

Reflexões *cristãs*

C. S. LEWIS

Edição *especial*

THOMAS NELSON
BRASIL

Reflexões *cristãs*

C.S. LEWIS

Edição *especial*



Thomas Nelson
BRASIL

Título original: *Christian Reflections*

Copyright © 1967 by C. S. Lewis Pte Ltd. Copyright renewed 1973 C. S. Lewis Pte Ltd.
First published in Great Britain by Geoffrey Bles in 1967.
Edição original por HarperCollins *Publishers*. Todos os direitos reservados.
Copyright de tradução © Vida Melhor Editora LTDA., 2019.

Os pontos de vista desta obra são de responsabilidade de seus autores e colaboradores diretos, não refletindo necessariamente a posição da Thomas Nelson Brasil, da HarperCollins Christian Publishing ou de sua equipe editorial.

GERENTE EDITORIAL	*Samuel Coto*
EDITOR	*André Lodos Tangerino*
PRODUÇÃO EDITORIAL	*Bruna Gomes*
COPIDESQUE	*Mauro Nogueira*
REVISÃO	*Davi Freitas e Francine Souza*
DIAGRAMAÇÃO	*Sonia Peticov*
CAPA	*Rafael Brum*
CONVERSÃO DE E-BOOK	*Guilherme Peres*

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
ANGÉLICA ILACQUA CRB-8/7057

L652r
Lewis, C. S. (Clive Staples), 1898-1963
Reflexões cristãs / C. S. Lewis ; tradução de Francisco Nunes. – Rio de Janeiro : Thomas Nelson, 2019.

Título original: Christian Reflections
ISBN 9788571670549

1. Cristianismo 2. Vida cristã – Mensagens I. Título II. Nunes, Francisco

19-0854 CDD: 248.3
CDU: 243

Thomas Nelson Brasil é uma marca licenciada à Vida Melhor Editora, S. A.
Todos os direitos reservados à Vida Melhor Editora S.A.
Rua da Quitanda, 86, sala 218 – Centro
Rio de Janeiro – RJ – CEP 20091-005
Tel.: (21) 3175-1030
www.thomasnelson.com.br

SUMÁRIO

Prefácio de Walter Hooper

Capítulo 1 | Cristianismo e literatura

Capítulo 2 | Cristianismo e cultura

Capítulo 3 | Religião: realidade ou substituto?

Capítulo 4 | Sobre ética

Capítulo 5 | De futilitate

Capítulo 6 | O veneno do subjetivismo

Capítulo 7 | O funeral de um grande mito

Capítulo 8 | Sobre música sacra

Capítulo 9 | Historicismo

Capítulo 10 | Os Salmos

Capítulo 11 | A linguagem da religião

Capítulo 12 | Oração peticionária: um problema sem resposta

Capítulo 13 | Teologia moderna e crítica bíblica

Capítulo 14 | O olho que vê

PREFÁCIO

Pouco depois de sua conversão, em 1929, C. S. Lewis escreveu a um amigo: “Quando tudo é dito (e verdadeiramente dito) sobre as divisões da cristandade, permanece, pela misericórdia de Deus, um enorme terreno comum”.[1] Desde aquele momento, Lewis pensou que o melhor que ele poderia fazer a seus vizinhos incrédulos era explicar e defender a crença que tem sido comum a quase todos os cristãos em todas as épocas — aquele “enorme terreno comum” ao qual ele costuma se referir como cristianismo “puro e simples”.

Ele era um sobrenaturalista radical, crendo na Criação, na Queda, na Encarnação, na Ressurreição, na Segunda Vinda e nas Quatro Últimas Coisas (morte, Juízo, Céu, Inferno). Sua defesa do cristianismo “puro e simples” era muitíssimo variada, dependendo de qual parte da linha precisava ser defendida; para aquela parte que parecia mais sensível ele naturalmente ia adaptando suas táticas a fim de se adequar ao público. Isso, penso eu, é evidente a partir dessa coletânea bastante heterogênea de “reflexões” cristãs. Esses catorze artigos, que tentei organizar cronologicamente, foram compostos nos últimos vinte e tantos anos da vida de Lewis; alguns foram escritos especificamente para periódicos; outros, publicados aqui pela primeira vez, foram lidos para sociedades em Oxford e em Cambridge e seus arredores. Há passagens em alguns dos trabalhos anteriores em que os leitores encontrarão antecipações de seu trabalho posterior; mas essas sobreposições são inevitáveis.

Ainda não há disponível alguma coisa como *As obras completas de C. S. Lewis*, que possa ser comprado em um conjunto de livros

de aparência harmônica. Mas, caso fosse possível ter-se *As obras* (quase todos os títulos são facilmente encontrados como livros separados) e alguém lesse do começo ao fim todos os livros chamados de “Escritos religiosos”, tal leitor ficaria impressionado com o que considero a premissa central de todos os trabalhos teológicos de Lewis — uma premissa implícita mesmo em seus livros sobre outros assuntos. É que *todos* os homens são imortais.

Eu acho que isso merece uma ênfase especial; não apenas porque é um ingrediente muito importante na compreensão de Lewis sobre o cristianismo “puro e simples”, mas porque o fato de os homens serem imortais é novidade para muitas pessoas hoje em dia. E (um ponto em que Lewis me apoiaria), porque a maioria dos teólogos liberais modernos está ocupada demais sendo “relevante” (seja o que for que esteja na moda), eles não fazem uma apresentação efetiva do cristianismo “puro e simples” — o Evangelho Eterno — para as pessoas por quem Cristo morreu.

Para ilustrar essa característica particular do cristianismo ortodoxo que Lewis constantemente sublinhou, basta referir-nos às conhecidas *Cartas de um diabo a seu aprendiz*. O próprio Lewis considerava a popularidade do livro desproporcional a seu valor: ele considerava *Perelandra* a melhor de todas as suas obras e achava que ela valia vinte *Cartas*. Ainda assim, embora ele guardasse ressentimento contra o livro e se irritasse por ter sempre de ser “o autor de *Cartas de um diabo*” na sobrecapa da maioria de seus livros subsequentes, nunca o ouvi dizer qualquer coisa que pudesse ser tomada como uma retratação de seu conteúdo.

Os conselhos de Maldanado a seu sobrinho, Vermelindo, foram lidos e têm edificado (eu espero) milhões de leitores. Mas, como muitos livros conhecidos, esse tem seus detratores; a maioria dos quais o detrata por razões semelhantes. Um crítico escreveu recentemente: “Com os campos de concentração do outro lado do Canal [da Mancha] e as *blitz* em casa, Maldanado parece ter almejado objetivos bastante modestos e ter sido decididamente

carente de imaginação histórica. […] Lewis era um melhor estudante do dia a dia do que ele frequentemente percebeu, mas menos equipado para se aventurar além das muralhas flamejantes do mundo".[2] Outro escritor, tentando "desemaranhar o que é de valor permanente […] do que é efêmero" nas obras de Lewis, observa a "trivialidade moral geral" de *Cartas de um diabo*, acrescentando que "na era que produziu Auschwitz, é desagradável ter esses tópicos tão insignificantes associados à condenação humana".[3]

Ouso dizer que Lewis teria respondido que é muito mais provável que a condenação seja mais desagradável do que os tópicos associados a ela. Mas pode alguma coisa que leva à condenação ser "trivial"? Apesar do fato de que Auschwitz é um exemplo quase inigualável de perversão e de sofrimento humanos, teria sido um exemplo inadequado para o propósito de Lewis. É, num certo sentido, o *tipo* errado de coisa: sua "enormidade", por assim dizer, e sua unicidade cegam sua utilidade como tentação universal ao pecado. A resposta de Lewis a esses críticos — sua resposta àquilo sobre que trata *Cartas* — está clara na advertência de Maldanado ao demônio mais jovem:

> Você dirá que esses são pecados muito ínfimos e, sem dúvida, como todos os tentadores jovens, você está ansioso para reportar perversidades espetaculares [Auschwitz?]. Mas lembre-se de que a única coisa que importa é o quanto você consegue afastar o homem do Inimigo. Não importa quão pequenos são os pecados desde que o seu efeito cumulativo seja desviar o homem para longe e para fora da luz, direto para o Nada. O assassinato não será melhor que o carteado se este der conta do recado. A estrada mais segura para o Inferno é gradativa — a ladeira é suave, o solo é macio, sem curvas acentuadas, sem marcos e sem postes indicadores.[4]

Como Lewis enfatizou a realidade do inferno, não apenas em *Cartas*, mas em *O problema do sofrimento* (especialmente no capítulo 8) e em outros livros, muitas vezes infere-se que ele estava preocupado com isso — que simplesmente *queria* que fosse verdade. Isso, de fato, é entender mal, não apenas Lewis, mas a

própria Fé. Para ele, o verdadeiro problema era: tamanha misericórdia, mas, *ainda assim*, o inferno existe. Independentemente do que todos nós desejamos que o cristianismo fosse, Lewis sabia que essa terrível doutrina tem o apoio da Escritura (especialmente das próprias palavras de Nosso Senhor), bem como da razão: “Num jogo, existe a possibilidade de perder.”[5]

Lembro-me de um dia muito quente, em que Lewis e eu estávamos lendo em sua sala de estudos, e eu comentei em voz demasiado alta: “Uau! Está um calor infernal!” “Como *você* sabe?”, foi a resposta dele. “Melhor não dizer isso.” Eu soube imediatamente que ele se referia — mais pelo tom de sua voz do que por qualquer outra coisa — ao inferno como o possível destino de alguns de nós. A preocupação contemporânea com “liberdade individual” e “direitos” tem enganado tantos de nós a imaginar que podemos criar nossa *própria* teologia, que a crença ortodoxa de Lewis em um paraíso e em um inferno reais nos parece quase fanática: “Assim como existe um Rosto acima de todos os mundos, cuja mera visão é uma alegria irrevogável, também no fundo de todos os mundos está à espera um rosto cuja mera visão é a desventura da qual nenhum ser que a contemple conseguirá se recuperar. E embora parecesse haver, e de fato houvesse, mil caminhos pelos quais um homem pudesse passar pelo mundo, não havia um único que não levasse mais cedo ou mais tarde à Visão Beatífica ou à Visão Desventurada”.[6]

Não seria suficiente para o assunto abandoná-lo aqui. De tudo o que ouvi Lewis dizer, principalmente de seus escritos, sei que o “Rosto acima de todos os mundos” era para ele a mais concreta e desejável de todas as realidades. Mas ele nunca se esqueceu de que toda alma humana desfrutaria, em última instância, de uma visão Beatífica ou Desventurada. Em uma passagem de seu sermão “O peso da glória”, ao lado do qual a teologia liberal moderna parece embaraçosamente insípida, ele atinge o cerne da questão:

> É coisa séria viver numa sociedade de possíveis deuses e deusas, e lembrar que a pessoa mais chata e desinteressante com quem você pode conversar poderá um dia ser uma criatura que, se você a visse agora, seria fortemente tentado a adorar; ou, então, um horror e uma corrupção tal qual você encontra agora, se for o caso, apenas num pesadelo. O dia todo, em certo sentido, ajudamos uns aos outros a chegar a um desses dois destinos. É à luz dessas possibilidades irrefutáveis, é com a reverência e a circunspecção que as caracterizam que deveríamos conduzir nossas interações uns com os outros, todas as amizades, todos os amores, toda a diversão, toda a política. Não existem pessoas *comuns*. Você nunca conversou com um mero mortal. Nações, culturas, artes, civilizações — essas coisas são mortais, e a vida dessas coisas é para nós como a vida de um mosquito. No entanto, é com os imortais que nós fazemos piadas, trabalhamos e casamos; são os imortais aqueles a quem esnobamos e exploramos — horrorosos imortais ou eternos esplendorosos. Isso não significa que devamos ter uma atitude solene o tempo todo. Devemos participar do jogo. Mas a nossa alegria deveria ser do tipo (e, de fato, é a mais alegre possível) que existe entre as pessoas que, desde o início, levam-se mutuamente a sério — sem leviandade, sem superioridade, sem presunção. Nossa caridade deve ser um amor real e custoso, com sentimento profundo pelos pecados, apesar dos quais amamos o pecador — não simplesmente tolerância, ou a indulgência que faz do amor uma paródia, como a leviandade parodia a alegria. Muito próximo dos elementos do sacramento da Ceia do Senhor, seu próximo é o elemento mais santo percebido pelos sentidos. Se seu próximo for cristão, ele será santo num sentido quase tão semelhante, pois nele Cristo também está *vere latitat*[7] — o glorificador e o glorificado, o próprio Deus da Glória está verdadeiramente oculto.[8]

Estou persuadido a não elaborar a ênfase que Lewis colocou no *ou-isso-ou-aquilo* da fé cristã ao registrar alguns trechos de minha conversa com ele — principalmente para sublinhar quão sólida era essa realidade para ele, não apenas no púlpito ou no calor da escrita, mas na “luz do dia comum”.

Estávamos conversando uma vez sobre certa pessoa enfadonha a quem ambos conhecíamos, um homem que era reconhecido de modo geral como quase inacreditavelmente insípido. Eu disse a Lewis que o homem conseguira despertar meu interesse por meio da própria intensidade de seu tédio. “Sim”, disse ele, “mas não nos esqueçamos de que Nosso Senhor poderia muito bem ter dito: ‘O que vocês fizeram a algum dos meus menores enfadonhos, a mim o

fizeram'".[9] Ele deu uma piscadela ao dizer isso, e nós dois rimos, mesmo percebendo ao mesmo tempo que não se tratava de uma brincadeira. Em outra ocasião, mencionei que conhecia o túmulo de um homem em cuja lápide o epitáfio dizia: "Aqui jaz um ateu, vestido com elegância, mas sem ter para onde ir". Lewis respondeu: "Aposto que ele queria que fosse assim".

Eu deveria agora, antes de apresentar os artigos deste livro, preferir registrar, para crédito de Lewis, uma restrição positiva que ele colocou em todos os seus trabalhos teológicos. Como ele pretendia escrever apenas sobre o cristianismo "puro e simples", ele se recusou firmemente a escrever sobre as *diferenças* de crença. Ele sabia que discussões (ou, mais provavelmente, argumentos) sobre diferenças de doutrina ou de ritual raramente eram edificantes. Pelo menos, ele considerou isso um luxo muito perigoso para si mesmo — era melhor ater-se àquele "enorme terreno comum".

Ele não abriu exceção, mesmo em conversa particular, de um fato que conheço para minha própria vergonha. Lembro-me da primeira (e única) vez em que mencionei a "baixa" e a "alta" lideranças da igreja em sua presença. Ele me olhou como se eu tivesse lhe oferecido veneno. "Nós *nunca* devemos discutir isso", disse ele, gentilmente, mas com firmeza. Outra vez, pouco antes da publicação de *Honest to God*,[10] nos Estados Unidos, o editor de uma popular revista americana pediu a Lewis que escrevesse uma crítica ao livro para suas colunas. Lewis respondeu: "

> O que você mesmo pensaria de mim se eu o fizesse? […] Grande parte de minha utilidade tem dependido de eu não me meter em brigas entre escolas professas de pensamento "cristão". Preferiria preservar essa abstinência até o fim.

Essa "abstinência" certamente não enfraqueceu nossa concepção da Fé; sua salutar obstinação, ao contrário, nos mostrou seu equilíbrio e verdadeiro caráter, como (acredito) poucos

apologistas cristãos conseguiram fazer. Lewis, penso eu, sabia muito bem em qual dieta Nosso Senhor pensou quando Ele ordenou ao Apóstolo: "*Alimente* minhas ovelhas".[11]

Sou grato a todos os que me permitiram reimprimir alguns dos artigos deste livro:

1. "Cristianismo e literatura" foi lido para uma sociedade religiosa em Oxford e reimpresso de *Rehabilitations and Other Essays* [Reabilitações e outros ensaios] (Oxford, 1939).
2. Os três artigos que coletei sob o título "Cristianismo e cultura" incluem apenas a parte de Lewis em uma controvérsia que apareceu pela primeira vez nas colunas de *Theology*. O total da controvérsia é composto dos seguintes artigos:

   • C. S. Lewis, "Christianity and Culture" [Cristianismo e cultura], *Theology*, vol. XL (março de 1940), p. 166-79.

   • S. L. Bethell e E. F. Carritt, "Christianity and Culture: Replies to Mr Lewis" [Cristianismo e cultura: Respostas ao sr. Lewis], *ib*., Vol. XL (maio de 1940), p. 356-66.

   • C. S. Lewis, "Christianity and Culture" (uma carta), *ib*., Vol. XL (junho de 1940), p. 475-77.

   • George Every, "In Defence of Criticism" [Em defesa da crítica], *ib*., Vol. XLI (setembro de 1940), p. 159-65.

   • C. S. Lewis, "Peace Proposals for Brother Every and Mr Bethell" [Propostas de paz para o irmão Every e para o sr. Bethell], *ib*., Vol. XLI (dezembro de 1940), p. 339-48.

   O leitor deve notar que "Cristianismo e cultura" compõe, desde muito cedo, o *corpus* teológico de Lewis e poderia ser mais bem considerado um passo inicial em sua peregrinação espiritual — mas certamente não sua chegada. Aqui, em vez do espírito

progressivamente irradiar e transformar a alma, Lewis parece imaginar uma relação entre eles em termos estritos de “um ou outro”, com alma como a “natureza” de Calvino e o espírito como sua “graça”, e o espírito começando exatamente onde a alma acaba. Mais tarde, ele lidou muito mais profundamente com a relação entre alma e espírito em textos como o ensaio sobre “Transposição”[12] e *Os quatro amores*. Ele diz, por exemplo, em “Transposição”:

> Será que não podemos [...] supor […] que não existe nenhuma experiência do espírito tão transcendente e sobrenatural, nenhuma visão da Própria Divindade tão próxima e tão afastada de todas as imagens e emoções, que para ela não haja uma correspondência apropriada no nível sensorial? E também supor isso não seria por meio de um novo significado, mas pela irrupção incrível dessas mesmas sensações que nós temos agora com um significado, uma avaliação com outros padrões, da qual não temos aqui a menor ideia?[13]

3. “Religião: realidade ou substituto?” é reimpresso da agora extinta *World Dominion*, vol. XIX (setembro-outubro de 1941), exceto pelo quarto parágrafo, autobiográfico, e parte do nono parágrafo, que foram acrescentados alguns anos depois.

4. O ensaio “Sobre ética” é publicado aqui pela primeira vez. Como sugeri em uma nota de rodapé (p. 89), acredito que Lewis tenha escrito esse artigo antes de *A abolição do homem* (1943); se estou certo, aparece na sequência cronológica correta.

5. “*De futilitate*” é uma palestra proferida no Magdalen College, Oxford, durante a Segunda Guerra Mundial, a convite de Sir Henry Tizard (então presidente do Magdalen College). Também é publicado pela primeira vez.

6. “O veneno do subjetivismo” é reimpresso de *Religion in Life*, vol. XII (verão de 1943).

7. “O funeral de um grande mito”, publicado aqui pela primeira vez, pode parecer um intruso entre premissas teológicas. Eu o incluí

aqui porque o “mito” discutido nesse ensaio parece ser, obviamente, consequência e desenvolvimento de um dos mitos comparados à Fé Cristã em “Is Theology Poetry” [A teologia é poesia?], de Lewis (*The Socratic Digest*, N°. 3 (1945), p. 25-35.). A estreita conexão do tema com o ensaio no *Digest* me fez sentir que ele merecia um lugar aqui; é, também, relevante para a ideia de teísmo.

8. “Sobre música sacra” é reimpresso de *English Church Music*, vol. XIX (abril de 1949). Lewis não gostava de hinos, e a existência desse artigo se deve inteiramente ao convite especial de seu amigo, o Sr. Leonard Blake, que era editor de *English Church Music* na época.

9. “Historicismo” apareceu originalmente em *The Month*, vol. IV (outubro de 1950).

10. O ensaio de duas partes sobre “Os salmos” é publicado pela primeira vez. A julgar pela caligrafia (Lewis escreveu todas as suas obras à mão), corresponde aproximadamente no tempo à publicação de seu livro *Lendo os salmos* (1958). A propósito, Lewis e T. S. Eliot se encontraram pela primeira vez em 1961 no Lambeth Palace, onde trabalharam juntos com os arcebispos de Cantuária e a *York’s Commission for the Revision of the Psalter* [Comissão de York para a revisão do Saltério].

11. Apesar de duas páginas do manuscrito “A linguagem da religião” estarem perdidas, a omissão, felizmente, não afeta seriamente o argumento principal do artigo, que aparece em sua primeira impressão.

12. “Oração peticionária: um problema sem resposta”, também impresso pela primeira vez, que foi originalmente lido para a *Oxford Clerical Society* [Sociedade Clerical de Oxford] em 8 de dezembro de 1953.

13. “Teologia moderna e crítica bíblica” é o título que dei a um artigo que Lewis leu na Westcott House, Cambridge, em 11 de maio de 1959. Esta é sua primeira publicação.

14. “O olho que vê” foi publicado originalmente no periódico americano *Show*, vol. III (fevereiro de 1963) sob o título “Onward, Christian Spacemen” [Avante, astronautas cristãos]. Lewis detestava tão profundamente o título que os editores do *Show* deram a esse artigo, que me senti justificado em renomeá-lo.

Como Lewis não preparou nenhum desses ensaios para publicação, eu me atrevi a acrescentar aqui e ali uma nota de rodapé em que as referências poderiam ser úteis e chamar a atenção para outras obras de Lewis sobre o mesmo assunto. Minhas próprias anotações estão indicadas por um asterisco[14] para evitar que sejam confundidas com as de Lewis.

Meus agradecimentos vão para o major W. H. Lewis, a quem devo a honra de servir como editor de seu falecido irmão. Recebi tanta ajuda e gentileza do Sr. Owen Barfield e do Dr. e da Sra. Austin Farrer que registro gratamente minha gratidão para com eles. Também expresso minha gratidão à Srta. Jackie Gibbs, que me ajudou com a digitação. Por fim, é um prazer agradecer ao Sr. Daryl R. Williams, de minha faculdade, que corrigiu tão conscientemente as provas deste livro.

WALTER HOOPER
Faculdade de Wadham, Oxford.
São Miguel e Todos os Anjos, 1966

---

[1] De uma carta não publicada dirigida a Dom Bede Griffiths, O. S. B. [Ordem de São Benedito] (c. 1933).

[2] Graham Hough, “The Screwtape Letters” [Cartas de um diabo]. *The Times* (10 de fev. de 1966), p. 15.

[3] W. W. Robson, “C. S. Lewis”. *The Cambridge Quarterly*, vol. I (verão, 1966), p. 253.

[4] *Cartas de um diabo a seu aprendiz*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017, p. 72-73.

[5] *O problema do sofrimento*. São Paulo: Vida, 2006, p. 134.

[6] *Perelandra*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2019, p. 154.

[7] Do latim: “verdadeiramente escondido”. (Nota no livro citado abaixo.)

[8] *O peso da glória*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017, p. 50-51.

[9] Referência a Mateus 25:40.

[10] Lewis travou um debate com John A. T. Robinson (1919–1983), bispo anglicano de Woolwich, por meio de artigos de jornal depois publicados em livro com o título de *The Honest to God Debate* [O debate sobre Honesto com Deus]. Robinson havia lançado o livro *Honest to God* [Honesto com Deus] em março de 1963, depois de ter publicado um resumo em um jornal. Nesse livro, ele questiona o significado de Deus, a divindade de Jesus e os eventos sobrenaturais da Bíblia. Para Lewis, Robinson representava a apostasia liberal, a quem ele dedica muitos comentários. Lewis respondeu ao livro, dando início aos artigos. Durante o período de suas respostas, Lewis escreveu *Cartas a Malcolm*.

[11] João 21:16 (KJV).

[12] Capítulo II de *O peso da glória*.

[13] *O peso da glória.* Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017, p. 114-115.

[14] As notas com dois asteriscos são de Lewis; aquelas sem nenhuma indicação são do tradutor.

CAPÍTULO 1

Cristianismo e literatura

Quando me pediram para falar a essa sociedade, fiquei inicialmente tentado a recusar, pois o assunto proposto para mim, cristianismo e literatura, não parecia admitir qualquer discussão. Eu sabia, é claro, que a história e o sentimento cristãos estavam entre as coisas sobre as quais literatura poderia ser escrita e, reciprocamente, que a literatura era uma das maneiras pelas quais o sentimento cristão podia ser expresso e a história cristã, contada; mas parecia não haver nada mais a ser dito sobre o cristianismo nessa conexão do que aquilo que se encontra em qualquer uma das cento e uma outras coisas sobre as quais os homens fizeram livros. Estamos familiarizados, sem dúvida, com a expressão “arte cristã”, pela qual as pessoas geralmente querem se referir à arte que representa cenas bíblicas ou hagiológicas e há, nesse sentido, uma boa quantidade de “literatura cristã”. Mas eu questiono se ela tem alguma qualidade literária peculiar a si mesma. As regras para escrever uma boa peça de paixão ou uma boa letra devocional são simplesmente as regras para escrever tragédia ou letras em geral: o sucesso na literatura sagrada depende das mesmas qualidades de estrutura, suspense, variedade, dicção e afins que garantem o sucesso em literatura secular. E, se ampliarmos a ideia de literatura cristã para incluir não apenas literatura sobre temas sagrados, mas tudo o que é escrito por cristãos para cristãos lerem, penso, então, que a literatura cristã só pode existir no mesmo sentido em que culinária cristã pudesse existir. Seria possível, e poderia ser

edificante, escrever um livro de culinária cristã. Tal livro excluiria pratos cuja preparação envolva trabalho humano desnecessário ou sofrimento animal, e pratos excessivamente luxuosos. Ou seja, sua escolha de pratos seria cristã. Mas não poderia haver nada especificamente cristão sobre a preparação real dos pratos incluídos. Cozinhar um ovo é o mesmo processo, seja você um cristão ou um pagão. Da mesma forma, a literatura escrita por cristãos para cristãos teria de evitar mendacidade, crueldade, blasfêmia, pornografia e coisas semelhantes, e visaria à edificação tanto quanto a edificação fosse adequada ao tipo de trabalho em mãos. Mas, não importando o que se fosse fazer, teria de ser feito pelos meios comuns a toda literatura; poderia ter sucesso ou fracassar apenas pelas mesmas excelências e os mesmos defeitos de toda literatura; e seu sucesso ou fracasso literário nunca seria o mesmo que sua obediência ou desobediência aos princípios cristãos.

Tenho falado até agora de literatura cristã *proprement dite* — isto é, de escrever aquilo que se destina a nos afetar como literatura, por seu apelo à imaginação. Mas, nas artes visuais, penso que podemos fazer uma distinção entre arte sacra, por mais sacra com respeito ao tema, e a iconografia pura — entre aquilo que, em primeira instância, tem intenção de afetar a imaginação e o apetite estético, e aquilo que se pretende meramente como ponto de partida para devoção e meditação. Se eu estivesse tratando das artes visuais, deveria ter de elaborar aqui uma distinção completa entre obra de arte e ícone, de um lado, e o brinquedo, do outro. O ícone e o brinquedo têm em comum o fato de que seu valor depende muito pouco de sua perfeição como artefatos — um trapo disforme pode dar tanto prazer quanto a boneca mais cara, e dois pauzinhos amarrados transversalmente podem despertar tanta devoção quanto a obra de Leonardo.[1] E, para tornar as coisas mais complicadas, o mesmo objeto poderia ser usado das três maneiras. Mas eu não acho que o ícone e a obra de arte possam ser tão

claramente distinguidos na literatura. Questiono se a má qualidade de um hino realmente ruim pode ser tão irrelevante para a devoção quanto a má qualidade de um quadro devocional ruim. Como o hino usa palavras, sua má qualidade irá, em algum grau, consistir em pensamentos confusos ou errôneos e sentimentos indignos. Mas eu menciono essa questão difícil aqui apenas para dizer que eu não proponho tratá-la. Se existem obras literárias que tenham um valor puramente iconográfico e nenhum valor literário, elas não são aquilo de que estou falando. Na verdade, eu não poderia, pois não as conheço.

Sobre literatura cristã, então, no sentido de "trabalho visando ao valor literário e escrito por cristãos para cristãos", vocês veem que realmente não tenho nada a dizer, e acredito que nada pode ser dito. Mas acho que tenho algo a dizer sobre o que pode ser chamado de compreensão cristã da literatura: sobre os princípios, se quiserem, da teoria e da crítica literária cristãs. Pois, enquanto eu estava pensando sobre o assunto que vocês me deram, fiz o que me pareceu uma descoberta. Não é fácil colocar isso em palavras. O mais próximo que posso chegar é dizer que encontrei um inquietante contraste entre todo o círculo de ideias usadas na crítica moderna e certas ideias recorrentes no Novo Testamento. Deixem-me dizer de pronto que não é uma questão de contradição lógica entre conceitos claramente definidos. É muito vago para ser colocado assim. É mais uma repugnância de atmosferas, uma discordância de percepções, uma incompatibilidade de temperamentos.

Quais são as palavras-chave da crítica moderna? *Criativo*, com seu oposto *derivado*; *espontâneo*, com seu oposto *convencional*; *liberdade* contrastada com *regras*. Grandes autores são inovadores, pioneiros, exploradores; autores ruins se agrupam em escolas e seguem modelos. Ou ainda, grandes autores estão sempre "quebrando grilhões" e "rompendo laços". Eles têm personalidade, são "eles mesmos". Não sei com que frequência pensamos na

implicação dessa linguagem em uma filosofia consistente; mas certamente temos uma imagem geral do trabalho ruim que flui da conformidade e do discipulado, e do trabalho bom irrompendo de certos centros de força explosiva — força aparentemente auto-originária — que chamamos homens de gênio.

Bem, o Novo Testamento nada tem a nos dizer sobre literatura. Sei que há alguns que gostam de pensar em nosso Senhor como poeta e citam as parábolas para apoiar seu ponto de vista. Admito francamente que crer na Encarnação é crer que todo modo de excelência humana está implícito no caráter humano histórico de Cristo: a poesia, é claro, está incluída. Mas, se tudo tivesse sido desenvolvido, as limitações de uma única vida humana teriam sido transcendidas e ele não teria sido um homem; portanto, todas as excelências, salvo as espirituais, permaneceram em graus variados implícitos. Se for alegado que a excelência poética é mais desenvolvida do que outras — digamos, a intelectual —, acho que nego a afirmação. Algumas das parábolas funcionam como símiles poéticos; mas outras funcionam como ilustrações filosóficas. Assim, o Juiz Injusto[2] não é emocional ou imaginariamente como Deus: ele corresponde a Deus como os termos em uma proporção correspondem entre si, porque ele é para a Viúva (em um aspecto bem específico) o que Deus é para o homem. Nessa parábola, nosso Senhor, se assim podemos expressá-lo, é muito mais como Sócrates do que como Shakespeare. E temo uma ênfase exagerada no elemento poético de suas palavras, pois acho que isso tende a obscurecer essa qualidade em seu caráter humano, que é, de fato, tão visível em sua ironia, seu *argumenta ad homines*[3] e seu uso do *a fortiori*,[4] e daquilo que eu chamaria de perspicácia camponesa, rústica. Donne ressalta que nunca é dito que ele riu;[5] é difícil, ao ler os Evangelhos, não crer, e tremer ao crer, que ele tenha sorrido.

Repito, o Novo Testamento nada tem a dizer sobre literatura; mas o que ele diz sobre outros assuntos é suficiente para atacar essa nota que eu acho desafinada com relação à linguagem da crítica

moderna. Devo começar com algo que é impopular. O apóstolo Paulo nos diz (1Coríntios 11:3) que o homem é o “cabeça” da mulher. Podemos amenizar isso, se for nossa intenção, ao dizer que ele quis apenas indicar homem *quâ* homem e mulher *quâ*[6] mulher e que uma igualdade dos sexos como cidadãos ou seres intelectuais não é, portanto, absolutamente repugnante ao pensamento dele: de fato, ele mesmo nos diz que em outro aspecto, isto é, “no Senhor”, os sexos não podem ser separados (v. 11). Mas o que me preocupa aqui é descobrir o que ele quis dizer com “cabeça”. Bem, no versículo 3, ele nos deu uma relação progressiva muito notável: que Deus está para Cristo assim como Cristo está para o homem e o homem está para a mulher, e a relação entre cada termo e o próximo é a de cabeça. O versículo 7 diz que o homem é imagem e glória de Deus, e a mulher é glória do homem. Ele não repete “imagem”, mas eu questiono se a omissão é intencional e sugiro que tenhamos uma imagem bastante paulina de toda essa série de relações de cabeça partindo de Deus para a mulher caso imaginemos cada termo como “imagem e glória” do termo precedente. Suponho que, de quem cada um é a imagem e a glória, é daquele a que glorifica copiando ou imitando. Deixe-me mais uma vez insistir que não estou tentando transformar as metáforas de Paulo em um sistema lógico. Sei bem que, qualquer que seja o quadro que ele esteja construindo, ele mesmo será o primeiro a descartá-lo quando tiver servido ao propósito desejado e adotará um quadro bem diferente quando algum novo aspecto da verdade estiver presente em sua mente. Mas quero ver claramente o tipo de quadro implícito nessa passagem — para deixar claro, no entanto, seu uso temporário ou sua aplicação parcial. Parece-me um quadro bastante claro; devemos pensar em alguma virtude divina original passando de degrau em degrau em uma escada hierárquica, e o modo como cada degrau inferior a recebe é, francamente, imitação.

O que talvez seja mais surpreendente nesse quadro é a aparente equivalência da relação homem-mulher e homem-Deus com a

relação entre Cristo e Deus, ou, na linguagem trinitária, com a relação entre a Primeira e a Segunda Pessoas da Trindade. Na condição de leigo e de um apóstata recentemente resgatado, não tenho, naturalmente, nenhuma intenção de construir um sistema teológico — ainda menos de estabelecer uma *catena*[7] de metáforas do Novo Testamento como uma crítica ao Credo Niceno ou ao Atanasiano, documentos que aceito inteiramente. Mas é legítimo notar quais tipos de metáfora o Novo Testamento usa; mais especialmente quando o que estamos procurando não é um dogma, mas um tipo de sabor ou de atmosfera. E não há dúvida de que esse tipo de relação progressiva — A:B: :B:C — é muito amplamente usado no Novo Testamento quando A e B representam a Primeira e a Segunda Pessoas da Trindade. Assim, Paulo já nos disse anteriormente, na mesma epístola, que somos "de Cristo" e que Cristo é "de Deus" (3:23). Assim, do mesmo modo, no quarto Evangelho, o próprio Senhor compara a relação do Pai com Filho à do Filho com seu rebanho, com respeito ao conhecimento (10:15) e ao amor (15:9).

Sugiro, portanto, que esse quadro de uma ordem hierárquica na qual somos encorajados — embora, é claro, apenas a partir de certos pontos de vista e em certos aspectos — a considerar a Segunda Pessoa como um passo, ou estágio ou grau, está totalmente de acordo com o espírito do Novo Testamento. E se perguntarmos como os estágios estão conectados, a resposta sempre parece ser algo como imitação, reflexo, assimilação. Assim, em Gálatas 4:19, Cristo deve ser "formado" dentro de cada cristão — o verbo usado aqui (μορφωθῇ) significa "dar forma, formar uma imagem de" ou mesmo "desenhar um esboço". Em 1Tessalonicenses (1:6), os cristãos são instruídos a imitar Paulo e o Senhor e, em outros lugares (1Coríntios 11:1), a imitar Paulo, como ele, por sua vez, imita Cristo — dando-nos outro estágio de imitação progressiva. Mudando a metáfora, encontraremos que os cristãos devem adquirir o aroma de Cristo, *redolere Christum* (2Coríntios

2:15); que a glória de Deus apareceu na face de Cristo como, na Criação, a luz apareceu no universo (4:6); e, finalmente, se minha leitura de uma passagem muito debatida estiver correta, que um cristão é para Cristo como um espelho é para um objeto (18:18).

Essas passagens, você notará, são todas paulinas; mas há um lugar no quarto Evangelho que vai muito além — tanto que, se não fosse uma homilia Dominical, não nos aventuraríamos a pensar daquele modo. Ali (5.19) lemos que o Filho faz somente o que vê o Pai fazendo. Ele observa o Pai agindo e faz o mesmo (ὁμοίως ποιεῖ), ou "copia". O Pai, por causa de seu amor pelo Filho, mostra-lhe tudo o que faz. Já expliquei que não sou teólogo. Que aspecto da realidade trinitária nosso Senhor, como Deus, via enquanto falava essas palavras, não me arrisco a definir; mas acho que temos o direito, e mesmo o dever, de perceber cuidadosamente a imagem terrena pela qual ele expressou isso — ver claramente o quadro que ele coloca diante de nós. É o quadro de um menino aprendendo a fazer coisas por observar um homem no trabalho. Acho que podemos até imaginar que a memória, humanamente falando, estava na mente dele. É difícil não imaginar que ele se lembrava da infância, que ele se via como menino em uma oficina de carpintaria, um menino aprendendo a fazer coisas por observar José enquanto as fazia. Assim, a passagem não me parece conflitar com qualquer coisa que eu tenha aprendido com os credos, mas enriquece grandemente minha concepção da filiação divina.

Ora, pode ser que não haja contradição lógica absoluta entre as passagens que citei e os pressupostos da crítica moderna. Acho, porém, que há uma diferença de temperamento tão grande que um homem cuja mentalidade estivesse unida ao espírito do Novo Testamento não iria, e de fato não poderia, cair na linguagem atual que a maioria dos críticos adota. No Novo Testamento, a arte da vida em si é uma arte de imitação: podemos, crendo nisso, crer que a literatura, que deve se derivar da vida real, tem como objetivo ser "criativa", "original" e "espontânea". "Originalidade", no Novo

Testamento, é claramente a prerrogativa exclusiva de Deus; mesmo dentro do ser triúno de Deus, ela parece estar confinada ao Pai. O dever e a felicidade de todos os outros seres estão na posição de serem derivados, de refletir como um espelho. Nada poderia ser mais estranho ao tom da Escritura do que a linguagem daqueles que descrevem um santo como um "gênio moral" ou um "gênio espiritual", insinuando assim que sua virtude ou espiritualidade é "criativa" ou "original". Se tenho lido o Novo Testamento corretamente, ele não deixa espaço para "criatividade", mesmo em um sentido modificado ou metafórico. Nosso destino parece estar completamente na direção oposta, em sermos o mínimo possível nós mesmos, em adquirir uma fragrância que não é nossa, mas que nos foi emprestada, em nos tornarmos espelhos limpos, cheios da imagem de um rosto que não é o nosso. Não estou aqui apoiando a doutrina da depravação total, e não digo que o Novo Testamento a apoie; apenas afirmo que o bem maior de uma criatura deve ser sua condição criacional — isto é, derivativa ou reflexiva —, boa. Em outras palavras, como evidenciado por Agostinho (*A cidade de Deus* XII, cap. I),[8] o orgulho não só precede uma queda, mas é uma queda — uma queda da atenção dada pela criatura ao que é melhor, Deus, para o que é pior, a si.

Aplicando esse princípio à literatura, em sua mais ampla generalidade, devemos obter como base de toda teoria crítica a máxima de que um autor jamais deve conceber-se como quem traz à existência beleza ou sabedoria que não existiam antes, mas simples e unicamente como alguém que tenta dar corpo, em termos de sua própria arte, a algum reflexo da Beleza e da Sabedoria eternas. Nossa crítica deveria, portanto, desde o início, agrupar-se com algumas teorias existentes de poesia contra outras. Teria afinidades com a teoria primitiva ou a homérica, na qual o poeta é o mero dependente da Musa.[9] Teria afinidades com a doutrina platônica sobre uma Forma[10] transcendente parcialmente imitável na terra; e afinidades remotas com a doutrina aristotélica da

μίμησις,[11] a doutrina agostiniana sobre a imitação da natureza e dos antigos.[12] Seria oposta à teoria do gênio como é, talvez, geralmente entendida; e acima de tudo, seria contrária à ideia de que a literatura é autoexpressão.

Mas aqui algumas distinções devem ser feitas. Falei agora da antiga ideia de que o poeta era apenas o servo de algum deus, de Apolo ou da Musa; mas não nos esqueçamos das palavras altamente paradoxais nas quais Fêmio,[13] de Homero, afirma sua pretensão de ser poeta

> αὐτοδίδακτος δ᾽ εἰμί, θεὸς δέ μοι ἐν φρεσὶν οἵμας
> παντοίας ἐνέφυσεν
>
> (*Odisseia*, XXII, 347-348)

"Sou autodidata; um deus me inspirou com todos os tipos de música." Isso soa uma contradição direta. Como ele pode ser autodidata se o deus lhe ensinou tudo o que ele sabe? Sem dúvida, porque a instrução do deus é dada interiormente, não por intermédio dos sentidos, e é, portanto, considerada como parte do Eu, a ser contrastada com esses auxílios exteriores como, digamos, o exemplo de outros poetas. E isso parece ofuscar a distinção que estou tentando estabelecer entre a imitação cristã e a "originalidade" louvada pelos críticos modernos. Fêmio obviamente reivindica ser original, no sentido de não ser discípulo de outro poeta, e ao mesmo tempo admite sua total dependência de um mestre sobrenatural. Isso não abre espaço para "originalidade" e "criatividade" do único tipo que jamais foi reivindicado?

Se você dissesse: "O único tipo que deveria ter sido reivindicado", eu concordaria; mas, considerando como as coisas são, penso que a distinção permanece, embora se torne mais refinada do que nosso primeiro olhar sugeria. Um cristão e um incrédulo poetas, ambos podem ser igualmente originais no sentido de que negligenciam o exemplo de seus ancestrais poéticos e recorrem a recursos peculiares para si mesmos, mas com esta

diferença. O incrédulo pode ter seu próprio temperamento e sua experiência da forma como eles acontecem e pode considerá-los merecedores de comunicação simplesmente porque são fatos ou, pior ainda, porque são seus. Para o cristão, seu próprio temperamento e sua experiência, como simples fato, e meramente por serem dele, não têm valor ou importância alguma: o cristão tratará com eles, se é que tratará, apenas porque eles são o meio pelo qual, ou a posição a partir da qual, algo universalmente lucrativo apareceu para ele. Podemos imaginar dois homens sentados em diferentes partes de uma igreja ou de um teatro. Ambos, quando saem, podem nos contar suas experiências, e ambos podem usar a primeira pessoa. Mas um deles está interessado em sua poltrona somente porque era dele — "Eu estava muito desconfortável", ele dirá. "Você não acredita no ar encanado que vem da porta naquele canto. E as pessoas! Tive de falar muito severamente com a mulher a minha frente." O outro nos dirá o que viu de seu assento, escolhendo descrever isso porque é isso que ele sabe, e porque cada assento deve dar a melhor visão de alguma coisa. "Você sabe", ele vai começar, "a moldura desses pilares se junta na parte de trás. Parece também que o desenho da parte de trás é mais antigo que o da frente." Aqui temos as atitudes expressionista e cristã com relação ao eu ou ao temperamento. Assim, tanto Agostinho quanto Rousseau escreveram *Confissões*; mas, para um, seu próprio temperamento é uma espécie de absoluto (*au moins je suis autre*)[14], para o outro "é estreita habitação para vos receber; dilatai-a, Senhor. Ameaça ruína, restaurai-a".[15] E Wordsworth,[16] o romântico que criou um final feliz, tem um pé em ambos os mundos e, embora pratique ambos, distingue bem as duas maneiras pelas quais se pode dizer que um homem escreve sobre si mesmo. Por um lado ele diz:

> [Pois] eu devo pisar em terreno sombrio, devo mergulhar
> Profundamente, e ao alto ascendendo respirar em mundos
> Para os quais o céu dos céus é apenas um véu.[17]

Por outro lado, ele anseia indulgência ao dizer:

> Eu misturo[18] mais matéria inferior; com a coisa
> Contemplada, descreve a Mente e o Homem
> Contemplando; e quem e o que ele era —
> O ser transitório que olha para
> Essa visão.[19]

Nesse sentido, então, o escritor cristão pode ser autodidata ou original. Ele pode basear sua obra no "ser transitório" que ele é, não porque ele pensa que ela é valiosa (pois sabe que nele nada de bom habita),[20] mas tão somente por causa da "visão" que apareceu a ela. Mas ele não preferirá fazer isso. Ele o fará se for o caso de ser aquilo que ele pode fazer melhor; mas, se seus talentos são tais que ele pode produzir uma boa obra escrevendo de uma forma estabelecida e lidando com experiências comuns a toda a sua raça, ele o fará com o mesmo prazer. Eu até acho que ele vai fazer desse modo com mais prazer. É para ele um argumento, não de força, mas de fraqueza, que ele deveria responder plenamente à visão apenas "a sua própria maneira". E sempre, a toda ideia e a todo método, ele perguntará, não "é meu?", mas "é bom?".

Essa me parece a diferença mais fundamental entre o cristão e o incrédulo em seu trato com a literatura. Mas acho que há outra. O cristão não levará a literatura tão a sério quanto o pagão culto: ele se sentirá menos preocupado em sustentar um padrão puramente hedonista com respeito a, pelo menos, muitos tipos de obra. O incrédulo está sempre apto a fazer de suas experiências estéticas uma espécie de religião; ele se sente eticamente irresponsável, talvez, mas ele se fortalece para receber responsabilidades de outro tipo que parecem, para o cristão, bastante ilusórias. Ele tem de ser "criativo"; ele tem de obedecer a uma lei amoral mística chamada de consciência artística; e ele geralmente deseja manter sua superioridade diante da grande massa da humanidade que se volta para os livros por mera recreação. Mas o cristão sabe desde o início

que a salvação de uma única alma é mais importante do que a produção ou a preservação de todos os épicos e tragédias do mundo; e quanto à superioridade, ele sabe que os vulgares, uma vez que incluem a maioria dos pobres, provavelmente incluem a maioria de seus superiores. Ele não tem objeção a comédias que apenas divertem e a contos que meramente relaxam; porque ele pensa como Tomás de Aquino, que *ipsa ratio hoc habet ut quandoque rationis usus intercipiatur*.[21] Nós podemos jogar, como podemos comer, para a glória de Deus.[22] Assim, pode acontecer que os pontos de vista cristãos sobre literatura venham a afetar o mundo de modo superficial e petulante; mas o mundo não deve entender mal. Quando a obra cristã é feita sobre um assunto sério, não há gravidade nem sublimidade que ela não possa alcançar. Mas elas pertencerão ao tema. É por isso que elas serão reais e duradouras — termos poderosos com os quais a literatura, uma coisa adjetiva, está aqui unida, superando em muito as exigentes e ridículas reivindicações da literatura que tenta ser importante simplesmente como literatura. E *a posteriori* não é difícil argumentar que todos os grandiosos poemas foram feitos por homens que valorizavam algo muito mais do que a poesia — mesmo que essa outra coisa fosse apenas abater inimigos em um ataque ao rebanho de gado ou virar uma garota em uma cama. A verdadeira frivolidade, a solene vacuidade, está completamente com aqueles que fazem da literatura uma coisa autoexistente para ser valorizada por si mesma. Pater preparou-se para o prazer como se fosse um martírio.[23]

Agora que vejo aonde cheguei, uma dúvida me assedia. Tudo soa de forma suspeita como coisas que eu havia dito antes, partindo de premissas muito diferentes. É da cabeça do Rei Charles? Confundi a “visão” com o mesmo “ser transitório” que, de certa forma, não é nem um pouco transitório? Pode ser isso: ou posso, afinal, estar certo. Eu preferiria estar certo se pudesse; mas, se não, se só estive mais uma vez seguindo minhas próprias pegadas, é o tipo de tragédia que, de acordo com meus próprios princípios, devo

tentar desfrutar. Encontro um belo exemplo proposto no “Paraíso” (XXVIII) quando o pobre Papa Gregório, chegado ao céu, descobre que sua teoria das hierarquias,[24] da qual presumivelmente ele havia tomado as dores, estava completamente errada. Somos informados de como a alma redimida reagiu; “*di sè medesmo rise*”.[25] Foi a coisa mais engraçada que ele jamais ouviu.

---

1 Cf. Lewis, “How the Few and the Many Use Pictures and Music” [Como poucos e muitos usam imagens e música] em *An Experiment in Criticism* [Um experimento em crítica] (Cambridge, 1961), p. 17-18: “O ursinho de pelúcia existe para que a criança possa dotá-lo com vida e personalidade imaginárias e entrar em uma relação quase social com ele. Isso é o que significa ‘brincar com ele’. Quanto mais essa atividade for bem-sucedida, menos a aparência real do objeto importará. Atenção demasiada ou prolongada a seu rosto imutável e inexpressivo impede o jogo. Um crucifixo existe para direcionar o pensamento e as afeições do adorador à Paixão. É melhor que não haja excelências, sutilezas ou originalidades que fixem a atenção em si mesmas. Por isso, as pessoas devotas podem, para esse fim, preferir o ícone mais cru e mais vazio. O mais vazio, o mais permeável; e elas querem, por assim dizer, passar pela imagem material e ir além”.

2 Lucas 18:1-8.

3 Latim: “argumento contra o homem”. É uma falácia que ocorre ao atacar-se ou colocar-se em descrédito uma pessoa com o fito de mostrar que suas afirmações são falsas.

4 Latim: “com mais razão”. Argumento tipicamente jurídico, de caráter axiológico (que pondera valores) para expressar que, se alguém pode o mais, poderá, com mais razão, o menos.

5 John Donne (1572–1631), poeta inglês e clérigo da Igreja da Inglaterra, figura de destaque entre os poetas metafísicos. De acordo com a coletânea *The Sermons of John Donne* [Os sermões de John Donne]. Londres: Potter & Simpson, 10 vols., 1953–1962, Donne teria feito referência a isso, entre outras ocasiões, ao pregar, na Quaresma de 1620, sobre 1Timóteo 3:16.

6 Latim: “no papel de, na função de, no caráter de, na qualidade de”.

7 Latim: “cadeia, série”. Tecnicamente, refere-se também a uma série conectada de comentários sobre a Bíblia escritos pelos primeiros teólogos cristãos.

8 *A cidade de Deus*. “Natureza única tanto dos anjos bons como dos maus” (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000. v. 2, p. 1079-1081).

9 No proêmio de suas duas obras mais conhecidas, *Odisseia e Ilíada*, Homero refere-se à Musa, a quem o guerreiro, no primeiro caso, e o herói, no segundo, dirigem-se. As Musas

eram, segundo a mitologia, filhas da deusa Mnemosine [Memória]. Desse modo, o poeta atribuía uma origem divina a sua obra.

[10] Platão criou a Teoria das Formas (ou das Ideias), segundo a qual as formas abstratas, não materiais, têm o tipo mais elevado e fundamental de realidade, sendo substanciais e imutáveis, mesmo não tendo existência física.

[11] Grego: “mimese” ou “mímesis”. Significa “imitação”. Para Aristóteles, a poesia, épica ou trágica, possui a característica da mímesis, ou seja, de imitar a própria natureza e recriar alguns de seus aspectos. Segundo ele, “o poeta conta, em sua obra, não o que aconteceu e sim as coisas que poderiam vir a acontecer, e que sejam possíveis tanto na perspectiva de verossimilhança como da necessidade” (*Poética*. São Paulo: Nova Cultural, 2000 [Col. Os pensadores], p. 47).

[12] Para Agostinho, o Filho reproduzia perfeitamente o Pai: “A Imagem, ao reproduzir perfeitamente o objeto de que é imagem, identifica-se com ele e não o contrário. Na Imagem […] há perfeita concordância, inigualável semelhança, nada havendo de diferente ou qualquer desigualdade, mas correspondência total Àquele de quem é Imagem” (*A Trindade*. São Paulo: Paulus, 1994, p. 229). E ele considerava que aquilo que havia em cada criatura era uma cópia ou reflexo dessa semelhança perfeita, fonte de todas as igualdades e belezas do universo.

[13] Bardo que, em ambas as obras de Homero, cantava poesias líricas, exaltando heróis e deuses, nos banquetes que Ulisses oferecia em seu palácio em Ítaca.

[14] Francês: “pelo menos, eu sou diferente”. Rousseau, Confissões, Livro I. (Rio de Janeiro: Tecnoprint, s/d. P. 13).

[15] Agostinho. *Confissões* (São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 40-41).

[16] William Wordsworth (1770–1850), o maior poeta romântico inglês.

[17] The Recluse [O recluso], Parte I, Livro I 11.772–74, do Appendix A em The Poetical Works of William Wordsworth [As obras poéticas de William Wordsworth], vol. V, ed. E. de Selincourt e Helen Darbishire (Oxford, 1949).

[18] “Misturo” [mix], eu penso, é um erro de transcrição de “combinar” [blend], usada por Wordsworth, como encontrado na edição de Selincourt e Darbishire.

[19] Op. cit., 11. 829–34.

[20] Referência a Romanos 7:18.

[21] Latim: “a própria razão tem como próprio que o seu uso seja interrompido de vez em quando”. Tomás de Aquino. *Suma Teológica*, Volume III, questão 34, artigo 1. Ed. Joaquim Pereira. São Paulo: Edições Loyola, 2009, p. 418. (N. T.)

[22] Referência a 1Coríntios 10:31.

[23] Walter Horatio Pater (1839–1894), ensaísta e crítico literário inglês, proponente da “arte pela arte”, princípio segundo o qual a arte não tem qualquer finalidade útil. Lewis parece se referir a *Marius the Epicurean* [Mário, o epicureu], de Pater, a que ele chamou de “ensaio vagamente narrativo”, conforme carta que escreveu ao amigo Arthur Greeves em 10 de janeiro de 1932.

[24] Gregório VII, que iniciou o papado em 1073, defendia que o papa era superior a quaisquer senhores de terras e príncipes e que, por isso, poderia remover os que lhe fossem contrários. Seu livro *Ditados do papa* (1075) apresentava o detentor da posição papal como figura absoluta.

[25] Italiano: “de si mesmo riu-se”. “Não quis Gregório como norma tê-lo; / Neste céu quando entrou, porém, se ria / Do erro, em que estivera, ao percebê-lo.” Dante Alighieri, *A divina comédia* – Paraíso, canto XXX, 133-135. Em domínio público.

CAPÍTULO 2

Cristianismo e cultura

> "Se a vida celestial não cresceu em você, ela importa menos do que aquilo que você escolheu em lugar dela ou menos que a razão de você ter escolhido isso."
> (William Law)

Em tenra idade, vim a acreditar que a vida da cultura (isto é, da atividade intelectual e estética) era muito boa por si mesma, ou mesmo que era bom para o homem. Depois de minha conversão, que ocorreu quanto eu tinha meus vinte e poucos anos, continuei a manter essa crença sem perguntar conscientemente como ela poderia ser conciliada com minha nova crença de que o fim da vida humana era a salvação em Cristo e a glorificação de Deus. Fui despertado desse estado mental confuso ao perceber que os amigos da cultura pareciam, a mim, estar exagerando. Em minha reação contra o que parecia exagerado, fui levado ao outro extremo e comecei, em minha mente, a menosprezar as afirmações da cultura. Assim que fiz isso, fui confrontado com a pergunta: "Se é algo de tão pouco valor, como você justifica gastar tanto de sua vida nela?"

A atual estima excessiva da cultura pelas pessoas cultas começou, penso eu, com Matthew Arnold — isso se eu estiver certo em supor que ele popularizou o uso da palavra inglesa *spiritual* no sentido da palavra alemã *geistlich*.[1] Isso era nada menos que a identificação de níveis de vida até então geralmente distinguidos. Depois de Arnold, veio a moda de Croce,[2] em cuja filosofia as

atividades estéticas e lógicas se tornaram formas autônomas do "espírito" coordenadas com a ética. Seguiu-se a poética do Dr. I. A. Richards.[3] Esse grande crítico ateu encontrou no bom gosto poético os meios de obter ajustes psicológicos que melhoraram o poder de um homem de viver efetiva e satisfatoriamente em todos os aspectos, enquanto o mau gosto resultou em uma perda correspondente. Como essa teoria do valor era puramente psicológica, isso dava à poesia uma espécie de função soteriológica; ela tinha as chaves do único céu em que o Dr. Richards acreditava. Seu trabalho (que respeito profundamente) foi continuado, embora nem sempre com a orientação que ele aceitasse, pelos editores de *Scrutiny*,[4] que acreditam em "uma relação necessária entre a qualidade da resposta do indivíduo à arte e a aptidão geral dele para a vida humana". Por fim, como seria de esperar, um entendimento um tanto semelhante foi expresso por um escritor cristão: de fato, pelo Irmão Every[5] em *Theology*,[6] de março de 1939. Em um artigo intitulado "The Necessity of *Scrutiny*" [A necessidade de *Scrutiny*], o Irmão Every perguntou o que os admiradores do Sr. Eliot[7] pensavam de uma igreja em que aqueles que pareciam estar teologicamente equipados preferiam Housman, o Sr. Charles Morgan e Miss Sayers[8] a Lawrence, Joyce e o Sr. E. M. Forster;[9] ele falava (eu penso com simpatia) do "sensível indivíduo questionador" que está intrigado em encontrar os mesmos julgamentos feitos pelos cristãos como por "outras pessoas convencionais"; e ele falou de "testar" os estudantes de teologia no que diz respeito ao poder deles de avaliar um novo texto sobre um assunto secular.

Assim que li isso, vi-me em enormes dificuldades. Eu não tinha certeza se entendia — ainda não tenho certeza se entendi — a posição do Irmão Every. Mas senti que alguns leitores poderiam facilmente ter a noção de que "sensibilidade" ou bom gosto estavam entre as *marcas* da verdadeira igreja, ou que pessoas grosseiras, pouco imaginativas tinham menos probabilidade de serem salvas do

que pessoas refinadas e poéticas. No calor do momento, corri para o extremo oposto. Senti, com algum orgulho espiritual, que eu tinha sido salvo no momento exato de ser “sensível”. O “sentimentalismo e a baixa qualidade” de muitos cânticos cristãos tinham sido um ponto forte em minha própria resistência à conversão. Agora eu me sentia quase agradecido pelos hinos ruins.[10] Foi bom que tivéssemos de deixar nosso precioso refinamento à porta da igreja; é bom que sejamos curados desde o princípio de nossa inveterada confusão entre *psique* e *pneuma*, natureza e supernatureza.

Um homem nunca é tão orgulhoso como quando aparenta uma atitude humilde. O Irmão Every não suspeitará que eu ainda esteja na condição que descrevo, nem de atribuir a ele as crenças absurdas que acabei de sugerir. Mas resta, não obstante, um problema real que seu artigo me impôs em sua forma mais aguda. Ninguém, presumivelmente, está de fato sustentando que um bom gosto nas artes é uma condição para a salvação. No entanto, a glória de Deus e, como nosso único meio de glorificá-lo, a salvação das almas humanas são o verdadeiro objetivo da vida. Qual é, então, o valor da cultura? Isso não é, evidentemente, nenhuma questão nova; mas, como uma questão viva, era nova para mim.

Naturalmente, eu me voltei de imediato para o Novo Testamento, onde encontrei, em primeiro lugar, uma exigência de que tudo o que é mais valorizado no nível natural deve ser considerado, por assim dizer, meramente sofrimento, e ser abandonado sem misericórdia no momento em que entra em conflito com o serviço a Deus. Os órgãos dos sentidos (Mateus 5:29) e da virilidade (19:12) podem ter de ser sacrificados. Assim, entendi que o mínimo que essas palavras poderiam significar era que, pelos padrões naturais, uma vida aleijada e frustrada não apenas não era um obstáculo para a salvação, mas poderia facilmente ser uma de suas condições. O texto sobre odiar pai e mãe (Lucas 14:26, ARA [aborrecer]) e o aparente desdém de nosso Senhor, até mesmo em seu relacionamento natural com a virgem Maria (Mateus 12:48), foram

ainda mais desencorajadores. Assumi como certo que qualquer um em seu pleno juízo consideraria melhor ser um bom filho do que um bom crítico, e que qualquer coisa que se dissesse sobre afeição natural implicava *a fortiori*[11] sobre a cultura. O pior de todos foi Filipenses 3:8, em que algo obviamente mais relevante para a vida espiritual do que a cultura pode ser — conformidade "irrepreensível" à Lei Judaica — foi descrito como "esterco".

Em segundo lugar, encontrei várias advertências enfáticas contra todo tipo de superioridade. A nós foi dito para nos tornarmos como crianças (Mateus 18:3), para não sermos chamados de "rabis" (23:8), para temer a reputação (Lucas 6:26). Fomos lembrados que poucos dos σοφοὶ κατὰ σάρκα[12] — o que, suponho, significa precisamente a *intelligentsia*[13] — são chamados (1Coríntios 1:26); que um homem deve se tornar um "louco" de acordo com os padrões desta era antes de poder alcançar a verdadeira sabedoria (3:18).

Contra tudo isso eu encontrei algumas passagens que poderiam ser interpretadas em um sentido mais favorável à cultura. Argumentei que o aprendizado secular poderia ser personificado nos magos; que os talentos da parábola poderiam incluir "talentos" no sentido moderno da palavra; que o milagre em Caná da Galileia, santificando um prazer inocente, sensual,[14] poderia ser usado para santificar pelo menos um uso recreativo da cultura — mero "entretenimento"; e que o prazer estético da natureza era certamente santificado pelo louvor aos lírios feito por nosso Senhor.[15] Pelo menos algum uso da ciência estava implícito na exigência de Paulo de que devemos perceber o Invisível por meio do visível (Romanos 1:20). Mas eu tinha muitas dúvidas se sua exortação "Deixem de pensar como crianças" (1Coríntios 14:20) e seu orgulho de "sabedoria" entre os instruídos[16] fossem referência a alguma coisa que devêssemos reconhecer como cultura secular.

No geral, o Novo Testamento parecia, se não hostil, inconfundivelmente frio com relação à cultura. Acho que ainda

podemos acreditar que a cultura é inocente depois de termos lido o Novo Testamento; eu não consigo ver que sejamos encorajados a pensar que ela é importante.

Ela pode ser importante, no entanto, já que Hooker finalmente respondeu à afirmação de que as Escrituras devem conter tudo o que é importante ou até mesmo tudo o que é necessário.[17] Lembrando isso, continuei minhas pesquisas. Se minha seleção de autoridades parece arbitrária, isso não se deve a um preconceito, mas a minha ignorância. Usei autores que eu conhecia.

Dos grandes pagãos, Aristóteles está do nosso lado. Platão não tolerará nenhuma cultura que não conduza direta ou indiretamente à visão intelectual do bem ou à eficiência militar da comunidade. Joyce e D. H. Lawrence teriam se saído mal na República. O Buda era, creio eu, anticultural, mas especialmente aqui eu falo sob a possibilidade de ser corrigido.

Agostinho considerava a educação liberal que ele recebera em sua infância como uma *dementia*, e se perguntou por que ela deveria ser considerada *honestior et uberior* do que a realmente útil educação "primária" que a precedeu (*Confissões*. I, 13).[18] Ele é extremamente desconfiado de seu próprio deleite na música sacra (*Ibid*., X, 33). Tragédia (que para o Dr. Richards é "um ótimo exercício do espírito")[19] é para Agostinho uma espécie de ferida. O espectador sofre; no entanto, ama seu sofrimento, e isso é uma *insania miserabilis […] quid autem mirum, cum infelix pecus aberrans a grege tuo et impatiens custodiae tuae turpi scabie foedarer?* (*Ibid*., III, 2).[20]

Jerônimo, alegorizando a parábola do Filho Pródigo, sugere que as vagens de alfarrobeira com as quais ele desejava encher a barriga podem significar *cibus daemonum […] carmina poetarum, saecularis sapientia, rhetoricorum pompa verborum* (Epístola XXI, 4).[21]

Ninguém deve responder que os Pais[22] estavam falando de literatura politeísta numa época em que o politeísmo ainda era um

perigo. O esquema de valores pressuposto na literatura mais imaginativa não se tornou muito mais cristão desde a época de Jerônimo. Em *Hamlet* vemos tudo questionado, *exceto* o dever da vingança. Em todas as obras de Shakespeare, a concepção do bem realmente em operação — não importando o que os personagens possam dizer — parece ser puramente mundana. No romance medieval, honra e amor sexual são os valores verdadeiros; na ficção do século 19, amor sexual e prosperidade material. Na poesia romântica, ou o deleite com a natureza (que vai do misticismo panteísta de um extremo da escala à mera sensualidade inocente do outro) ou a indulgência de um *Sehnsucht*[23] despertado pelo passado, o distante e o imaginado, mas não acreditado, sobrenatural. Na literatura moderna, a vida dos instintos liberados. Há exceções, é claro: mas estudar essas exceções não seria estudar a literatura como tal e como um todo. “Todas as literaturas”, como Newman disse,[24]

> são uma; são as vozes do homem natural […] se a literatura deve ser um estudo da natureza humana, você não pode ter uma literatura cristã. É uma contradição em termos empreender uma literatura sem pecado do homem pecador.

E eu não posso duvidar de que os valores subcristãos ou anticristãos implícitos na maioria das literaturas realmente infectaram muitos leitores. Poucos dias atrás, eu estava observando em alguns artigos acadêmicos os resultados dessa infecção na crença de que os crimes de personagens shakespearianos, tais como Cleópatra e Macbeth, eram de alguma forma compensados por uma qualidade descrita como a “grandeza” deles. Naquela mesma manhã, li em um crítico a observação de que, se os amantes iníquos de *White Devil*, de Webster,[25] tivessem se arrependido, dificilmente os perdoaríamos. E muitas pessoas certamente tiram da frase de Keats[26] sobre a capacidade negativa ou “amor do bem e do mal” (se a leitura que lhe atribui tais palavras

sem sentido é correta), uma estranha doutrina de que a experiência *simpliciter*[27] é boa. Não digo que a leitura simpática da literatura deva produzir esses resultados, mas que pode e geralmente o faz. Se quisermos responder ao ataque dos Pais à literatura pagã, não devemos fundamentar nossa resposta na crença de que a literatura como um todo se tornou, em qualquer sentido importante, mais cristã desde seus dias.

Em Tomás de Aquino, nada encontrei diretamente relacionado a meu problema; mas sou um tomista muito pobre, e ficarei grato pela correção nesse ponto.

Considero que Thomas à Kempis[28] definitivamente representa o lado anticultural.

Na *Theologia Germanica*[29] (cap. XX), descobri que a recusa da natureza da vida de Cristo "acontece principalmente onde há altos dons naturais da razão, pois isso se elevou em sua própria luz e por seu próprio poder, até que, por fim, veio a se considerar a verdadeira Luz Eterna". Mas em um capítulo posterior (XLII), encontrei o mal da falsa luz identificado com sua tendência de amar o conhecimento e o discernimento mais do que o objeto conhecido e discernido. Isso parecia apontar para a possibilidade de um conhecimento que evitasse esse erro.

O efeito cumulativo de tudo isso foi muito desencorajador para a cultura. Por outro lado — talvez apenas pela distribuição acidental de minha ignorância —, achei muito menos.

Encontrei o famoso ditado, atribuído a Gregório,[30] de que nosso uso da cultura secular era comparável à ação dos israelitas em terem de ir aos filisteus para afiar suas foices.[31] Isso me parece um argumento bastante satisfatório e muito relevante para as condições modernas. Se quisermos converter nossos vizinhos incrédulos, devemos entender sua cultura. Nós devemos "vencê-los em seu próprio jogo". Mas é claro que, embora isso justificasse a cultura cristã (pelo menos para alguns cristãos cuja vocação está nessa direção) no momento, ela ficaria muito aquém das vindicações feitas

pela cultura em nossa tradição moderna. Na visão gregoriana, a cultura é uma arma; e uma arma é essencialmente algo que deixamos de lado assim que pudermos fazê-lo com segurança.

Em Milton, encontrei um aliado inquietante. Sua *Areopagítica*[32] me incomodou assim como o fez aquele artigo do Irmão Every. Ele parecia fazer muito pouco-caso das dificuldades; e sua gloriosa defesa da liberdade para explorar todo o bem e o mal parecia, por fim, baseada em uma preocupação aristocrática com grandes almas e uma desdenhosa indiferença à massa da humanidade que, suponho, nenhum cristão pode tolerar.

Finalmente, cheguei àquele livro de Newman anteriormente citado: as palestras sobre *University Education*. Finalmente encontrei um autor que parecia estar ciente dos dois lados da questão; pois ninguém nunca insistiu tão eloquentemente quanto Newman na beleza da cultura por si mesma, e ninguém nunca resistiu tão severamente à tentação de confundi-la com coisas espirituais. O cultivo do intelecto, segundo ele, é “para este mundo”:[33] entre isso e “religião genuína” há uma “diferença radical”;[34] esse cultivo faz “não o cristão […] mas o cavalheiro”, e parece virtude “apenas à distância”;[35] ele “não permitirá nem por um instante” que isso torne os homens melhores.[36] De fato, os “pastores da igreja” podem receber a cultura porque ela proporciona uma distração inocente naqueles momentos de relaxamento espiritual que, se não existissem, muito provavelmente levariam ao pecado; e, desse modo, tal relaxamento muitas vezes “afasta a mente das coisas que a prejudicarão para os assuntos dignos de um ser racional”. Mas, mesmo assim, “não o eleva acima da natureza, nem têm qualquer tendência de nos fazer agradáveis ao nosso Criador”.[37] Em alguns casos, o valor cultural e espiritual de uma atividade pode até estar em razão inversa. A teologia, quando deixa de fazer parte do conhecimento liberal e é perseguida por fins puramente pastorais, ganha em “mérito”, mas perde em liberalidade, “assim como um rosto desgastado por lágrimas e jejum perde sua

beleza”.[38] Por outro lado, Newman está certo de que o conhecimento liberal é um fim em si mesmo; todo o quarto Discurso é dedicado a esse tema. A solução dessa aparente antinomia está em sua doutrina de que tudo, incluindo, é claro, o intelecto, “tem sua própria perfeição. Coisas animadas, inanimadas, visíveis, invisíveis, todas são boas em sua espécie e têm o *melhor* de si mesmas, o que é um objeto de busca”.[39] Aperfeiçoar a mente é “um objetivo tão inteligível quanto o cultivo da virtude, embora, ao mesmo tempo, seja absolutamente distinto dele”.[40]

Seja por eu ser um teólogo muito pobre para entender a doutrina implícita da graça e da natureza, ou por algum outro motivo, não consegui chegar a uma conclusão sobre Newman. Posso bem entender que existe um tipo de bondade que não é moral; como um sapo saudável e bem desenvolvido é “melhor” ou “mais perfeito” do que um sapo de três pernas, ou um arcanjo é “melhor” do que um anjo. Nesse sentido, um homem inteligente é “melhor” do que um homem estúpido, ou qualquer homem é melhor do que qualquer chimpanzé. O problema surge quando começamos a perguntar quanto de nosso tempo e de nossa energia Deus quer que gastemos para nos tornarmos “melhores” ou “mais perfeitos” nesse sentido. Se Newman está certo em dizer que a cultura *não* tem a tendência de “nos fazer agradáveis ao nosso Criador”, então, a resposta parece ser: “Nada”. E esse é um ponto de vista defensável: como se Deus dissesse: “O seu grau *natural* de perfeição, seu lugar na cadeia do ser, é minha ocupação. Você continua com o que eu deixei explicitamente como sua tarefa: retidão”. Mas se Newman pensasse assim, ele não teria, eu suponho, escrito o discurso sobre “Conhecimento liberal é seu próprio fim”. Por outro lado, seria possível sustentar (talvez em geral se sustente) que um dos deveres morais de uma criatura racional era atingir a mais elevada perfeição não moral possível. Mas, se assim fosse, então: (*a*) O aperfeiçoamento da mente não seria “absolutamente distinto” da virtude, mas parte do conteúdo da virtude; e (*b*) Seria muito

estranho que as Escrituras e a tradição da Igreja tenham pouco ou nada a dizer sobre esse dever. Receio que Newman tenha deixado o problema no mesmo lugar em que o encontrou. Ele clarificou nosso entendimento, explicando que a cultura nos dá uma "perfeição" não moral. Mas, com respeito ao problema real — o de relacionar esses valores não morais com o dever ou o interesse de criaturas que estão a cada minuto avançando ou para o céu ou para o inferno —, ele parece ajudar pouco. "Sensibilidade" pode ser uma perfeição: Mas se, ao me tornar sensível, eu nem agrade a Deus nem salve minha alma, por que eu deveria me tornar sensível? De fato, o que exatamente significa uma "perfeição" compatível com a perda total do fim para o qual fui criado?

Minhas pesquisas me deixaram com a impressão de que não haveria nenhum debate sobre restaurar à cultura o tipo de *status* que eu lhe havia dado antes de minha conversão. Se qualquer processo favorável à cultura deveria ser construído, teria de ser de um tipo muito mais modesto; e toda a tradição de infidelidade educada, de Arnold ao *Scrutiny*, pareceu-me apenas uma fase daquela rebelião geral contra Deus que começou no século 18. Nesse estado de espírito, comecei a construir.

1. Começo no nível mais baixo e menos ambicioso. Meu próprio trabalho profissional, embora condicionado por gostos e talentos, é imediatamente motivado pela necessidade de ganhar a vida. E, ao ganhar a vida, fiquei aliviado ao notar que o cristianismo, apesar de seus elementos revolucionários e apocalípticos, pode ser deliciosamente monótono. João Batista não proferiu palestras aos coletores de impostos e aos soldados sobre a necessidade imediata de virar de cabeça para baixo o sistema econômico e militar do mundo antigo; ele lhes disse que obedecessem à lei moral — como presumivelmente aprenderam com mães e babás — e os mandou de volta para seus empregos.[41] Paulo aconselhou os tessalonicenses a cuidarem dos próprios negócios

(1Tessalonicenses 4:11) e a não se tornarem intrometidos (2Tessalonicenses 3:11). A necessidade de dinheiro é, portanto, um *simpliciter* inocente, embora de modo algum esplêndido, motivo para qualquer ocupação. Os efésios foram avisados para trabalhar profissionalmente em algo que fosse “útil”, ou bom (Efésios 4:28). Eu supunha que “bom” aqui não significasse muito mais do que “inofensivo”, e eu estava certo de que isso não implicava nada muito elevado. Desde que, então, houvesse uma demanda por cultura, e que a cultura não fosse realmente deletéria, concluí que eu estava justificado em ganhar a vida suprindo essa demanda — e que todos os outros que têm posições semelhantes à minha (membros seniores de Oxford, diretores de escola, autores profissionais, críticos, resenhistas) estavam igualmente justificados; especialmente se, como eu, eles tivessem pouco ou nenhum talento para qualquer outra carreira — se a “vocação” deles para uma profissão cultural consistisse no fato bruto de não estarem aptos para qualquer outra coisa.

2. Mas a cultura é mesmo inofensiva? Certamente ela ser prejudicial, e muitas vezes é. Se um cristão se encontrasse na posição de inaugurar uma nova sociedade *in vacuo*, ele poderia decidir não introduzir algo cujo abuso fosse muito fácil e cuja utilização não fosse necessária de algum modo.Mas essa não é a nossa posição. O abuso da cultura já está presente, e continuará, quer os cristãos deixem de ser cultos, quer não. Portanto, é provavelmente melhor que as fileiras dos “vendedores de cultura” incluam alguns cristãos — como um antídoto. Pode até ser o dever de alguns cristãos serem vendedores de cultura. Não que eu tenha dito qualquer coisa a fim de mostrar que mesmo o uso lícito da cultura permanece altamente valorizado. O uso lícito pode não ser mais do que prazer inocente; mas, se o abuso é comum, a tarefa de resistir a esse abuso pode ser não apenas lícita, mas obrigatória. Assim, pode-se dizer que pessoas em minha posição estão

“fazendo algo de bom” em um sentido mais forte do que o alcançado no último parágrafo.

A fim de evitar mal-entendidos, devo acrescentar que quando falo de “resistir ao abuso da cultura” não quero dizer que um cristão deva pegar dinheiro para suprir uma coisa (cultura) e usar a oportunidade assim obtida para suprir uma coisa bem diferente (homilética e apologética). Isso é roubo. A mera presença de cristãos nas fileiras dos vendedores de cultura inevitavelmente fornecerá um antídoto.

Pode ser visto que eu aqui alcancei algo muito parecido com o ponto de vista gregoriano da cultura como uma arma. Posso agora dar um passo adiante e encontrar alguma bondade intrínseca na cultura por si mesma?

3. Quando pergunto o que a cultura me fez pessoalmente, a resposta mais óbvia é que ela me deu uma enorme quantidade de prazer. Não tenho a menor dúvida de que o prazer é, em si mesmo, um bem, e a dor, em si mesma, um mal; se assim não fosse, então, toda a tradição cristã sobre céu e inferno bem como a paixão de nosso Senhor parecerão não ter sentido. O prazer, então, é um bem; um prazer “pecaminoso” significa um bem oferecido, e aceito, em condições que envolvem uma violação da lei moral. Os prazeres da cultura não estão intrinsecamente ligados a tais condições — embora, é claro, possam muito facilmente ser apreciados a ponto de envolvê-los. Muitas vezes, como Newman viu, eles são uma excelente distração dos prazeres culposos. Podemos, portanto, desfrutar deles mesmos e, licitamente, até mesmo caridosamente, ensinar os outros a desfrutá-los.

Esse ponto de vista nos dá algum conforto, embora esteja muito longe de satisfazer os editores de *Scrutiny*. Deveríamos, na verdade, estar justificados por propagar o bom gosto com base no fato de que o prazer culto nas artes é mais variado, intenso e duradouro do que o prazer vulgar ou “popular”.[42] Mas não devemos

considerá-lo meritório. De fato, por mais que devamos diferir de Bentham sobre o valor em geral, deveríamos ter de ser benthamitas na questão entre alfinete e poesia.[43]

4. Observamos acima que os valores assumidos na literatura raramente eram os do cristianismo. Alguns dos principais valores realmente implícitos na literatura europeia foram descritos como (*a*) honra, (*b*) amor sexual, (*c*) prosperidade material, (*d*) contemplação panteísta da natureza, (*e*) *Sehnsucht* despertado pelo passado, pelo remoto ou pelo (imaginado) sobrenatural, (*f*) liberação de impulsos. Esses foram chamados "subcristãos". Esse é um termo de desaprovação, se os estamos comparando com os valores cristãos: mas se considerarmos que subcristão significa "imediatamente subcristão" (ou seja, o mais alto nível de valor meramente natural situado imediatamente abaixo do nível mais baixo de valor espiritual), pode ser um termo de aprovação relativa. Alguns dos seis valores que enumerei podem ser subcristãos nesse sentido (relativamente) bom. De (*c*) e (*f*) não posso fazer defesa; sempre que são aceitos pelo leitor com algo mais do que uma "suspensão voluntária de descrença",[44] eles o farão pior. Mas os outros quatro são todos de dois gumes. Posso simbolizar o que penso sobre todos eles pelo aforismo: "Qualquer caminho de Jerusalém também deve ser um caminho para Jerusalém". Portanto:

a. Para o cristão aperfeiçoado, o ideal de honra é simplesmente uma tentação. Sua coragem tem uma raiz melhor e, sendo aprendida no Getsêmani, pode não lhe trazer honra. Mas, para o homem que vem de baixo, o ideal de cavalaria pode revelar-se o tutor[45] do ideal de martírio. Galahad é o *filho* de Launcelot.[46]

b. A estrada descrita por Dante e Patmore[47] é perigosa. Mas o mero animalismo, ainda que disfarçado de "honestidade", "franqueza" ou coisa parecida, não é perigoso, mas fatal. E nem todos são qualificados para ser, mesmo no sentimento, eunucos por causa

do Reino.[48] Para algumas almas, o amor romântico também revelou-se um tutor.[49]

c. Há uma transição fácil do teísmo para o panteísmo; mas há também uma transição abençoada na outra direção. Acredito que para algumas almas, inclusive a minha, a contemplação wordsworthiana pode ser a primeira e mais inferior forma de reconhecimento de que há algo fora de nós que exige reverência.[50] Para um cristão, seria muito ruim retornar aos erros panteístas sobre a natureza desse algo. Porém, mais uma vez, para "o homem vindo de baixo", a experiência wordsworthiana é um avanço. Mesmo que não vá mais longe, ele escapou da pior arrogância do materialismo; se ele continuar, será convertido.

d. Os perigos do romântico *Sehnsucht* são muito grandes. O erotismo e até o ocultismo estão à espera dele. Sobre esse assunto, só posso dar minha própria experiência, pelo que ela possa valer. No início da conversão, suponho que pensemos principalmente em nossos recentes pecados; mas, à medida que avançamos, mais e mais do terrível passado é escrutinado. Nesse processo, não (ou ainda não) cheguei a um ponto em que eu possa sinceramente me arrepender de minhas primeiras experiências do romântico *Sehnsucht*. Está claro que foram ocasiões das quais tenho muito a me arrepender; mas ainda não posso deixar de pensar que isso foi meu abuso delas, e que as experiências em si continham, desde o início, um elemento totalmente bom. Sem elas, minha conversão teria sido mais difícil.[51]

Concentrei-me principalmente em certos tipos de literatura, não porque os considere os únicos elementos da cultura que têm esse valor como mestres, mas porque os conheço melhor; e sobre literatura mais do que de arte e conhecimento pela mesma razão. Meu argumento geral pode ser expresso em termos richardianos[52]

— que a cultura é um depósito dos melhores valores (subcristãos), e que são, em si, valores da alma, não do espírito. Mas Deus criou a alma. Pode-se esperar, portanto, que os valores nela encontrados contenham alguma reflexão ou um prenúncio dos valores espirituais. Eles não salvarão homem algum. Eles se assemelham à vida regenerada apenas como a afeição se assemelha à caridade, ou a honra se assemelha à virtude, ou a Lua, ao Sol. Mas, apesar de "como" não ser "o mesmo", é melhor do que ser "o contrário". A imitação pode se passar pela instauração. Para alguns, é um bom começo. Para outros, não é; a cultura não é o caminho de todos para Jerusalém, e, para alguns, é o caminho para sair.

Há outro modo pelo qual a cultura pode predispor à conversão. A dificuldade de converter um homem sem instrução nos dias de hoje está em sua complacência. A ciência popularizada, as convenções ou "inconvenções" de seu círculo imediato, programas partidários etc., encerram-no em um minúsculo universo sem janelas, que ele confunde com o único universo possível. Não há horizontes distantes, não há mistérios. Ele acha que tudo já foi resolvido. Uma pessoa culta, por outro lado, é quase obrigada a ter consciência de que a realidade é muito estranha e que a verdade última, seja ela qual for, *deve* ter as características da estranheza — *deve* ser algo que pareça remoto e fantástico para os incultos. Assim, alguns obstáculos à fé já foram removidos.

Com base nisso, concluo que a cultura tem um papel distinto a desempenhar no trazer certas almas para Cristo. Nem todas as almas — há um caminho mais curto, e mais seguro, que sempre foi seguido por milhares de naturezas afetivas simples que começam, onde esperamos que terminem, com devoção à pessoa de Cristo.

A cultura tem algum papel a desempenhar na vida dos convertidos? Creio que sim, e de duas maneiras. (*a*) Se todos os valores culturais no caminho até o cristianismo eram prenúncios turvos e cópias da verdade, ainda podemos reconhecê-los como tais. E, uma vez que devemos descansar e brincar, onde podemos

fazer isso melhor do que aqui — nos subúrbios de Jerusalém? É lícito descansar nossos olhos ao luar — especialmente agora que sabemos sua origem, que é apenas luz do sol em segunda mão. (*b*) Se a vida puramente contemplativa é, ou não, desejável para qualquer um, certamente ela não é a vocação de todos. A maioria dos homens deve glorificar a Deus por fazer para sua glória algo que não é *per se* um ato de glorificação, mas que se torna um ao ser oferecido. Se, como agora espero, as atividades culturais são inocentes e até mesmo úteis, então, elas também (como a varredura da sala no poema de Herbert)[53] podem ser feitas para o Senhor. O trabalho de uma faxineira e a obra de um poeta se tornam espirituais da mesma maneira e sob as mesmas condições. Não deve haver retorno ao ponto de vista arnaldiano ou richardiano. Vamos parar de nos dar apoio aéreo.

Se for argumentado que a "sensibilidade" que o Irmão Every deseja é algo diferente daquilo que tenho chamado de "cultura" ou "bom gosto", devo responder que escolhi essas palavras como os termos mais gerais para algo que é concebido de modo diferente em cada época — "juízo", "correção", "imaginação" e (agora) "sensibilidade". Esses nomes, é claro, registram mudanças reais de opinião sobre o assunto. Mas, se fosse defendido que a última concepção é tão diferente de todas as suas antecessoras a ponto de agora termos uma situação radicalmente nova — que "juízo" não fosse necessário para um cristão do século 17 —, eu acharia isso muito difícil de acreditar. "Sensibilidade" é, portanto, uma potencialidade neutra. Não pode mais ser um fim para os cristãos do que "experiência". Se Filipenses 1:9 é citado contra mim, eu respondo que discriminações delicadas são atribuídas à caridade, não à experiência crítica de livros. Toda virtude é um *habitus* – isto é, uma *boa* resposta comum. O Dr. Richards reconhece isso com franqueza quando fala de pessoas "assoladas por seus vícios ou por *suas virtudes*" (op. cit., p. 52, itálicos meus). Mas nós queremos estar com as rédeas da coisa. Não quero uma sensibilidade que me

mostre o quanto cada tentação à luxúria ou à covardia é diferente da última, quão única, quão inaceitável para as regras gerais. Uma resposta comum é precisamente o que preciso adquirir. Teólogos morais, creio eu, dizem-nos para voar à vista das tentações para a fé ou para a castidade. Se isso não é (nas palavras do Dr. Richards) uma resposta "comum", "estereotipada", "convencional", não sei o que é. De fato, o novo ideal de "sensibilidade" parece-me apresentar a cultura aos cristãos de uma maneira pouco menos favorável do que seus predecessores. A poética de Sidney seria melhor.[54] Toda a escola de pensamento crítico que descende do Dr. Richards traz marcas tão profundas de suas origens anticristãs que questiono se alguma vez poderá passar pelas águas batismais.

II

Ao editor de *Theology*.[55]

Senhor,

A posição principal do Sr. Bethell[56] é tão importante que espero que me permita, em alguma data futura, lidar com isso em um argumento completo. Por ora, portanto, direi apenas: (1) Que não fiz referência a seu artigo anterior pelas piores razões e pelas melhores causas — a saber, que eu o havia esquecido. Por essa negligência, peço-lhe perdão. Voltando para o número relevante de *Theology*, vejo, pelas anotações marginais que fiz à mão, que devo ter lido sua contribuição com grande interesse; com respeito a meu esquecimento, posso apenas alegar que muitas coisas aconteceram conosco desde então. Estou aflito porque o Sr. Bethell pode se considerar deliberadamente menosprezado. Eu não pretendia desrespeitá-lo. (2) Que minha posição "implica logicamente […] depravação total" eu nego simplesmente. Não consigo entender como qualquer lógico poderia derivar a proposição "A natureza humana é totalmente depravada" da

proposição “As atividades culturais não melhoram por si mesmas nossa condição espiritual”. Mesmo se eu tivesse dito (o que eu não fiz) “A natureza estética do homem é totalmente depravada”, ninguém poderia inferir “Toda a natureza do homem é totalmente depravada” sem uma transferência gritante de *secundum quid* para *simpliciter*.[57] Asseverei para o Sr. Bethell que ele usou “logicamente implica” para significar “pode, sem total descaridade, despertar a suspeita de” — e que ele não deveria usar as palavras dessa maneira.

Ao Sr. Carritt,[58] respondo que meu argumento tomou por certas a divindade de Cristo, a verdade dos credos e a autoridade da tradição Cristã, porque eu estava escrevendo em um periódico anglicano. É por isso que os ditos dominicais e patrísticos despertam em mim mais do que um interesse de antiquário. Mas, embora minha atribuição de autoridade a Cristo ou aos Pais possa depender de premissas que o Sr. Carritt não aceita, minha crença de que é apropriado combinar meus próprios raciocínios com o testemunho de autoridade tem um fundamento diferente, antes de qualquer decisão sobre a questão: “Quem é autoritativo?” Uma das coisas que minha razão me diz é que devo verificar os resultados de meu próprio pensamento pelas opiniões dos sábios. Vou à autoridade porque a razão me envia para ela — assim como o Sr. Carritt, depois de somar uma coluna de números, pode pedir a um amigo, conhecido por ser um bom calculador, que verifique a soma para ele, e pode desconfiar de seu próprio resultado se seu amigo chegar a um diferente.

Eu disse que a cultura era um depósito dos melhores *valores* subcristãos, não das melhores *virtudes* subcristãs. Com isso, eu quis dizer que a cultura registra o esforço do homem por esses fins que, embora não sejam o verdadeiro fim do homem (o gozo de Deus),[59] têm algum nível de semelhança com ele, e não são tão grosseiramente inadequados à natureza do homem como,

digamos, prazer físico ou dinheiro. Essa semelhança, é claro, ao mesmo tempo em que torna menos mau o descanso nelas, torna o perigo de descansar nelas maior e mais sutil.

A salvação das almas é um meio para a glorificação de Deus, porque somente almas salvas podem glorificá-lo devidamente. Em minha opinião, a coisa a que a cultura deve ser subordinada, não é (embora inclua) a virtude moral, mas a direção consciente de toda vontade e todo desejo para uma Pessoa transcendental em quem eu creio que todos os valores residam, e a referência a Deus em cada pensamento e ato. Uma vez que essa Pessoa "ama a justiça", essa entrega total a ele envolve a "conscienciosidade" do Sr. Carritt. Portanto, seria impossível "glorificar Deus fazendo o que considerávamos errado". Fazer o que achamos certo, por outro lado, não é o mesmo que glorificar a Deus. Concordo plenamente com o Sr. Carritt que *a priori* podemos esperar que a produção do que quer que seja "bom" seja um de nossos deveres. Se Deus nunca tivesse falado ao homem, deveríamos ser justificados em basear a conduta da vida totalmente em tais fundamentos *a priori*. Aqueles que pensam que Deus falou naturalmente escutarão o que ele tem a dizer sobre onde, como, até que extensão e em que espírito algum "bem" deve ser buscado. Isso não significa que nossa própria "consciência" seja simplesmente negada. Pelo contrário; assim como a razão me envia à autoridade, a consciência me envia à obediência, pois uma das coisas que minha consciência me diz é que, se existe uma Pessoa absolutamente sábia e boa (o φρόνιμος[60] de Aristóteles elevado à enésima), eu lhe devo obediência, especialmente quando essa Pessoa, como fundamento de minha existência, tem uma espécie de vindicação paterna sobre mim e, como um benfeitor, tem uma vindicação sobre minha gratidão. O que aconteceria se houvesse um choque absoluto entre a vontade de Deus e minha própria consciência — isto é, *ou* se Deus fosse mau ou *eu* fosse um

idiota moral incurável —, eu naturalmente não sei, assim como o Sr. Carritt sabe o que aconteceria se ele encontrasse evidência absolutamente demonstrativa de duas proposições contraditórias.

Mencionei Hooker, não apenas porque ele tenha negado que as Escrituras contêm todas as coisas necessárias, mas porque ele apresentou uma prova de que ela não pode conter — prova essa, supus, de que a maioria dos leitores de *Theology* se lembraria. A "caça ao texto"[61] é, naturalmente, "puritana", mas também escolástica, patrística, apostólica e dominical. A *esse* tipo de incumbência me arrisco, presumindo uma indulgência que o Sr. Carritt me estendeu por quase vinte anos, para responder com ditados populares: como uma velha truta não pode ser pega com cócegas, e, de onde eu venho, eles sabem um truque duas vezes melhor do que esse. Puritano, *quotha*![62]

Com os melhores cumprimentos,
C. S. LEWIS

III
Propostas de paz para o Irmão Every e o sr. Bethell

Eu acredito que há pouca discordância real entre mim e meus críticos (Irmão Every e o Sr. Bethell). O Sr. Carritt, que não aceita as premissas cristãs, deve aqui ser deixado de lado, embora com todo respeito e carinho que tenho por meu antigo tutor e amigo.

A conclusão a que cheguei, em *Theology* de março de 1940, foi que a cultura, embora não meritória em si mesma, era inocente e agradável, que poderia ser uma vocação para alguns, que era útil para trazer certas almas a Cristo e que poderia ser buscada para a glória de Deus. Entendo que o Irmão Every e o Sr. Bethell não queiram realmente que eu vá além dessa posição.

O argumento do artigo do Sr. Bethell, em *Theology* de julho de 1939 (excluindo sua seção histórica, que não nos interessa aqui), era de que as crenças mais profundas, e muitas vezes

inconscientes, de um escritor estavam implícitas em sua obra, mesmo no que poderiam parecer os detalhes menores de seu estilo e que, a menos que fôssemos croceanos,[63] tais crenças devem ser levadas em consideração ao se estimar o valor dessa obra. Em *Theology* de maio de 1940, o Sr. Bethell reafirmou essa doutrina, acrescentando que as crenças latentes em muitas ficções modernas eram naturalistas, e que precisávamos de críticos treinados para colocar os leitores cristãos em guarda contra essa influência generalizada.

O Irmão Every, em *Theology* de setembro de 1940, sustentou que nossos gostos são sintomáticos de nossos reais padrões de valor, que podem diferir de nossos padrões professos; e que precisávamos de críticos treinados para nos mostrar os verdadeiros padrões latentes na literatura — de fato, para "ensinarem-nos a ler".

Não consigo vislumbrar minha própria doutrina nem a de meus críticos entrando em contradição direta em momento algum. Meu temor era de que a excelência em leitura e em escrita estivesse sendo elevada a um valor espiritual, a algo meritório *per se*; assim como outras coisas excelentes e saudáveis em si mesmas, como o amor conjugal (no sentido de *eros*) ou asseio pessoal, têm, algumas vezes e em alguns círculos, sido confundidas com a própria virtude ou com partes consideradas necessárias dela. Mas agora parece que meus críticos nunca pretenderam fazer tal afirmação. O Mau Gosto para eles não é, em si mesmo, um mal espiritual, mas o sintoma que trai, ou o "portador" que faz circular, o mal espiritual. E o mal espiritual assim traído ou transportado acaba por não ser um tipo específico de mal cultural ou literário, mas crenças ou padrões falsos — isto é, erro intelectual ou vileza moral; e, como eu nunca pretendi negar que erro e vileza fossem males nem a literatura poderia implicá-los e carregá-los, acho que nós três podemos apertar as mãos e dizer que estamos de acordo. Não pretendo sugerir que meus críticos tenham

meramente reafirmado um lugar-comum não contestado nem por mim nem por ninguém. O valor da contribuição deles reside na insistência de que as crenças reais podem diferir das professadas e podem se emboscar na mudança de uma frase ou na escolha de um epíteto; com o resultado de que muitas preferências que parecem aos ignorantes simples "questões de gosto" são visíveis para o crítico treinado como escolhas entre o bem e o mal, ou entre a verdade e o erro. E admito plenamente que esse ponto importante foi negligenciado em meu ensaio de março de 1940. Agora que foi feito, aceito de todo coração. Penso que estamos de acordo quanto a isso.

Mas, para testar a profundidade do acordo, gostaria que meus críticos considerassem os posicionamentos seguintes. Por acordo quero dizer apenas acordo em nossas doutrinas. Diferenças de temperamento e de ênfase entre os críticos cristãos são inevitáveis e provavelmente desejáveis.

1. É função do "crítico treinado" descobrir crenças e padrões latentes em um livro, ou julgá-los quando descobertos, ou ambos? Acho que o Irmão Every limita a função do crítico à descoberta. Sobre o Sr. Bethell, não tenho tanta certeza. Quando ele diz (*Theology*, maio de 1940, p. 360) que precisamos de uma minoria de críticos treinados para "desnudar os falsos valores da cultura contemporânea", isso pode significar duas coisas: (*a*) "Expor a falsidade dos valores da cultura contemporânea"; (*b*) "Revelar o que os valores da cultura contemporânea de fato são — e, a propósito, pessoalmente considero esses valores falsos". É necessário esclarecer isso antes de sabermos o que significa um "crítico treinado". Treinado em quê? Um homem que teve um treinamento literário pode ser um especialista em desacoplar as crenças e os valores latentes na literatura; mas o juízo sobre tais crenças e valores (isto é, o juízo sobre todos os pensamentos e moralidades humanas possíveis) pertence a um conjunto bastante diferente de especialistas (teólogos, filósofos, casuístas,

cientistas) ou, então, não a especialistas, mas ao não especializado “homem bom e sábio”, o φρόνιμος. Agora, de minha parte, não tenho objeções em fazer as duas coisas quando criticamos, mas acho muito importante manter as duas tarefas distintas. Na descoberta da crença latente, tivemos um treinamento especial e falamos como especialistas; no julgamento das crenças, uma vez que tenham sido descobertas, nós humildemente esperamos ser treinados, como todos os outros, pela razão e pela experiência amadurecida, sob a orientação do Espírito Santo, enquanto vivermos, mas falamos sobre eles simplesmente como homens, no mesmo nível de nossos iguais cristãos e, de fato, com menos autoridade do que qualquer homem iletrado que por acaso seja mais velho, mais sábio e mais puro que nós. Transferir para esses julgamentos qualquer autoridade especializada que possa pertencer a nós como “críticos treinados” é charlatanismo se a tentativa for consciente, e confusão se não for. Se o Irmão Every (ver *Theology*, setembro de 1940, p. 161) condena um livro por causa das implicações do “liberal inglês”, ele está realmente dizendo duas coisas: (*a*) Este livro tem implicações liberais inglesas; (*b*) O liberalismo inglês é um mal. A primeira ele a diz com autoridade, pois é um crítico treinado. Na segunda, ele pode estar certo ou estar errado; mas ele fala com a mesma autoridade que qualquer outro homem. Se essa distinção não for observada, a crítica literária pode ser transformada em uma espécie de pretexto por trás do qual um homem pode disparar todas as suas opiniões pessoais sobre qualquer assunto, sem nunca realmente argumentar a favor delas e sob o disfarce de um especialista completamente irrelevante treinado em literatura. Não acuso o Irmão Every disso. Mas uma olhada em qualquer resenha moderna mostrará que é um perigo sempre presente.

2. Em *Theology* de maio de 1940 (p. 359), o Sr. Bethell fala de “alguma forma de naturalismo biológico ou econômico” como a

atitude inconsciente na ficção mais popular de hoje, e cita, como palhas que indicam o vento, a popularidade de “desejos” e “paixões dominantes”. Nesse ponto, felizmente, concordo com o Sr. Bethell em pensar o naturalismo como uma filosofia errônea; e estou pronto a admitir, para fins de argumentação, que aqueles que falam de “desejos” o fazem porque são inconscientemente naturalistas. Mas, mesmo com tudo isso sendo admitido, podemos honestamente dizer que *toda* a nossa aversão aos “desejos” é explicada, sem ficar nada para trás, por meio de nossa discordância com o naturalismo? Certamente, não. Nossa oposição a essa maneira de escrever transparece por outro motivo *também* — porque é batida demais, fácil demais, tão óbvia na tentativa de ser impressionante, além de muito associada em nossa mente à falta de esperteza e à pomposidade.[64] Em outras palavras, existem dois elementos em nossa reação. Um é a detecção de uma atitude no escritor que, como cristãos instruídos e filósofos amadores, desaprovamos; o outro é realmente, e estritamente, uma questão de gosto. Mas, novamente, ambos precisam ser mantidos distintos. Por sermos criaturas caídas, tendemos a nos ressentir de ofensas contra nosso gosto, pelo menos tanto ou até mais do que de ofensas contra nossa consciência ou nossa razão; e gostaríamos muito de poder — se tão somente pudéssemos encontrar qualquer argumento plausível para fazê-lo — infligir ao homem cuja escrita (talvez por razões totalmente alheias ao bem e ao mal) nos afligiu como o faz um mau cheiro o mesmo tipo de condenação que podemos infligir sobre aquele que pronunciou o falso e o mal. A tendência é facilmente observada entre crianças: a amizade vacila quando você descobre que um colega de brincadeiras, até agora confiável, *gosta* mesmo de ameixas. Mas mesmo para os adultos é “doce, doce, doce veneno”[65] sentir-se capaz de sugerir “assim diz o Senhor” ao final de cada expressão de suas aversões de estimação. Para evitar esse perigo horrível,

devemos tentar distinguir de modo constante, por mais estreitamente que elas estejam entrelaçadas, tanto pela natureza sutil dos fatos como pela secreta importunação de nossas paixões, aquelas atitudes em um escritor que podemos condenar honesta e confiantemente como males reais, e aquelas qualidades em seus escritos que simplesmente nos incomodam e nos ofendem como homens de bom gosto. Isso é difícil, porque os últimos são muito mais óbvios e provocam uma resposta muito violenta. O único caminho seguro parece-me ser este: reservar nossa condenação de atitudes para atitudes universalmente reconhecidas como ruins pela consciência cristã falando de acordo com as Escrituras e com a tradição ecumênica. Um livro ruim deve ser considerado um mal real caso se possa mostrar que ele leva à sensualidade, ao orgulho ou ao assassinato, ou se ele conflita com a doutrina da divina providência, ou algo parecido. Os outros termos desaprovadores apreciados pelos críticos (vulgar, derivado, barato, precioso, acadêmico, afetado, burguês, vitoriano, georgiano, "literário" etc.) deveriam ser mantidos, na avaliação, estritamente no que diz respeito ao gosto. Ao descobrir quais atitudes estão presentes, você pode ser tão sutil quanto quiser. Mas, em sua condenação teológica e ética (diferente de sua antipatia ao gosto), é melhor que você não seja muito sutil. É melhor reservá-la para pecados mortais, ateísmo convicto e heresia. Pois nossas paixões estão sempre nos incitando na direção oposta e, se não formos cuidadosos, a crítica pode se tornar uma mera desculpa para nos vingarmos de livros de cujo cheiro não gostamos por erigir nossas antipatias temperamentais em julgamentos pseudomorais. 3. Na vida prática, certa quantidade de "leitura nas entrelinhas" torna-se necessária: se tomarmos cada letra e cada observação simplesmente por seu valor aparente, logo nos encontraremos em dificuldades. Por outro lado, a maioria de nós conhece pessoas para as quais "ler nas entrelinhas" tornou-se uma mania

a tal ponto que elas ignoravam a verdade óbvia de cada situação e viviam na perpétua descoberta de fraudes; e os médicos nos falam de uma forma de loucura na qual o mais simples comentário proferido na presença do paciente se torna para ele evidência de uma conspiração, e os próprios móveis de seu quarto adquirem um significado infinitamente sinistro. Meus críticos admitirão que a tarefa sutil e difícil de escavar crenças e valores latentes, embora necessária, traz algum perigo de negligenciarmos os fatos óbvios e superficiais sobre um livro, cuja importância, mesmo que menor que a dos fatos latentes, é certamente muito maior que zero? Imagine dois livros: A e B. Suponha que possa ser dito com verdade a respeito de A: “O próprio estilo deste livro revela grande sensibilidade e honestidade e uma prontidão para compromissos totais; excelente matéria-prima para a santidade, se o autor, porventura, foi convertido”. E suponha que possa ser dito com verdade de B: “O próprio estilo deste livro revela um estado de espírito confuso e comprometido, profundamente enredado nos valores materialistas que o autor pensa ter rejeitado”. Mas não seria também verdade dizer do livro A: “Apesar de suas excelentes implicações latentes, seu propósito ostensivo (que corromperá milhares de leitores) é a contínua glorificação do pecado mortal”; e de B: “Apesar de seu terrível materialismo latente, ele coloca coragem e fidelidade diante do leitor sob uma luz atraente, e milhares de leitores serão edificados (embora muito menos edificados do que eles supõem) lendo-o”? E não há perigo de que essa segunda verdade seja negligenciada? Queremos o conhecimento abstruso *em adição* ao óbvio: não *em lugar* dele.

4. É claro que os simples e incultos são menos capazes de resistir, por meio da razão, à influência do mal latente nos livros que leem. Mas também não é verdade que isso é frequentemente equilibrado por uma espécie de proteção que lhes é dada pela própria ignorância? Baseio isso em três

fundamentos: (*a*) Os adultos muitas vezes se inquietam com o efeito de uma obra sobre as crianças — por exemplo, o efeito dos elementos ruins em *Peter Pan*, como o desejo de não crescer ou os sentimentalismos sobre Wendy. Mas, se posso confiar em minha própria memória, a infância simplesmente não acolhe essas coisas. Com razão, ela quer e gosta do voo, dos índios e dos piratas (para não mencionar o prazer de estar em um teatro), e apenas aceita o resto como parte da "forragem" sem sentido que ocorre em todos os livros e peças; pois, nessa idade, nunca esperamos que qualquer obra de arte seja interessante o tempo todo. (Quando comecei a escrever histórias em cadernos de exercícios, tentei deixar de fora todas as coisas sobre as quais realmente queria escrever até pelo menos a segunda página — achei que não seria como um livro adulto de verdade se ele se tornasse interessante de uma vez.) (*b*) Costumo encontrar expressões nos ensaios de meus alunos que me parecem implicar uma grande quantidade de erros e males latentes. Mas, uma vez que, em qualquer caso, seriam latentes, não se espera que eles sejam admitidos quando desafiados. Porém, espera-se que um processo de exploração descubra a atmosfera mental à qual a expressão pertence. Mas, em minha experiência, a exploração muitas vezes produz a convicção de que não havia, na mente de meus alunos, associações malignas, porque não havia associações de tipo algum. Eles apenas pensaram que aquele era o modo comum de traduzir o pensamento no que eles supunham ser "inglês literário". Milhares de pessoas não são mais corrompidas pelas implicações de "desejos", "dinamismo" e "progressista" do que são edificadas pelas implicações de "secular", "caridade" e "platônico".[66] O mesmo processo de desgaste que esvazia a boa linguagem de sua virtude, afinal, esvazia a má linguagem de grande parte de seu vício.[67] (*c*) Se alguém fala com um homem iletrado sobre algumas das piores características de um filme ou de um livro,

ele não responderá meio despreocupadamente: “Ah… Eles sempre conseguem colocar um pouco disso num filme” ou “Eu acho que eles colocaram isso para dar uma animada”? E isso não significa que ele esteja ciente, até mesmo em excesso, da diferença entre arte e vida? Ele *espera* certa dose de absurdo sem sentido — expectativa que, embora muito lamentável do ponto de vista cultural, em grande medida protege-o das consequências daquilo que nós, em nossa sofisticada ingenuidade, temos medo.

5. Por fim, concordo com o Irmão Every de que nosso lazer, até mesmo nosso jogar, é um assunto a ser considerado com seriedade. Não existe um ponto neutro no universo: cada centímetro quadrado, cada fração de segundo, é reivindicado por Deus e contestado por Satanás. Mas o Irmão Every concordará em reconhecer uma dificuldade real com relação à leitura meramente recreativa (eu não incluo todas as leituras sob essa categoria), como sobre jogos? Quero dizer que recreação é algo sério; no entanto, para fazê-la, devemos de alguma forma fazê-la como se não fosse. É um assunto sério escolher recreações saudáveis: mas elas não seriam mais recreações se as levássemos a sério. Quando o Sr. Bethell fala das horas de trabalho do crítico (maio de 1940, p. 360), espero que ele se refira a suas horas de crítica, não a suas horas de leitura. Muito (não tudo) de nossa literatura foi feito para ser lido de modo leve, para entretenimento. Em certo sentido, se não a lermos “por diversão” e com os pés voltados para a lareira, não a estamos usando como deveria ser usada, e toda nossa crítica a ela será pura ilusão, pois você não pode julgar nenhum artefato a não ser que o use como foi planejado. Não é bom julgar uma faca de manteiga vendo se ela vai serrar troncos. Muitas críticas ruins, na verdade, resultam dos esforços de críticos para obter um resultado de seu tempo de trabalho de algo que nunca visou produzir mais do que prazer. Há um problema real aqui, e eu não

vejo como resolvê-lo. Mas eu ficaria desapontado se meus críticos negassem a existência do problema.

Se algum desacordo real permanece entre nós, antecipo que será sobre meu terceiro ponto — sobre a distinção que existe entre o verdadeiro mal espiritual transportado ou revelado em um livro e as meras falhas de gosto dele. E sobre esse assunto confesso que meus críticos podem me apresentar um dilema muito intrigante. Eles podem me perguntar se a afirmação "Isto é de mau gosto" é uma afirmação objetiva, que descreve algo ruim em um livro, podendo ser verdadeira ou falsa, ou se é apenas uma afirmação sobre os próprios sentimentos do falante — diferente na forma, mas fundamentalmente igual à proposição "Eu não gosto de ostras". Se eu escolher a última opção, então, a maioria das críticas se torna puramente subjetiva — o que eu não quero. Se eu escolher a primeira, eles podem me perguntar: "Quais são essas qualidades em um livro que você admite serem, de algum modo, boas e ruins, que, porém, você continua nos alertando, não são 'realmente' ou 'espiritualmente' boas ou ruins? Existe algum tipo de bem que não seja bom? Existe algum bem que não agrade a Deus ou algum mal que não seja odioso para ele?" E se você me pressionar nessa linha de pensamento, acabo em dúvidas, mas não vou me livrar dessas dúvidas falsificando a pouca luz que já tenho. Essa pouca luz parece me compelir a dizer que há dois tipos de bem e de mal. O primeiro tipo, como virtude e vício ou amor e ódio, além de serem bons ou maus, tornam o possuidor bom ou mau. O segundo, não. Ele inclui coisas como beleza física ou fealdade, a posse ou a falta de senso de humor, força ou fraqueza, prazer ou dor. Mas os dois mais relevantes para nós são os dois que mencionei no início deste ensaio: o *eros* conjugal (distinto do *agápe*, que, claro, é um bem da primeira classe) e asseio pessoal. Certamente todos nós conhecemos pessoas que dizem que, de fato, este último era *próximo* da piedade, mas cuja atitude inconsciente fazia dele

parte da piedade, e não uma pequena parte? E certamente concordamos que qualquer bem dessa segunda classe, por melhor que seja em seu próprio nível, torna-se um inimigo quando assume pretensões demoníacas e se ergue como um valor quase espiritual. Como M. de Rougemont nos disse recentemente, o *eros* conjugal "deixando de ser um deus, deixa de ser um demônio".[68] Toda a minha alegação é que na literatura, além do bem espiritual e do mal que ela carrega, há também um bem e um mal dessa segunda classe, um bem e um mal propriamente cultural ou literário, a que não deve ser permitido disfarçar-se de bem e mal da primeira classe. E me sentirei realmente feliz com todas as pequenas diferenças entre meus críticos e eu quando encontrar neles algum reconhecimento desse perigo — alguma admissão de que eles e eu, e todos de educação semelhante, somos diariamente tentados a algum tipo de idolatria.

Não estou fingindo saber como esse fenômeno desconcertante — os dois tipos ou níveis de bem e mal — deve ser encaixado em uma coerente filosofia de valores. Mas uma coisa é ser incapaz de explicar um fenômeno, outra, é ignorá-lo. Admito que todos esses bens inferiores devem ser encorajados e que, como pedagogos, é nosso dever tentar fazer nossos alunos felizes e belos, dar-lhes hábitos saudáveis e bom gosto; e o cumprimento desse dever é, obviamente, um bem da primeira classe. Admito, também, que males dessa segunda classe são frequentemente resultado e sintoma do verdadeiro mal espiritual; unhas sujas, um sujeito preguiçoso, tédio e um uso ruim do inglês podem, em certos casos, ser resultado de desobediência, preguiça, arrogância ou intemperança. Mas também podem ser resultado de pobreza ou de outro infortúnio. Eles podem até ser resultado da virtude. Os ouvidos do homem podem estar sujos ou seu uso do inglês ter sido tomado emprestado do jargão da imprensa diária, porque ele deu a boas obras o tempo e a energia que os

outros usam para adquirir hábitos elegantes ou boa linguagem. Gregório, o Grande, creio que se gabou da barbaridade de seu estilo. Nosso Senhor comeu sem lavar as mãos.[69]

Estou afirmando, não resolvendo, um problema. Se meus críticos quiserem continuar a discussão, penso que podem fazê-lo de maneira mais útil, tirando-a imediatamente da literatura e das artes para algum outro desses misteriosos "bens inferiores" — em que, provavelmente, a mente de todos nós trabalhará mais friamente. Eu gostaria de receber um ensaio do Irmão Every ou do Sr. Bethell sobre *eros* conjugal ou asseio pessoal. Meu dilema sobre a literatura é que admito que o mau gosto é, em certo sentido, "uma coisa ruim", mas não acho que é *per se* "mal". Meus críticos provavelmente dirão o mesmo sobre sujeira física. Se pudéssemos debater o problema no solo neutro de dedos limpos e sujos, poderíamos retornar ao campo de batalha da literatura com novas luzes.

Espero que agora seja desnecessário salientar que, ao negar que "gosto" seja um valor espiritual, não estou, nem por um momento, sugerindo, como pensava o Sr. Bethell (maio de 1940, p. 357), que isso vem "sob a condenação arbitrária de Deus". Eu me deliciei com meu desjejum esta manhã, acho que isso foi uma coisa boa e não acho que fui condenado por Deus. Mas não me considero um bom homem por deliciar-me com isso. A distinção não me parece muito boa.

---

[1] Matthew Arnold (1822–1888), poeta vitoriano inglês, professor em Oxford e crítico literário e social, pioneiro do liberalismo anglicano. Contudo, ele não estava inteiramente convencido de que um protestantismo liberal reformulado seria suficiente para satisfazer as necessidades espirituais do homem. Assim, tomou emprestado um conceito da filosofia idealista alemã e disse que a própria poesia é *geistlich* ("espiritual") e que ela gradualmente substituiria a espiritualidade da religião.

[2] Benedetto Croce (1866–1952), filósofo, historiador, crítico literário e político italiano. Sua obra vasta e diversa trata da filosofia da história, da estética, da história da arte e da lógica.

[3] Ivor Armstrong Richards (1893–1979), crítico, poeta e professor universitário inglês, desenvolveu um novo modo de ler poesia, o que levou ao desenvolvimento de uma escola anglo-americana de teoria de crítica literária chamada Nova Crítica.

[4] *Eu tomo o Scrutiny como um todo, como é representado pelo artigo do Irmão Every. Uma crítica independente desse periódico não faz parte de meu propósito. [*Scrutiny: A Quarterly Review* foi um periódico sobre literatura fundado em 1932. Deixou de ser publicado em 1953, após 76 edições.]

[5] George Every (1909–2003), historiador, teólogo, escritor e poeta católico britânico. Inicialmente anglicano, tornou-se católico em 1973.

[6] O periódico *Scrutiny* advogava a crença em uma "relação necessária entre a qualidade da resposta do indivíduo à arte e sua aptidão geral para uma existência humana". Lewis parece ter-se chocado ao encontrar essa desequilibrada relação na revista *Theology*.

[7] Thomas Stearns (T. S.) Eliot (1888–1965), poeta, ensaísta, crítico literário e dramaturgo inglês. Para ele, a poesia deveria despertar a consciência da sociedade que vivia satisfeita com os prazeres efêmeros.

[8] Alfred Edward Housman (1859–1936), poeta inglês muito popular, cujos versos eram tristes e quase fatalistas. Charles Langbridge Morgan (1894–1958), novelista, dramaturgo e crítico inglês. Dorothy Leigh Sayers (1893–1957), escritora de histórias de detetives e poetisa inglesa. Posteriormente, tornou-se apologista cristã. Lewis dedica-lhe o capítulo "Um panegírico para Dorothy L. Sayers" do livro *Sobre histórias* (Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2018).

[9] Provavelmente David Herbert Lawrence (1885–1930), poeta e escritor inglês cuja obra trata dos efeitos desumanizadores da modernidade e da industrialização. James Joyce (1882–1941), poeta, contista, dramaturgo e romancista irlandês. Edward Morgan Foster (1879 – 1970), novelista, ensaísta, crítico social e literário inglês; autor de *Uma passagem para a Índia* e *Howards End*.

[10] *Devemos ser cautelosos ao assumir que sabemos o que as expressões mais banais dos hinos realmente transmitem à mente de pessoas santas e incultas. Da conversa de um santo, Patmore diz: "Ele provavelmente permanecerá com a reiteração de lugares-comuns com os quais você estava perfeitamente familiarizado antes dos doze anos; mas você deve […] lembrar-se de que o conhecimento que para você é uma superfície para ele é um sólido" (*Rod, Root and Flower, Magna Moralia* [Haste, raiz e flor, Moralidade magna], xiv).

[11] Ver cap. 1, nota 5.

[12] Grego: "sábios segundo a carne". "Sábios segundo os padrões humanos" (NVI).

[13] Conceito russo segundo o qual os intelectuais formam um grupo particular e distinto dentro do conjunto da sociedade.

[14] *Sobre um possível significado mais profundo nesse milagre, ver F. Mauriac, *Vie de Jésus* [Vida de Jesus], cap. 5, ad fin. [François Mauriac (1885–1970), jornalista, crítico, escritor católico francês, ganhador do Nobel de literatura em 1952.]

[15] Referência a Mateus 2:1-12; João 2; Mateus 6:28-30.

[16] 1Coríntios 6:2.

[17] Richard Hooker (1554–1600), teólogo anglicano inglês, considerado pai fundador da Igreja Anglicana, fez essa afirmação no livro I, cap. 14, “The sufficiency of Scripture unto the end for which it was instituted” [A suficiência da Escritura até o fim para o qual foi instituída] de sua obra *The Four Books of the Lawes of Ecclesiastical Polity* [Quatro livros sobre as leis da política eclesiástica].

[18] “Ó loucura! Reputavam-se tais estudos como mais honrosos e úteis do que aqueles em que aprendi a ler e a escrever.” (*Confissões*, p. 52.)

[19] **Principles of Literary Criticism* [Princípios da crítica literária], p. 69.

[20] “Rematada loucura […] Que admira pois que eu, infeliz ovelha desgarrada do vosso rebanho e renitente à vossa guarda, me afeiasse com ronha hedionda?” (*Confissões*, p. 80-81.)

[21] Jerônimo (347–420), tradutor da Bíblia para o latim, a versão conhecida como Vulgata Latina. Esse trecho é de uma de suas cartas ao papa Damásio (ou Dâmaso). Significa: “A comida de demônios […] cantos de poetas, sabedoria mundana, a resplandecente verborragia dos retóricos”.

[22] Pais ou Padres da igreja, termo utilizado a partir de 95 d.C., aproximadamente, em referência a líderes eclesiásticos que propagaram e aplicaram a fé apostólica.

[23] Alemão: “desejo ardente, anseio; saudade, nostalgia”.

[24] **Scope and Nature of University Education* [Escopo e natureza da educação universitária]. Discurso 8. [John Henry Newman (1801–1890), clérigo anglicano inglês que se converteu ao catolicismo, tornando-se cardeal. Autor prolífico, escreveu várias obras e fez muitas palestras a respeito da educação universitária.]

[25] John Webster (c. 1580-1630), dramaturgo inglês. *Diabo branco* é uma de suas mais conhecidas obras.

[26] A referência é a uma carta que John Keats (1795-1821), poeta inglês, escreveu a seus irmãos George e Tom em 21 de dezembro de 1817. Nela, Keats diz, falando de literatos, que “a capacidade negativa [é] quando um homem é capaz de estar em incertezas, mistérios, dúvidas, sem qualquer irritação, alcançando, depois, fato e razão. […] Em um grande poeta, o senso de beleza supera qualquer outra consideração, ou melhor, oblitera toda consideração”.

[27] Latim: “simplesmente”.

[28] Thomas à Kempis (c. 1380–1472), escritor e místico alemão. Era monge agostiniano. A autoria do clássico *Imitação de Cristo* é a ele atribuída.

[29] Tratado místico anônimo provavelmente escrito no final do século 14. Foi muito recomendado por Martinho Lutero.

[30] Papa Gregório, o Grande (c. 540–604). Intitulou-se “Servo dos servos de Deus”.

[31] 1Samuel 13:19,20.

[32] Ou *Discurso sobre a liberdade de expressão*, panfleto em prosa apresentado pelo poeta John Milton (1608–1674) ao Parlamento inglês em 23 de novembro de 1644, no qual atacava a censura imposta pela Inquisição católica.

[33] Op. cit. VIII, p. 227, na Edição Everyman.

[34] *VII, p. 184, 5.

[35] *IV, p. 112.

[36] *IV, p. 111.

[37] *VII, p. 180.

[38] *IV, p. 100.

[39] *IV, p. 113.

[40] *IV, p. 114.

[41] Lucas 3:2,14.

[42] *Se isso for verdade, eu deveria crer de bom grado, mas nunca o vi provado.

[43] Jeremy Bentham (1748–1832), filósofo e jurista inglês, considerado o iniciador do utilitarismo na filosofia. Lewis refere-se a *The Rationale of Reward* [A racionalidade da recompensa], Livro III, capítulo 1: “Preconceito à parte, o jogo do alfinete tem o mesmo valor das artes e ciências da música e da poesia. Se o jogo de alfinete proporcionar mais prazer, ele é mais valioso do que qualquer uma daquelas. Todos podem jogar o alfinete: a poesia e a música são apreciadas apenas por alguns. O jogo do alfinete é sempre inocente: bem poderia o mesmo ser sempre afirmado sobre a poesia”. O *push-pin game* era um jogo infantil inglês bem conhecido entre os séculos 16 e 19, em que se usavam alfinetes com cabeça grande e colorida. O objetivo era empurrar o alfinete do adversário. É usado em filosofia como exemplo de uma forma de diversão relativamente sem valor.

[44] Citação de *Biographia Literaria*, cap. XIV, segundo parágrafo, de Samuel Taylor Coleridge (1772–1834), poeta, crítico e ensaísta inglês, um dos fundadores do romantismo na Inglaterra.

[45] Aqui e no parágrafo seguinte, Lewis parece ecoar a afirmação paulina que está em Gálatas 3:24.

[46] Na lenda medieval dos Cavaleiros da Távola Redonda, Launcelot ou Sir Lancelot du Lac é um dos principais personagens. Ele fica muito distante do ideal de cavaleiro, mas seu filho Galahad o excede nesse aspecto.

[47] Dante Alighieri (1265–1321), poeta italiano. Coventry Kersey Dighton Patmore (1823–1896), poeta e crítico inglês. Em 1862, após a morte da esposa, tornou-se católico. É bem conhecido pelo livro The Angel in the House [O anjo na casa], uma celebração em forma de poesia ao amor conjugal.

[48] Referência a Mateus 19:12.

[49] *Ver Charles Williams, *He Came Down from Heaven* [Ele veio do céu]. [Lewis dedicou a esse autor o capítulo “Os romances de Charles Williams” de seu livro *Sobre histórias* (Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2018).]

[50] Wordsworth falava de contemplação da natureza, pela qual o mundo natural preenchia sua necessidade de comunidade. E mencionava que havia também essa contemplação sempre que a linguagem expressava uma emoção.

[51] *Estou bastante inclinado a descrever *Sehnsucht* como “religião que se derramou”, desde que não seja esquecido que as gotas derramadas podem ser cheias de bênçãos para o homem não convertido que as lambe e, portanto, começa a procurar o cálice de onde foram derramadas. Pois as gotas serão tomadas por alguns cujo estômago ainda não está suficientemente sólido para a porção completa.

[52] Em termos tomados emprestados a Richards. Ver nota 3.

[53] Referência ao poema “The Elixir”, de George Herbert (1593–1648), poeta metafísico, orador e sacerdote galês.

[54] Philip Sidney (1554–1586), soldado, poeta e crítico inglês, um dos mais importantes da era elisabetana.

[55] O principal jornal anglicano da época. O editor era Alexander Roper “Alec” Vidler (1899–1991), teólogo, sacerdote anglicano e historiador da igreja inglês. Lewis o menciona várias vezes em *Cartas a Malcolm* (Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2019).

[56] Samuel Leslie Bethell (1908–?), crítico e editor inglês, autor de comentários sobre Shakespeare e crítica literária.

[57] A expressão latina *secundum quid* (contração de *secundum aliquid*) é usada para indicar que aquilo que é avaliado tem de ser entendido com a devida proporção com respeito a algo (*aliquid*). Lewis está dizendo que sua afirmação, que deveria ter sido considerada em relação a si mesma, foi tomada como um absoluto, uma generalização, tornando-a *simpliciter*. Isso é exemplo da falácia, ou do sofisma, do *secundum quid*.

[58] E. F. Carritt (1876–1964) filósofo inglês, tutor de Lewis em Oxford de 1920 a 1922. Destacou-se pelos estudos sobre estética e filosofia moral.

[59] Referência à resposta da primeira questão do *Catecismo maior de Westminster*: “Qual é o fim supremo e principal do homem?” “O fim supremo e principal do homem e glorificar a Deus e gozá-lo para sempre”.

[60] Termo grego: “sábio”. Segundo o filósofo, o sábio era alguém pronto a servir aos homens, franco, sem maldade, que esquece as injustiças, que não fala mal dos outros, despreocupado, que suporta as adversidades com dignidade.

[61] A procura por passagens bíblicas que embasem determinada afirmação.

[62] Uma maneira obsoleta, em inglês, de expressar um sarcasmo brando sobre o uso que alguém faz de determinada palavra ou expressão.

[63] Ver nota 2.

[64] *A pompa é, por vezes, uma virtude literária. Pomposidade (a tentativa frustrada de pompa) pode, claro, brotar de um mal (orgulho); pode também ser o esforço estouvado de um humilde escritor para “promover-se” em um assunto que ele sinceramente sente dominar.

[65] Shakespeare, *Rei João I*. Ato 1.

[66] *Por exemplo: Deus não permita que, quando o Sr. Bethell (maio de 1940, p. 361) usar “antiquado” como um termo desaprovador, sejamos imediatamente levados a concluir que ele realmente tenha a filosofia de garagem ou de costureira (Madame vai gostar do último modelo) que suas palavras sugerem. Sabemos que isso escapou como que por acidente,

pelo qual *veniam petimus damusque vicissim*. [Locução latina que significa “pedimos vênia e a damos também”: palavras de Quinto Horácio Flaco (*Arte poética*, p. 1) que indicam a tolerância mútua a ser usada nos relacionamentos.]

[67] *Isso se aplica também a “linguagem ruim” no sentido popular, obscenidades ou palavrões. O uso costumeiro dessa linguagem tem origem no pecado, mas, para o indivíduo falante, pode ser um mero ruído sem sentido.

[68] Denis de Rougemont (1906–1985), escritor e ambientalista suíço. *O amor e o Ocidente* (Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1988, p. 256). Lewis fez uma resenha desse livro, publicada no jornal *Theology* de junho de 1940.

[69] Inferido de Mateus 15:1,2 e Marcos 7:1-5.

CAPÍTULO 3

Religião: realidade ou substituto?

"A Lei traz apenas uma sombra dos benefícios que hão de vir" (Hebreus 10:1).

Estamos todos bem familiarizados com a ideia de que o antigo sacerdócio judaico era um mero símbolo e que o cristianismo é a realidade que ele simbolizava. É importante, no entanto, notar que essa afirmação deve ter soado surpreendente, até mesmo descarada, uma vez que o templo em Jerusalém ainda estava de pé. No templo, você via sacrifícios reais sendo oferecidos — animais de verdade tiveram de verdade a garganta cortada e sua carne e seu sangue reais foram usados no ritual; nas assembleias cristãs era realizada uma cerimônia com vinho e pedaços de pão. Deve ter sido quase impossível resistir à convicção de que o culto judaico era a realidade e o cristão, um mero substituto — o vinho era obviamente um substituto para o sangue, e o pão, para a carne! No entanto, os cristãos tiveram a audácia de sustentar que era o contrário — que sua inócua e singela refeição ritual em casas particulares era o verdadeiro sacrifício e que a matança, o incenso, a música e os gritos no templo eram todos apenas a sombra.

Ao considerar isso, tocamos na região central onde residem todas as dúvidas sobre nossa religião. Tudo leva a crer que toda a nossa fé é um substituto para o verdadeiro bem-estar que não conseguimos alcançar na Terra. Parece muito plausível que nossa rejeição ao mundo seja apenas a tentativa frustrada da raposa de se convencer de que uvas inatingíveis são azedas.[1] Afinal de contas,

nós geralmente não pensamos muito sobre o mundo vindouro enquanto nossas esperanças não tenham sido completamente esmagadas — e quando elas são revividas, não raramente abandonamos nossa religião. E toda aquela conversa sobre amor celestial não vem principalmente de monges e freiras, celibatários famintos consolando-se com uma alucinação compensatória? E a adoração ao menino Jesus — não nos vem ela também de séculos de solteironas solitárias? Não é bom ignorar esses pensamentos inquietantes. Admitamos desde já que os psicólogos têm um bom caso *prima facie*.[2] A teoria de que nossa religião é um substituto tem muita plausibilidade.

Diante disso, a primeira coisa que faço é tentar descobrir o que sei sobre substitutos em geral e sobre as realidades que eles substituem. E me dou conta de que não sei tanto quanto pensava. Até ter considerado o assunto, eu tinha uma espécie de impressão de que se poderia reconhecer a diferença pela mera inspeção, se isso fosse feito de modo realmente honesto — que o substituto, de alguma forma, se trairia pelo mero sabor, soaria falso. Essa impressão foi, de fato, uma das fontes das quais as dúvidas que mencionei estavam ganhando força. O que fez parecer tão plausível que a religião fosse um substituto não foi um argumento filosófico genérico sobre a existência de Deus, mas o fato experimentado de que, para a maioria de nós, na maioria das vezes, a vida espiritual tinha um *sabor* muito tênue ou insípido, comparada com a religião natural. E eu pensei que era exatamente esse o sabor que um substituto deveria ter. Mas, depois de refletir, descobri que isso não apenas não era uma verdade óbvia, como era até contraditado por alguma experiência minha.

Uma vez conheci dois meninos maus que fumavam às escondidas e roubavam tabaco do pai. O pai deles tinha cigarros, que ele realmente fumava, e charutos — um grande número de charutos — que ele guardava para os visitantes. Os meninos gostavam de cigarros muito mais do que de charutos. Mas, de

quando em vez, o pai deixava seu estoque de cigarros tão baixo que os meninos pensavam que o roubo de um ou dois seria inevitavelmente detectado. Nesses dias, eles pegavam charutos e um deles dizia ao outro “Acho que vamos ter de aturar charutos hoje”, ao que o outro respondia: “Bem, eu acho que um charuto é melhor do que nada”. Isso não é uma fábula que estou inventando, mas um fato histórico pelo qual posso me responsabilizar. E aqui, certamente, temos um exemplo muito bom do valor a ser atribuído às primeiras ideias apressadas de qualquer pessoa sobre uma realidade e um substituto. Para essas crianças, um charuto era tão somente um substituto inferior para um cigarro, um *pis-aller*.[3] E, é claro, naquele estágio, os meninos estavam certos sobre seus próprios sentimentos; mas eles teriam se tornado ridiculamente errados se tivessem inferido que os charutos, por sua própria natureza, eram apenas uma espécie de cigarro provisório. Naquela questão, sua própria experiência infantil não lhes oferecia nenhuma evidência. Eles precisavam aprender a resposta vinda de fontes bem diferentes, ou então esperar até que seu paladar amadurecesse. Posso acrescentar a importante moral da história? Um desses garotos foi permanentemente punido por uma completa incapacidade de apreciar charutos.

Aqui está outro exemplo. Quando eu era menino, os discos de gramofone não eram tão bons quanto são agora. Na antiga gravação de uma peça orquestral, você mal podia ouvir o instrumento separado, mas apenas um único som, indiferenciado. Foi com esse tipo de música que eu cresci. Quando, em algum momento posterior, comecei a ouvir orquestras de verdade, fiquei realmente desapontado com elas, só porque eu não conseguia ouvir aquele som único. O que encontrei em uma sala de concertos me pareceu carecer da união que eu esperava; não era uma orquestra, mas apenas um grupo de músicos individuais na mesma plataforma. Na verdade, senti que “não era a coisa real”. Esse exemplo é ainda melhor do que o anterior, pois um disco de gramofone é

precisamente um substituto, e uma orquestra, a realidade. Mas, devido a minha falta de cultura musical, a realidade parecia ser um substituto, e o substituto, a realidade.

"Substitutos" sugerem alimentação durante a guerra. Bem, também nisso tenho um exemplo a oferecer. Durante a última guerra, como no presente, tivemos de comer margarina em vez de manteiga.[4] Quando comecei a fazer isso, não consegui perceber a diferença entre elas. Por volta da primeira semana, eu teria dito: "Você pode chamar a margarina de substituta, se quiser, mas, na verdade, ela é tão boa quanto a coisa real". Mas, ao final da guerra, eu nunca mais confundiria uma com a outra e nunca mais quis ver margarina de novo. Isso é diferente dos exemplos anteriores, porque aqui comecei a saber qual, de fato, era o substituto. Mas o ponto é que o mero sabor imediato não confirmou, a princípio, esse pouco de conhecimento. Foi somente após longa experiência que a margarina se revelou a meus sentidos como inferior.

Mas basta de minhas próprias experiências. Eu me voltarei para um homem melhor, para Milton, e para aquela cena que eu costumava pensar como a mais grotesca, mas agora penso que é uma das mais profundas, em *Paraíso perdido*. Refiro-me à cena em que Eva, poucos minutos depois de sua criação, se vê em um lago e se apaixona por seu próprio reflexo. Então, Deus a faz olhar para cima, e ela enxerga Adão.[5] Mas o ponto interessante é que a primeira visão que ela tem de Adão é uma decepção; ele é um objeto muito menos atraente que ela. Sendo divinamente guiada, Eva supera essa difícil *pons asinorum*[6] e vive para aprender que estar apaixonada por Adão é mais inesgotável, mais frutífero e até mais divertido do que estar apaixonada por si mesma. Mas, se fosse uma pecadora, como nós, ela não teria feito a transição tão facilmente; ela também teria passado pelo estágio de ver o amante verdadeiro, externo, como o segundo melhor. De fato, a área da qual esse exemplo é tomado ilustra melhor meu tema do que quase qualquer outro. Para o pervertido, o amor normal, quando não

parece simplesmente repulsivo, parece, na melhor das hipóteses, um mero substituto insípido para aquele mundo horrível de fantasias impossíveis que se tornaram para ele a "coisa real". Mas todos os departamentos da vida nos fornecem exemplos. Os ouvidos que se deliciam com *jazz* não conseguem acreditar que a "música clássica" seja uma espécie de "*jazz* vegetariano" (para citar meu amigo Barfield),[7] e a grande literatura parece, ao gosto vulgar, ser a princípio um pálido reflexo dos "*thrillers*" ou "dramas de triângulo amoroso" que ele prefere.

De tudo isso, extraio a seguinte conclusão: a introspecção não tem utilidade alguma na decisão de qual das duas experiências é um substituto ou um segundo melhor. Em certo estágio, todas as sensações que esperaríamos encontrar acompanhando a satisfação adequada de uma necessidade fundamental acompanharão, de fato, o substituto e vice-versa. E quero insistir em que, se estivermos convencidos desse princípio, devemos mantê-lo com firmeza, desse momento até o fim da vida. Quando for provado que uma testemunha não é confiável, expulse-a do tribunal. É mero desperdício de tempo voltar às evidências obtidas por ela e pensar "Afinal…" e "Ela *disse*". Se o sentimento imediato se mostrou completamente inútil nesse assunto, então, nunca mais ouçamos o sentimento imediato outra vez. Se nosso critério entre uma satisfação real e uma substituta deve ser procurado em outro lugar, então, em nome de Deus, procuremo-lo em outro lugar.

Quando digo "em outro lugar", ainda não estou falando de fé ou de um dom sobrenatural. O que quero dizer pode ser mostrado por meio de um exemplo. Se aqueles dois garotos maus realmente quisessem descobrir se o entendimento deles sobre charutos e cigarros estava correto, havia várias coisas que poderiam ter feito. Eles poderiam ter perguntado a um adulto, que teria dito a eles que os charutos eram de fato considerados o maior luxo dos dois e, portanto, teriam seu erro corrigido graças a uma autoridade. Ou poderiam ter descoberto graças a suas próprias pesquisas — isto é,

comprando seus cigarros em vez de roubá-los — que charutos eram mais caros do que cigarros, e disso infeririam que, sem dúvida, estes não poderiam ser um mero substituto para aqueles. Isso teria sido uma correção por meio da razão. Por fim, eles poderiam ter praticado obediência, honestidade e veracidade e esperado até a idade em que teriam permissão para fumar — situação em que teriam chegado, por meio da experiência, a um ponto de vista mais razoável sobre essas duas formas de utilização de tabaco. Autoridade, razão, experiência; dessas três, misturadas em proporções variadas, todo o nosso conhecimento depende. A autoridade de muitos sábios em muitos tempos e lugares diferentes me impede de considerar o mundo espiritual como uma ilusão. Minha razão, mostrando-me as dificuldades aparentemente insolúveis do materialismo e provando que a hipótese de um mundo espiritual cobre muito mais os fatos, com muito menos suposições, me impede de novo. Minha experiência, mesmo de tentativas tão débeis como as que fiz para viver a vida espiritual, não leva aos resultados que a busca de uma ilusão normalmente leva, e, portanto, me proíbe mais uma vez. Não estou agora dizendo que a razão de ninguém e a experiência de ninguém produzem resultados diferentes. Estou apenas tentando colocar todo o problema no caminho certo, para deixar claro que o valor dado ao testemunho de qualquer sentimento deve depender de toda a nossa filosofia, não de toda a nossa filosofia sobre um sentimento. Se aqueles que negam o mundo espiritual provarem seu argumento em termos gerais, então, sem dúvida, disso se seguirá que nossas experiências aparentemente espirituais *devem* ser uma ilusão; mas, de igual modo, se estivermos certos, disso se seguirá que elas são a realidade primordial e que nossas experiências naturais são as segundas melhores. Notemos que, qualquer que seja o ponto de vista adotado, o mero sentimento continuará a atacar nossa convicção. Assim como o cristão tem seus momentos em que o clamor desse mundo visível e audível é tão persistente e o sussurro

do mundo espiritual tão fraco que a fé e a razão dificilmente se mantêm firmes em seus propósitos, então, como bem me recordo, o ateu também tem seus momentos de atemorizante apreensão, de uma suspeita quase irresistível de que os contos antigos podem, afinal de contas, ser verdade, de que alguma coisa ou alguém do lado de fora possa, a qualquer momento, invadir seu universo puro, explicável, mecânico. Creia em Deus, e você terá de enfrentar horas em que parece *óbvio* que este mundo material é a única realidade; descreia nele, e você enfrentará horas em que este mundo material parecerá gritar para você que ele *não* é tudo. Nenhuma convicção, religiosa ou irreligiosa, por si só, acabará de uma vez por todas com esse quinta-coluna da alma. Somente a prática da fé, resultando no hábito da fé, fará gradualmente isso.

Já chegamos a uma posição da qual podemos falar sobre fé sem sermos mal interpretados? Pois, em geral, somos tímidos em falar claramente sobre fé como uma virtude. Isso se parece com elogiar a intenção de crer no que você quer crer em face da evidência do contrário: na antiga história, o americano definiu fé como “o poder de crer no que sabemos ser falso”.[8] Eu, porém, defino fé como o poder de continuar crendo no que em algum momento honestamente pensamos ser verdade até que razões convincentes para honestamente mudar nossa mente são trazidas diante de nós. A dificuldade de tal continuidade no crer é constantemente ignorada ou mal compreendida nas discussões sobre esse assunto. É sempre assumido que as dificuldades da fé são dificuldades intelectuais, que um homem que em algum momento aceitou certa proposição irá automaticamente continuar crendo nela até que verdadeiras bases para a descrença ocorram. Nada poderia ser mais superficial. Quantos dos calouros que chegam a Oxford vindos de lares religiosos e que perdem seu cristianismo no primeiro ano foram honestamente *dissuadidos* disso? Quantas de nossas súbitas perdas temporárias de fé têm uma base racional que foi examinada em algum momento? Não sei como ocorre com os outros, mas acho

que a mera mudança de cenário sempre tende a diminuir minha fé a princípio — Deus é menos crível quando oro em um quarto de hotel do que quando estou na faculdade. A sociedade de incrédulos torna a fé mais difícil mesmo quando eles são pessoas cujas opiniões, sobre qualquer outro assunto, são consideradas inúteis.

Essas flutuações irracionais na crença não são peculiares à crença religiosa. Elas estão acontecendo com todas as nossas crenças durante todo o dia. Você não percebeu isso com os pensamentos sobre a guerra? Alguns dias, é claro, há notícias realmente boas ou notícias realmente ruins, o que nos dá motivos racionais para aumentar o otimismo ou o pessimismo. Mas todos devem ter experimentado dias em que somos erguidos em uma grande onda de confiança ou mergulhados em uma depressão de ansiedade, embora não haja novos motivos nem para um nem para outro. Claro, uma vez que o estado de espírito está em nós, rapidamente *encontramos* razões. Dizemos que estávamos "pensando sobre isso", mas é bem evidente que o estado de espírito criou as razões, e não o contrário. Mas há exemplos mais próximos do problema cristão do que esses. Há coisas, digamos, em aprender a nadar ou a escalar, que parecem perigosas e não são. Seu instrutor lhe diz que é seguro. Você tem boas razões, à luz de experiência passada, para confiar nele. Talvez você possa ver por si mesmo, por sua própria razão, que é seguro. Mas a questão crucial é: você será capaz de continuar acreditando nisso quando realmente vir a borda do penhasco abaixo de você ou realmente se sentir sem apoio na água? Você não terá motivos *racionais* para descrer. São seus sentidos e sua imaginação que atacarão a crença. Aqui, como no Novo Testamento, o conflito não é entre fé e razão, mas entre fé e visão. Podemos enfrentar coisas que *sabemos* ser perigosas se elas não parecerem muito perigosas; nosso problema real frequentemente é com coisas que *sabemos* ser seguras, mas que parecem assustadoras. Nossa fé em Cristo não oscila tanto quando argumentos verdadeiros vêm contra ela como

oscila quando ela *parece* improvável — quando o mundo inteiro assume aquele *olhar* desolado que de fato nos diz muito mais sobre o estado de nossas paixões, e até mesmo sobre nossa digestão, do que sobre a realidade.

Quando exortamos pessoas à fé como uma virtude, à intenção estabelecida de continuarem a crer em certas coisas, não as estamos exortando a lutar contra a razão. A intenção de continuar a crer é necessária, pois, embora a razão seja divina, os raciocinadores humanos não são. Uma vez que a paixão tome parte no jogo, sem a assistência da graça, a razão humana tem tanta chance de manter seu domínio sobre verdades já obtidas quanto um floco de neve tem de manter sua consistência na boca de uma fornalha. Os argumentos contra o cristianismo, que nossa razão pode ser persuadida a aceitar no momento de ceder à tentação, são muitas vezes absurdos. A razão pode alcançar verdades; sem fé, ela as reterá apenas enquanto Satanás desejar. Não há nada em que não possamos crer ou descrer. Se desejamos ser racionais — não de vez em quando, mas constantemente —, devemos orar pelo dom da fé, pelo poder de continuar crendo não em franca oposição à razão, mas em franca oposição à luxúria e ao terror e ao ciúme e ao tédio e à indiferença, dos quais razão, autoridade ou experiência, ou todas as três, uma vez nos libertaram para a verdade. Talvez a resposta a essa oração nos surpreenda quando vier, pois não tenho certeza, afinal, se uma das causas de nossa pouca fé nada mais é do que um desejo secreto de que nossa fé *não* seja muito forte. Existe alguma reserva em nossa mente? Algum medo de como seria se nossa religião se tornasse *muito* real? Espero que não. Que Deus ajude a todos nós e nos perdoe.

---

[1] Referência à fábula da raposa e as uvas, atribuída a Esopo (620 a.C.–564 a.C.), escritor da Grécia antiga, e reescrita por Jean de La Fontaine (1621–1695), poeta e fabulista

francês.

[2] Latim: “à primeira vista”. Implica aquilo que pode ser constatado de imediato.

[3] Expressão francesa que significa “último recurso, pior das hipóteses, tapa-buraco, mal menor”.

[4] Lewis serviu ao exército britânico, como segundo tenente, na Primeira Guerra Mundial, principalmente na sangrenta Batalha de Somme, que aconteceu de 1º de julho a 17 de novembro de 1916.

[5] *Paraíso perdido*, Canto IV.

[6] Latim: “ponte dos asnos”. Expressão que indica um problema difícil para novatos, um teste crítico para seu entendimento.

[7] Owen Barfield (1898–1997), filósofo, autor, poeta e crítico inglês. Amigo de longa data de Lewis e seu colega no grupo *The Inklings*.

[8] Lewis está citando uma história popular. Em algumas versões, o autor da frase é um menino na escola dominical.

CAPÍTULO 4

Sobre ética

Na Inglaterra moderna, afirma-se com frequência que o mundo deve retornar à ética cristã a fim de preservar a civilização, ou mesmo para salvar a espécie humana da destruição. Por vezes, afirma-se, como resposta, que a ética cristã tem sido o maior obstáculo ao progresso humano e que devemos ter o cuidado de nunca mais voltar a uma escravidão da qual, felizmente, escapamos. Não vou cansar você com uma repetição dos argumentos comuns pelos quais cada um dos pontos de vista pode se apoiar. Minha tarefa é outra. Embora eu mesmo seja cristão, e um cristão dogmático que não foi maculado com as reservas modernistas, e esteja comprometido com o sobrenaturalismo em todo seu rigor, vejo-me muito incapaz de tomar lugar ao lado dos defensores do primeiro ponto de vista. Todo o debate entre aqueles que exigem e aqueles que depreciam um retorno à ética cristã parece-me envolver pressupostos que não posso permitir. A questão entre as partes em conflito foi erroneamente formulada.

Devo começar por distinguir os sentidos em que podemos falar de sistemas éticos e das diferenças entre eles. Podemos, por um lado, definir sistema ético como um corpo de injunções éticas. Nesse sentido, quando falamos sobre ética estoica estamos nos referindo ao sistema que recomenda fortemente o suicídio (em certas condições) e se deleita com a apatia no sentido técnico, a extinção das emoções. Quando falamos de ética aristotélica, referimo-nos ao sistema que encontra no orgulho virtuoso ou

magnanimidade a virtude que pressupõe e inclui todas as outras virtudes. Quando falamos de ética cristã, referimo-nos ao sistema que ordena humildade, perdão e (em certas circunstâncias) o martírio. Desse ponto de vista, as diferenças são diferenças de conteúdo. Mas por vezes também falamos de sistemas éticos quando nos referimos a análises sistemáticas e explicações de nossa experiência moral. Assim, a expressão "ética kantiana" significa não primariamente um conjunto de ordens — Kant não diferia notavelmente de outros homens quanto ao conteúdo da ética —, mas quanto a doutrina do imperativo categórico.[1] Desse ponto de vista, a ética estoica é o sistema que define comportamento moral por conformidade à natureza, ou o todo, ou à providência — termos quase intercambiáveis no pensamento estoico; a ética aristotélica é o sistema do eudemonismo; a ética cristã, o sistema que, quer exaltando a fé acima das obras, quer afirmando que o amor cumpre a lei ou exigindo a regeneração, torna o dever um conceito autotranscendente e esforça-se por escapar da região da mera moralidade.

Naturalmente, seria ingênuo supor que não há uma conexão profunda entre um sistema ético em um sentido e um sistema ético no outro. A teoria do filósofo ou do teólogo a respeito de ética surge da ética prática que ele já sustém e à qual tenta obedecer; e, novamente, uma vez formada, a teoria reage ao julgamento de quem a tem sobre o que deve ser feito. Isso é uma verdade que não corre o perigo de ser negligenciada por uma época tão impregnada de historicismo[2] como a nossa. Nós estamos, de alguma forma, profundamente impregnados com o sentimento de época, muito ansiosos para reconhecer um espírito comum na prática ética e na teoria ética, na economia, nas instituições, na arte, na vestimenta e na linguagem de uma sociedade. Deve-se, no entanto, também insistir que os sistemas éticos em um sentido não diferem, em uma relação direta, da diferença entre sistemas éticos em outro. O número de ações sobre cuja qualidade ética um estoico, um

aristotélico, um tomista, um kantiano e um utilitarista concordariam é, afinal, muito grande. O próprio ato de estudar diversas teorias éticas, como teorias, exagera as diferenças práticas entre elas. Enquanto as estudamos desse ponto de vista, de modo espontâneo e, com esse propósito, justo, apegamo-nos ao caso marginal em que a diferença teórica acompanha uma contradição entre as injunções, porque é o *experimentum crucis*.[3] Mas o exagero útil em uma investigação não deve ser transferido para outras investigações.

Quando os escritores modernos nos incitam a retornar, ou a não retornar, à ética cristã, presumo que eles se refiram à ética cristã em nosso primeiro sentido: um corpo de injunções, não uma teoria quanto à origem, às sanções ou ao significado final dessas injunções. Se eles não têm isso em mente, então, não devem falar sobre um retorno à ética cristã, mas simplesmente sobre um retorno ao cristianismo. De qualquer forma, vou assumir que, nesse debate, a ética cristã significa um conjunto de injunções.

Nesse ponto minhas dificuldades começam. Um debate sobre o desejo de se adotar a ética cristã parece seguir dois pressupostos. (1) Que a ética cristã é um entre vários corpos alternativos de injunções, tão claramente distintos um do outro que todo o futuro de nossa espécie neste planeta depende de nossa escolha entre eles. (2) Que nós, a quem os disputantes dirigem suas alegações, estamos momentaneamente fora de todos esses sistemas em uma espécie de vácuo ético, prontos para entrar naquele que for mais convincentemente recomendado a nós. E não me parece que qualquer pressuposto corresponda de maneira próxima ou sensível à realidade.

Considere comigo por um momento o primeiro pressuposto. A ética cristã realmente entrou no mundo como uma novidade, um novo e peculiar conjunto de ordenanças, ao qual um homem poderia ser, em sentido estrito, *convertido*? Falo de ser convertido à ética prática: ele poderia, é claro, ser convertido à fé cristã, ele poderia

aceitar, não apenas como uma novidade, mas como uma novidade transcendente, um mistério escondido desde toda a eternidade, a deidade e a ressurreição de Jesus, a expiação, o perdão dos pecados. Mas essas próprias novidades estabelecem um limite rígido à novidade que podemos compreender nas injunções éticas. O convertido aceitou o perdão dos pecados. Mas dos pecados contra qual lei? Alguma nova lei promulgada pelos cristãos? Mas isso não faz sentido. Seria o escárnio de um tirano perdoar um homem por ter feito o que nunca foi proibido até o momento em que o perdão foi anunciado. A ideia (pelo menos em sua forma mais grosseira e popular) de que o cristianismo trouxe um novo código ético para o mundo é um grave erro. Se tivesse feito isso, então, teríamos de concluir que todos os que foram os primeiros a pregar compreenderam de modo completamente equivocado sua própria mensagem: pois todos eles, seu fundador, o precursor dele, os apóstolos dele, todos vieram exigindo arrependimento e oferecendo perdão, uma exigência e uma oferta, ambas sem sentido, exceto pelo pressuposto de uma lei moral já conhecida e já quebrada.

Está longe de minha intenção negar que encontramos na ética cristã um aprofundamento, uma internalização, algumas mudanças de ênfase, no código moral. Mas apenas a séria ignorância das culturas judaica e pagã poderia levar alguém à conclusão de que a ética cristã é algo radicalmente novo. Essencialmente, o cristianismo não é a promulgação de uma descoberta moral. Ele é dirigido apenas aos penitentes, apenas àqueles que admitem sua desobediência à lei moral conhecida. Ele oferece perdão por terem quebrado, e ajuda sobrenatural para manter, essa lei e, ao fazê-lo, ele a reafirma. Um cristão que entende sua própria religião ri quando os incrédulos esperam perturbá-lo com a afirmação de que Jesus não proferiu nenhum mandamento que não havia sido dado antes pelos rabinos — poucos, na verdade, que não tenham paralelo em textos clássicos antigos egípcios, ninivitas, babilônicos ou

chineses.[4] Há muito que reconhecemos essa verdade com júbilo. Nossa fé não está ligada a alguma coisa excêntrica.

Com o segundo pressuposto — de um vácuo ético em que estamos decidindo qual código adotar — não é tão fácil de lidar, mas acredito que, no final das contas, é igualmente enganoso. É claro que, historica ou cronologicamente, um homem não precisa ficar fora de todos os códigos éticos quando você o exorta a adotar a ética cristã. Um homem que esteja assistindo a um palestrante ou indo a um médico pode ser aconselhado a trocá-lo por outro. Mas ele não pode chegar a uma decisão sem primeiro deparar-se com um momento de indecisão. Deve haver um ponto em que ele não se sinta ligado a nenhum dos dois e pese-lhes os méritos rivais. A adesão a um ou a outro é inconsistente com a escolha. Da mesma forma, a exigência de que devemos reassumir, ou abster-nos de retomar, o código de ética cristão nos convida a entrar em um estado em que seremos independentes.

Não estou, obviamente, negando que alguns homens, em alguns momentos, podem estar em um vácuo ético, não aderindo a nenhum sistema ético. Mas a maioria daqueles que está nessa situação não está, de modo algum, empenhada em decidir que sistema deve adotar, pois tais homens nem sempre se propõem a adotar algum. Eles estão mais preocupados em sair dos objetivos ou dos asilos. Nossa questão não tem relação com eles. Nossa questão é se o tipo de homem que nos incita a retornar (ou a não retornar) à ética cristã, ou o tipo de homem que ouve esses apelos, pode entrar no vácuo ético que parece estar envolvido na própria concepção de escolha de um código ético. E a melhor maneira de responder a essa questão é primeiro (como às vezes acontece) fazendo outra. Supondo que nos seja possível entrar no vácuo e ver todos os sistemas éticos do lado de fora, que motivos esperaríamos encontrar para entrar em algum deles?

Uma coisa se evidencia imediatamente. Não podemos ter motivos *éticos* para adotar qualquer desses sistemas. Enquanto

estivermos no vácuo, não pode ser nosso dever emergir dele. Um ato de dever é um ato de obediência à lei moral. Mas, por definição, estamos fora de todos os códigos de lei moral. Um homem sem lealdade ética não pode ter motivos éticos para adotar um código. Se ele tivesse, isso provaria que ele não estava realmente no vácuo. Como, então, acontece de homens que falam como se pudéssemos ficar de fora de todas as moralidades e escolher entre elas como uma mulher escolhe um chapéu nos exortarem (e, muitas vezes, em tons apaixonados) a fazer uma escolha particular? Eles têm uma resposta pronta. Quase invariavelmente recomendam algum código de ética com base no fato de que aquele, e somente aquele, preservará a civilização ou a raça humana. O que eles raramente nos dizem é se a preservação da raça humana é, em si, um dever ou se eles esperam que procuremos isso em alguma outra base.

Agora, se é um dever, então, claramente, aqueles que nos exortam a isso não estão realmente em um vácuo moral, e não acreditam seriamente que estamos em um vácuo moral. No mínimo, eles aceitam — e contam com nossa aceitação — uma injunção moral. Seu código moral é, reconhecidamente, singularmente pobre em conteúdo. A ordenança solitária de seu código, comparado aos códigos ricamente articulados de Aristóteles, Confúcio ou Aquino, sugere que ele é um mero resíduo; como as artes de certos selvagens sugerem que eles são o último vestígio de uma civilização desaparecida. Mas há uma diferença profunda entre ter uma moralidade fanática e estreita e não ter moralidade alguma. Se eles estivessem realmente em um vácuo moral, de onde poderiam ter derivado a ideia de um único dever?

Para evitar a dificuldade, pode-se sugerir que a preservação de nossa espécie não é um imperativo moral, mas um fim prescrito por instinto. A isso respondo, em primeiro lugar, que há muita dúvida se existe tal instinto; e, em segundo lugar, que se houvesse, não faria o trabalho que aqueles que invocam o instinto nesse contexto exigem dele.

Nós temos, de fato, um instinto assim? Devemos aqui ter cuidado com o significado da palavra. Em inglês [e em português], a palavra "instinto" é muitas vezes usada de modo vago para o que deveria ser chamado de apetite: assim falamos do instinto sexual. "Instinto", nesse sentido, significa um impulso que aparece na consciência como desejo e cuja satisfação é marcada pelo prazer. Parece-me evidente que não temos instinto (nesse sentido) para preservar nossa espécie. O desejo é direcionado para o concreto — esta mulher, este prato de sopa, este copo de cerveja; mas a preservação da espécie é uma abstração elevada que nem entra na mente de pessoas não dadas à reflexão, e afeta até mesmo mentes cultas naqueles períodos em que elas são menos instintivas. Mas instinto é também, e mais apropriadamente, usado para significar comportamento como que vindo do conhecimento. Assim, certos insetos realizam ações complicadas que têm, de fato, o resultado de que seus ovos são incubados e suas larvas, nutridas; e como (com ou sem razão) nos recusamos a atribuir planejamento e presciência conscientes ao agente, dizemos que ele agiu "por instinto". O que isso significa no aspecto subjetivo, como o assunto se apresenta ao inseto — se é que se apresenta —, suponho que não sabemos. Nesse sentido, dizer que temos um instinto para preservar a raça humana seria dizer que nos sentimos compelidos, não sabemos como, a realizar atos que, de fato (embora não fossem nosso propósito), tendem à preservação dela. Isso parece muito improvável. Quais são esses atos? E se eles existem, qual é o propósito de nos incitar a preservar a raça adotando (ou evitando) a ética cristã? Não seria melhor deixar o trabalho para o instinto?

Mais uma vez, o *instinto* pode ser usado para denotar esses impulsos fortes que, como os apetites, são difíceis de negar, embora não sejam, como os apetites, direcionados para o prazer físico concreto. E isso, penso, é o que as pessoas realmente querem dizer quando falam de um instinto de preservar a raça humana. Elas querem dizer que temos um impulso natural, irrefletido e espontâneo

para fazer isso, já que temos de preservar nossa descendência. Aqui somos jogados de volta à evidência discutível da introspecção. Eu acho que não tenho esse impulso e não vejo evidências de que outros homens o tenham. Não me entenda mal. Não quero ser considerado um monstro. Reconheço a preservação do homem como um fim ao qual minha própria preservação e felicidade estão subordinadas; o que eu nego é que esse fim me foi prescrito por um impulso poderoso e espontâneo. A verdade me parece ser que temos um impulso de preservar nossos filhos e netos, um impulso que enfraquece progressivamente à medida que levamos a mente mais e mais para o abismo das futuras gerações, e que, se for deixado à própria força espontânea, logo morrerá completamente. Deixe-me perguntar a qualquer um nesta audiência que é pai se ele tem um impulso espontâneo de sacrificar o próprio filho em prol da espécie humana em geral. Não estou perguntando se ele sacrificaria o filho. Estou perguntando se, caso ele o fizesse, ele estaria obedecendo a um impulso espontâneo. Algum pai entre vocês não responderá que, se esse sacrifício fosse exigido dele e se o fizesse, ele o faria, não em obediência a um impulso natural, mas a um desafio duramente vencido? Esse ato, não menos que a imolação de si mesmo, seria um triunfo sobre a natureza.

Mas vamos deixar essa dificuldade de lado. Vamos supor, para fins de argumentação, que realmente exista um “instinto” (em qualquer sentido) para preservar a civilização, ou a raça humana. Nossos instintos estão obviamente em conflito. A satisfação de um exige a negação do outro. E, obviamente, se é que existe, o instinto de preservar a humanidade é aquele, entre todos os outros, cuja satisfação provavelmente acarretará a maior frustração de meus instintos remanescentes. Minha fome e minha sede, meus desejos sexuais, meus afetos familiares, tudo vai interferir naquele. Lembre-se de que ainda estamos supondo estar no vácuo, fora de todos os sistemas éticos. Em que base concebível, em um vazio ético, partindo do pressuposto de que a preservação da espécie não é um

fim moral, mas um fim meramente instintivo, pode-se pedir que eu gratifique meu instinto de preservação da espécie adotando um código moral? Por que esse instinto deveria ser preferido a todos os outros que tenho? Certamente, ele não é meu instinto mais forte. Mesmo que fosse, por que eu não deveria lutar contra ele como um dipsomaníaco é exortado a lutar contra seu desejo tirânico? Por que meus conselheiros assumem desde o início, sem argumentos, que a esse instinto deveria ser dada uma ditadura em minha alma? Não nos deixemos enganar com palavras. Não adianta dizer que esse é o mais profundo, ou mais elevado, ou mais fundamental ou mais nobre de meus instintos. Essas palavras significam que ele é meu instinto mais forte (o que é falso e não haveria razão para obedecer-lhe, mesmo que fosse verdade) ou, do contrário, ocultam uma reintrodução sub-reptícia do ético.

De fato, o ético foi reintroduzido. Ou, mais precisamente, nunca foi realmente banido. O vácuo moral foi, desde o início, uma mera invenção. Aqueles que esperam que adotemos um código moral como meio para a preservação das espécies já têm um código moral e assumem tacitamente que também temos um. Seu ponto de partida é uma máxima puramente moral: *Que a humanidade deve ser preservada*. Trazer o instinto ao assunto é fútil. Se nossos instintos não estiverem organizados em uma hierarquia de dignidade comparativa, é inútil dizer-nos para obedecer ao instinto, pois os instintos estão em guerra. Se fizer isso, então, você os está organizando em obediência a um princípio moral, passando um julgamento ético sobre eles. Se o instinto é seu único padrão, nenhum instinto deve ser preferido ao outro, pois cada um deles alegará estar satisfeito à custa de todos os demais. Aqueles que nos incitam a escolher um código moral já são moralistas. Podemos jogar fora a imagem ilógica de um homem totalmente antiético confrontado por uma série de códigos alternativos e fazer sua livre escolha entre eles. Nada disso ocorre. Quando um homem é totalmente antiético, ele não escolhe entre códigos éticos. E,

aqueles que dizem que estão escolhendo entre códigos éticos, já estão assumindo um código.

O que, então, diremos da máxima que está presente desde o princípio — *Que a humanidade deve ser preservada*? De onde tiramos isso? Ou, para ser mais concreto, de onde eu tirei isso? Certamente, não posso apontar nenhum momento no tempo em que a acolhi pela primeira vez. É, até onde sei, uma generalização posterior e abstrata de todo o ensino moral que já tive. Se eu quisesse agora encontrar autoridade para isso, não teria necessidade de apelar para minha própria religião. Eu poderia apontar para a confissão da alma de um justo no *Livro dos mortos* egípcio — "Não matei ninguém". Eu poderia encontrar no Hino Babilônico que aquele que maquina a opressão terá seu lar destruído. Eu encontraria, mais perto de casa, no *Elder Edda*,[5] que "o homem é o deleite do homem". Eu encontraria em Confúcio que o povo primeiro deveria se multiplicar, depois, prosperar e, depois, ser instruído. Se eu quisesse o espírito geral de todos esses preceitos, poderia encontrar em Locke que, "pela lei fundamental da natureza, o homem [deve] ser maximamente preservado".[6]

Assim, de meu ponto de vista, não há mistério particular sobre essa máxima. Ela me foi ensinada, explicita e implicitamente, por minha ama-seca, por meus pais, por minha religião, por sábios ou poetas de todas as culturas de que tenho conhecimento. Para alcançar essa máxima, não preciso escolher um código ético entre muitos e excogitar motivos impossíveis para adotá-lo. A dificuldade seria encontrar códigos que contradissessem isso. E, quando eu os encontrasse, eles se revelariam, não radicalmente diferentes, mas códigos nos quais o mesmo princípio está, por alguma razão, restrito ou truncado, no qual a preservação e a perfeição do homem se reduzem às da tribo, da classe ou da família ou da nação. Todos poderiam ser alcançados por mera subtração daquilo que parece ser o código geral: diferem dele, não como o boi difere do homem, mas como o anão difere do homem.

Isso é o que diz respeito a mim. Mas de onde vêm os outros, aqueles que alegam estar fora de todos os códigos éticos? Certamente, não há dúvida sobre a resposta. Eles encontraram seu código onde eu encontrei. Eles o mantêm por herança e treinamento da tradição humana geral (se não estritamente universal). Eles nunca teriam atingido sua injunção solitária se tivessem realmente começado em um vácuo ético. Eles confiaram na tradição humana geral pelo menos até o ponto de assumirem dela uma máxima.

Mas é claro que, naquela tradição, essa máxima não estava sozinha. Encontrei ao lado dela muitas outras injunções: deveres especiais para pais e anciãos, deveres especiais para minha esposa e meu filho, deveres de boa fé e veracidade, deveres com respeito aos fracos, aos pobres e aos desolados (esses últimos não confinados, como alguns pensam, aos textos judaico-cristãos). Para mim, novamente, não há dificuldade. Aceito todas essas ordenanças, todas com a mesma autoridade. Mas há de fato uma grande dificuldade para aqueles que mantêm uma e desejam abandonar as restantes? E agora chegamos ao cerne de questão.

Há muitas pessoas no mundo moderno que nos oferecem, como dizem, novas moralidades. Mas, como acabamos de ver, não pode haver motivo moral para entrar em uma nova moralidade, a menos que esse motivo seja tomado emprestado da moralidade tradicional, que não é nem cristã nem pagã, nem oriental nem ocidental, nem antiga nem moderna, mas geral. Surge, então, a questão da razoabilidade de aceitar uma máxima e rejeitar as demais. Se as máximas restantes não têm autoridade, qual é a autoridade daquela que você escolheu para reter? Se ela tem autoridade, por que as outras não a possuem? Assim, um humanista científico[7] pode nos incitar a nos livrarmos do que ele poderia chamar de nossa moralidade *Tabu* herdada e perceber que a exploração total da natureza para o conforto e a segurança da posteridade é o único fim. Seu sistema colide com o meu, digamos, no ponto em que ele exige a eutanásia compulsória dos idosos ou dos inaptos. Mas o

dever de cuidar da posteridade, sobre o qual ele baseia todo o seu sistema, não tem outra fonte além da mesma tradição que me permite honrar meus pais e não assassinar (uma proibição que eu encontro tanto na *Völuspá*[8] quanto no Decálogo). Se, como ele quer que eu acredite, fui enganado pela tradição quando ela me ensinou meu dever para com meus pais, como sei que não me enganou igualmente ao prescrever um dever para com a posteridade? Outro exemplo: podemos ter um nacionalista fanático que me diz para jogar fora meus antiquados escrúpulos sobre justiça e benevolência universais e adotar um sistema no qual nada, exceto a riqueza e o poder de meu próprio país, importa. Mas a dificuldade é a mesma. Aprendi sobre um dever especial com relação a meu próprio país no mesmo lugar em que também aprendi a respeito de um dever geral com relação aos homens como tais. Se a tradição estava errada sobre um dever, em que base o nacionalista me pede para acreditar que estava certo sobre o outro? O comunista está na mesma posição. Posso muito bem concordar com ele que a exploração é um mal e que aqueles que fazem o trabalho devem colher a recompensa. Mas só acredito nisso porque aceito certas noções tradicionais de justiça. Quando passa a atacar a justiça como parte de minha ideologia *burguesa*, ele tira a base sobre a qual posso razoavelmente ser chamado a aceitar seu novo código comunista.

Vamos entender muito claramente que, em certo sentido, é tão possível inventar uma nova ética quanto o é colocar um novo sol no céu. Algum preceito da moralidade tradicional sempre tem de ser admitido. Nunca começamos a partir de uma tábula rasa: se o fizéssemos, deveríamos terminar, eticamente falando, com uma tábula rasa. Novas moralidades só podem ser contrações ou expansões de algo que já foi dado, e todas as tentativas especificamente modernas de novas moralidades são contrações. Elas procedem de se manter alguns preceitos tradicionais e rejeitar outros: mas a única autoridade real por trás daqueles que são retidos é a mesma autoridade com que outros, com escárnio, são

desprezados. Claro que essa inconsistência é ocultada; geralmente, como temos visto, mediante uma recusa em reconhecer os preceitos que são mantidos como preceitos morais.

Mas muitas outras causas contribuem para a ocultação. Tanto na vida do indivíduo como na vida da comunidade, circunstâncias particulares atribuem temporariamente um valor excessivo a algum extremo. Quando estamos apaixonados, o amado; quando estamos doentes, a saúde; quando estamos pobres, o dinheiro; quando estamos com medo, a segurança; cada um destes parece a única coisa que vale a pena possuir. Portanto, aquele que fala a uma classe, a uma nação ou a uma cultura, sob o peso de alguma paixão, não terá dificuldade em insinuar na mente dos ouvintes a ideia fatal de algum bem finito que vale a pena ser alcançado não importando o custo, e construir um sistema ético excêntrico sobre esse fundamento. Sem dúvida, não é um sistema genuinamente novo. Qualquer que seja o objetivo escolhido, a ideia de que eu deveria procurá-lo para minha classe, cultura ou nação à custa de minha satisfação pessoal não tem autoridade, salvo aquela que deriva da moralidade tradicional. Mas, na emoção do momento, isso é esquecido.

Somado a isso, não reconhecemos no pensamento moderno um exagero muito sério no que diz respeito às diferenças éticas entre diferentes culturas? A concepção que domina nosso pensamento está entesourada na palavra *ideologias*, na medida em que essa palavra sugere que toda a perspectiva moral e filosófica de um povo pode ser explicada sem qualquer participação de seu método de produção, de sua organização econômica e de sua localização geográfica. Nesse entendimento, é claro, diferenças, e diferenças em qualquer grau, devem ser esperadas entre ideologias assim como entre linguagens e costumes. Mas é isso o que na realidade encontramos? Muito da antropologia parece, a princípio, encorajar-nos a uma resposta positiva. Mas, se posso me aventurar a dar uma opinião em um campo no qual não sou de modo algum especialista,

eu sugeriria que a aparência é um tanto ilusória. Parece-me resultar de uma ênfase naqueles mesmos elementos de cada cultura que são mais variáveis (prática sexual e ritual religioso) e também de uma ênfase no selvagem. Tenho até mesmo identificado uma tendência em alguns pensadores de tratar o selvagem como o homem normal ou arquetípico. Mas, certamente, ele é o homem excepcional. Pode, de fato, ser verdade que todos nós fomos selvagens em algum momento, como é certamente verdade que todos nós fomos bebês em algum momento. Mas nós não tratamos como homem normal o imbecil que, na vida adulta, mantém-se como o que todos nós éramos (intelectualmente) no berço. O selvagem teve tantas gerações de ancestrais quanto as teve o homem civilizado: ele é o homem que, no mesmo número de séculos, não aprendeu nem esqueceu aquilo que o restante da raça humana conhece. Não vejo por que devemos dar muita importância à diversidade e à excentricidade (muitas vezes exageradas) dos códigos selvagens. E, se nos voltarmos para o homem civilizado, afirmo que encontraremos muito menos diferenças de injunção ética do que se acredita hoje em dia. Na monotonia triunfante, as mesmas trivialidades indispensáveis nos encontrarão em cultura após cultura. A ideia de que qualquer uma das novas moralidades que nos são agora oferecidas seria simplesmente mais um acréscimo a uma variedade quase infinita não está de acordo com os fatos. Não temos realmente razão em falar de diferentes moralidades enquanto falamos de diferentes línguas ou diferentes religiões.

Você não vai supor que tento reintroduzir em seu pleno rigor estoico ou medieval a doutrina do direito natural. Nem estou reivindicando como fonte desse substancial acordo ético qualquer coisa como intuição ou ideias inatas. Tampouco, apesar de eu ser um teísta, apresento qualquer argumento sub-reptício para o teísmo. Meu objetivo é mais modesto. É até negativo. Eu nego que tenhamos qualquer escolha a fazer entre sistemas éticos claramente

diferenciados. Eu nego que tenhamos algum poder para criar um novo sistema ético. Afirmo que, onde e quando a discussão ética começa, encontramos já diante de nós um código ético cuja validade deve ser admitida antes que possamos criticá-la, pois nenhum ataque ético a qualquer um dos preceitos tradicionais pode ser feito, exceto com base em algum outro preceito tradicional. Você pode atacar o conceito de justiça porque interfere na alimentação das massas, mas você extraiu do código mundial o dever de alimentar as massas. Você pode exaltar o patriotismo à custa da misericórdia; mas era o código antigo que lhe dizia para amar seu país. Você pode vivissectar seu avô para livrar seus netos do câncer, mas, no caso de abandonar a moralidade tradicional, por que você deveria se preocupar com seus netos?

Dessas coisas negativas, surge uma positiva. Os homens dizem: “Como devemos agir, o que devemos ensinar a nossos filhos, agora que não somos mais cristãos?” Vejam, senhores, como eu responderia a essa pergunta. Você está enganado se pensa que a moralidade de seu pai era baseada no cristianismo. Pelo contrário, o cristianismo a pressupunha. Essa moralidade permanece exatamente onde estava; sua base não foi retirada porque, em certo sentido, ela nunca teve base. As injunções éticas definitivas sempre foram premissas, nunca conclusões. Kant estava perfeitamente certo neste ponto, pelo menos: o imperativo é categórico. A menos que a ética seja assumida desde o início, nenhum argumento levará você a ela.

Ao relembrar a moralidade tradicional aos homens, não estou, evidentemente, afirmando que ela dará uma resposta a cada problema moral específico com o qual sejamos confrontados. Sartre parece-me ser vítima de um curioso mal-entendido quando rejeita a concepção de regras morais gerais, alegando que essas regras podem não se aplicar claramente a todos os problemas concretos de conduta.[9] Quem poderia supor que, por aceitar um código moral, devemos ser libertados de todas as questões de casuística?

Obviamente, são códigos morais que criam questões de casuística, assim como as regras do xadrez criam problemas de xadrez. O homem sem código moral, como o animal, está livre de problemas morais. O homem que não aprendeu a contar está livre de problemas matemáticos. Um homem dormindo está livre de todos os problemas. Dentro da estrutura da ética humana geral, problemas, com certeza, surgirão e às vezes serão resolvidos de modo errôneo. Essa possibilidade de erro é apenas o sintoma de que estamos acordados, não dormindo; de que somos homens, não feras ou deuses. Se eu estivesse impondo uma panaceia a você, se eu estivesse recomendando a ética tradicional como um meio para algum fim, eu poderia ser tentado a lhe prometer a infalibilidade que de fato nego. Mas essa, como se pode ver, não é minha posição. Eu o envio de volta a ama-seca e a seu pai, para todos os poetas e sábios e legisladores, porque acredito que, de certa forma, você já está lá, reconheça ou não: que não há realmente nenhuma alternativa ética; que aqueles que nos incitam a adotar novas moralidades estão apenas nos oferecendo o texto mutilado ou expurgado de um livro que já possuímos no manuscrito original. Todos esses homens desejam que dependamos de tais textos, e não do original, para depois nos privar de nossa plena humanidade. Sua atividade é, em longo prazo, sempre direcionada contra nossa liberdade.

---

[1] Immanuel Kant (1724–1804), filósofo alemão, criador da filosofia crítica, em que procurava determinar os limites da razão e analisar o motivo das ações humanas e a relação delas com a moral. O imperativo categórico, conceito central em sua deontologia, diz que o homem deveria agir sempre apenas de acordo com alguma máxima que ele gostaria que se tornasse lei universal.

[2] Ver o ensaio de Lewis sobre “Historicismo”, p. 171.

[3] Latim: “experiência de cruz”. Expressão atribuída a Isaac Newton (1643–1727), é usada para referir-se à experiência que resolve o problema, que lhe dá uma solução definitiva.

[4] *Os leitores já terão reconhecido temas neste artigo que lembram o argumento principal de *A abolição do homem*, de Lewis (Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017) — livro que é, em minha opinião, uma introdução indispensável a todo o corpus da obra lewisiana. Embora eu não consiga precisar uma data para este artigo, meu palpite é que ele seja anterior ao *Abolição* em mais ou menos um ano. Sobre as semelhanças entre vários sistemas éticos, ver o apêndice de *A abolição do homem* chamado “Exemplos do Tao” (O Caminho ou a Lei Natural).

[5] *Edda poética*, *Edda em verso* ou *Sæmundar Edda*, coleção, provavelmente do século 13, de poemas mitológicos e de heróis nórdicos escritos em norueguês antigo.

[6] A maioria dessas citações se encontra no já citado (ver nota 4) apêndice de *A abolição do homem*.

[7] Humanismo científico, também chamado de moderno, naturalista, ético ou democrático, é, nas palavras de Corliss Lamont (1902–1995), filósofo socialista, professor e ativista político americano, um de seus principais articuladores, “uma filosofia naturalista que rejeita todo o sobrenaturalismo e se apoia com primazia na razão e na ciência, na democracia e na compaixão humana”.

[8] “A profecia da vidente”: nome do primeiro poema da *Edda poética* (ver nota 5.)

[9] Jean-Paul Sartre (1905–1980), filósofo francês, cujo ensaio “O existencialismo é um humanismo”, que Lewis parece citar, define sua filosofia existencialista. O início do parágrafo 14 diz: “Já que os valores são vagos e que eles são sempre amplos demais para o caso preciso e concreto que consideramos, só nos resta confiar em nosso instinto” (Tradução de Rita Correia Guedes, p. 8). Como o ensaio foi publicado em 1946, e se de fato Lewis o tem em mente, então, o editor Walter Hooper equivocou-se ao datar o presente capítulo como anterior a 1943 (ver Prefácio).

CAPÍTULO 5

De futilitate

Quando me pediram para falar com vocês, Sir Henry Tizard sugeriu que o problema da futilidade provavelmente estaria presente nos pensamentos de muitos aqui. O tema teria sido levantado pelo desapontamento de todas as esperanças com que a última guerra se encerrou e pelo inquietante sentimento de que os resultados da presente guerra podem ser igualmente decepcionantes. Se bem me lembro, ele também insinuou que o sentimento de futilidade poderia ser ainda mais profundo. As esperanças escatológicas que sustentavam nossos antepassados mais remotos e os primeiros cristãos, e as esperanças seculares que sustentavam os revolucionários ou mesmo os liberais do século passado, desapareceram todas. Restou certo vazio: uma questão generalizada *sobre* o que é toda essa vida agitada e abarrotada, ou se de fato é sobre alguma coisa.

No entanto, de certa forma, sou a pior pessoa do mundo para falar sobre esse assunto. Talvez porque eu não tenha tido uma infância muito feliz, ou talvez por causa de alguma peculiaridade em minhas glândulas, estou familiarizado demais com a ideia de futilidade para sentir o choque que ela provoca tão agudamente como deveria ocorrer com um bom orador sobre o assunto. No início desta guerra, um homem trabalhador, que fazia uma patrulha da guarda da casa à meia-noite, com outro homem instruído e eu descobrimos, em nossa conversa, que não esperávamos que essa guerra acabasse com as guerras ou, em geral, que a miséria

humana fosse abolida. Jamais esquecerei aquele homem parado ali, à luz da lua, por pelo menos um minuto, enquanto essa ideia inteiramente nova mergulhava nele e, por fim, aflorou: “Então, o que está acontecendo com esse bendito mundo?” O que me espantou — pois eu estava tão espantado quanto o trabalhador — foi o fato de que essa inquietação era totalmente nova para ele. Como, imaginei, um homem poderia ter chegado aos quarenta e poucos anos sem nunca duvidar de que *havia* algo de bom no que acontecia ao bendito mundo? Tal segurança era para mim inimaginável. Posso entender um homem chegando por fim, e depois de uma consideração prolongada, ao entendimento de que a existência não é fútil. Mas fiquei desconcertado com o fato de um homem tomar isso por certo, e isso continua me desconcertando. Se há alguém aqui presente cujo medo de futilidade é baseado apenas em fatos locais e temporários, como a guerra ou a perspectiva quase igualmente ameaçadora da próxima paz, devo pedir-lhe que seja indulgente comigo, pois sugiro que tenhamos de enfrentar a possibilidade de uma futilidade muito mais profunda e radical: a qual, se existe, é totalmente incurável.

Essa futilidade cósmica é ocultada das massas pelo evolucionismo popular. Falando a uma audiência com treinamento em ciências, não preciso argumentar que o evolucionismo popular é algo bem diferente da evolução, como entendida pelos biólogos. Evolução biológica é uma teoria sobre como os organismos mudam. Algumas dessas mudanças tornaram os organismos, de acordo com os padrões humanos, “melhores” — mais flexíveis, mais fortes, mais conscientes. A maioria das mudanças não o fez. Como J. B. S. Haldane[1] diz, na evolução o progresso é a exceção e a degeneração da regra. O evolucionismo popular ignora isso. Para este, “evolução” significa simplesmente “melhoria”. E não está restrita aos organismos, mas também se aplica às qualidades morais, às instituições, às artes, à inteligência e similares. Existe, portanto, implantada no pensamento popular, a concepção de que

melhoria é, de algum modo, uma lei cósmica, uma concepção à qual as ciências não dão nenhum apoio. Não há tendência geral de melhor nem para os organismos. Não há evidência de que as capacidades mentais e morais da raça humana tenham aumentado desde que o homem se tornou homem. E certamente não há tendência do universo como um todo mover-se em qualquer direção que devamos chamar de “bem”. Pelo contrário, a evolução — mesmo que ela fosse o que a massa do povo supõe — é apenas (pelos padrões astronômicos e físicos) um detalhe quase imperceptível de primeiro plano na imagem. O enorme pano de fundo é preenchido por princípios bem diferentes: entropia, degradação, desorganização. Tudo indica que a vida orgânica será um episódio muito curto e sem importância na história do universo. Muitas vezes ouvimos as pessoas se consolarem de seus problemas dizendo: “Será a mesma coisa daqui a 100 anos”. Mas você pode dizer o mesmo sobre nossos problemas como espécie. Não importa o que façamos, tudo será o mesmo daqui a algumas centenas de milhões de anos. A vida orgânica é apenas um lampejo na história cósmica. No longo prazo, nada virá dela.

Mas não me entenda mal. Nem por um momento estou tentando sugerir que essa futilidade de longo prazo dá qualquer base para diminuirmos nossos esforços com o fito de tornar a vida humana, enquanto durar, menos dolorosa e menos injusta do que a atual. O fato de o navio estar afundando não é motivo para permitir que ele seja um inferno flutuante enquanto ainda flutua. De fato, há certa fina ironia na ideia de manter o navio meticulosamente em boa ordem até o momento em que ele afunde. Se o universo é insensível e estúpido, não é por isso que devemos imitá-lo. Pessoas bem-educadas sempre consideraram o patíbulo e a carroça de levar condenados à forca como lugares para serem usadas as melhores roupas e as melhores maneiras. Essa, pelo menos, foi minha primeira reação à imagem do cosmos fútil. E eu não estou, em primeira instância, sugerindo que essa imagem deveria fazer

alguma diferença em nossa prática. Mas ela deve fazer diferença para nossos pensamentos e sentimentos.

Bem, parece-me que existem três linhas, e apenas três, das quais uma pode levar a essa futilidade. Em primeiro lugar, você pode simplesmente “aceitá-la”. Você pode se tornar um pessimista constante, como o era Lord Russell quando escreveu *A adoração de um homem livre*[2] e basear toda a sua vida no que ele chamou de “um firme alicerce de desespero inabalável”. Você vai se alimentar com os romances Wessex[3] e com *O moço de Shropshire*[4] e Lucrécio.[5] Assim poderá projetar ser uma figura muito varonil e impressionante. Em segundo lugar, você pode negar a imagem do universo que os cientistas pintam. Existem várias maneiras de fazer isso. Você pode se tornar um idealista ocidental ou um panteísta oriental. Em qualquer dos casos, você afirmará que o universo material não é, em última instância, muito real, mas uma espécie de miragem produzida por nossos sentidos e formas de pensamento. A realidade deve ser procurada em outro lugar. Ou você pode dizer — como o fazem judeus, maometanos e cristãos — que, embora a natureza seja real até seus limites, ainda existem outras realidades, e que ao trazê-las para si você altera a imagem de forma tal que ela deixa de ser uma imagem de futilidade. Ou, em terceiro lugar, você pode aceitar a imagem científica e tentar fazer algo sobre a futilidade. Quero dizer que, em vez de criticar o universo, podemos criticar nosso próprio sentimento sobre o universo e tentar mostrar que nosso senso de futilidade é irracional, impróprio ou irrelevante. Considero que esse terceiro procedimento parecerá a vocês, pelo menos para começar, o mais promissor. Vamos explorá-lo.

Penso que a crítica mais prejudicial que podemos dirigir contra nosso próprio sentimento de futilidade cósmica é a seguinte: “futilidade” é o oposto de “utilidade”. Uma máquina ou um plano é fútil quando não serve ao propósito para o qual foi concebido. Ao chamar o universo de fútil, portanto, estamos realmente aplicando a ele um padrão de meios-e-fim, tratando-o como se fosse uma coisa

manufaturada e manufaturada para algum propósito. Ao chamá-lo de fútil, estamos apenas expressando nossa surpresa ingênua diante da descoberta de que a realidade básica não possui as características de um artefato humano — uma coisa feita por homens para servir aos propósitos de homens — e a exigência de que isso deveria ser considerado absurdo é como queixar-se de que uma árvore é fútil porque os galhos não nascem exatamente onde queríamos para que pudéssemos subir por eles — ou até mesmo de uma pedra porque não é comestível.

Esse ponto de vista certamente parece, a princípio, ter todo o estimulante impacto do senso comum, e eu certamente acredito que qualquer filosofia que não contenha esse entendimento como pelo menos um de seus elementos não é, de modo algum, potencialmente verdadeira. Mas, se tomada por si só, revelar-se-á bastante simples.

Caso forcemos sua conclusão lógica, chegaremos a algo assim: a maneira correta de exprimir os fatos não é dizer que o universo é fútil, mas que o universo produziu um animal, o homem, que pode fabricar ferramentas. O longo hábito de produzir ferramentas engendrou nele outro hábito — o de pensar em termos de meios e fins. Esse hábito se torna tão profundamente enraizado que, mesmo quando a criatura não está engajada na fabricação de ferramentas, ela continua a usar esse padrão de pensamento — para “projetá-lo” (como dizemos) sobre a realidade como um todo. Daí surge a prática absurda de exigir que o universo seja “bom” ou de queixar-se de que seja “mau”. Mas esses pensamentos são *meramente* humanos. Eles nada nos informam sobre o universo, sendo apenas um fato sobre o homem — como a pigmentação da pele ou a forma de seus pulmões.

Há algo de atraente nisso, mas a questão é até onde podemos ir. Podemos levar até o fim a visão de que o pensamento humano é *meramente* humano? Que é simplesmente um fato zoológico sobre o *homo sapiens* ele pensar de certa maneira, que isso de forma

alguma reflete (embora, sem dúvida, isso resulte de) a realidade humana ou universal? No momento em que fazemos essa pergunta, recebemos uma chancela. Estamos, nesse exato momento, perguntando se certa visão a respeito do pensamento humano é verdadeira. E a visão em questão é justamente a visão de que o pensamento humano *não* é verdadeiro, não é um reflexo da realidade. Essa visão é em si mesma um pensamento. Em outras palavras, estamos perguntando: “É verdadeiro o pensamento de que nenhum pensamento é verdadeiro?” Se a resposta for “sim”, caímos em contradição, pois, se todos os pensamentos são falsos, então, esse pensamento é falso.

Não há, portanto, nenhuma discussão a respeito de um total ceticismo sobre o pensamento humano. Somos sempre impedidos de aceitar o ceticismo total, porque ele só pode ser formulado fazendo uma exceção tácita em favor do pensamento que estamos formulando no momento — assim como o homem que avisa o recém-chegado “Não confie em ninguém neste escritório” sempre espera que este confie nele naquele momento. Aconteça o que acontecer, então, o máximo que podemos fazer é decidir que certos tipos de pensamento humano são “meramente humanos” ou subjetivos, e outros não. Por menor que seja a classe, alguma *classe* de pensamentos deve ser considerada como verdadeiras percepções, como o reflexo da realidade na consciência humana e não como meros fatos sobre o modo como o cérebro humano funciona.

Uma distinção popular é feita entre o que é chamado de pensamento científico e outros tipos de pensamento. É amplamente tido como verdade que o pensamento científico nos coloca em contato com a realidade, enquanto o pensamento moral ou metafísico não o faz. Segundo esse ponto de vista, quando dizemos que o universo é um *continuum* espaço-temporal, estamos dizendo algo sobre a realidade, ao passo que se dissermos que o universo é fútil ou que os homens devem ter um salário digno, estamos apenas

descrevendo nossos próprios sentimentos subjetivos. É por isso que, em histórias modernas às quais os americanos chamam de "cientificção"[6] — histórias sobre espécies desconhecidas que habitam outros planetas ou a profundidade do mar —, essas criaturas são geralmente descritas como desprovidas de nossos padrões morais, mas aceitando nossos padrões científicos. A implicação é, naturalmente, que o pensamento científico, sendo objetivo, será o mesmo para todas as criaturas que possam raciocinar, enquanto o pensamento moral, por ser meramente algo subjetivo, como o gosto da comida, pode variar de espécie para espécie.

Mas tal distinção entre pensamentos científicos e não científicos não suportará facilmente o peso que estamos tentando colocar nela. O ciclo do pensamento científico é do experimento à hipótese e daí à verificação e a uma nova hipótese. Experimento significa experiências sensoriais especialmente preparadas. Verificação envolve inferência. "Se X existisse, então, sob as condições Y, nós deveríamos ter a experiência Z". Produzimos, então, as condições Y, e Z aparece. Desse modo, inferimos a existência de X. Agora fica claro que a única parte desse processo que nos assegura qualquer realidade fora de nós mesmos é precisamente a inferência: "Se X, então Z", ou, inversamente: "Uma vez que Z, portanto X". As outras partes do processo, a saber, hipótese e experimento, não podem oferecer por si mesmas qualquer garantia. A hipótese é, reconhecidamente, uma construção mental — algo, como se costuma dizer, "dentro de nossa própria cabeça". E o experimento é um estado de nossa própria consciência. É, digamos, um indicar de leitura ou uma cor vista se você aquecer o fluido no tubo de ensaio. Ou seja, é um estado de sensação visual. Acredita-se que o aparato usado no experimento existe fora de nossa mente apenas com a força de uma inferência: ele é inferido como a causa de nossas sensações visuais. Não estou, de modo algum, sugerindo que a inferência seja ruim. Não sou um idealista subjetivo[7] e acredito

plenamente que é boa a distinção que fazemos entre um experimento em um sonho e um experimento no laboratório. Estou apenas ressaltando que o mundo material ou exterior em geral é um mundo inferido e que, portanto, experimentos específicos, longe de nos levarem do círculo mágico de inferência para algum suposto contato direto com a realidade, são evidências apenas como partes dessa grande inferência. As ciências físicas, então, dependem da validade da lógica tanto quanto da metafísica ou da matemática. Se o pensamento popular considera que a "ciência" é diferente de todos os outros tipos de conhecimento, por ser a ciência experimentalmente verificável, o pensamento popular está equivocado. A verificação experimental não é um novo tipo de garantia vindo para suprir as deficiências da mera lógica. Devemos, portanto, abandonar a distinção entre pensamento científico e não científico. A distinção apropriada é entre pensamento lógico e não lógico. Refiro-me à distinção apropriada para nosso propósito atual: esse propósito é descobrir se existe alguma classe de pensamentos que tenha valor objetivo, que não seja *meramente* um fato sobre como o córtex humano se comporta. Para esse propósito, não podemos fazer distinção entre ciência e outros exercícios lógicos de pensamento, pois, se a lógica é desacreditada, a ciência deve acompanhá-la.

Portanto, segue-se que todo conhecimento depende da validade da inferência. Se, em princípio, o sentimento de certeza que temos quando dizemos "Porque A é B, portanto C deve ser D" é uma ilusão, se isso revela apenas como nosso córtex tem de funcionar, e não como as realidades externas a nós devem realmente ser, então, não podemos saber nada. Digo "em princípio" porque, é claro, por desatenção ou fadiga, muitas vezes fazemos falsas inferências e, embora as façamos, elas se sentem tão certas quanto as saudáveis. Mas elas são sempre corrigíveis por meio de mais raciocínio. Isso não importa. O que importaria seria se a própria inferência, mesmo

à parte de erros acidentais, fosse um fenômeno meramente subjetivo.

Mas deixem-me voltar um pouco. Começamos perguntando se nosso sentimento de futilidade poderia ser deixado de lado por ser visto como um resultado meramente subjetivo e irrelevante que o universo produziu no cérebro humano. Adiei responder a essa pergunta até tentarmos uma mais abrangente. Perguntei se, *em geral*, o pensamento humano poderia ser deixado de lado por ser visto como irrelevante para o universo real e meramente subjetivo. Agora afirmo ter encontrado a resposta para essa questão mais abrangente. A resposta é que pelo menos um tipo de pensamento — o pensamento lógico — não pode ser subjetivo e irrelevante para o universo real, pois, a menos que o pensamento seja válido, não temos razão para acreditar no universo real. Nós alcançamos o conhecimento que temos do universo apenas por inferência. O próprio objeto para o qual nosso pensamento é supostamente irrelevante depende da relevância de nosso pensamento. Um universo cuja única alegação para ser acreditado se baseia na validade da inferência não deve começar nos dizendo que a inferência é inválida. Isso seria realmente um tanto sem sentido. Concluo, então, que a lógica é uma percepção real do modo como as coisas reais devem existir. Em outras palavras, as leis do pensamento são também as leis das coisas, das coisas no espaço mais remoto e no tempo mais remoto.[8]

A admissão desse fato me parece completamente inevitável e tem consequências muito importantes.

Em primeiro lugar, exclui qualquer causa materialista para o pensamento. Somos obrigados a admitir, entre os pensamentos de um astrônomo terrestre e o comportamento da matéria a vários anos-luz de distância, aquela relação particular que chamamos de verdade. Mas essa relação não tem sentido algum se tentarmos fazê-la existir entre a matéria da estrela e o cérebro do astrônomo, considerado como uma massa informe de matéria. O cérebro pode

estar em todo tipo de relações com a estrela, indubitavelmente. Ele está em uma relação espacial e em uma relação de tempo e em uma relação quantitativa. Mas falar de um pouco de matéria como sendo verdade sobre outro pouco de matéria parece-me sem sentido. Poderia ser constatado, de modo conceptível, que cada átomo no universo pensasse, e pensasse verdadeiramente, sobre todos os outros. Mas essa relação entre quaisquer dois átomos seria algo bastante distinto das relações físicas entre eles. Ao dizer que pensamento não é matéria, não estou sugerindo que haja algo de misterioso nisso. Em certo sentido, pensar é a coisa mais simples do mundo. Fazemos isso o dia todo. Sabemos como é isso melhor do que sabemos como é a matéria. O pensamento é de onde começamos: o *datum* simples, íntimo e imediato. Matéria é a coisa inferida, o mistério.

Em segundo lugar, entender que a lógica deve ser válida é ver de pronto que essa coisa que todos nós conhecemos, esse pensamento, essa mente, não pode, de fato, ser realmente estranha à natureza do universo. Ou, colocando-o ao contrário, a natureza do universo não pode ser realmente estranha à razão. Nós achamos que a matéria sempre obedece às mesmas leis a que a nossa lógica obedece. Quando a lógica diz que uma coisa deve ser de tal modo, a natureza sempre concorda. Ninguém pode supor que isso se deva a uma feliz coincidência. Muitas pessoas pensam que isso se deve ao fato de que a natureza produziu a mente. Mas, segundo o pressuposto de que a natureza é irracional, isso não fornece nenhuma explicação. Ser o resultado de uma série de eventos irracionais é uma coisa, ser um tipo de plano ou de causa verdadeira das leis segundo as quais esses eventos irracionais ocorreram é outra completamente diferente. Assim, a Corrente do Golfo produz todo tipo de resultado, por exemplo, a temperatura do Mar da Irlanda. O que ela não produz são mapas da Corrente do Golfo. Mas, se a lógica, como a encontramos operando em nossa mente, é realmente resultado de natureza irracional, então, é um

resultado tão improvável quanto esse. As leis pelas quais a lógica nos obriga a pensar são as leis segundo as quais todo evento no espaço e no tempo deve acontecer. O homem que pensa que isso é um resultado comum ou provável não entende de fato. É como se os repolhos, além de resultarem *das* leis da botânica, também dessem palestras sobre esse assunto; ou como se, quando eu derrubasse meu cachimbo, as cinzas se organizassem em letras que diziam: “Somos as cinzas que caíram de um cachimbo derrubado”. Mas, se a validade do conhecimento não pode ser explicada dessa maneira, e se uma feliz coincidência perpétua ao longo de todo o tempo registrado está fora de questão, então, certamente devemos buscar a explicação real em outro lugar.

Quero apresentar esta outra explicação nos termos mais amplos possíveis, e estou ansioso para que vocês não sejam levados a imaginar que estou tentando provar algo mais, ou mais definido, do que realmente estou. Talvez a maneira mais segura de apresentar isso seja a seguinte: que devemos desistir de falar sobre “razão humana”. Uma vez que o pensamento é meramente humano, meramente uma característica de uma espécie biológica em particular, isso não explica nosso conhecimento. Onde o pensamento é estritamente racional, ele deve ser, em algum sentido estranho, não nosso, mas cósmico ou supracósmico. Deve ser algo que não está calado dentro de nossa cabeça, mas que já está “lá fora” — no universo ou por trás do universo, tão objetivo quanto a natureza material ou ainda mais objetivo. A menos que tudo o que consideramos conhecimento seja uma ilusão, devemos sustentar que, ao pensar não estamos lendo a racionalidade em um universo irracional, mas respondendo a uma racionalidade com a qual o universo sempre foi saturado. Há muitas maneiras diferentes de desenvolver essa posição, seja em uma metafísica idealista ou em uma teologia, mesmo em uma teologia teísta ou panteísta ou dualista. Não vou, nesta noite, traçar esses possíveis desdobramentos, menos ainda defender aquele específico que eu

mesmo aceito. Só vou considerar a luz que essa concepção, em sua forma mais geral, lança sobre a questão da futilidade.

À primeira vista, parece que ela joga muito pouco. O universo, como o observamos, não parece ser, de modo algum, bom como um todo, apesar de apresentar alguns detalhes particulares que são realmente muito bons — morangos e o mar e o nascer do sol e o canto dos pássaros. Mas esses, considerados quantitativamente, são tão breves e pequenos em comparação com os enormes trechos de espaço vazio e as enormes massas de matéria inabitável que podemos considerá-los como golpes de sorte. Poderíamos, portanto, concluir que, embora a realidade última seja lógica, ela não tem consideração pelos valores, ou, pelo menos, pelos valores que reconhecemos. E, ainda assim, podemos acusá-la de futilidade. Mas há uma dificuldade real em acusá-la de qualquer coisa. Uma acusação sempre implica um padrão. Você pode dizer que um jogador de golfe é ruim porque você sabe o que é *Bogey*.[9] Você chama de errada a resposta de um menino a uma soma porque você sabe a resposta certa. Você chama um homem de cruel ou de ocioso porque você tem em mente um padrão de bondade ou de diligência e, enquanto está fazendo a acusação, você tem de aceitar o padrão como válido. Se você começar a duvidar do padrão, duvidará automaticamente do poder de convicção de sua acusação. Se você é cético em relação à gramática, deve ser igualmente cético quanto a sua condenação da má gramática. Se nada está certamente correto, então, é claro que se segue que nada está certamente errado. Esse é o problema sobre o que eu chamaria de pessimismo heroico — quero dizer, o tipo de pessimismo que você recebe em Swinburne, em Hardy e no *Prometeu*, de Shelley,[10] e que é magnificamente resumido na frase de Housman: “Fez o mundo, mesmo sendo bruto e vilão”.[11] Não pense que eu careço de simpatia por esse tipo de poesia, pelo contrário, em uma época de minha vida tentei muito escrever algo assim — e, no que diz respeito à quantidade, eu consegui. Produzi resmas disso.[12] Mas há um

problema. Se um bruto e vilão fez o mundo, ele fez também nossa mente. Se ele fez nossa mente, ele também fez esse padrão exato pelo qual nós julgamos que ele seja um bruto e vilão. Como podemos confiar em um padrão que vem de uma fonte tão brutal e vil? Se o rejeitamos, devemos também rejeitar todas as suas obras. Mas uma de suas obras é esse exato padrão moral pelo qual nós o rejeitamos. Se aceitamos esse padrão, então, estamos de fato concluindo que ele não é bruto e vilão. Se rejeitamos o padrão, então, jogamos fora o único instrumento pelo qual podemos condenar quem o fez. O antiteísmo heroico tem, portanto, uma contradição em seu centro. Você deve confiar no universo em um aspecto, mesmo a fim de condená-lo em todos os outros.

O que acontece com nosso senso de valores é, na verdade, exatamente o que acontece com nossa lógica. Caso seja um senso de valores puramente humano — um subproduto biológico em uma espécie particular sem relevância para a realidade — então, não podemos, tendo percebido isso, continuar a usá-lo como base para o que se pretende que sejam críticas sérias à natureza das coisas. Também não podemos continuar atribuindo qualquer importância aos esforços que fazemos a fim de realizar nossas ideias acerca de valor. Um homem não pode continuar a fazer sacrifícios para o bem da posteridade se realmente acredita que sua preocupação com o bem da posteridade é simplesmente uma preferência subjetiva irracional própria, do mesmo nível de sua predileção por panquecas ou de sua aversão a presunto. Estou bem ciente de que muitos, cuja filosofia envolve essa visão subjetiva dos valores de fato, às vezes fazem grandes esforços pela causa da justiça ou da liberdade. Mas isso é porque eles esquecem sua filosofia. Quando realmente começam a trabalhar, eles entendem que a justiça é realmente boa — objetivamente obrigatória, quer alguém goste ou não — e eles só se lembram de sua crença filosófica oposta quando voltam à sala de aula. Tanto a nossa sensação de que o universo é fútil quanto o nosso senso de dever de fazermos com que partes dele fiquem

menos fúteis implicam realmente a crença de que ele não é, de fato, fútil: a crença de que os valores estão enraizados na realidade, fora de nós mesmos, que a razão de que o universo está saturado são também morais.

Resta, evidentemente, a possibilidade de os valores do universo serem muito diferentes dos nossos. E, de alguma forma, deve ser assim. A interpretação particular do universo que com certeza eu aceito representa tais valores como diferindo dos nossos de muitas maneiras agudamente angustiantes. Mas há limites estritos na extensão em que podemos permitir essa conclusão.

Vamos voltar à questão da lógica. Tentei mostrar que você chega a uma autocontradição se disser que a inferência lógica é, em princípio, inválida. Por outro lado, nada é mais óbvio do que o fato de que frequentemente fazemos falsas inferências por causa da ignorância de alguns dos fatores envolvidos, por causa da desatenção, por causa das ineficiências no sistema de símbolos (linguísticos ou não) que estamos usando, por causa da influência secreta de nossos desejos ou medos inconscientes. Somos, portanto, levados a combinar uma fé firme na inferência como tal com um ceticismo saudável sobre cada instância particular de inferência na mente de um pensador humano. Como eu disse, não existe algo (estritamente falando) como razão *humana*, mas há, enfaticamente, algo como pensamento humano — em outras palavras, as várias concepções especificamente humanas da razão, os fracassos da racionalidade completa, que surgem em uma mente humana desejosa e preguiçosa que utiliza um cérebro humano cansado. A diferença entre reconhecer isso e ser cético sobre a própria razão é enorme, pois, em um caso, deveríamos estar dizendo que a realidade contradiz a razão, enquanto agora estamos apenas dizendo que a razão total — razão cósmica ou supracósmica — *corrige* as imperfeições humanas da razão. No entanto, correção não é o mesmo que mera contradição. Quando seu raciocínio falso é corrigido, você “vê os erros”. O verdadeiro

raciocínio, portanto, toma para si tudo o que já era racional no pensamento original que você tinha. Você não é movido para um mundo totalmente novo; a você é dado *mais* e de forma *mais pura* daquilo que você já tinha em uma pequena quantidade e mal misturado com elementos estrangeiros. Dizer que a razão é objetiva é dizer que todos os nossos falsos raciocínios poderiam, em princípio, ser corrigidos por mais razão. Tenho de acrescentar “em princípio” porque, é claro, o raciocínio necessário para nos dar verdade absoluta sobre todo o universo poderia ser (na verdade, certamente seria) muito complicado para qualquer mente humana manter todas as partes juntas ou, até mesmo, continuar desempenhando alguma função. Mas isso, novamente, seria um defeito no instrumento humano, não na razão. Uma soma em aritmética simples pode ser muito longa e complicada para as capacidades de concentração limitadas de uma criança, mas não é um tipo de coisa radicalmente diferente das pequenas somas que a criança *pode* fazer.

Assim, parece-me que a relação entre nosso senso de valores e os valores reconhecidos pela razão cósmica ou supracósmica é provavelmente igual à relação entre nossas tentativas de lógica e a própria lógica. É, admito, concebível que a razão última não reconheça absolutamente nenhum valor, mas essa teoria, como tentei mostrar, é inconsistente com nossa continuidade em atribuir qualquer importância a nossos próprios valores. E como todos, de fato, pretendem continuar fazendo isso, essa teoria não é realmente uma boa opção. Mas, se atribuirmos um senso de valor à razão última, não acho que podemos supor que ele seja totalmente diferente de nosso próprio senso de valor. Se fosse, então, nosso próprio senso de valor teria de ser meramente humano. E disso todas as mesmas consequências fluiriam a partir de uma aceitação de que a mente suprema não reconhece nenhum valor. De fato, dizer que uma mente tem um senso de valores *totalmente* diferente dos únicos valores que podemos conceber é dizer que essa mente

tem algo que não sabemos: o que é precioso e quase nada dizendo em particular sobre isso. Com base na suposição de que nosso senso de valores é uma mera ilusão, também seria muito estranho que educação, racionalidade e iluminação não mostrem nenhuma tendência para removê-lo da mente humana. E, nesse estágio da discussão, não há realmente nenhum incentivo para fazer essas coisas um tanto desesperadas. O argumento *prima facie*[13] para negar um senso de valores para a mente cósmica ou supracósmica realmente colapsou no momento em que vemos que é preciso atribuir razão a ela. Quando somos forçados a admitir que a razão não pode ser meramente humana, não há mais qualquer persuasão compulsiva para dizer que a virtude é puramente humana. Se a sabedoria se tornar algo objetivo e externo, pelo menos é provável que a bondade se torne a mesma coisa. Mas aqui também é razoável combinar uma firme crença na validade objetiva da bondade com um ceticismo considerável sobre todos os nossos juízos morais particulares. Dizer que todos eles exigem correção é, de fato, dizer que estão parcialmente errados e que não são apenas fatos subjetivos sobre nós mesmos — pois, se assim fosse, o processo de iluminação consistiria, não em corrigi-los, mas em abandoná-los completamente.

Há, sem dúvida, um fundamento evidentemente óbvio para negar que qualquer propósito moral esteja operando no universo, a saber: o curso real dos acontecimentos em toda a sua devastadora crueldade e uma aparente indiferença, ou hostilidade, à vida. Mas então, como sustento, é precisamente esse o fundamento que não podemos usar. A menos que julguemos que a devastação e a crueldade sejam males reais, não podemos, é claro, condenar o universo por exibi-las. A menos que consideremos nosso próprio padrão de bondade como válido em princípio (não importa quão falíveis sejam nossas aplicações particulares dele), nada podemos pretender ao chamar devastação e crueldade de males. E, a menos que consideremos nosso próprio padrão como algo mais do que

nosso, como, de fato, um princípio objetivo ao qual estamos respondendo, não podemos considerar esse padrão como válido. Em resumo, a menos que permitamos que a realidade última seja moral, não podemos condená-la moralmente. Quanto mais seriamente assumimos nossa própria acusação de futilidade, mais nos comprometemos com a implicação de que a realidade em última instância não é de todo fútil. O desafio do bom ateu lançado em um cosmos aparentemente insensível e estúpido é realmente uma homenagem inconsciente a algo que está nesse cosmo ou por trás dele, que ele reconhece como infinitamente valioso e autoritativo, pois, se a misericórdia e a justiça eram apenas caprichos particulares sem raízes objetivas e impessoais, e se ele percebesse isso, ele não poderia continuar indignado. O fato de que ele acusa o próprio céu por desconsiderá-las significa que, em algum nível de sua mente, ele sabe que elas estão entronizadas em um céu ainda mais elevado.

Não posso e nunca consegui me convencer de que esse desafio é desagradável para a mente suprema. Há algo mais sagrado sobre o ateísmo de um Shelley do que sobre o teísmo de um Paley.[14] Essa é a lição do livro de Jó. Nenhuma explicação para o problema do sofrimento injusto é dada: esse não é o ponto central do poema. O ponto central é que o homem que aceita nosso padrão ordinário de bem e critica entusiasticamente a justiça divina recebe a aprovação divina; as pessoas ortodoxas, piedosas, que fingem aceitar esse padrão na tentativa de justificar a Deus são condenadas. Aparentemente, o caminho para avançar de nossa imperfeita apreensão da justiça para a justiça absoluta *não* é deixar de lado nossas apreensões imperfeitas, mas continuar corajosamente a aplicá-las. Assim como o aluno avança para uma aritmética mais perfeita, não jogando fora sua tabuada, mas se esforçando em explorá-la ao máximo.

É claro que ninguém ficará contente em deixar o assunto exatamente onde o livro de Jó o deixa. Mas é até esse ponto que

pretendo ir hoje à noite. Tendo compreendido a verdade de que nossa própria condenação da realidade traz em seu coração um ato inconsciente de lealdade à mesma realidade que é a fonte de nossos padrões morais, então, é claro, temos de perguntar como essa moralidade última no universo pode ser reconciliada com o real curso dos eventos. É realmente o mesmo tipo de problema com que nos deparamos na ciência. A balbúrdia dos fenômenos, como os observamos inicialmente, parece estar cheia de anomalias e irregularidades; mas, tendo certeza de que a realidade é lógica, continuamos estruturando e testando hipóteses a fim de mostrar que as aparentes irregularidades não são de todo irregulares. A história da ciência é a história desse processo. O correspondente processo pelo qual, tendo admitido que a realidade, em última instância, deve ser moral, tentamos explicar o mal, é a história da teologia. Não pretendo, nessa ocasião, avançar com aquela investigação teológica. Se algum de vocês pensa em dar continuidade a ela, eu arriscaria dar um conselho. Penso que o interessado pode economizar tempo limitando sua atenção a dois sistemas — hinduísmo e cristianismo. Acredito que essas são as duas opções sérias para uma mente adulta. Materialismo é uma filosofia para meninos. Os sistemas puramente morais, como estoicismo e confucionismo, são filosofias para aristocratas. O islã é apenas uma heresia cristã, e o budismo, uma heresia hindu: ambas são simplificações inferiores às coisas simplificadas. Quanto às antigas religiões pagãs, acho que poderíamos dizer que seu valor, qualquer que seja, sobrevive no hinduísmo ou no cristianismo, ou em ambos, e só neles. Eles são os dois sistemas que chegaram, ainda vivos, até o presente sem deixar o passado para trás.

Mas tudo isso é questão para uma análise mais aprofundada. Eu viso, esta noite, apenas inverter a crença popular de que a realidade é totalmente estranha a nossa mente. Minha resposta a esse entendimento consiste simplesmente em especificá-lo da seguinte forma: “Nossa mente é totalmente estranha à realidade”. Posto

assim, revela-se como uma autocontradição, pois, se nossa mente é totalmente estranha à realidade, então, todos os nossos pensamentos, incluindo esse pensamento, são inúteis. Devemos, então, conceder lógica à realidade; devemos, se quisermos ter algum padrão moral, conceder-lhe também padrões morais. E realmente não há razão para não fazermos o mesmo com respeito a padrões de beleza. Não há razão para que nossa reação a uma bela paisagem não seja a resposta, por mais humanamente desfocada e parcial, a algo que esteja realmente presente. A ideia de um universo totalmente desprovido de sentido e de valor precisa ser abandonada em um ponto — isto é, no que diz respeito à lógica. Depois disso, não se pode dizer quantos outros pontos serão derrotados nem quão grande deve ser a reversão de nossa filosofia do século 19.

---

1 Lewis está obviamente pensando na passagem encontrada em *Possible Worlds* [Mundos possíveis] (1928) de Haldane, referida no ensaio "O funeral de um grande mito" (p. 21). [Ver também o Prefácio (p. 27) e o capítulo "Uma resposta ao professor Haldane", em *Sobre histórias*, de Lewis (Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2018).]

2 Bertrand Russell (1872–1970), matemático, filósofo, ensaísta e crítico social inglês. Recebeu o Prêmio Nobel de Literatura em 1950. Defendia o banimento do ensino religioso, pois, dizia, "não há nos Evangelhos uma só palavra de louvor à inteligência". O ensaio *A Free Man's Worship* foi publicado em 1903.

3 Thomas Hardy (1840–1928), escritor e poeta inglês, ficou famoso por seus romances que descreviam com riqueza de detalhes a vida em uma região imaginária chamada Wessex, que ficaria entre o sul e o sudoeste da Inglaterra. Ele chamou a região de "um país dos sonhos meramente realista".

4 *The Shropshire Lad* é uma coleção de 63 poemas de A. E. Housman, escritos em estilo romântico pessimista. (Ver cap. 2, nota 8).

5 Tito Lucrécio Caro (c. 98–55 a.C.), poeta romano de tendência filosófica e científica, escreveu *Da natureza das coisas*, poema em seis livros, considerado obra fundadora da cultura ocidental.

6 Ver *Sobre histórias*, p. 103-104.

7 O idealismo subjetivo defende que as coisas são o conjunto de nossas sensações, de nossos pensamentos. Assim, o mundo está na consciência do homem-conhecedor.

[8] O melhor e mais completo estudo de Lewis sobre a validade do raciocínio humano está nos primeiros seis capítulos do livro *Miracles: A Preliminary Study* [Milagres: um estudo preliminar] (Bles, 1947), especialmente no Capítulo III, "The Self-Contradiction of the Naturalist" [A autocontradição do naturalista]. Mais tarde, ele considerou que, nesse capítulo, havia confundido dois sentidos de *irracional*; ele o reescreveu, e se encontra, na forma corrigida, em *Milagres* (São Paulo: Editora Vida, 2006).

[9] Termo técnico do golfe que significa "buraco jogado uma tacada acima do par". Tem relação com o grau de dificuldade de cada buraco (*stroke*).

[10] Algernon Charles Swinburne (1837–1909), poeta, dramaturgo, novelista e crítico inglês, considerado um dos mais completos poetas líricos da era vitoriana, destacado símbolo da rebelião contra os valores conservadores de seu tempo. Thomas Hardy: ver nota 3. Percy Bysshe Shelley (1792–1822), um dos maiores poetas românticos ingleses. Sua obra registra os extremos desse estilo: o êxtase jubiloso e o desespero chocante. *Prometeu desacorrentado*, uma resposta poética ao *Prometeu acorrentado*, de Ésquilo, é considerada sua obra-prima. O *Prometeu moderno* é o subtítulo de *Frankenstein*, a obra mais conhecida de sua esposa, Mary Wollstonecraft Shelley.

[11] Housman: ver nota 4. Lewis cita o verso 12 do poema IX, sem título, de *Last Poems* [Últimos poemas], obra publicada em dois volumes.

[12] Sem dúvida, Lewis está se referindo a muitos dos poemas de seu primeiro livro, *Spirits in Bondage: A Cycle of Lyrics* [Espíritos aprisionados: um ciclo de poemas líricos] (Heinemann, 1919), que publicou sob o pseudônimo de Clive Hamilton. Um dos melhores exemplos da coleção são as seguintes linhas da "Ode for New Year's Day" [Ode ao dia de Ano Novo]:

> […] A natureza não terá pena, nem o Deus vermelho dará ouvidos.
> No entanto, eu também fiquei zangado na hora do amargo sofrimento
> E levantei minha voz para Deus, pensando que ele podia ouvir
> A maldição com a qual eu o amaldiçoei porque o Bem estava morto.
> Mas, veja! Eu me tornei mais sábio, sabendo que nosso próprio coração
> Fez um fantasma chamado o Bem, enquanto poucos anos se passaram
> Sobre um pequeno planeta
>
> […] Ah, querida, se um homem pudesse enganá-lo! Se você pudesse fugir
> Para algum outro país além do Ocidente alegre,
> Para se esconder nas florestas profundas e ficar para sempre despreocupado
> Com o desagradável ódio de Deus e a decadência do mundo desgastado!

[13] Latim: "à primeira vista". Significa aquilo que é perceptível ao mero olhar, que não precisa de provas; evidente, óbvio.

[14] Shelley: ver nota 10. William Paley (1743–1805), teólogo e filósofo inglês. É autor de *Natural Theology* [Teologia natural], em que defende o argumento teleológico a favor da existência de Deus que veio a ser conhecido como "analogia do relojoeiro", segundo o qual tanto o mundo quanto um relógio pressupõem um projetista e criador.

CAPÍTULO 6

O veneno do subjetivismo

Uma causa de miséria e vício está sempre presente conosco na ganância e no orgulho dos homens, mas, em certos períodos da história, isto é consideravelmente aumentado pela prevalência temporária de alguma filosofia falsa. O pensamento correto não transformará homens maus em bons; mas um erro puramente teórico pode remover as restrições ordinárias do mal e privar as boas intenções do apoio natural que elas têm. Um erro desse tipo está em circulação fora do nosso país atualmente. Não estou me referindo às filosofias de poder dos estados totalitários, mas a algo que penetra mais profundamente e se espalha de modo mais amplo e que, de fato, deu a essas filosofias de poder sua oportunidade de ouro. Estou me referindo ao subjetivismo.

Depois de estudar seu ambiente, o homem começou a estudar a si mesmo. Até aquele momento, ele assumira a própria razão e, por meio dela, visto todas as outras coisas. Agora, sua própria razão se tornou o objeto; é como se tirássemos nossos olhos para olhá-los. Assim estudada, a própria razão lhe parece o epifenômeno que acompanha eventos químicos ou elétricos em um córtex que é, em si, o subproduto de um processo evolutivo cego. Sua própria lógica, até então o rei a quem os acontecimentos em todos os mundos possíveis devem obedecer, torna-se meramente subjetiva. Não há razão para supor que ela produza verdade.

Enquanto esse destronamento se referir apenas à razão teórica, não pode ser sincero. O cientista tem que assumir a validade de sua

própria lógica (na antiga e robusta moda de Platão ou Spinoza) até mesmo para provar que ela é meramente subjetiva e, portanto, só pode flertar com o subjetivismo. É verdade que esse flerte, às vezes, vai muito longe. Há cientistas modernos, foi-me dito, que tiraram as palavras *verdade* e *realidade* do vocabulário e que afirmam que o fim de seu trabalho não é saber o que existe, mas simplesmente obter resultados práticos. Esse é, sem dúvida, um sintoma ruim. Mas, em geral, o subjetivismo é um companheiro de trabalho tão desconfortável para a pesquisa que o perigo, nesta área, é continuamente neutralizado.

Mas, quando nos voltamos para a razão prática, os efeitos ruinosos são encontrados operando com força total. Por razões práticas, refiro-me a nosso julgamento do bem e do mal. Se você está surpreso por eu incluir isso sob o tópico da razão, deixe-me lembrá-lo de que sua surpresa é, em si mesma, um resultado do subjetivismo de que estou tratando. Até os tempos modernos, nenhum pensador de primeiro escalão duvidava que nossos julgamentos de valor fossem juízos racionais ou que o que eles descobriram fosse objetivo. Foi dado como certo que, na tentação, a paixão era oposta, não a algum sentimento, mas à razão. Assim Platão pensava, bem como Aristóteles, Hooker, Butler e doutor Johnson.[1] O entendimento moderno é muito diferente. Ele não acredita que juízos de valor sejam de fato julgamentos. São sentimentos, ou ideias fixas, ou atitudes, produzidos em uma comunidade pela pressão de seu ambiente e suas tradições, e diferindo de uma comunidade para outra. Dizer que uma coisa é boa é meramente expressar nosso sentimento sobre ela; e nosso sentimento sobre isso é o sentimento que temos sido socialmente condicionados a ter.

Mas, se é assim, então poderíamos ter sido condicionados a sentir o contrário. “Talvez”, pensa o reformador ou o especialista educacional, “seria melhor se tivéssemos sido. Vamos melhorar nossa moralidade”. Dessa ideia aparentemente inocente vem a

doença que, com certeza, acabará com nossa espécie (e, a meu ver, condenará nossa alma) se não for esmagada: a superstição fatal de que os homens podem criar valores, que uma comunidade pode escolher sua "ideologia" como os homens escolhem roupas. Todos ficam indignados quando ouvem os alemães definirem justiça como aquilo que é do interesse do Terceiro Reich. Mas nem sempre é lembrado que essa indignação é perfeitamente infundada se nós mesmos considerarmos a moralidade um sentimento subjetivo a ser alterado à vontade. A menos que haja algum padrão objetivo de bem, abrangendo alemães, japoneses e nós mesmos de igual forma, quer qualquer de nós obedeça ou não, então, é claro, os alemães são tão competentes para criar sua ideologia quanto nós para criar a nossa. Se "bom" e "melhor" são termos que derivam seu inteiro significado da ideologia de cada povo, então, é claro, as próprias ideologias não podem ser melhores ou piores do que as outras. A menos que a haste de medição seja independente das medidas, não podemos fazer medições. Pela mesma razão, é inútil comparar as ideias morais de uma época com as de outra: o progresso e a decadência são igualmente palavras sem sentido.

Tudo isso é tão óbvio que equivale a uma proposição idêntica. Mas quão pouco do que é agora entendido pode ser estimado a partir do procedimento do reformador moral que, depois de dizer que "bom" significa "aquilo de que somos condicionados a gostar", continua alegremente para considerar se seria "melhor" que fôssemos condicionados a gostar de outra coisa. O que, pelo amor de Deus, ele quer dizer com "melhor"?

Ele geralmente tem no fundo da mente a noção de que, se ele se lançar sobre o juízo tradicional de valores, encontrará algo mais, algo mais "real" ou "sólido" no qual basear um novo esquema de valores. Ele dirá, por exemplo: "Devemos abandonar os tabus irracionais e basear nossos valores no bem da comunidade" — como se a máxima "Você deve promover o bem da comunidade" fosse algo mais do que uma variante polissilábica de "Faça o que

deve ser feito" que não tem outra base senão o velho juízo de valores universal que ele afirma estar rejeitando. Ou ele se esforçará para basear seus valores na biologia e nos dizer que devemos fazer assim e assado para a preservação de nossa espécie. Aparentemente, ele não antecipa a pergunta: "Por que a espécie deve ser preservada?" Ele toma como certo que deveria, porque ele está realmente confiando em juízos tradicionais de valor. Se ele estivesse começando, como pretende, com uma folha em branco, ele nunca poderia alcançar esse princípio. Às vezes, ele tenta fazer isso voltando ao "instinto". "Temos um instinto de preservar nossa espécie", ele pode dizer. Mas nós temos? E, se tivermos, quem nos disse que devemos obedecer a nossos instintos? E por que devemos obedecer a esse instinto em franca oposição a muitos outros que entram em conflito com a preservação da espécie? O reformador sabe que alguns instintos devem ser obedecidos mais do que outros apenas porque ele está julgando os instintos por um padrão, e o padrão é, mais uma vez, a moralidade tradicional que ele alega estar superando. Os instintos em si não podem obviamente nos fornecer fundamentos para classificá-los em uma hierarquia. Se você não trouxer um conhecimento da respeitabilidade relativa deles *para* seu estudo a respeito deles, você nunca poderá derivá-la *a partir* deles.

Toda essa tentativa de rejeitar os valores tradicionais como algo subjetivo e colocar no lugar deles um novo esquema de valores está errada. É como tentar se erguer puxando a gola do próprio casaco. Vamos fixar duas proposições escritas em nossa mente com tinta indelével.

1. A mente humana tem tanto poder de inventar um novo valor como tem de colocar um novo sol no céu ou uma nova cor primária no espectro.

2. Toda tentativa de fazê-lo consiste em selecionar arbitrariamente uma máxima da moralidade tradicional, isolá-la do restante e erguê-la como um *unum necessarium*.[2]

A segunda proposição traz uma pequena ilustração. A moralidade comum nos diz para honrar nossos pais e cuidar de nossos filhos. Tomando isoladamente o segundo preceito, você constrói uma ética futurista na qual as reivindicações da "posteridade" são o único critério. A moralidade comum nos diz para manter as promessas e também alimentar os famintos. Ao tomar o segundo preceito isoladamente, você obtém uma ética comunista na qual a "produção" e a distribuição dos produtos às pessoas são o único critério. A moralidade comum nos diz, *ceteris paribus*,[3] para amar nossos parentes e concidadãos mais do que aos estrangeiros. Ao isolar esse preceito, você pode obter uma ética aristocrática, com as alegações de nossa classe como critério único, ou uma ética racialista,[4] na qual são reconhecidas apenas as reivindicações com base no sangue. Esses sistemas monomaníacos são, então, usados como base para atacar a moralidade tradicional; mas, absurdamente, uma vez que é da moralidade tradicional que eles derivam sua aparência de validade. Começando do zero, sem pressupostos sobre valor, não poderíamos alcançar nenhum deles. Se a reverência aos pais ou às promessas é um mero subproduto subjetivo da natureza física, também o é a reverência por raça ou posteridade. O tronco a cuja raiz o reformador colocaria o machado é o único suporte para o galho particular que ele deseja manter.

Toda ideia de moralidades "novas" ou "científicas" ou "modernas" deve, portanto, ser descartada como mera confusão de pensamento. Temos apenas duas alternativas. Ou as máximas da moralidade tradicional são aceitas como axiomas da razão prática que não admitem nem exigem argumentos para apoiá-las e não para "ver" qual perdeu o *status* humano; ou então não há valores, e o que equivocadamente consideramos valores são meras

“projeções” de emoções irracionais. É perfeitamente fútil, depois de ter descartado a moralidade tradicional com a pergunta “Por que devemos obedecer a tais moralidades?”, tentar a reintrodução de valor em algum estágio posterior de nossa filosofia. Qualquer valor que reintroduzirmos pode ser combatido da mesma maneira. Todo argumento usado para apoiá-lo será uma tentativa de derivar de premissas no modo indicativo uma conclusão no imperativo. E isso é impossível.

Contra esse entendimento, a mente moderna tem duas linhas de defesa. A primeira afirma que a moralidade tradicional é diferente em diferentes épocas e lugares — na verdade, não há uma moralidade, mas um milhar. A segunda exclama que nos amarrar a um código moral imutável é cortar todo o progresso e aquiescer com a “estagnação”. Ambas são doentias.

Vamos inicialmente considerar a segunda linha. E vamos tirá-la do poder emocional ilegítimo que se deriva da palavra “estagnação” com sua sugestão de poças e charcos cobertos. Se ficar parada muito tempo, a água fede. Para inferir daí que aquilo que permanece muito tempo deve ser prejudicial é ser vítima da metáfora. O espaço não fede já que preservou suas três dimensões desde o começo. O quadrado da hipotenusa não ficou mofado por ter continuado igual à soma dos quadrados dos outros dois lados. O amor não é desonrado pela constância e, quando lavamos as mãos, procuramos a estagnação e “fazer o relógio voltar”, restaurando artificialmente nossas mãos ao *status quo* em que começaram o dia e resistindo à tendência natural de eventos que aumentariam sua sujeira constantemente, de nosso nascimento a nossa morte. Pois o termo emotivo “estagnado” vai substituir o termo descritivo “permanente”. Um padrão moral permanente impede o progresso? Pelo contrário; sem a aceitação de um padrão imutável, o progresso é impossível. Se o bem é um ponto fixo, é, pelo menos, possível que nos aproximemos mais e mais dele; mas, se a estação é tão móvel quanto o trem, como o trem pode progredir em direção a ela?

Nossas ideias de bem podem mudar, mas não podem mudar nem para melhor nem para pior se não houver um bem absoluto e imutável do qual elas possam se aproximar ou do qual possam recuar. Podemos continuar obtendo uma soma cada vez mais quase correta apenas se a única resposta perfeitamente correta for "estagnada".

E será dito de novo, acabei de admitir que nossas ideias de bem podem melhorar. Como isso será conciliado com a visão de que "a moralidade tradicional" é um *fidei depositum*[5] que não pode ser abandonado? A resposta pode ser entendida se compararmos um verdadeiro avanço moral com uma mera inovação. Do estoico e do confucionista "Não faça aos outros o que não gostaria que fizessem a você" para o cristão "Como vocês querem que os outros lhes façam, façam também vocês a eles"[6] é um avanço real. A moralidade de Nietzsche é mera inovação. O primeiro exemplo é um avanço porque ninguém que não tenha admitido a validade da velha máxima poderia ver na razão o motivo para aceitar a nova, e qualquer um que aceite a velha reconheceria na hora a nova como uma extensão do mesmo princípio. Caso a rejeitasse, seria por considerá-la supérflua, como algo que foi longe demais, não como diferente de suas próprias ideias de valor. No entanto, a ética nietzscheana só pode ser aceita se estivermos dispostos a destruir todas as morais tradicionais e descartá-las como equivocadas, colocando-nos depois numa posição a partir da qual não podemos encontrar fundamento para quaisquer juízos de valor. Trata-se da diferença entre alguém que nos diga: "Se você gosta que os seus legumes estejam moderadamente frescos por que, então, não os planta por si mesmo para tê-los perfeitamente frescos?" e alguém que diz: "Jogue fora aquele pão e experimente comer tijolos e centopeias no lugar".[7] Os avanços morais reais são, de fato, feitos *de dentro* da tradição moral existente e no espírito dessa tradição e podem ser entendidos apenas à luz dessa tradição. O estranho que

rejeitou a tradição não pode julgá-los. Ele, como disse Aristóteles, não tem nenhum *arche*, não tem nenhuma premissa.[8]

E quanto à segunda objeção moderna: Que os padrões éticos das diferentes culturas diferem tão amplamente que não há tradição comum? A resposta é que isso é uma mentira — uma mentira boa, sólida e ressonante. Se um homem entrar em uma biblioteca e passar alguns dias com a *Encyclopedia of Religion and Ethics* [Enciclopédia de religião e ética], logo descobrirá a imensa unanimidade da razão prática no homem. Do *Hino a Samos* babilônico, das Leis de Manu, do *Livro dos Mortos*, dos analectos, dos estoicos, dos platonistas, dos aborígines e nativos australianos,[9] ele colecionará as mesmas denúncias triunfantemente monótonas de opressão, assassinato, traição e falsidade, as mesmas injunções de bondade com respeito aos idosos, aos jovens e aos fracos, de esmola e imparcialidade e honestidade. Ele pode ficar um pouco surpreso (eu fiquei) ao descobrir que os preceitos de misericórdia são mais frequentes do que os preceitos de justiça; mas ele não mais duvidará que existe tal coisa como a Lei da Natureza. Existem, claro, diferenças. Há até mesmo cegueiras em determinadas culturas — assim como há selvagens que não podem contar até vinte. Mas a pretensão de que somos colocados diante de um mero caos — pois nenhum esboço de valor aceito universalmente é revelado — é simplesmente falsa e deve ser contradita a tempo e fora de tempo, onde quer que se encontre. Longe de encontrar um caos, encontramos exatamente o que deveríamos esperar por ser o bem de fato algo objetivo, e a razão sendo o órgão pelo qual ele é apreendido — isto é, um acordo substancial com consideráveis diferenças locais de ênfase e, talvez, nenhum código que inclua tudo.

Os dois grandes métodos de obscurecer essa concordância de opinião são: primeiro, você pode se concentrar nas divergências sobre a moralidade sexual que os moralistas mais sérios consideram como pertencentes à lei positiva e não à Lei Natural,

que suscitam, porém, fortes emoções. Diferenças sobre a definição de incesto ou entre poligamia e monogamia estão sob essa égide. (É falso dizer que os gregos consideravam inocente a perversão sexual. O contínuo riso nervoso de Platão é realmente mais evidente do que a severa proibição de Aristóteles. Os homens riem nervosamente apenas sobre o que consideram como, pelo menos, um *peccadillo*: as piadas sobre embriaguez em *Pickwick*,[10] longe de provar que o inglês do século 19 a considerava inocente, provam o contrário. Há uma enorme diferença de *grau* entre o entendimento grego sobre a perversão e o cristão, mas não há oposição.) O segundo método é tratar como diferenças no julgamento do valor o que são realmente diferenças na crença sobre o fato. Assim, o sacrifício humano, ou a perseguição às bruxas, são citados como evidência de uma moralidade radicalmente diferente. Mas a verdadeira diferença está em outro lugar. Nós não caçamos bruxas porque não acreditamos em sua existência. Nós não matamos homens para evitar a peste porque não achamos que a peste possa ser evitada. Nós "sacrificamos" homens na guerra e caçamos espiões e traidores.

Até agora tenho considerado as objeções que os incrédulos trazem contra a doutrina do valor objetivo, ou a Lei da Natureza. Mas em nossos dias devemos estar preparados para enfrentar objeções dos cristãos também. "Humanismo" e "liberalismo" estão sendo usados simplesmente como termos de desaprovação, e ambos provavelmente serão usados para a posição que estou assumindo. Atrás deles esconde-se um verdadeiro problema teológico. Se aceitarmos os lugares-comuns primários da razão prática como as premissas inquestionáveis de toda ação, estaremos, desse modo, confiando em nossa própria razão até o ponto de ignorarmos a Queda, e estamos retrogressivamente voltando nossa afeição absoluta de uma pessoa para uma abstração?

Com relação à Queda, afirmo que o teor geral da escritura não nos encoraja a crer que nosso conhecimento da Lei tenha sido corrompido no mesmo grau que nosso poder de cumpri-la. Seria um homem corajoso aquele que afirmasse perceber a condição caída do homem mais claramente que o apóstolo Paulo. Nesse mesmo capítulo (Romanos 7), em que afirma mais fortemente nossa incapacidade de guardar a lei moral, ele também afirma, mais confiantemente, que percebemos a bondade da Lei e nos regozijamos nela de acordo com o homem interior. Nossa justiça pode ser imunda e maltrapilha; mas o cristianismo não nos dá base para sustentar que nossas percepções do que é certo estão na mesma condição. Elas podem, sem dúvida, ser prejudicadas; mas há uma diferença entre visão imperfeita e cegueira. Uma teologia que apresenta nossa razão prática como radicalmente doentia está caminhando para o desastre. Se admitirmos uma vez que aquilo a que Deus se refere como “bondade” é completamente diferente do que julgamos ser bom, não há diferença entre a religião pura e a adoração do diabo.

A outra objeção é muito mais formidável. Uma vez que admitamos que nossa razão prática é realmente razão e que seus imperativos fundamentais são tão absolutos e categóricos quanto afirmam ser, então, a lealdade incondicional a eles é dever do homem. Assim, é lealdade absoluta a Deus. E essas duas lealdades devem, de alguma forma, ser as mesmas. Mas como a relação entre Deus e a lei moral deve ser representada? Dizer que a lei moral é a lei de Deus não é uma resposta final. Essas coisas são certas porque Deus as ordena ou Deus as ordena porque elas são certas? Se a primeira afirmação, se o bom deve ser *definido* como aquilo que Deus ordena, então, a bondade do próprio Deus é esvaziada de significado e os mandamentos de um demônio onipotente teriam a mesma reivindicação sobre nós do que os do “justo Senhor”. Se a segunda, então, parece que estamos admitindo uma diarquia cósmica, ou mesmo fazendo do próprio Deus o mero executor de

uma lei que é, de alguma forma, externa e anterior a Seu próprio ser. Ambos os entendimentos são intoleráveis.

Nesse ponto, devemos nos lembrar de que a teologia cristã não crê que Deus seja uma pessoa, mas crê que ele é tal que nele uma trindade de pessoas é coerente com uma unidade de Deidade. Nesse sentido, ela crê que ele seja algo muito diferente de uma pessoa, assim como um cubo, no qual seis quadrados são coerentes com a unidade do corpo, é diferente de um quadrado. (Os planolandeses,[11] tentando imaginar um cubo, ou imaginariam os seis quadrados combinados, e assim destruiriam sua distinção, ou então os imaginariam lado a lado, e assim destruiriam a unidade. Nossas dificuldades com respeito à Trindade são do mesmo tipo.) Portanto, é possível que a dualidade que parece se impor a nós quando pensamos, primeiro, em nosso Pai Celestial e, em segundo lugar, nos imperativos autoevidentes da lei moral, não é um mero erro, mas uma percepção real (embora inadequada e típica da criatura) de coisas que seriam necessariamente duas em qualquer modo de ser em que entra nossa experiência, mas que não estão divididas no ser absoluto do Deus suprapessoal. Quando tentamos pensar em uma pessoa e em uma lei, somos compelidos a pensar nessa pessoa como obedecendo à lei ou fazendo-a. E, quando pensamos nele fazendo-a, somos compelidos a pensar nele como fazendo-a em conformidade a algum padrão ainda mais definitivo de bondade (caso em que esse padrão, e não ele, seria supremo) ou então como fazendo-a arbitrariamente por um *sic volo, sic jubeo*[12] (caso em que Ele não seria bom nem sábio). Mas é provavelmente só aqui que nossas categorias nos traem. Seria ocioso, com nossos recursos meramente mortais, tentar uma correção positiva de nossas categorias — *ambulavi in mirabilibus supra me*.[13] Mas pode ser permitido formular duas negações: que Deus não *obedece* à lei moral nem a *cria*. O bem é incriado; nunca poderia ter sido de outra forma; não há nele nem sombra de contingência; está, como disse Platão, do outro lado da existência.[14] É a *Rita*[15] dos hindus pela

qual os próprios deuses são divinos, o *Tao* dos chineses, do qual todas as realidades procedem.[16] Mas nós, favorecidos além dos mais sábios pagãos, sabemos o que está além da existência, o que não admite contingência, o que empresta divindade a tudo mais, o que é a base de toda existência, que não é simplesmente uma lei, mas também um amor gerador, um amor gerado e o amor que, estando entre esses dois, também é iminente em todos aqueles que são arrebatados para compartilhar a unidade da vida autocausada deles. Deus não é apenas bom, mas bondade; a bondade não é meramente divina, mas Deus.

Essas podem parecer especulações bem elaboradas: ainda assim, acredito que nada menos do que isso pode nos salvar. Um cristianismo que não vê a experiência moral e religiosa convergindo para se encontrarem no infinito, não num infinito negativo, mas no infinito positivo do Deus vivo, mas ainda assim suprapessoal, não tem nada, no longo prazo, que o separe da adoração ao diabo; e uma filosofia que não aceita valor como eterno e objetivo pode nos levar apenas à ruína. Tampouco é questão de importância meramente especulativa. Muitos “planejadores” populares em uma plataforma democrática, muitos cientistas de olhar distraído em um laboratório democrático querem dizer, em última análise, exatamente o que o fascista quer dizer. Ele acredita que “bom” significa tudo o que os homens são condicionados a aprovar. Ele acredita que é função dele e dos de sua espécie condicionar os homens; criar consciências por eugenia, manipulação psicológica de bebês, educação estatal e propaganda de massa. Por estar confuso, ele ainda não percebe plenamente que aqueles que criam consciência não podem estar sujeitos à consciência. Mas ele deve despertar para a lógica de sua posição, mais cedo ou mais tarde; e, quando o faz, qual barreira permanece entre nós e a divisão final da raça em algumas condicionantes que se colocam fora da moralidade e os muitos condicionados nos quais a moralidade escolhida pelos especialistas é produzida por prazer dos especialistas? Se “bem”

significa apenas a ideologia local, como é que aqueles que inventam a ideologia local podem ser guiados por qualquer ideia de bem? A própria ideia de liberdade pressupõe alguma lei moral objetiva que tanto supere governantes e quanto governe. O subjetivismo sobre os valores é eternamente incompatível com a democracia. Nós e nossos governantes somos de um tipo apenas enquanto estamos sujeitos a uma lei. Mas, se não há Lei da Natureza, o *ethos* de qualquer sociedade é a criação de seus governantes, educadores e condicionantes; e todo criador está acima e fora de sua própria criação.

A menos que voltemos à crença grosseira e infantil em valores objetivos, nós perecemos. Se o fizermos, podemos viver, e esse retorno pode ter uma pequena vantagem. Se acreditássemos na realidade absoluta das trivialidades morais elementares, deveríamos valorizar aqueles que solicitam nossos votos por outros padrões que recentemente estiveram na moda. Embora acreditemos que o bem é algo a ser inventado, exigimos de nossos governantes qualidades como “visão”, “dinamismo”, “criatividade” e coisas do gênero. Se voltássemos à visão objetiva, deveríamos exigir qualidades muito mais raras e muito mais benéficas — virtude, conhecimento, diligência e habilidade. “Visão” está à venda, ou afirma estar à venda, em todos os lugares. Mas me dê um homem que realize um dia de trabalho por um dia de pagamento, que recuse subornos, que não invente fatos sobre si e que tenha aprendido seu ofício.

---

[1] Hooker: ver cap. 2, nota 17. Joseph Butler (1692–1752), bispo anglicano e filósofo moral inglês. Em suas obras, defendeu a religião revelada contra os racionalistas de sua época. Samuel Johnson (1709–1784), escritor, pensador, lexicógrafo inglês; sua mais importante obra é *Dictionary of the English Language* [Dicionário da língua inglesa].

[2] Latim: “o único necessário”. Referência a Lucas 10:42 na Vulgata Latina: “*Orro unum est necessarium Maria optimam partem elegit quae non auferetur ab ea*”. Em algumas versões da Bíblia, a expressão fica no versículo anterior.

[3] Latim: “todas as demais coisas permanecem iguais”, expressão muito usada em economia, filosofia, gestão e ética.

[4] O racialismo advoga que as raças são diferentes e, por isso, devem viver separadas. O racismo, por sua vez, defende a superioridade de uma raça sobre as demais.

[5] Latim: “depósito da fé”. Em relação à fé cristã, a ideia é expressa por Paulo 1Timóteo 6:20 e 2Timóteo 1:14.

[6] Lucas 16:31.

[7] Iniciando com “Do estoico […]” e vindo até aqui, esse trecho é reprodução quase literal do par. 18 do segundo capítulo “O caminho”, de *A abolição do homem* (p. 47,48).

[8] A palavra grega significa “princípio” ou “ponto de partida”, como adotado na versão em português. Lewis refere-se à *Ética a Nicômaco* I. 4, entre outros trechos: “Porquanto o fato é o ponto de partida, e se for suficientemente claro para o ouvinte, não haverá necessidade de explicar por que é assim; e o homem que foi bem educado já possui esses pontos de partida ou pode adquiri-los com facilidade”.

[9] Lewis cita esses exemplos no apêndice de *A abolição do homem*. *A enciclopédia de religião e ética*, com doze volumes mais um índice, foi editada por James Hastings (1852–1922), ministro e professor de Bíblia escocês da Igreja Unida Livre, escrita entre 1908 e 1927, com a colaboração de muitos autores.

[10] *As aventuras do sr. Pickwick*, lançado também com outros nomes no Brasil, primeiro romance de Charles Dickens (1812–1870), romancista inglês, apresenta muitas críticas à sociedade inglesa vitoriana.

[11] Personagem de *Planolândia* — Um romance de muitas dimensões, de Edwin Abott Abott (1838–1926), professor e teólogo inglês, em que figuras geométricas são dotadas de consciência.

[12] Latim: “assim desejo, assim ordeno”. Extraído de *Sátiras de Juvenal*, Sátira VI. Citado em *A abolição do homem*, p. 64.

[13] Trecho de Salmos 131:1 em latim: “*Domine non est exaltatum cor meum neque elati sunt oculi mei neque ambulavi in magnis neque in mirabilibus super me*”.

[14] Referência à *República*, Livro VI (509b), de Platão: “Logo, para os objetos do conhecimento, dirás que não só a possibilidade de serem conhecidos lhes é proporcionada pelo bem, como também é por ele que o Ser e a essência lhes são adicionados, apesar de o bem não ser uma essência, mas estar acima e para além da essência, por sua dignidade e poder” (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005. 9. ed. p. 309-310).

[15] Sânscrito: “verdade” ou “ordem”. Na religião e na filosofia hindus, a ordem cósmica mencionada nos Vedas, suas antigas escrituras sagradas.

[16] Tao, em chinês, significa “caminho”. É, segundo a filosofia chinesa, identificado com o absoluto; é tudo que existe, tem relação com o fluxo e a essência da vida; é o caminho, o caminhante e a caminhada.

CAPÍTULO 7

O funeral de um grande mito

Há alguns erros que a humanidade tem cometido, e dos quais se arrependeu tantas vezes, que agora não existe realmente nenhuma desculpa para cometê-los novamente. Um deles é a injustiça que cada época faz a sua antecessora; por exemplo, o desprezo ignorante que os humanistas (mesmo os bons Humanistas, como Sir Thomas More)[1] nutriam pela filosofia medieval ou que os românticos (mesmo bons Românticos, como Keats)[2] nutriam pela poesia do século 18. Cada vez que toda essa "reação" e esse ressentimento têm de ser punidos e desditos há um empenho dispendioso. É tentador pensar se, pelo menos, não podemos evitá-los. Por que não devemos dar a nossos antecessores uma despedida justa e filial?

De qualquer modo, é essa a tentativa que vou fazer neste artigo. Venho enterrar o grande mito do século 19 e do início do século 20; mas também vou elogiá-lo. Vou pronunciar uma oração fúnebre.

Ao falar de grande mito, quero referir-me àquela imagem da realidade que resultou, durante o período em consideração, não lógica mas imaginativamente, de algumas das teorias mais notáveis e (por assim dizer) comercializáveis dos verdadeiros cientistas. Ouvi esse mito chamado "Wellsianidade".[3] O nome é bom, na medida em que faz justiça à parte que um grande escritor imaginativo teve em sua construção. Mas isso não é satisfatório, pois sugere, como veremos, um erro sobre a data em que o mito se tornou predominante; e também sugere que o Mito afetou apenas a mente

dos “medíocres”. Na verdade, ele está por trás do *Testament of Beauty*, de Bridges,[4] como está por trás do trabalho de Wells. Domina mentes tão diferentes quanto a do professor Alexander[5] e a de Walt Disney. Está implícito em quase todos os artigos modernos sobre política, sociologia e ética.

Chamo isso de mito porque é, como eu disse, o resultado imaginativo, e não o lógico, do que é vagamente chamado de “ciência moderna”. Estritamente falando, não há, confesso, algo como “ciência moderna”. Existem apenas ciências específicas, todas em um estágio de mudança rápida e, às vezes, inconsistentes entre si. O que o mito usa é uma seleção das teorias científicas — uma seleção feita inicialmente e depois modificada, em obediência às necessidades imaginativas e emocionais. É o trabalho da imaginação popular, movido por seu apetite natural por uma unidade impressionante. Portanto, ele trata seus *dados* com grande liberdade — selecionando, censurando, expurgando e adicionando à vontade.

A ideia central do mito é aquilo que seus crentes chamariam de “evolução” ou “desenvolvimento” ou “emersão”, assim como a ideia central no mito de Adônis é morte e renascimento. Não quero dizer que a doutrina da evolução, sustentada por biólogos praticantes, seja um mito. Pode ser demonstrado, por biólogos posteriores, ser ela uma hipótese menos satisfatória do que se esperava cinquenta anos atrás. Mas isso não significa ser um mito. É uma hipótese científica genuína. Mas devemos distinguir nitidamente entre a evolução como um teorema biológico e o evolucionismo ou desenvolvimentismo popular, que é certamente um mito. Antes de avançar para descrevê-lo e (que é meu principal interesse) pronunciar um elogio a ele, é melhor esclarecer seu caráter mítico.

Temos, em primeiro lugar, a evidência da cronologia. Se o evolucionismo popular fosse (como se imagina) não um mito, mas o resultado intelectualmente legítimo do teorema científico da mente pública, surgiria *depois* que o teorema se tornasse amplamente

conhecido. Deveríamos ter o teorema conhecido antes de tudo por alguns, depois adotado por todos os cientistas, depois espalhado para todos os homens de qualquer área de formação, depois começando a afetar a poesia e as artes, e assim, por fim, se infiltrando na multidão. No entanto, encontramos algo bem diferente. As mais claras e melhores expressões poéticas do mito vêm de antes da *Origem das espécies* (1859) e muito antes de se estabelecer como ortodoxia científica. Houve, com certeza, sugestões e germes da teoria nos círculos científicos anteriores a 1859.[6] Mas, se os poetas mitopeicos foram infectados por esses germes, eles deviam estar muito atualizados, com muita predisposição para pegar a infecção. Quase antes dos cientistas falarem, certamente antes deles falarem claramente, a imaginação estava madura para isso.

A melhor expressão do mito em inglês não vem de Bridges, nem de Shaw,[7] nem de Wells, nem de Olaf Stapledon.[8] É esta:

> Como Céu e Terra são mais serenos, mais serenos
> Que Caos e branca Escuridão, embora uma vez superiores;
> E como nós mostramos além de Céu e Terra
> Em forma e contorno compacto e belo,
> Em vontade, em ação livre, companheirismo,
> E mil outros sinais de vida mais pura;
> Então, em nossos calcanhares, uma nova perfeição caminha
> Um poder mais forte em beleza, nascido de nós,
> E destinado a nos exceder, à medida que passamos
> Em glória essa antiga Escuridão.

Isso é Oceanus, em *Hyperion*,[9] de Keat, quase quarenta anos antes da *Origem das espécies*. No continente nós temos *O anel de Nibelungo*.[10] Vindo, como vim, não só para enterrar, mas também para louvar a era desaparecida, de modo algum me juntarei à depreciação moderna que Wagner sofre. Ele pode, pelo que sei, ter sido um homem mau. Ele pode (embora eu não acredite nisso) ter sido um músico ruim. Mas, como poeta mitopeico, ele é

incomparável. A tragédia do mito evolucionário nunca foi mais nobre do que em Wotan: seus arrebatamentos inebriantes nunca mais irresistivelmente do que em *Siegfried*. Que ele mesmo sabia muito bem o que estava escrevendo pode ser visto em sua carta a August Röckel em 1854. “O progresso de todo o drama mostra a necessidade de reconhecer-se e de se submeter à mudança, à diversidade, à multiplicidade, à eterna novidade do real. Wotan sobe às trágicas alturas de querer sua própria queda. Isso é tudo o que temos para aprender com a história do homem — desejar o necessário, e nós mesmos para realizá-lo.”[11]

Se *Volta a Matusalém*,[12] de Shaw, era realmente, como ele supunha, o trabalho de um profeta ou pioneiro dando início ao reinado de um novo mito, seu tom predominantemente cômico e sua constante baixa temperatura emocional seriam inexplicáveis. É uma diversão admirável: mas não é assim que novas épocas são trazidas à luz. A facilidade com que ele joga com o mito mostra que o mito está totalmente digerido e já está senil. Shaw é o Luciano[13] ou o Snorri[14] desta mitologia: para encontrar o Ésquilo[15] ou o Elder Edda[16] dessa mitologia você deve voltar para Keats e Wagner.

Essa, então, é a primeira prova de que a evolução popular é um mito. Ao fazer o mito, a imaginação correu à frente da evidência científica. “A alma profética do vasto mundo”[17] já estava grávida do mito: se a ciência não tivesse atendido à necessidade imaginativa, a ciência não teria sido tão popular. Mas provavelmente todas as épocas obtêm, dentro de certos limites, a ciência que desejam.

Em segundo lugar, temos evidências internas. Evolu-cionismo ou desenvolvimentismo popular difere *em conteúdo* da evolução ensinada por biólogos de verdade. Para o biólogo, a evolução é uma hipótese. Ela cobre mais os fatos do que qualquer outra hipótese no mercado atual e, portanto, deve ser aceita, a menos que, ou até que, alguma nova suposição possa ser mostrada para abranger ainda mais fatos com menos suposições. Pelo menos, é isso que eu acho que a maioria dos biólogos diria. O professor D. M. S. Watson,

é verdade, não iria tão longe. Segundo ele, a evolução “é aceita pelos zoólogos não porque se observou que ocorra ou […] por poder ser provada por evidência logicamente coerente para ser verdade, mas porque a única alternativa, a criação especial, é claramente não crível” (Watson, citado em *Nineteenth Century* (abril de 1943), “Science and the B.B.C” [Ciência e a BBC]).[18] Isso significaria que o único motivo para acreditar não é empírico, mas metafísico — o dogma de um metafísico amador que considera a “criação especial”[19] não crível. Mas não acho que tenha chegado a esse ponto. A maioria dos biólogos tem uma crença mais robusta na evolução do que o professor Watson. Mas ela é certamente uma hipótese. No mito, entretanto, não há nada de hipotético: é um fato básico: ou, para falar mais estritamente, essas distinções não existem no nível mítico. Existem diferenças mais importantes a seguir.

Na ciência, evolução é uma teoria sobre *mudanças*: no mito, é um fato sobre *aperfeiçoamentos*. Assim, um cientista de verdade, como o professor J. B. S. Haldane,[20] esforça-se por salientar que as ideias populares da evolução colocam uma ênfase totalmente injustificada naquelas mudanças que tornaram as criaturas (pelos padrões humanos) “melhores” ou mais interessantes. Ele acrescenta: “Portanto, estamos inclinados a considerar o progresso como a regra na evolução. Na verdade, ele é a exceção, e, para cada caso de progresso, há dez de degeneração.”[21] Mas o mito simplesmente expurga os dez casos de degeneração. Na mente popular, a palavra “evolução” evoca uma imagem de coisas se movendo “para frente e para cima”, e de nada mais. E poderia ter sido previsto que isso aconteceria. Já antes da ciência ter falado, a imaginação mítica conhecia o tipo de “evolução” que queria. Queria o tipo keatiano e wagneriano: os deuses substituindo os Titãs, e o jovem, alegre, descuidado e amoroso Siegfried substituindo o aflito, ansioso, enredado com pactos, Wotan. Se a ciência oferecer exemplos que satisfaçam essa demanda, eles serão aceitos com

entusiasmo. Se ela oferecer exemplos que a frustrem, eles serão simplesmente ignorados.

Novamente, para o cientista, a evolução é um teorema puramente biológico. Esse teorema considera a vida orgânica neste planeta uma preocupação contínua e tenta explicar certas mudanças dentro desse campo. Não faz declarações cósmicas, nem declarações metafísicas, nem declarações escatológicas. Admitindo que agora temos mentes em que podemos confiar, admitindo que a vida orgânica tenha existido, o teorema tenta explicar, digamos, como uma espécie que teve asas veio a perdê-las. Explica isso pelo efeito negativo do ambiente operando em pequenas variações. Ele não explica por si só a origem da vida orgânica, nem das variações, nem discute a origem e a validade da razão. Pode muito bem dizer como surgiu o cérebro, por meio do qual a razão agora opera, manifesta-se, mas isso é um assunto diferente. E tenta menos ainda dizer-lhe como surgiu o universo como um todo, ou o que é, ou para onde ele está indo. Mas o mito não conhece nenhuma dessas reticências. Tendo primeiro transformado o que era uma teoria sobre mudança em uma teoria sobre aperfeiçoamento, ele faz dela uma teoria *cósmica*. Não meramente organismos terrestres, mas tudo está se movendo “para cima e para frente”. A razão “evoluiu” do instinto; a virtude, de ideias fixas; a poesia, de gemidos e grunhidos eróticos; a civilização, da selvageria; o orgânico, do inorgânico; o sistema solar, de uma sopa sideral ou de uma obstrução de fluxo. E, inversamente, razão, virtude, arte e civilização, como agora as conhecemos, são apenas o começo bruto ou embrionário de coisas muito melhores — talvez, a própria Deidade — no futuro distante. Pois, no mito, “evolução” (como o mito a entende) é a fórmula de *toda* a existência. Existir significa estar se movendo da posição de “quase zero” para a posição de “quase infinito”. Para aqueles criados no mito, nada parece mais normal, mais natural, mais plausível, do que o caos se transformar em ordem, morte, em vida, ignorância, em

conhecimento. E, com isso, alcançamos o mito desenvolvido. É um dos dramas mundiais mais comoventes e satisfatórios que já foram imaginados.

O drama propriamente dito é precedido (não se esqueça do *Ouro do Reno*[22] aqui) pelo mais austero de todos os prelúdios; o vazio infinito e a matéria movendo-se infinitamente sem rumo para produzir sabe-se lá o quê. Então, por um milionésimo de milionésimo de chance — que trágica ironia! —, as condições em um ponto do espaço e do tempo borbulham naquela minúscula fermentação que chamamos de vida orgânica. No começo, tudo parece ser contra o herói infante de nosso drama; assim como tudo sempre foi contra o sétimo filho ou a enteada vilmente empregada em um conto de fadas. Mas a vida de alguma forma vence. Com sofrimentos incalculáveis (as dores dos Volsungos[23] não eram nada comparadas a isso), contra todos os obstáculos insuperáveis, espalha-se, cria-se, torna-se complexa; da ameba ao réptil, daí ao mamífero. A vida (aqui vem nosso primeiro clímax) "ingênua […] como em sua mais bela juventude".[24] Esta é a era dos monstros: dragões rondam a terra, devoram uns aos outros e morrem. Então, o irresistível antigo tema do filho mais novo[25] ou do patinho feio é repetido. Assim como a fraca e minúscula faísca da vida começou em meio às bestas que são muito maiores e mais fortes do que ela, surge um pequeno, nu, trêmulo, encolhido bípede, trôpego, ainda não totalmente ereto, sem prometer nada: o produto de outro milionésimo de milionésimo de chance. Seu nome nesse mito é homem: em outros lugares, ele foi o jovem Beowulf,[26] a quem os homens inicialmente pensavam ser um vilão, ou o jovem Davi, armado apenas com uma funda contra Golias, vestido com cota de malha, ou o próprio Jack, o caçador de gigantes, ou até mesmo o Pequeno Polegar.[27] Ele prospera. Ele começa a matar seus gigantes. Ele se torna o homem das cavernas com suas pederneiras e sua clava, resmungando e rosnando sobre os ossos de seus inimigos, quase bruto, mas de alguma forma capaz de inventar arte,

cerâmica, linguagem, armas, culinária e quase tudo o mais (seu nome em outra história é Robinson Crusoé), arrastando pelo cabelo (eu não sei exatamente por que)[28] sua companheira que grita, dilacerando seus filhos em ciúmes ferozes até que eles tenham idade suficiente para dilacerá-lo e encolher diante dos deuses terríveis que ele inventou à sua própria imagem.

Mas essas eram apenas dores de crescimento. No próximo ato, ele se tornou verdadeiro homem. Ele aprende a dominar a natureza. A ciência surge e dissipa as superstições de sua infância. Mais e mais ele se torna o controlador do próprio destino. Passando apressadamente sobre o período histórico (nele o movimento ascendente e progressivo fica um pouco indistinto, mas é um mero nada de acordo com a escala de tempo que estamos usando), seguimos nosso herói no futuro. Veja-o no último ato, embora não na última cena, desse grande mistério. Uma raça de semideuses domina o planeta (em algumas versões, a galáxia). A eugenia garantiu que apenas semideuses nasceriam; a psicanálise, que nenhum deles perderia ou distorceria sua divindade; a economia, que eles terão de entregar tudo que os semideuses requererem. O homem subiu ao trono. O homem se tornou Deus. É tudo um fulgor de glória. E agora, assinale bem o golpe final do gênio mitopeico. Apenas as versões mais degradadas do mito terminam aqui, pois acabar aqui seria um anticlímax, até mesmo um pouco vulgar. Se parássemos nesse ponto, a história não teria a maior grandeza. Portanto, nas melhores versões, a última cena inverte tudo. Artur morreu; Siegfried morreu; Rolando morreu em Roncesvaux. O crepúsculo se lança sombriamente sobre os deuses. Em todo esse tempo, esquecemos Mordred, Hagen, Ganelão.[29] Todo esse tempo, a natureza, o velho inimigo que só parecia ter sido derrotado, tem corroído, silenciosamente, incessantemente, o poder humano. O Sol esfriará — todos os sóis esfriarão —, todo o universo se esgotará. A vida (toda forma de vida) será banida sem esperança de retorno de nenhum centímetro cúbico de espaço infinito. Tudo acaba no nada.

“A escuridão universal cobre tudo”.[30] Fiel à forma da tragédia Elisabetana, o herói caiu rapidamente da glória para a qual ele subiu lentamente: somos dispensados “na calma da mente, toda a paixão é posta de lado”.[31] É realmente muito melhor do que uma tragédia elisabetana, pois tem uma finalidade mais completa. Isso nos leva ao fim, não de uma história, mas de todas as histórias possíveis: *enden sah ich die welt*.[32]

Cresci acreditando neste Mito e senti — ainda sinto — sua grandeza quase perfeita. Que ninguém diga que somos uma era sem imaginação: nem os gregos nem os nórdicos inventaram uma história melhor. Mesmo nos dias de hoje, em certos estados de espírito, eu quase podia encontrar em meu coração o desejo de que isso não fosse mítico, mas verdadeiro.[33] E, no entanto, como poderia ser?

O que torna impossível que isso seja verdade não é tanto a falta de evidência para essa ou aquela cena no drama ou a autocontradição fatal atravessando tudo isso. O mito não consegue prosseguir sem aceitar um bom acordo com as ciências reais. E as ciências reais não podem ser aceitas por um momento, a menos que as inferências racionais sejam válidas, pois toda ciência afirma ser uma série de inferências a partir de fatos observados. É somente por tais inferências que você pode alcançar suas nebulosas, seus protoplasmas, seus dinossauros, seus sub-homens e seus homens das cavernas. A menos que você comece crendo que a realidade no espaço mais remoto e no tempo mais remoto obedece rigidamente às leis da lógica, você não pode ter base para crer em qualquer astronomia, em qualquer biologia, em qualquer paleontologia, em qualquer arqueologia. Para alcançar as posições defendidas pelos verdadeiros cientistas — que são assumidos com respeito ao mito —, você deve, na verdade, tratar a razão como um absoluto. Mas, ao mesmo tempo, o Mito me pede para crer que a razão é simplesmente o subproduto imprevisto e não intencional de um processo irracional em um estágio de seu infinito e sem objetivo

devir. O conteúdo do mito, portanto, subtrai de mim o único fundamento sobre o qual eu poderia crer que o mito fosse verdadeiro. Se minha própria mente é um produto do irracional — se o que parecem meus mais claros arrazoamentos são apenas o modo segundo o qual uma criatura condicionada como sou é obrigada a sentir — como posso confiar em minha mente quando ela me fala sobre evolução? Alguns dizem: “Eu provarei que o que vocês chamam de prova é apenas o resultado de hábitos mentais resultantes da hereditariedade que resulta da bioquímica que resulta da física”. Mas isso é o mesmo que dizer: “Eu provarei que as provas são irracionais”; mais sucintamente: “Eu provarei que não há provas”. O fato de que algumas pessoas ligadas à educação científica não podem, por qualquer esforço, serem ensinadas a ver a dificuldade confirma a suspeita de que aqui tocamos uma doença radical em toda a sua linha de pensamento. Mas o homem que vê isso é compelido a rejeitar como mítica a cosmologia em que a maioria de nós foi educada. Não duvido que ela tenha incorporado muitos detalhes verdadeiros; mas, em sua totalidade, isso simplesmente não ocorrerá. Qualquer que seja a semelhança assumida pelo universo real, ele não poderá ser assim.

Tenho falado até agora sobre esse mito como algo a ser enterrado porque acredito que seu domínio já terminou, no sentido de que aquilo que me parecem ser os movimentos mais vigorosos do pensamento contemporâneo apontam para longe dele. A física (uma disciplina menos mitológica) está substituindo a biologia como a ciência *par excellence* na mente do homem comum. Toda a filosofia de devir tem sido vigorosamente desafiada pelos “humanistas” americanos.[34] O reavivamento da teologia atingiu proporções que devem ser consideradas. A poesia romântica e a música em que o evolucionismo popular encontrou sua contraparte natural estão saindo de moda. Mas é claro que um mito não morre em um dia. Podemos esperar que esse mito, quando conduzido a partir de círculos cultos, mantenha por muito tempo seu domínio

sobre as massas, e, mesmo quando abandonado por elas, continuará por séculos a assombrar nossa linguagem. Aqueles que desejam atacá-lo devem ter o cuidado de desprezá-lo. Existem razões profundas para sua popularidade.

A ideia básica do mito — de que coisas pequenas ou caóticas ou frágeis se transformam perpetuamente em coisas grandes, fortes e ordenadas — pode, à primeira vista, parecer muito estranha. Nós nunca vimos uma pilha de escombros se transformando em uma casa. Mas essa ideia estranha se recomenda à imaginação graças à ajuda do que parecem ser dois exemplos dela dentro do conhecimento de qualquer pessoa. Todo mundo já viu organismos individuais fazendo isso. Bolotas se tornam carvalhos, larvas se tornam insetos, ovos se tornam pássaros, todo homem já foi um embrião. E, em segundo lugar — algo que tem muito peso na mente popular durante a era da máquina —, todo mundo viu a evolução realmente acontecendo na história das máquinas. Todos nos lembramos de quando as locomotivas eram menores e menos eficientes do que são agora. Esses dois exemplos bem visíveis são suficientes para convencer a imaginação de que a evolução, no sentido cósmico, é a coisa mais natural do mundo. É verdade que a razão nesse ponto não pode concordar com a imaginação. Esses exemplos bem visíveis não são realmente exemplos de evolução. O carvalho vem realmente da bolota, mas a bolota foi derrubada por um carvalho anterior. Todo homem começou com a união de um óvulo e um espermatozoide, mas o óvulo e o espermatozoide vieram de dois seres humanos completamente desenvolvidos. O moderno motor expresso veio da *Rocket*,[35] mas a *Rocket* veio, não de algo inferior e mais elementar que ela mesma, mas de algo muito mais desenvolvido e altamente organizado — a mente de um homem, e um homem de gênio. A arte moderna pode ter-se "desenvolvido" da arte selvagem. Mas a primeira de todas as imagens não "evoluiu" em si mesma: ela veio de algo esmagadoramente maior do que ela mesma, da mente daquele

homem que, ao ver pela primeira vez que as marcas em uma superfície plana poderiam ser feitas para parecer como animais e homens, demonstrando que ele excedia em pura genialidade ofuscante a qualquer artista que o sucedeu. Pode ser verdade que, se nós rastrearmos qualquer civilização existente até seu começo, esses primórdios crus e selvagens serão encontrados, mas, quando você olha mais de perto, geralmente descobre que esses primórdios vêm da ruína de alguma civilização anterior. Em outras palavras, os aparentes exemplos de — ou analogias à — evolução, que impressionam a imaginação popular, operam fixando nossa atenção em metade do processo. O que realmente vemos ao nosso redor é um processo duplo — a perfeita "queda ao solo" de uma semente imperfeita que, por sua vez, se desenvolve com perfeição. Concentrando-se exclusivamente no registro ou no movimento ascendente desse ciclo, parece que vemos "evolução". Não estou negando que, em escala mínima, organismos neste planeta possam ter "evoluído". Mas, se quisermos ser guiados pela analogia da natureza como a conhecemos agora, seria razoável supor que esse processo evolucionário fosse a segunda metade de um longo padrão — que os primórdios crus da vida neste planeta foram eles mesmos "jogados ao solo" ali por uma vida plena e perfeita. A analogia pode estar errada. Talvez a natureza fosse diferente. Talvez o universo como um todo seja bem diferente daquelas partes que estão sob nossa observação. Mas, se for assim, se já houve um universo morto que, de alguma forma, se fez vivo, se havia selvageria absolutamente original que se elevou, puxando-se pelos próprios ombros, a uma civilização, então, devemos reconhecer que coisas desse tipo não acontecem mais, que o mundo em que estamos sendo solicitados a acreditar é radicalmente diferente do mundo que experimentamos. Em outras palavras, toda a *plausibilidade* imediata do mito se desvaneceu. Mas ela se desvaneceu apenas porque pensamos que ela permanecerá plausível para a imaginação, e é a imaginação que faz o mito

quando substitui o pensamento racional apenas pelo que julga conveniente.

Outra fonte de força do mito é o que os psicólogos chamariam de "ambivalência". Ela satisfaz igualmente duas tendências opostas da mente: a tendência à difamação e a tendência à lisonja. No mito, tudo está se tornando tudo o mais: na verdade, tudo *é* tudo o mais em um estágio anterior ou posterior de desenvolvimento — os últimos estágios são sempre os melhores. Isso significa que se você está se sentindo como Mencken[36] você pode "desmascarar" todas as coisas respeitáveis, acusando-as de serem "meramente" elaborações das coisas de má reputação. O amor é "meramente" uma elaboração da luxúria, a virtude meramente uma elaboração do instinto, e assim por diante. Por um lado, isso também significa que, se você está sentindo do modo que as pessoas chamam de "idealista", você pode considerar todas as coisas desagradáveis (em você ou em seu partido ou em sua nação) como "meramente" as formas subdesenvolvidas de todas as coisas boas. Vício é apenas a virtude não desenvolvida, o egoísmo é apenas altruísmo não desenvolvido, um pouco mais de educação irá fazer tudo ficar certo.

O mito também acalma as velhas feridas de nossa infância. Sem ir tão longe quanto Freud, ainda podemos admitir que todo homem tem um velho rancor contra seu pai e contra seu primeiro professor. O processo de ser educado, por melhor que seja feito, não pode deixar de ofender. Como é agradável, portanto, abandonar a velha ideia de "descendência" de nossos planejadores em favor da nova ideia de "evolução" ou "emersão", sentir que saímos deles como uma flor sai da terra, que os transcendemos como os deuses de Keats transcenderam os Titãs.[37] Então, obtém-se uma espécie de desculpa cósmica para considerar o pai de alguém um Mime velho e confuso e as reclamações dele sobre nossa gratidão ou nosso respeito como as de um andarilho insuportável. "Somente aquele que nunca sentiu temor poderá forjar a Nothung outra vez."[38]

O mito também agrada aqueles que querem vender coisas para nós. Nos velhos tempos, um homem tinha uma carruagem familiar construída para ele quando se casou, e esperava que ela durasse toda a sua vida. Tal disposição mental dificilmente serviria aos fabricantes modernos. Mas o evolucionismo popular lhes serve precisamente. Nada *deve* durar. Eles querem que você tenha um carro novo, um novo aparelho de rádio, um novo tudo a cada ano. O novo modelo deve sempre substituir o antigo. A senhora gostará da *última* moda. Pois isso é evolução, isso é desenvolvimento, esse é o modo pelo qual o universo está avançando: e "resistência a vendas" é o pecado contra o Espírito Santo, o élan *vital*.[39]

Por fim, a política moderna seria impossível sem o mito. Ela surgiu no período revolucionário. Mas, pelos ideais políticos daquele período, ele nunca teria sido aceito. Isso explica por que o mito se concentra no único caso biológico de "progresso" de Haldane e ignora seus dez casos de "degeneração". Se os casos de degeneração fossem mantidos em mente, seria impossível não ver que qualquer mudança na sociedade é, pelo menos, tão propensa a destruir as liberdades e as comodidades que já temos como a acrescentar outras; que o perigo de recuar é, pelo menos, tão grande quanto a chance de prosseguir; que uma sociedade prudente deve gastar pelo menos tanta energia para conservar o que tem quanto gasta em aperfeiçoamentos. Um conhecimento claro desses truísmos seria fatal tanto para a esquerda política quanto para a direita política dos tempos modernos. O mito obscurece esse conhecimento. Grandes partidos têm interesse em manter o mito. Portanto, devemos esperar que ele sobreviva na imprensa popular (incluindo a supostamente imprensa *cômica*) muito depois de ter sido expulso dos círculos cultos. Na Rússia, onde foi construída a religião do estado, ele pode sobreviver por séculos, pois

> Ele tem grandes aliados,

Seus amigos são propaganda, gritos de festa,
E bobagem, e a mente incorrigível do homem.[40]

Mas essa não é a nota com a qual eu gostaria de terminar. O mito tem todos esses aliados desacreditados, mas estaríamos muito perdidos se pensássemos que não há outros. Como tentei mostrar, ele tem aliados melhores também. Ele apela para as mesmas necessidades inocentes e permanentes em nós que dão as boas-vindas a Jack, o caçador de gigantes. Ele nos dá quase tudo o que a imaginação almeja — ironia, heroísmo, vastidão, unidade na multiplicidade e um fim trágico. Apela a cada parte de mim, exceto a minha razão. É por isso que aqueles que sentem que o mito já está morto para nós não devem cometer o erro de tentar "ridicularizá-lo" da maneira errada. Não devemos imaginar que estamos protegendo o mundo moderno de algo repugnante e insensível, algo que mata a alma de fome. O contrário é a verdade. É nosso doloroso dever despertar o mundo de um encantamento. O universo real é, provavelmente em muitos aspectos, menos poético, certamente menos ordenado e unificado do que eles supunham. O papel do homem nele é menos heroico. O perigo que realmente paira sobre o homem talvez seja inteiramente desprovido de verdadeira dignidade trágica. É somente em último recurso, e depois que todas as poesias menores foram renunciadas e a imaginação severamente submetida ao intelecto, que poderemos oferecer-lhes qualquer compensação pelo que pretendemos tirar deles. É por isso que, enquanto isso, devemos tratar o mito com respeito. Ele era em tudo (em certo nível) absurdo: mas um homem seria um cão estúpido se não pudesse sentir a emoção e o encanto do mito. De minha parte, embora eu não acredite mais, irei sempre apreciá-lo como aprecio outros mitos. Manterei meu homem das cavernas onde mantenho Balder, Helena e os argonautas,[41] e sempre o revisito.

[1] Ou Thomas Morus (1478–1535), filósofo, escritor, advogado, diplomata e estadista inglês, foi um dos principais nomes do humanismo renascentista.

[2] John Keats (1795–1821), poeta inglês que dominava muitas formas de composição poética, rivalizando com Shakespeare como autor de sonetos.

[3] Termo criado por um amigo de Lewis em Oxford para definir a onda cientificista que assolava a Inglaterra de seus dias, uma espécie de darwinismo social visto na obra de H. G. Wells (1866–1946), prolífico escritor inglês, tido, ao lado de Jules Verne, como um dos pais da ficção científica. Ver *O peso da glória*, cap. 5, nota 3.

[4] *Testamento da beleza* é um poema que experimenta as formas clássicas do século 18 em pleno período vitoriano. É considerada a obra-prima de Robert Seymour Bridges (1844–1930), médico, poeta e autor de hinos inglês, cuja obra manifesta sua fé cristã.

[5] Samuel Alexander (1859–1938), filósofo australiano que afirmava que o *continuum* espaço-temporal é o fundamento de tudo quanto existe. Desse pensamento decorre que a evolução de diferentes sistemas, incluindo os seres vivos, se dá pela reorganização desse *continuum*.

[6] Antes de Darwin, outros cientistas apresentaram "sugestões" sobre o evolucionismo. Carl Von Lineu (1707–1778), médico e naturalista sueco, chamado de pai da Botânica, é autor da primeira grande classificação em gêneros e espécies de vegetais e animais. Sem ela, Darwin não teria podido apresentar sua teoria. Jean-Baptiste Lamarck (1744–1829), um dos primeiros cientistas a usar o termo *biologia*, apresentou, em 1809, sua tese de que características adquiridas pela necessidade de adaptação ao meio ambiente seriam transmitidas hereditariamente. Pierre Louis Moreau de Maupertuis (1698–1759), matemático e naturalista francês, já havia afirmado que certos fenômenos, como albinismo e polidactilia, não ocorriam ao acaso, mas ocorriam em certas famílias cujos membros herdavam essas características. Por serem avançadas demais para sua época, suas ideias foram abandonadas. Gregor Mendel (1822–1884), frade agostiniano da Áustria, observou a transmissão de certas características em ervilhas. É considerado o pai da genética. Thomas Robert Maltus (1766–1834), padre e economista inglês, escreveu *O ensaio sobre o princípio da população*. Nele, aponta uma desproporção entre a produção de alimentos, que aumenta em progressão aritmética, e o aumento geométrico da população mundial. Darwin leu esse livro na viagem para as ilhas Galápagos, e aplicou os princípios dele a suas observações sobre a população de animais. George-Loius Leclerc (1707–1788), conde de Buffon, naturalista, matemático e escritor francês, falava do *transformismo*, segundo o qual espécies derivam de outras graças à degeneração ao longo de um processo lento e progressivo. Influenciou Lamarck e Darwin. Alfred Russel Wallace (1823–1913), naturalista e biólogo britânico, desenvolveu uma teoria da origem das espécies distinta da de Darwin. Wallace cria na intervenção de forças superiores na sobrevivência dos mais fortes. Ele e Darwin apresentaram suas ideias no mesmo ano, 1858, em Londres.

[7] George Bernard Shaw (1856–1950), dramaturgo, romancista e contista irlandês, propôs a teoria e o conceito de força vital, uma força propulsora invisível, vetor das mudanças no homem, que não era possível à ciência explicar. Essa força, na evolução criadora, de Shaw, seria um "ser supremo" que dirige a vida do homem.

[8] William Olaf Stapledon (1886–1950), escritor e filósofo inglês, autor de ficção científica. A trilogia cósmica foi, em certo sentido, a resposta de Lewis ao que ele considerava amoralidade em Stapledon, embora lhe admirasse a inventividade e o descrevesse como "um bom escritor". Stapledon era agnóstico e hostil às instituições religiosas, mas não aos anseios religiosos.

[9] *Hipérion: um fragmento*, II, 206-215, poema inconcluso de Keats (ver nota 2). Nesse poema épico, "Céu e Terra" podem ser entendidos como Urano e Gaia, pais dos doze deuses chamados de Titãs na mitologia grega antiga. Estes destronaram e castraram o pai e estabeleceram Cronos como rei. São, então, desafiados por Zeus, filho de Cronos. O deus do Sol, Hipérion, é o único Titã ainda não descoberto, a esperança dos demais. Apenas o deus do mar, Oceanus, defende a resignação diante do enorme poder da próxima geração — o "nascido de nós". Lewis cita outro trecho do poema em *A última noite do mundo*, p. 121-122.

[10] O compositor alemão Wilhelm Richard Wagner (1813–1883) escreveu esse ciclo de quatro óperas épicas entre 1848 e 1874, que são adaptações de personagens mitológicos nórdicos. Wotan e Siegfried são dois de seus personagens.

[11] Carl August Röckel (1814–1876), compositor e maestro alemão, amigo de Wagner. Lewis cita praticamente o mesmo trecho em *A última noite do mundo*, p. 122-123.

[12] Em *Volta a Matusalém: um pentateuco metabiológico* (São Paulo: Melhoramen-tos, 1953), Shaw desenvolveu mais seu conceito de Força Vital (ver nota 7).

[13] Luciano de Samosata (120–c. 180), retórico e satirista grego. A fé cristã e Jesus Cristo estavam entre os alvos de suas zombarias.

[14] Snorri Sturluson (1178–1241), historiador e poeta islandês. A ele é atribuída a autoria da *Prose Edda*, em que faz uma coletânea de fatos e tradições sobre a mitologia nórdica.

[15] Poeta e dramaturgo grego (c. 525 a.C.–455 a.C.), autor de tragédias e considerado o pai desse estilo teatral.

[16] Ver cap. 4, nota 5.

[17] Shakespeare, Soneto 107, versos 1 e 2.

[18] David Meredith Seares Watson (1886–1973), zoólogo e paleontólogo britânico. A revista mensal literária britânica *The Nineteenth Century* [O século 19] mudou de nome em 1901 para *The Nineteenth Century And After* [O século 19 e depois]; em 1951, tornou-se *The Twentieth Century*. Lewis escreveu um artigo para ela em abril de 1955, que é o cap. 3, "Lírios que apodrecem", de *A última noite do mundo*.

[19] Especial, aqui, não significa "excepcional" ou "extraordinária", mas "relativa à espécie". Destaca a criação das espécies, opondo-se às ideias evolucionistas de seleção natural.

[20] John Burdon Sanderson Haldane (1892–1964), pensador marxista, geneticista e biólogo britânico. Em seus estudos de populações, relacionou a teoria evolucionária de Darwin com os conceitos de hereditariedade de Mendel. Lewis dedica-lhe o capítulo 9, "Uma resposta ao professor Haldane", de *Sobre histórias*.

[21] *"Darwinism Today", *Possible Worlds* ["Darwinismo hoje", Mundos possíveis], p. 28.

[22] A primeira das quatro óperas de *O anel de Nibelungo* (ver nota 10). Lewis provavelmente esteja fazendo referência à grande preparação que essa peça demanda, por conta, entre outras coisas, de seu cenário, que deve representar o fundo do rio Reno, dos gigantes com mais de dois metros de altura, da transformação de um dos personagens, dos poderes que outros dois deveriam manifestar, além de sua longa duração (quase três horas de música contínua) em um único ato.

[23] *Saga dos Volsungos* é uma obra anônima redigida na Islândia, no século 13. Em linhas gerais, traz a mesma lenda do épico medieval alemão *Canção dos Nibelungos*, que inspirou *O anel de Nibelungo* (ver nota anterior), de Wagner.

[24] Jonh Milton, *Paraíso perdido*, canto V. O arcanjo Rafael, para avisar Adão do assédio de Satanás, vem ao Éden e "Vai avançando nos ditosos prados, / De nardo, mirra, e cássia entre alamedas, / De aromas deliciosos perfumadas. / Ali ria-se ingênua a Natureza / Como em sua mais bela juventude, / E ostentava com livre exuberância / Os seus mimosos virginais caprichos, / Mostrando-se mais suave, inda que inculta, / Do que depois o foi com as regras da arte: / Ali sem termo tudo eram delícias" (tradução de António José de Lima Leitão).

[25] Referência à parábola do filho pródigo (Lucas 15:11-32) ou ao poema *The Younger Son*, de Robert William Service (1874–1958), prolífico poeta inglês.

[26] Herói escandinavo de um poema épico inglês que tem seu nome. De autor desconhecido, provavelmente escrito entre 700 e 750, é um marco da literatura medieval.

[27] Antigo conto de fadas europeu, sobre o pequenino filho de uma família de lenhadores que salva seus irmãos de um ogro.

[28] Lewis parece estar fazendo referência a G. K. Chesterton em *The Everlasting Man* [O homem eterno], em que este combate a concepção popular sobre o homem das cavernas. Em *Surpreendido pela alegria* (São Paulo: Mundo Cristão, 1998), Lewis diz: "Depois li *The Everlasting Man*, de Chesterton, e pela primeira vez enxerguei todo o esboço cristão da história delineado de uma forma que para mim parecia fazer sentido" (p. 227).

[29] Artur é o mítico rei dos Cavaleiros da Távola Redonda. Siegfried (ou Sigurdo) é o lendário herói da Saga dos Volsungos (ver nota 23) e nome da terceira ópera da tetralogia de Wagner. As histórias sobre Rolando, herói da corte de Carlos Magno, estão registradas no poema épico francês, do século 12, chamado "A canção de Rolando". Mordred, Hagen e Ganelão são seus respectivos adversários.

[30] Citação do último verso de um poema de Alexander Pope (1688–1744), escritor inglês.

[31] Citação da última linha do poema *Sansão agonista*, de John Milton.

[32] Alemão: "Eu vi o mundo acabar". Versão modificada por Wagner da canção de Brünnhilde, personagem d'*O anel*, que encerra seu ciclo. O autor a reescreveu depois de conhecer a filosofia de Schopenhauer. A personagem, tendo aprendido com o mais profundo amor, é, então, redimida do eterno ciclo de sofrimento e renascimento, atingindo o Nirvana: "Para a sagrada terra escolhida, livre de ilusão ou desejo, metas da faina terrena, do renascimento redimida, vai-se a que é iluminada. O final abençoado de todas as coisas eternas, sabe como alcançarei? Do triste amor, o mais profundo sofrimento abriu meus olhos: eu vi o mundo acabar".

[33] Em um artigo lido para o Clube Socrático de Oxford sobre “Is Theology Poetry?” [Teologia é poesia?], Lewis admite que, se a teologia cristã fosse apenas um mito, ele não a acharia tão atrativa quanto o mito considerado neste artigo: “O cristianismo oferece a atração nem de otimismo nem de pessimismo. Ele representa a vida do universo como muito parecida com a vida mortal dos homens neste planeta — ‘de fios misturados: de bens e de males’ [Shakespeare, Bem está o que bem acaba, Ato IV, cena III].” *The Socratic Digest* [O resumo socrático] (1945).

[34] Irving Babbitt (1865–1933), um dos criadores do chamado humanismo americano, rejeitava todas as filosofias deterministas da história, como as de Agostinho que, segundo ele, fazem do homem mera marionete de Deus. Sua obra mais conhecida é Democracia e liderança, em que defende uma democracia de líderes justos, sem individualismos.

[35] É considerada a primeira locomotiva a vapor moderna, por causa de suas inovações técnicas, construída em 1829 pela Robert Stephenson & Company. Foi aposentada em 1840.

[36] Henry Louis Mencken (1880–1956), jornalista americano, crítico mordaz, implacável e habilidoso das instituições, das crenças e dos costumes de seu país.

[37] Ver nota 9. Zeus e Apolo são os deuses a que Lewis se refere.

[38] Personagens de *Siegfried*, a terceira ópera da tetralogia de Wagner. Mime é um anão fugitivo ganancioso e mesquinho que tenta forjar uma espada para Siegfried vencer o dragão. Nothung é uma espada de Siegmund, pai de Siegfried. A última frase é de Wotan (o mesmo que o deus Odin), disfarçado de andarilho.

[39] Francês: “força, impulso vital”. Termo criado por Henri Bergson (1859–1941), filósofo e diplomata francês, para se referir ao impulso original de onde provém a vida, presente em todos os organismos e responsável pela evolução.

[40] Uma paródia das últimas linhas do soneto “To Toussaint L’Ouverture”, de William Wordsworth (1770–1850), o maior poeta romântico inglês: “tens grandes aliados; / Teus amigos são exultações, agonias, / E amor, e a mente invencível do homem”.

[41] Balder, deus da mitologia nórdica, filho de Odin e Frigga. Na mitologia grega, Helena era filha de Zeus e da rainha Leda. Em uma lenda grega, os argonautas são os tripulantes de Argo, sob o comando de Jasão, que partiram em busca do velocino de ouro.

CAPÍTULO 8

Sobre música sacra

Sou um leigo que não pode se gabar de ter recebido qualquer educação musical. Não posso nem falar a partir da experiência de alguém que frequentou a igreja por toda a vida. Segue-se que música sacra é um assunto sobre o qual eu não posso, mesmo no menor grau, apresentar-me como um professor. Meu lugar é na cadeira das testemunhas. Se concerne a esta corte saber como a questão se me parece (não apenas um *laico*, mas um *laicíssimo*), estou preparado para apresentar minhas provas.

Assumo logo de início que nada deve ser feito ou cantado ou dito na igreja que não tenha como objetivo, direta ou indiretamente, glorificar a Deus ou edificar o povo ou ambos. Um bom culto pode, naturalmente, ter também um valor cultural, mas não é para isso que ele existe; assim como, em uma paisagem desconhecida, uma igreja pode me ajudar a encontrar os pontos cardeais da bússola, mas ela não foi construída para esse propósito.

Estes dois fins, edificação e glorificação, parecem-me relacionados da seguinte maneira. Sempre que edificamos, glorificamos, mas, quando glorificamos, nem sempre edificamos. A edificação do povo é um ato de caridade e obediência e, portanto, em si uma glorificação de Deus. Mas é possível para um homem glorificar a Deus em aspectos que não edificam o próximo. Esse fato confrontou a igreja em um estágio inicial de sua jornada, no fenômeno chamado “falar em línguas”. Em 1Coríntios 14, Paulo diz que o homem que é inspirado a falar em uma língua desconhecida

faz muito bem, no que diz respeito a si mesmo, mas não beneficiará a congregação a menos que sua enunciação possa ser traduzida. Assim, glorificar e edificar podem estar em oposição.

Mas, à primeira vista, falar línguas desconhecidas e cantar hinos que estão além da capacidade musical do povo parecem ser a mesma coisa, e que devemos estender a um deles o embargo que Paulo coloca sobre o outro. E isso levaria à conclusão proibitiva de que nenhuma música sacra é legítima, exceto a que se adapte ao gosto existente do povo.

Na realidade, porém, o paralelo talvez não seja tão próximo quanto parece. Em primeiro lugar, o modo pelo qual um discurso em uma língua desconhecida poderia glorificar a Deus não é, suponho, o mesmo modo pelo qual a música erudita pode fazê-lo. É (para dizer o mínimo) duvidoso que os discursos em "línguas" aleguem glorificar a Deus por sua qualidade estética. Suponho que eles glorificassem a Deus, em primeiro lugar, por serem miraculosos e involuntários, e, em segundo lugar, pelo estado de espírito extático em que o orador estava. A ideia por trás da música sacra é muito diferente. Ela glorifica a Deus sendo excelente em sua própria categoria; quase como os pássaros e as flores e os próprios céus glorificam-no. Na composição e na execução altamente treinada da música sacra, oferecemos nossos dons naturais mais elevados a Deus, como também o fazemos na arquitetura eclesiástica, nas vestimentas, em vidro e ouro e prata, nas contas bem cuidadas das paróquias, ou na cuidadosa organização de um departamento social. E, em segundo lugar, a incapacidade das pessoas de "entenderem" uma língua estrangeira e sua incapacidade de "entender" a boa música não são realmente as mesmas. A primeira se aplica absoluta e igualmente (exceto por um golpe de sorte) a todos os membros da congregação. A segunda não é igualmente presente ou igualmente incurável, talvez em quaisquer dois indivíduos. E, por fim, a alternativa à fala em uma língua desconhecida era a fala em uma língua conhecida. Mas, na maioria

das discussões sobre a música sacra, a alternativa à música erudita é a música popular — dar às pessoas “o que elas gostam” e permitir que elas cantem (ou gritem) suas “antigas músicas favoritas”.

É aqui que a distinção entre o nosso problema e o de Paulo parece-me ser a mais aguda. É óbvio que palavras em uma língua conhecida possam edificar. É igualmente óbvio que as pessoas são edificadas ao poder berrar seus hinos favoritos? Estou bem ciente de que as pessoas gostam disso. Elas gostam igualmente de berrar *Auld Lang Syne*[1] nas ruas na véspera de Ano Novo ou berrar a última música do teatro de variedades em uma taverna. Fazer um barulho comunal e familiar é certamente um prazer para os seres humanos. E eu não pensaria em desprezar esse prazer. É bom para os pulmões, promove a boa comunhão, é humilde e não afetado, é, em todos os sentidos, uma coisa saudável, inocente — tão saudável e inocente quanto uma caneca de cerveja, um jogo de dardos ou um mergulho no mar. Mas esse é, mais do que estes, um meio de edificação? Sem dúvida, isso pode ser feito — todas essas coisas podem ser feitas — comer pode ser feito — para a glória de Deus. Nós temos a palavra de um apóstolo quanto a isso.[2] O cristão aperfeiçoado pode voltar todas as suas ações mais humildes, mais seculares e mais econômicas nessa direção. Mas, se isso for aceito como argumento a favor dos hinos populares, também será um argumento para muitas outras coisas. O que queremos saber é se o canto comunal não treinado é, em si mesmo, mais edificante do que outros prazeres populares. E quanto a isso, eu, por exemplo, ainda não estou totalmente convencido. Muitas vezes ouvi esse barulho; contribuí algumas vezes com ele. Ainda não me parece que encontrei qualquer evidência de que a alegria física e emocional que isso produz tenha necessariamente, ou frequentemente, qualquer relevância religiosa. O que eu, como muitos outros leigos, prioritariamente desejo na igreja são menos, melhores e mais curtos hinos; especialmente menos.

O argumento para suprimir toda a música sacra, portanto, parece-me muito mais forte do que o argumento para abolir a difícil tarefa do coro treinado e de reter o rugido vigoroso da congregação. Quaisquer dúvidas que eu possa ter sobre o valor espiritual da primeira, tenho-as pelo menos igualmente, sobre o valor espiritual do segundo.

A primeira e mais sólida conclusão que (para mim) emerge é que ambos partidos musicais, o intelectual e o popular, assumem muito facilmente o valor espiritual da música que eles querem. Nem a mais sublime excelência de uma apresentação bem ensaiada do coral, nem o mais forte e entusiasta cujos gritos ecoam dos bancos da igreja, devem ser tomados como indicativos de que qualquer atividade especificamente religiosa está acontecendo. Ela pode estar ocorrendo, como pode não estar. No entanto, a opinião geral da cristandade, reformada e não reformada, seria contra nós se tentássemos banir a música da igreja. Resta sugerir, muito timidamente, maneiras pelas quais a música pode realmente agradar a Deus ou ajudar a salvar a alma dos homens.

Há duas situações musicais sobre as quais, eu penso, podemos estar confiantes de que repousa uma bênção. Uma é aquela em que um sacerdote ou um organista, ele próprio um homem de gosto treinado e delicado, sacrifica humilde e caridosamente seus (esteticamente corretos) desejos e dá às pessoas uma comida mais humilde e inferior do que ele gostaria, na crença (mesmo, como pode ser, a crença errônea) de que ele pode, desse modo, levá-las a Deus. A outra é aquela em que o leigo estúpido e sem cultura musical, humilde e pacientemente e, acima de tudo, silenciosamente, ouve música que ele não pode, ou não pode plenamente, apreciar na crença de que ela, de alguma forma, glorifica a Deus e de que, se ela não o edifica, isso deve ser seu próprio defeito. Nem o intelectual nem o popular podem ficar muito deslocados. Para ambos, a música sacra terá sido um meio de graça; não a música de que eles gostam, mas a música de que eles

não gostam. Ambos ofereceram, sacrificaram seu gosto no mais pleno sentido. Mas, onde a situação oposta surge, onde o músico está cheio do orgulho com a habilidade ou do vírus da emulação e olha com desprezo a congregação que não sabe apreciar, ou onde o não musical, complacentemente entrincheirado em sua própria ignorância e conservadorismo, olha com a hostilidade inquieta e ressentida de um complexo de inferioridade com respeito a todos os que tentam aprimorar seu gosto — nesse caso, podemos estar certos, tudo o que ambos oferecem é sem bênção e o espírito que os move não é o Espírito Santo.

Essas reflexões muitíssimo genéricas, receio, não terão muito uso prático para qualquer sacerdote ou organista na elaboração de um compromisso de trabalho com determinada igreja. O máximo que elas podem esperar é sugerir que o problema nunca é meramente musical. Se tanto o coro quanto a congregação estiverem espiritualmente no caminho correto, não haverá dificuldades insuperáveis. Discrepâncias de gosto e de capacidade, na verdade, proverão espaço para caridade e humildade mútuas.

Para nós, a massa musicalmente iletrada, o modo correto não é difícil de discernir; e, contanto que nos apeguemos a ele, o fato de sermos capazes apenas de um barulho rítmico confuso não causará muito dano, se, quando o fizermos, realmente tivermos em vista a glória de Deus, pois, se essa é a nossa intenção, segue-se a necessidade de estarmos prontos para glorificá-lo por meio do silêncio (quando necessário) assim como por gritos. Também estaremos cientes de que o poder de gritar está em um nível muito baixo na hierarquia dos dons naturais, e que seria melhor aprender a cantar, se pudermos. Se alguém tentar nos ensinar, tentaremos aprender. Se não pudermos aprender, e se for desejado, vamos calar a boca. E também tentaremos ouvir inteligentemente. Uma congregação nessa situação não reclamará se boa parte da música que ouve na igreja estiver acima de seu nível. Não é a mera ignorância do não musical que realmente resiste a melhorias. É

ciúme, arrogância, suspeita e todas as espécies detestáveis de conservantismo que esses vícios geram. Até que extensão pode ser política (parte da sabedoria da serpente) fazer concessões à “velha guarda” em uma congregação, eu não gostaria de determinar. Mas não creio que possa ser da conta da igreja cooperar grandemente com o estado moderno para apaziguar os complexos de inferioridade e encorajar o ódio instintivo do homem natural contra a excelência. A democracia funciona muito bem como um dispositivo político. Não deve se intrometer no mundo espiritual, ou mesmo no estético.

O modo correto para os músicos talvez seja mais difícil, e eu, pelo menos, posso falar disso com ainda menos confiança. Mas parece-me que devemos definir com bastante cuidado o modo, ou modos, pelo qual a música pode glorificar a Deus. Há, como sugeri acima, um sentido em que todos os agentes naturais, mesmo os inanimados, glorificam continuamente a Deus revelando os poderes que ele lhes deu. E nesse sentido nós, como agentes naturais, fazemos o mesmo. Nesse nível, podemos dizer que nossas ações perversas, na medida em que exibem nossas habilidade e força, glorificam a Deus, assim como nossas boas ações. Uma peça musical excelentemente executada, como uma operação natural que revela, em um grau muito alto, os poderes peculiares dados ao homem, sempre glorificará a Deus, seja qual for a intenção dos intérpretes. Mas isso é uma espécie de glorificação que compartilhamos com “os seres que se movem nas águas”, com “as fontes”, com “os gelos e a neve”.[3] O que é procurado em nós, como homens, é outro tipo de glorificação, aquela que depende da intenção. Quão fácil ou quão difícil pode ser para um coral todo preservar essa intenção em meio a todas as discussões e decisões, todas as correções e decepções, todas as tentações de orgulho, de rivalidade e de ambição, que precedem a apresentação de uma grande obra, eu (naturalmente) não sei. Mas é da intenção que tudo depende. Quando ela é alcançada, acho que os artistas são os mais

invejáveis dos homens; privilegiados mortais para honrar a Deus como anjos e, por alguns momentos de glória, para ver espírito e carne, deleite e labor, habilidade e adoração, o natural e o sobrenatural, todos fundidos naquela unidade que eles tinham antes da Queda. Mas devo insistir que nenhum grau de excelência na música, simplesmente como música, pode nos assegurar que esse estado paradisíaco foi alcançado. A excelência demonstra "entusiasmo"; mas os homens podem "entusiasmarem-se" por motivos naturais ou até mesmo iníquos. A ausência de entusiasmo provaria que eles não tinham o espírito correto; sua presença não prova que eles o tenham. Devemos tomar cuidado com a ideia ingênua de que nossa música pode "agradar" a Deus como agradaria a um ouvinte humano culto. É como pensar, sob a antiga lei, que ele realmente precisava do sangue de touros e bodes. A isso é dada uma resposta: "Todos os animais da floresta são meus, como são as cabeças de gado aos milhares nas colinas" e "se eu tivesse fome, precisaria dizer a *você*?"[4] Se Deus (nesse sentido) quisesse música, ele não *nos* diria, pois todas as nossas ofertas, sejam de música ou de martírio, são como o presente intrinsecamente inútil de uma criança, que um pai realmente valoriza, mas valoriza apenas pela intenção.[5]

---

[1] É um poema escocês escrito em 1788 por Robert Burns (1759–1796), tido como o poeta nacional da Escócia. Foi adaptado para uma tradicional melodia popular e é comumente cantado, em países de língua inglesa, na véspera do Ano Novo. A versão em português recebeu o nome de "Valsa da despedida" (1941).

[2] "Quer vocês comam, bebam ou façam qualquer outra coisa, façam tudo para a glória de Deus" (1Coríntios 10:31).

[3] Citações do cântico *Benedicite omnia opera Domini*, da Ordem para a oração matutina (*Livro de oração comum*, Igreja Episcopal do Brasil, 1950, p. 12-13).

[4] Salmos 50:10,12.

[5] Antes deste artigo ser escrito, Lewis havia sido convidado pelo Rev. Erik Routley para se tornar membro do painel da Sociedade de Hinos da Grã-Bretanha e Irlanda, a quem novos

hinos eram apresentados para que seu mérito fosse avaliado. Como era de se esperar, Lewis recusou. No entanto, suas respostas ao pedido foram publicadas (com as cartas do Sr. Routley) como “Correspondence with an Anglican who Dislikes Hymns” [Correspondência com um anglicano que não gosta de hinos], *The Presbyter* [O presbítero], VI, n. 2 (1948), p. 15-20. (As duas cartas de Lewis, datadas de 16 de julho de 1946 e de 21 de setembro de 1946, estão impressas sob as iniciais “A. B.”)

CAPÍTULO 9

Historicismo

> “Aquele que voa sem asas deve voar em seus sonhos”.
> (Coleridge)[1]

Chamo de *historicismo* a crença de que os homens podem, pelo uso de seus poderes naturais, descobrir um significado interior no processo histórico. Digo *pelo uso de seus poderes naturais* porque não proponho lidar com qualquer homem que afirme conhecer o significado de toda a história ou de algum evento histórico particular por revelação divina. Aquilo a que me refiro como historicista é um homem que me pede para aceitar seu relato do significado interior da história com base em seu aprendizado e gênio. Se ele me pedisse para aceitá-lo alegando que lhe havia sido mostrado em uma visão, isso seria outro assunto. Eu nada teria a dizer para ele. Sua reivindicação (com evidência de apoio na forma de santidade e milagres) não me caberia julgar. Isso não significa que estou estabelecendo uma distinção, a ser aplicada por mim, entre escritores inspirados e não inspirados. A distinção não é entre aqueles que têm e aqueles que não têm inspiração, mas entre aqueles que reivindicam e aqueles que não reivindicam isso. Mas não me preocupo com os primeiros neste momento.

Falo de *um significado interior* porque não estou classificando como historicistas aqueles que encontram um “significado” em qualquer sentido da história. Assim, encontrar conexões causais entre eventos históricos é, em minha terminologia, o trabalho de um

historiador, não de um historicista. Um historiador, sem se tornar um historicista, pode certamente inferir eventos desconhecidos a partir de outros conhecidos. Ele pode até inferir eventos futuros a partir de eventos passados; a previsão pode ser uma loucura, mas não é historicismo. Ele pode "interpretar" o passado no sentido de reconstruí-lo imaginativamente, fazendo-nos sentir (tanto quanto possível) como era e, nesse sentido, o que "significava" para um homem ser um servo feudal do século 12 ou um *eques*[2] romano. O que torna todas essas atividades apropriadas para o historiador é que nelas as conclusões, como as premissas, são históricas. O que distingue o historicista, por outro lado, é que ele tenta tirar conclusões de premissas históricas que são mais do que históricas; conclusões metafísicas ou teológicas ou (para cunhar uma palavra) ateo-lógicas.[3] O historiador e o historicista podem dizer que algo "deve ter" acontecido. Mas *deve*, na boca de um historiador genuíno, refere-se apenas a uma relação *cognoscendi*:[4] uma vez que A aconteceu, B "deve tê-lo" precedido; se William, o Bastardo,[5] chegou à Inglaterra, ele "deve ter" cruzado o mar. Mas "deve", na boca de um historicista, pode ter um significado bastante diferente. Pode significar que os eventos ocorreram como ocorreram por causa de alguma necessidade última, transcendente no fundamento das coisas.

Quando Carlyle[6] falou da história como um "livro de revelações", ele estava sendo um historicista. Quando Novalis[7] chamou a história de "um evangelho", ele estava sendo um historicista. Quando Hegel[8] viu na história a automanifestação progressiva do espírito absoluto, ele estava sendo um historicista. Quando uma mulher da aldeia diz que o derrame que paralisou seu sogro perverso é "um julgamento sobre ele", ela está sendo uma historicista. O evolucionismo, quando deixa de ser simplesmente um teorema na biologia e se torna um princípio para interpretar todo o processo histórico, está sendo uma forma de historicismo. *Hipérion*, de Keats é o épico do historicismo, e as palavras de Oceanus:

é a lei eterna
Que aquele que é o primeiro em beleza deve ser o primeiro em poder,[9]

são o melhor exemplo de historicismo que você poderia encontrar.

O ponto de vista deste artigo é que o historicismo é uma ilusão e que os historicistas estão, no melhor dos casos, perdendo seu tempo. Espero que já esteja claro que, ao criticar os historicistas, não estou de modo algum criticando os historiadores. Não é formalmente impossível que um historicista e um historiador sejam o mesmo homem. Mas os dois personagens são de fato muito raramente combinados. Geralmente são teólogos, filósofos e políticos que se tornam historicistas.

O historicismo existe em muitos níveis. A forma mais baixa é a que já mencionei: a doutrina de que nossas calamidades (ou, mais frequentemente, as calamidades de nossos vizinhos) são "julgamentos", aqui significando condenações ou punições divinas. Esse tipo de historicismo, por vezes, esforça-se para se sustentar apelando para a autoridade do Antigo Testamento. Algumas pessoas até falam como se interpretar a história dessa maneira fosse a marca peculiar dos profetas hebreus. Para isso, eu tenho duas respostas. Em primeiro lugar, as Escrituras estão diante de mim como um livro reivindicando inspiração divina. Não estou preparado para discutir com os profetas. Mas se uma pessoa acha que, por Deus se agradar de revelar certas calamidades como "julgamentos" a certas pessoas escolhidas, ela tem o direito de generalizar e ler todas as calamidades da mesma maneira, afirmo que isso é um *non sequitur*.[10] A menos, claro, que o homem afirme ser ele mesmo um profeta; nesse caso, devo encaminhar sua reivindicação a juízes mais competentes. Mas, em segundo lugar, devemos insistir que tal interpretação da história não é a característica da antiga religião hebraica, não é a coisa que a diferencia e a torna singularmente valiosa. Pelo contrário, é precisamente isso que ela compartilha com o paganismo popular.

Atribuir calamidade aos deuses ofendidos e, portanto, buscar e punir o ofensor é a coisa mais natural que existe e, portanto, o método espalhado pelo mundo. Exemplos como a praga na *Ilíada* e a praga na abertura do *Édipo Tirano*[11] vêm de pronto à mente. A coisa distintiva, a preciosa peculiaridade, da Escritura é a série de rejeições divinas que esse tipo ingênuo e espontâneo de historicismo recebe ali; durante o curso da história judaica, no livro de Jó, no servo sofredor de Isaías (cap. 53), nas respostas de nosso Senhor sobre o desastre em Siloé (Lucas 13:4) e sobre o homem cego de nascença (João 9:13). Se esse tipo de historicismo sobrevive, sobrevive apesar do cristianismo. E, de uma forma vaga, ele certamente sobrevive. Alguns que, de modo geral, merecem ser chamados historiadores verdadeiros são traídos ao escrever como se nada que falhasse ou que tivesse sucesso não merecesse de alguma forma que isso ocorresse. Devemos nos proteger contra os tons emocionais de uma frase como “o julgamento da história”. Pode nos atrair para o mais vulgar de todos os erros vulgares: o de idolatrar como a deusa História o que as eras mais valorosas ridicularizaram, como a prostituta Fortuna. Isso nos afundaria abaixo do nível cristão, ou mesmo do melhor nível pagão. Os próprios vikings e os estoicos discerniam melhor.

Mas os tipos de historicismo mais sutis e mais cultivados agora também afirmam que sua visão é especialmente conveniente ao cristianismo. Tornou-se um lugar-comum, como o padre Paul Henri comentou recentemente em sua palestra Deneke, em Oxford,[12] para dizer que os pensamentos judaico e cristão se distinguem dos pensamentos pagão e panteísta precisamente pelo significado que atribuem à história. Sabemos que para o panteísta o conteúdo do tempo é simplesmente ilusão; a história é um sonho e a salvação consiste no despertar. Sabemos que para os gregos a história era um mero fluxo ou, na melhor das hipóteses, cíclica: a importância deveria ser buscada não no vir-a-ser, mas no ser. Para o cristianismo, por outro lado, a história é uma narrativa com um

enredo bem definido, girando em torno de Criação, Queda, Redenção e Julgamento. É de fato a revelação divina *par excellence*, a revelação que inclui todas as outras revelações.

Essa história, em certo sentido, deve ser tudo isso para um cristão, não nego. Em que sentido, será explicado mais tarde. Por ora, sugiro que o contraste, como comumente traçado, entre o pensamento judaico ou cristão, de um lado, e o pagão ou panteísta, de outro, é de certa forma ilusório. No mundo moderno, muito claramente, o historicismo tem um ancestral panteísta em Hegel e uma progênie materialista nos marxistas. Até agora, provou ser uma arma mais forte nas mãos de nossos inimigos do que na nossa. Se o historicismo cristão deve ser recomendado como uma arma apologética, é melhor que seja recomendado pela máxima *fas est et ab hoste doceri*[13] do que com base em qualquer conveniência supostamente inerente. E, se olharmos para o passado, descobriremos que o contraste funciona bem entre o grego e o cristão, mas não entre o cristão e outros tipos de pagãos. Os deuses nórdicos, por exemplo, ao contrário dos de Homero, são seres enraizados em um processo histórico. Vivendo sob a sombra do Ragnarok,[14] eles estão preocupados com o tempo. Odin é quase o deus da ansiedade; dessa forma, Wotan, de Wagner, é incrivelmente fiel ao original eddaico.[15] Na teologia nórdica, a história cósmica não é nem um ciclo nem um fluxo; é um épico trágico, irreversível marchando em direção à morte, ao som de rufar de tambores de presságios e profecias. E, mesmo que descartemos o paganismo nórdico, alegando que ele possivelmente tenha sido influenciado pelo cristianismo, o que faremos com os romanos? É bem claro que eles não consideravam a história com a indiferença, ou com os interesses meramente científicos ou anedóticos, dos gregos. Eles parecem ter sido uma nação de historicistas. Eu indiquei em outro lugar que todo épico romano antes de Virgílio era provavelmente uma crônica métrica;[16] e o assunto era sempre o mesmo: o futuro de Roma. O que Virgílio, em essência, fez foi dar a

esse tema perene uma nova unidade por meio de sua estrutura simbólica. A *Eneida* apresenta, ainda que de forma mítica, o que é precisamente uma leitura da história, uma tentativa de mostrar o que as *fata Iovis*[17] estavam operando para produzir. Tudo está relacionado, não a Eneias como um herói individual, mas a Eneias como portador de Roma. Isso, e quase apenas isso, dá significado a sua fuga de Troia, seu *amour* a Dido, sua descida ao Hades e ter derrotado Turno. *Tantae mōlis erat*:[18] toda a história é, para Virgílio, um imenso parto. É desta fonte pagã que um tipo de historicismo leva a Dante. O historicismo do *De Monarchia*,[19] embora habilmente, e, sem dúvida, sinceramente, encaixado na estrutura judaica e cristã, é em grande parte romano e virgiliano. Agostinho, de fato, pode ser corretamente descrito como um historicista cristão. Mas nem sempre é lembrado que ele se tornou tal a fim de refutar o historicismo pagão. O *De Civitate*[20] responde àqueles que ligaram os desastres de Roma à ira dos deuses rejeitados. Não pretendo sugerir que a tarefa não foi conveniente em relação a Agostinho, ou que seu próprio historicismo é meramente um *argumentum ad hominem*.[21] Mas é certamente absurdo considerar especificamente cristão nele a aceitação de um *terreno* que de fato fora escolhido pelo inimigo.

A estreita conexão que alguns veem entre cristianismo e historicismo me parece, portanto, em grande medida, uma ilusão. Não há argumento *prima facie* a seu favor por motivos como esse. Temos o direito de examiná-lo por seus méritos.

O que parece, nas premissas cristãs, ser verdadeiro na posição do historicista é isto: já que todas as coisas acontecem pela vontade divina ou, pelo menos, pela permissão divina, segue-se que o completo conteúdo do tempo deve, em sua própria natureza, ser uma revelação da sabedoria, da justiça e da misericórdia de Deus. Nessa direção, podemos ir tão longe quanto Carlyle ou Novalis ou qualquer outra pessoa. A história é, nesse sentido, um evangelho perpétuo, uma história escrita pelo dedo de Deus. Se, por um

milagre, o completo conteúdo do tempo fosse espalhado diante de mim, e se, por outro, eu fosse capaz de manter na mente toda a infinidade de eventos e se, por um terceiro, Deus se agradasse de comentar sobre isso para que eu pudesse entender tudo, então, com certeza, eu poderia fazer o que o historicista diz que está fazendo. Eu poderia ler o significado, discernir o padrão. Sim; e, se o céu cair, todos nós devemos pegar cotovias.[22] A questão não é o que poderia ser feito nas condições que nunca nos foram garantidas *in via*, nem mesmo (tanto quanto me lembro) nos foram prometidas *in patria*,[23] mas o que pode ser feito agora sob as condições reais. Não discuto que a história é uma narrativa escrita pelo dedo de Deus. Mas temos o texto? (Seria um trabalho monótono discutir a inspiração da Bíblia se nenhuma cópia dela tivesse sido vista na Terra.)

Devemos nos lembrar de que a palavra *história* tem vários sentidos. Pode significar o completo conteúdo do tempo: passado, presente e futuro. Pode significar apenas o conteúdo do passado, mas ainda o completo conteúdo do passado, o passado como realmente foi em todas as suas riquezas abundantes. Em terceiro lugar, pode significar tanto do passado quanto é descoberto a partir de evidências sobreviventes. Em quarto lugar, pode significar tanto quanto foi realmente descoberto pela atuação dos historiadores que, por assim dizer, “encararam”, os historiadores pioneiros, de que o público nunca ouviu, que fazem as descobertas reais. Em quinto lugar, pode significar que aquela parte, e aquela versão, da matéria assim descoberta foi trabalhada por grandes escritores históricos. (Este, talvez, seja o sentido mais popular: a *história* geralmente significa o que você lê quando está lendo Gibbon ou Mommsen, ou o Mestre de Trinity.)[24] Em sexto lugar, pode significar aquela imagem vaga, complexa do passado, que flutua, de um modo um tanto nebuloso, na mente do homem educado comum.

Quando os homens dizem que “história” é uma revelação, ou tem um significado, em qual desses seis sentidos eles usam a palavra

história? Receio que, de fato, eles estejam frequentemente pensando em história no sexto sentido; nesse caso, sua conversa sobre revelação ou significado é certamente insustentável ao extremo, pois "história" no sexto sentido é a terra das sombras, o lar de aparições como o homem primitivo, o Renascimento ou os antigos-gregos-e-romanos. Não é de modo algum surpreendente, é claro, que aqueles que olham para ela por muito tempo consigam ver padrões. Nós vemos imagens no fogo. Quanto mais indeterminado o objeto, mais ele provoca nossas faculdades mitopeicas ou "esemplásticas".[25] A olho nu, há um rosto na lua; ela desaparece quando você usa um telescópio. Do mesmo modo, os significados ou padrões discerníveis na "história" (sentido seis) desaparecem quando nos voltamos para a "história" em qualquer um dos sentidos mais elevados. Esses significados ou padrões estavam mais evidentes para cada um de nós nos períodos em que cada um de nós estudou menos. Ninguém que tenha distinguido os diferentes sentidos da palavra *história* poderia continuar a pensar que a história (no sexto sentido) é um evangelho ou uma revelação. É um efeito de perspectiva.

Por outro lado, admitimos que a história (no sentido um) é uma narrativa escrita pelo dedo de Deus. Infelizmente, não a temos. A alegação do historicista praticante, então, permanecerá ou cairá de acordo com seu sucesso em mostrar que a história em um dos sentidos intermediários — estando o primeiro fora de alcance e sendo o sexto inútil para seu propósito — está suficientemente próxima da história no primeiro sentido para compartilhar suas qualidades reveladoras.

Nós descemos, então, para a história no sentido dois: o completo conteúdo do tempo passado como ele foi realmente em toda a sua riqueza. Isso salvaria o historicista, se pudéssemos acreditar razoavelmente em duas coisas: a primeira, que a formidável omissão do futuro não oculta o sentido ou o significado da história e, a segunda, que de fato possuímos história (sentido dois) até o

presente momento. Mas podemos acreditar em qualquer uma delas?

Certamente seria uma das coisas mais afortunadas do mundo se o conteúdo do tempo até o momento em que o historicista está escrevendo contivesse tudo o que ele precisasse para alcançar o significado da história total. Nós viajamos de costas para o motor. Não temos noção de qual estágio da jornada alcançamos. Estamos no Ato I ou no Ato V? Nossas doenças atuais são as da infância ou as da senilidade? Se, de fato, soubéssemos que a história era cíclica, talvez pudéssemos arriscar um palpite sobre seu significado a partir do fragmento que estamos vendo. Mas então nos foi dito que os historicistas são apenas as pessoas que não pensam ser a história meramente cíclica. Para eles, ela é uma narrativa real com começo, meio e fim. Mas uma narrativa é precisamente o tipo de coisa que não pode ser entendida até que você a tenha ouvido sua totalidade. Ou, se há narrativas (narrativas ruins) cujos capítulos posteriores nada acrescentam de essencial ao significado delas, e cuja importância está, portanto, contida em algo menor que o todo, pelo menos você não pode dizer se determinada narrativa pertence àquela classe até que você a tenha, pelo menos uma vez, lido-a até o fim. Então, em uma segunda leitura, você pode deixar de ler o que é supérfluo nos capítulos finais. Eu sempre deixo de ler o último livro de *Guerra e paz*. Mas ainda não lemos a história até o fim. Pode não haver nada supérfluo. Se ela é uma narrativa escrita pelo dedo de Deus, provavelmente não há. E, se não há, como podemos supor que já vimos “o sentido”? Sem dúvida, há coisas que podemos dizer sobre essa narrativa até agora. Podemos dizer que é uma narrativa emocionante, ou uma narrativa tumultuada, ou uma narrativa com personagens engraçados. A única coisa que não podemos dizer é o que ela significa ou qual é seu completo padrão.

Mas, mesmo que fosse possível, o que eu nego, ver o significado do todo a partir de um texto truncado, resta perguntar se temos esse texto truncado. Possuímos até a presente data o conteúdo do tempo

como ele realmente transcorreu em toda a sua riqueza? Claramente não. O passado, por definição, não está presente. O argumento que estou tentando defender é tantas vezes insinuado pela confissão despreocupada “É claro que não sabemos *tudo*” que, às vezes, desanimo de levar isso para a mente de outras pessoas. Não se trata de não se saber tudo; trata-se de (pelo menos no que diz respeito à quantidade) saber a vizinhança do nada. Cada um de nós descobre que, em sua própria vida, todo momento é completamente preenchido. Somos bombardeados a cada segundo por sensações, emoções, pensamentos, aos quais não podemos dar atenção por causa da quantidade, e nove décimos dos quais devemos simplesmente ignorar. Um único segundo de tempo de vida contém mais do que pode ser registrado. E cada segundo do tempo passado tem sido assim para todo homem que já viveu. O passado (estou assumindo, a favor do historicista, que precisamos considerar apenas o passado humano), em sua realidade, era uma ruidosa catarata de bilhões e bilhões de momentos assim — qualquer um deles é complexo demais para ser compreendido em sua totalidade, e o conjunto deles, algo além de toda imaginação. De longe, a maior parte dessa realidade fervilhante escapou da consciência humana quase tão logo tenha ocorrido. Nenhum de nós poderia, nesse instante, dar um relato completo da própria vida nas últimas 24 horas. Já esquecemos; mesmo que nos lembrássemos, não temos tempo. Os novos momentos estão sobre nós. A cada tique-taque do relógio, em toda parte habitada do mundo, uma inimaginável riqueza e variedade de “história” desprende-se do mundo em completo esquecimento. A maioria das experiências no “passado como ele realmente foi”[26] foram instantaneamente esquecidas pelo próprio sujeito que as produziu. Da pequena porcentagem de que ele se lembrava (e nunca se lembrava com perfeita exatidão), uma porcentagem menor ainda era comunicada mesmo a seus íntimos mais íntimos; dela, uma porcentagem menor ainda foi registrada; da fração registrada, somente outra fração alcançou a posteridade. *Ad*

nos vix tenuis famae perlabitur aura.[27] Quando, em certo momento, percebemos o que "o passado como ele realmente era" significa, devemos admitir francamente que a maior parte — a quase totalidade — da história (no sentido dois) é, e permanecerá, totalmente desconhecida para nós. E se *per impossible* o todo fosse conhecido, ele seria totalmente incontrolável. Conhecer o todo de um minuto na vida de Napoleão exigiria um minuto inteiro de sua própria vida. Você não conseguiria adaptar-se a isso.

Se essas reflexões bastante óbvias não incomodarem o historicista, é porque ele tem uma resposta. "É claro", ele responde; "admito que não sabemos e não podemos saber (e, na verdade, não queremos saber) toda a massa de trivialidades que preencheu o passado assim como preenche o presente; cada beijo e carranca, cada esfoladura e espirro, cada soluço e tosse. Mas nós sabemos os fatos importantes". Bem, essa é uma resposta perfeitamente válida para um historiador. Não tenho tanta certeza se seria boa para o historicista. Você notará que agora já estamos muito longe da história no sentido um — a narrativa total escrita pelo dedo de Deus. Primeiro, tivemos de abandonar as partes dessa narrativa que ainda estão no futuro. Agora parece que nem mesmo temos o texto daquelas partes que chamamos de "passado". Nós temos apenas seleções; e seleções que, no que diz respeito à quantidade, ocupam certo lugar no texto original, assim como uma palavra ocupa certo lugar em todos os livros do Museu Britânico. Somos solicitados a acreditar que, a partir de seleções nessa escala, os homens (não milagrosamente inspirados) podem chegar ao significado ou ao plano ou ao propósito do original. Isso só é crível se puder ser demonstrado que as seleções compensam em qualidade o que lhes falta em quantidade. A qualidade, por certo, terá de ser notavelmente boa a fim de conseguir isso.

"As partes importantes do passado sobrevivem". Se um historiador diz isso (não tenho certeza de que a maioria dos historiadores o faria), ele chama de "importância" a relevância da

investigação específica que escolheu. Assim, se ele é um historiador de economia, os fatos econômicos são para ele importantes; se é um historiador militar, os fatos militares. Ele não teria embarcado em sua investigação a menos que tivesse algum motivo para supor que existissem evidências relevantes. Fatos “importantes”, para ele, geralmente sobrevivem porque seu empreendimento foi baseado na probabilidade de que os fatos que ele chama de importantes existam. Às vezes, ele descobre que estava enganado. Ele admite a derrota e tenta uma nova pergunta. Tudo isso é bem tranquilo. Mas o historicista está em uma posição diferente. Quando ele diz que “fatos importantes sobrevivem”, ele chama de “importante” (se ele está se referindo a algo ligado a seu propósito) aquilo que revela o significado interior da história. As partes importantes do passado devem, para um historicista hegeliano, ser aquelas em que o Espírito Absoluto se manifesta progressivamente; para um historicista cristão, aquelas que revelam os propósitos de Deus.

Nessa afirmação, vejo duas dificuldades. A primeira é lógica. Se a história é o que o historicista diz — a automanifestação do Espírito, a narrativa escrita pelo dedo de Deus, a revelação que inclui todas as outras revelações —, então, certamente ele deve ir à própria história para que ela lhe ensine o que é importante. Como ele sabe de antemão que tipo de eventos são, em um grau mais elevado do que outros, automanifestações do Espírito? E, se não sabe disso, como ele tem a garantia de que são eventos desse tipo que conseguem (o que é uma conveniência!) ser registrados?

A segunda dificuldade é óbvia, se pensarmos por um momento sobre o processo pelo qual um fato acerca do passado alcança, ou deixa de alcançar, a posteridade. A cerâmica pré-histórica sobrevive porque artefatos de barro são fáceis de quebrar e difíceis de pulverizar; a poesia pré-histórica pereceu porque as palavras, antes de serem escritas, são voláteis. É razoável concluir que não havia poesia ou que ela era, segundo o padrão do historicista, menos importante que a cerâmica? Há alguma lei descoberta pela qual os

manuscritos importantes sobrevivem e os desimportantes perecem? Ao despejar uma gaveta antiga (digamos, na partilha da casa de seu pai), você pensou na sobrevivência de documentos triviais e no desaparecimento daqueles que todos considerariam serem dignos de preservação? E acho que o historiador real permitirá que os *detritus* reais do passado em que ele trabalha assemelhem-se muito mais a uma gaveta antiga do que a uma sinopse inteligente de um trabalho mais longo. Muito do que sobrevive ou perece sobrevive ou perece por acaso, isto é, como resultado de causas que nada têm a ver com os interesses do historiador ou do historicista. Sem dúvida, seria possível que Deus ordenasse esses acasos para que aquilo que sobrevivesse fosse sempre exatamente do que o historicista carece. Mas não vejo evidência de que Deus tenha feito isso; não me lembro de nenhuma promessa de que ele faria.

As fontes "literárias", como o historiador as define, sem dúvida registram o que seus escritores, por algum motivo, consideravam importante. Mas isso é de pouca utilidade, a menos que os padrões de importância deles sejam iguais aos de Deus. Isso parece improvável. Os padrões deles nem concordam entre si nem com os nossos. Eles geralmente nos dizem o que não queremos muito saber e omitem o que consideramos essencial. Muitas vezes é fácil perceber a razão. Seu padrão de importância pode ser explicado por sua situação histórica. Sem dúvida, o mesmo pode ocorrer com o nosso. Padrões de importância histórica estão embutidos na história. Mas, então, por qual padrão podemos julgar se o "importante" em algum extravagante sentido hegeliano sobreviveu? Temos, à parte de nossa fé cristã, alguma garantia de que os eventos históricos que consideramos momentosos coincidem com aqueles que seriam considerados momentosos se Deus nos mostrasse todo o texto e se condescendesse em comentar? Por que Gêngis Khan deveria ser mais importante que a paciência ou o desespero de alguma de suas vítimas? Não será que aqueles que consideramos figuras significativas — grandes eruditos, soldados e

estadistas — são destituídos de sua importância principal ao darem ocasião a estados de alma em indivíduos de quem nunca ouvimos falar? Evidentemente, não quero dizer que aqueles a quem chamamos os grandes não sejam almas imortais por quem Cristo morreu, mas que, no enredo da história como um todo, podem ser personagens secundários. Não seria estranho se nós, que não assistimos à peça toda e que ouvimos apenas fragmentos minúsculos das cenas já representadas, às vezes tenhamos confundido um mero superintendente em uma bela roupa com um dos protagonistas.

Em uma seleção tão pequena e casual do passado como nós a temos, parece-me uma perda de tempo o historicista atuar. A filosofia da história é uma disciplina para a qual nós, meros mortais, não temos os dados necessários. Tampouco a tentativa é sempre uma mera perda de tempo: ela pode ser efetivamente danosa. Isso encoraja um Mussolini a dizer que “a história o agarrou pela garganta”, quando o que de fato o agarrava pela garganta era o desejo. Dizer disparates sobre raças superiores ou sobre a dialética imanente pode ser usado para fortalecer a mão para a crueldade e a ganância e aliviar a consciência sobre elas. Qual charlatão ou traidor não cortejará agora adeptos ou intimidará a resistência com a garantia de que seu esquema é inevitável, que “certamente virá”, e na direção que o mundo já está tomando?

Quando tentei, em algumas conversas, oferecer explicações sobre esse assunto, às vezes recebi a réplica: “Embora os historiadores não saibam tudo, você os proibirá de tentar entender o que sabem?” Mas a pergunta parece-me perder de vista todo o ponto principal. Já expliquei em que sentido os historiadores deveriam tentar entender o passado. Eles podem inferir eventos desconhecidos a partir dos conhecidos, eles podem reconstruir, eles podem até (se insistirem) predizer. Eles podem, de fato, me dizer quase tudo o que quiserem sobre a história, exceto seu significado meta-histórico. E a razão é certamente muito clara. Há

investigações em que vale a pena usar evidências escassas. Podemos não ter certeza, mas podemos ter probabilidade, e antes pouco do que nada. Mas há outras investigações em que evidências escassas têm o mesmo valor que a ausência de evidência. Em uma anedota engraçada, ter ouvido tudo, exceto as últimas seis palavras em que está a graça, deixa você, como juiz de seus méritos cômicos, na mesma posição do homem que nada chegou a ouvir. O historiador parece-me estar envolvido em uma investigação do primeiro tipo; o historicista, em uma do segundo. Mas vamos usar uma analogia mais próxima.

Suponha uma peça de teatro grega perdida da qual restam fragmentos totalizando seis linhas. Elas têm sobrevivido, é claro, em gramáticos que as citaram para ilustrar inflexões raras. Ou seja, elas sobrevivem porque alguém as considerou importantes por alguma razão, não porque fossem importantes na peça como peça. Se alguma delas teve importância dramática, isso é simplesmente um golpe de sorte, e não sabemos nada sobre esse fato. Não condeno o erudito clássico a produzir nada mais do que um simples texto a partir dos fragmentos mais do que condeno o historiador a ser um mero analista. Deixe o erudito corrigir as corrupções dos fragmentos e tirar deles as conclusões que puder sobre a história da língua, do sistema de medidas ou da religião gregos. Mas não comece ele a nos falar sobre o significado da peça como peça. Para esse propósito, a evidência diante dele tem um valor indistinguível de zero.

O exemplo de um texto com defeito pode ser usado de outra maneira. Vamos supor um manuscrito mutilado, no qual apenas uma pequena porção de passagens é legível. As partes ainda legíveis podem ser evidências toleráveis para aquelas características que provavelmente serão constantes e uniformemente distribuídas pelo todo; por exemplo, ortografia ou caligrafia. A partir dessa evidência, um paleógrafo poderia, sem excessiva ousadia, arriscar um palpite sobre o caráter e a nacionalidade do escriba. Um crítico literário

teria muito menos chance de adivinhar corretamente o significado de todo o texto. Isso ocorre porque o paleógrafo lida com o que é cíclico ou recorrente, e o crítico literário, com algo único, e desenvolvido de modo único por toda parte. É possível, embora não seja provável, que todas as folhas rasgadas ou manchadas ou faltantes tenham sido escritas por outro escriba; e, se não foram, é muito improvável que ele alterasse seus hábitos gráficos em todas as passagens que não podemos verificar. Mas não há nada no mundo para evitar a linha legível (na parte inferior de uma página)

Erimiano foi o mais nobre dos dez irmãos

sendo seguida na próxima, e agora faltante, página por algo como

Como os homens acreditavam; tão falsas são as crenças dos homens.

Isso provê uma resposta à questão seguinte: Será que meu cânon de que premissas históricas deve produzir apenas conclusões históricas implica o corolário de que premissas científicas devem produzir apenas conclusões científicas? Se chamarmos as especulações de Whitehead ou Jeans ou Eddington[28] de "cienticismo" (distinto de "ciência"), condenamos tanto o cientista quanto o historicista? Estou inclinado, até onde minha compreensão alcança no momento, a responder "não". O cientista e o historiador me parecem o paleógrafo e o crítico literário de minha parábola. O cientista estuda aqueles elementos na realidade que se repetem. O historiador estuda o que é único. Ambos têm um manuscrito defeituoso, mas os defeitos dele não são igualmente prejudiciais para ambos. Um espécime de gravitação ou um espécime de caligrafia, por tudo o que podemos ver em contrário, são igualmente muito bons. Mas um evento histórico, ou uma linha de um poema, é diferente de qualquer outro e diferente

em seu contexto atual do que seria em qualquer outro contexto, e de todas essas diferenças o caráter único do todo é construído. É por isso que, em minha opinião, o cientista que se torna um cientista está em uma posição mais forte do que o historiador que se torna um historicista. Pode não ser muito sábio concluir, a partir do que sabemos do universo físico, que "Deus é um matemático". Isso me parece, porém, muito mais sábio do que concluir qualquer coisa sobre Seus "julgamentos" a partir da mera história. *Caveas disputare de […] occultis Dei judiciis*, diz o autor da *Imitação*. Ele até nos aconselha sobre que antídotos usar *quando ergo hæc tibi suggerit inimicus*.[29]

Espero que tenha ficado entendido que não estou negando todo o acesso à revelação de Deus na história. Em certos grandes eventos (aqueles registrados nos credos), temos o que acredito ser um comentário divino que deixa claro o significado deles do tanto quanto precisamos, e o que podemos suportar, conhecer. Em outros eventos, a maioria dos quais é, de qualquer modo, desconhecida para nós, não temos esse comentário. Também é importante lembrar que todos nós temos certo acesso limitado, mas direto, à história no sentido um. Somos autorizados, de fato obrigados, a ler sentença por sentença, e cada sentença tem a etiqueta *Agora*. Não estou, é claro, referindo-me ao que é comumente chamado de "história contemporânea", o conteúdo dos jornais. Essa é possivelmente a mais fantasmagórica de todas as histórias, uma narrativa escrita não pela mão de Deus, mas por escritórios estrangeiros, demagogos e repórteres. Refiro-me à história real ou primária que encontra cada um de nós, momento a momento, em nossa própria experiência. Ela é muito limitada, mas é o texto puro, não editado e não expurgado, direto da mão do Autor. Acreditamos que aqueles que procuram encontrarão um comentário suficiente para compreendê-lo no grau de que precisam; e que, portanto, Deus é, a cada momento, "revelado na história", isto é, no que MacDonald chamou de "o santo presente".[30] Onde, exceto no presente, o

Eterno pode ser encontrado? Se ataco o historicismo, não é porque pretendo desrespeitar a história primária, a verdadeira revelação vinda diretamente de Deus em cada experiência. É porque eu respeito muito essa história original real que não posso ver com despreocupação as honrarias dadas a esses fragmentos, cópias de fragmentos, cópias de cópias de fragmentos ou reminiscências flutuantes de cópias de cópias, que são, infelizmente, confundidos com ela sob o nome geral de *história*.

---

[1] Samuel Taylor Coleridge (1772–1834), poeta e ensaísta inglês.

[2] Membro de uma ordem romana entre os senadores e o cidadão comum, que servia na cavalaria.

[3] No original, *atheo-logical*. *Atheo* é a palavra grega para "ateu".

[4] Latim: "aquilo que é sabido ou reconhecido".

[5] William I (c. 1028–1087), também chamado de William, o Conquistador, foi o primeiro rei normando da Inglaterra.

[6] Thomas Carlyle (1795–1881), historiador e ensaísta escocês.

[7] Georg Phillip Friedrich von Hardenberg (1772–1801), conhecido pelo pseudônimo de Novalis, poeta romântico, místico e filósofo alemão.

[8] Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831), filósofo alemão, entendia que todo o universo, incluindo a história, são um único organismo em constante mudança.

[9] Ver cap. 7, nota 9.

[10] Latim: "não se segue que". No campo da lógica, é uma falácia em que uma afirmação ou conclusão não decorre natural ou logicamente das premissas apresentadas.

[11] A *Ilíada* é um poema épico, sobre a Guerra de Troia, atribuído ao poeta grego Homero. *Édipo tirano*, ou *Édipo rei*, é uma peça de teatro, o mais perfeito exemplo de tragédia grega, escrita por Sófocles (c. 497 a.C.–c. 405 a.C.).

[12] Paul Henry (1906–1984), padre jesuíta belga, estudioso de Plotino, do neoplatonismo e de Agostinho. As palestras anuais Deneke eram realizadas em memória de Philip Maurice Deneke (?–1924), musicologista, trazendo importantes palestrantes, como Albert Einstein (em 1923). Aconteciam no Lady Margaret Hall, em Oxford. A palestra citada por Lewis deu-se em 23 de fevereiro de 1950.

[13] Latim: "É certo ser ensinado até mesmo por um inimigo". "O inimigo me ensina lícitas lições" (Ovídio, *Metamorfoses* IV, 428. Tradução de Raimundo Nonato Barbosa de Carvalho).

[14] Na mitologia nórdica, eventos futuros que resultarão no fim do mundo e na morte de diversos de seus deuses, incluindo Odin e Thor. A palavra, derivada do nórdico antigo, significa “o destino dos deuses”.

[15] Ver cap. 7, notas 10 e 38; cap. 4, nota 5.

[16] “Virgil and the Subject of Secondary Epic” [Virgílio e o tema da epopeia secundária], *A Preface to Paradise Lost* [Um prefácio para Paraíso perdido] (Oxford, 1942), p. 32ss.

[17] Latim: “ordens de Júpiter”. Eneida IV, 614.

[18] Latim: “tão grande esforço”. A citação de *Eneida* I, 33 fala do labor para fundar a nação romana.

[19] *Da monarquia*, tratado em que Danti Alighieri (1265–1321), escritor e poeta italiano, defende a completa independência do imperador, como governante, com respeito à intromissão do poder religioso (o papa).

[20] Forma reduzida de *De Civitate Dei* [A cidade de Deus], escrito por Agostinho (354–430).

[21] Ver cap. 1, nota 4.

[22] Provérbio popular de língua inglesa. Significa: “Preocupar-se com o que vai acontecer não muda nada” ou “É ridículo dizer que vai fazer uma coisa quando outra coisa, improvável, acontecer”, ou “Por pior que seja a situação, algo de bom pode vir dela”.

[23] Latim: “no caminho” e “na terra natal”. Ambas as expressões se encontram na Vulgata.

[24] Edward Gibbon (1737–1794), historiador inglês, autor do clássico *Declínio e queda do Império Romano*, originalmente em seis volumes. Nela, o autor define história como “pouco mais do que o registro dos crimes, loucuras e desventuras da humanidade”. Christian Matthias Theodor Mommsen (1817–1903), escritor e historiador alemão, autor do clássico *História de Roma*, criticado, porém, pela defesa que o autor faz de César. Ganhou o Prêmio Nobel de Literatura em 1902. George Macaulay Trevelyan (1876–1962), historiador inglês apreciado por ter escrito em linguagem acessível ao público em geral. Foi Mestre do Trinity College, Cambridge, de 1940 a 1951. Autor de *England in the Age of Wycliffe* [A Inglaterra na era de Wycliffe]*, British History in the Nineteenth Century (1782–1901)* [História britânica no século 19 (1782–1901)]*, entre outros.*

[25] Coleridge (ver nota 1) cunhou esse termo a partir dos vocábulos gregos *eis hen plattein*, “para formar um todo”. Ele chamou de “poder esemplástico’” a “faculdade de moldar elementos díspares em um todo expressivamente unificado que não é alcançado fora da arte” (Alter, Robert. *Guia literário da Bíblia* [São Paulo: Unesp, 2001], p. 37,38).

[26] Adaptação de uma frase conhecida de Leopold von Ranke (1795–1886), influente historiador alemão: “Não julgar o passado, mas apenas mostrar como ele realmente aconteceu”.

[27] Latim: “Um mero sopro de sua fama nos alcança” (Virgílio, *Eneida* VII, 646).

[28] Alfred North Whitehead (1861–1947), lógico, matemático e filósofo britânico, fundador da filosofia do processo. James Hopwood Jeans (1877–1946), físico e matemático inglês, propôs que a matéria é continuamente criada no universo. Escreveu livros populares sobre astronomia. Arthur Stanley Eddington (1882-1944), astrônomo, físico e matemático inglês, primeiro expositor da teoria da relatividade em inglês.

[29] Latim: “Guarda-te de disputar sobre assuntos altos e os ocultos juízos de Deus” e: “Quando, pois, o inimigo te sugere tais pensamentos”. Thomas à Kempis, *De imitatione Christi* (A imitação de Cristo) III.58, 1.

[30] Lewis citou essa expressão na obra *George MacDonald. An Antology* [George MacDonald. Uma antologia], caps. 74, 78 e 283, a qual editou e para a qual escreveu o prefácio. MacDonald (1824–1905), escritor, poeta e clérigo escocês, a quem Lewis chamava de seu “mestre”, teve grande influência em sua obra de ficção, bem como sobre Tolkien.

CAPÍTULO 10

Os Salmos

A impressão predominante que tenho ao ler os Salmos é de antiguidade. Pareço estar olhando para um profundo poço do tempo, mas olhando através de uma lente que traz as figuras que habitam essa profundidade para bem perto de meus olhos. Nessa proximidade momentânea, elas são quase chocantemente estranhas; criaturas de emoção desenfreada, chafurdando em autopiedade, chorando, amaldiçoando, gritando em exultação, cruzando armas desconhecidas ou dançando ao som de estranhos instrumentos musicais. No entanto, lado a lado com isso, há também uma imagem diferente em minha mente: coros anglicanos, sobrepelizes bem lavadas, rostos ensaboados de meninos, genuflexórios, um órgão, livros de oração, e talvez o cheiro de grama recém-cortada no cemitério vindo com a luz do sol através de uma porta aberta. Às vezes uma impressão, às vezes a outra, desaparece, mas, talvez, nenhuma delas se desvaneça. A ironia atinge seu apogeu quando um menino solista canta, com aquele soprano que é tão maravilhosamente livre de todas as emoções pessoais, as palavras com as quais os antigos guerreiros atacavam com furor seus inimigos; e faz isso no culto ao Deus de Amor, e ele mesmo, enquanto faz isso, no entanto, talvez não pense nem naquele Deus nem em guerras antigas, mas em “tiro ao alvo” e em HQs. Essa ironia, essa visão dupla ou tripla, faz parte do prazer. Começo a suspeitar que isso faz parte dos benefícios também.

Quão antigos os Salmos, como agora os temos, realmente são é uma questão para os estudiosos. Disseram-me que há um (nº 18) que pode ser da época do próprio Davi; isto é, do décimo século a.C. A maioria deles, no entanto, é considerada "pós-exílica"; o livro foi reunido quando os hebreus, há muito exilados na Babilônia, foram repatriados por aquele iluminado governante, Ciro da Pérsia. Isso nos levaria ao sexto século a.C. Quanto material anterior o livro recebeu é incerto. Talvez, para nosso propósito atual, isso não importe muito. Todo o espírito e a técnica e as atitudes características nos Salmos que temos podem ser muito parecidos com os da poesia sacra muito mais antiga, que agora está perdida. Sabemos que eles tinham tal poesia; eles já deviam ser famosos por essa arte quando seus conquistadores babilônicos (veja o nº 137) pediram-lhes uma amostra. E algumas das mais antigas peças poéticas ocorrem em outras partes do Antigo Testamento. O cântico de triunfo de Débora sobre Sísera em Juízes 5 pode ser tão antigo quanto a batalha que o originou no século 13 a.C. Se os hebreus eram conservadores em questões desse tipo, os poemas do sexto século a.C. podem ser muito parecidos com os de seus ancestrais. E sabemos que eles eram conservadores. Pode-se ver isso ao avançar seis séculos no Novo Testamento e ler o *Magnificat*.[1] A virgem tem algo mais (e mais momentoso) para dizer do que os antigos salmistas; mas o que ela pronuncia é inequivocamente um salmo. O estilo, a ênfase na Aliança, o deleite na defesa dos pobres, são perfeitamente de acordo com o velho modelo. Assim, o modelo antigo poderia estar de acordo com um ainda mais antigo, pois a poesia desse tipo não procurava, como a nossa, expressar aquelas coisas em que os indivíduos diferem e não visavam à novidade. Mesmo se os Salmos que lemos tivessem sido todos compostos até o sexto século a.C., suspeito que, ao lê-los, teríamos as mãos quase na extremidade de um cordão vivo que se estende até o passado.

Na maioria das disposições de alma, o espírito dos Salmos parece-me mais estranho que o da literatura grega mais antiga. Mas isso não está relacionado a datas. A distância no temperamento nem sempre coincide com a distância no tempo. Para a maioria de nós, talvez para todos nós na maioria das vezes (a menos que sejamos muito ignorantes ou muito santos ou, como é bem possível, ambos), a civilização que descende da Grécia e de Roma é mais próxima, mais congenial, da que herdamos do antigo Israel. As próprias palavras e os conceitos que usamos para ciência, filosofia, crítica, governo, gramática, são todos greco-romanos. Foi isso, e não Israel, que nos fez, no sentido comum, "civilizados". Mas nenhum cristão pode ler a Bíblia sem se dar conta de que esses antigos hebreus, geralmente tão distantes, podem a qualquer momento ser nossos irmãos num sentido em que nenhum grego ou romano jamais foi. O que uma coisa obtusa e distante — por exemplo, o livro de Provérbios — parece à primeira vista: orientais barbudos proferindo intermináveis chavões como numa paródia das *Mil e uma noites*. Comparado com Platão ou Aristóteles — comparado mesmo com Xenofonte[2] —, não *pensaram* em tudo. Então, repentinamente, assim que você vai desistir da leitura, seus olhos pousam sobre as palavras: "Se o seu inimigo tiver fome, dê-lhe de comer; se tiver sede, dê-lhe de beber" (25:21). Você esfrega os olhos. Então, eles diziam isso há muito. Eles sabiam disso muito antes de Cristo vir. Não há nada parecido em grego, nem, se minha memória me serve, em Confúcio. Esse é o tipo de surpresa que frequentemente teremos nos Salmos. Essas figuras estranhas, divergentes, podem, a qualquer momento, mostrar que, na ascendência espiritual (em oposição à cultura), elas é que, afinal de contas, são nossos ancestrais, e as nações clássicas são os estranhos. Por outro lado, ao ler os clássicos, às vezes temos a surpresa oposta. Aqueles amados autores, tão civilizados, tolerantes, humanos e iluminados, revelam de vez em quando que estão separados de nós por um abismo. Daí o eterno e malicioso

risinho nervoso sobre a pederastia em Platão ou o severo orgulho que torna a *Ética*, de Aristóteles, em algumas passagens, quase cômica. Começamos a duvidar se qualquer um deles (até mesmo o próprio Virgílio), se os pudéssemos chamar dos mortos, não iria, na primeira hora de conversa, deixar escapar algo que nos afastaria deles completamente.

Não quero dizer que os hebreus fossem apenas “melhores” que os gregos e os romanos. Pelo contrário, encontraremos nos Salmos expressões de uma crueldade mais vingativa e uma justiça própria mais completa do que em qualquer coisa dos clássicos. Se ignorarmos essas passagens e lermos apenas alguns Salmos favoritos selecionados, perderemos a característica central, pois a característica central é precisamente esta: que esses mesmos hebreus fanáticos e homicidas, e não os povos mais iluminados, repetidamente — por breves momentos — alcançam um nível cristão de espiritualidade. Não é eles que sejam melhores ou piores que os pagãos, mas que são tanto melhores quanto piores. Somos forçados a reconhecer que, em um aspecto, esses poetas estranhos são nossos predecessores, e os únicos predecessores que podemos encontrar em toda a Antiguidade. Eles têm algo que os pagãos não têm. Eles sabem algo de que Sócrates era ignorante. Esse Algo não nos parece emergir de todo naturalmente daquilo que nos é dado ver do caráter deles. Parece algo que lhes foi dado vindo de fora; na verdade, como o que professa ser, uma revelação. A pretensão deles de serem o povo “escolhido” é forte.

Podemos, de fato, ficar surpresos com a escolha. Se nos fosse permitido ver o mundo como era, digamos, no século 15 a.C., e nos fosse pedido para adivinhar a qual das linhagens então existentes ia ser confiada a consciência de Deus e a transmissão daquele sangue que um dia produziria um corpo para a encarnação do próprio Deus, acho que não muitos dos nós teria adivinhado. (Eu acho que os egípcios teriam sido meus escolhidos.)

Encontramos estranheza semelhante em outro lugar. A matéria-prima a partir da qual uma coisa é feita nem sempre é aquela que parece mais promissora para quem não entende o processo. Não há nada de duro, quebradiço ou transparente nos ingredientes do vidro. Mais uma vez, para chegar mais perto da questão atual, a princípio nossos ancestrais pessoais, nossa família, não parecem improváveis? Mais tarde, quando começamos a reconhecer a hereditariedade que atua em nós, entendemos. Mas certamente não a princípio. O jovem pensa: “Essas são exatamente as pessoas cujo filho (ou neto, ou descendente) eu deveria ser”? Pois normalmente, no começo da vida, as pessoas com as quais alguém parece ter mais em comum, as pessoas que compartilham seus interesses, os “homens do próprio totem”,[3] não são seus parentes, de modo que a ideia de ter nascido na família errada é um mito atraente. (Ficamos encantados quando, em *Siegfried*, o anão é obrigado pelo herói a confessar não ser este filho dele.)[4] A coisa de que alguém é feito não é necessariamente como ele mesmo (ainda menos, como a própria ideia de si mesmo) e, a princípio, parece ainda mais diferente do que de fato é. Pode ser assim com as origens de nossa espécie. Os evolucionistas dizem que descendemos de “antropoides”, criaturas parecidas com macacos. São (à primeira vista) os antecedentes que teríamos escolhido? Se uma inteligência como a nossa tivesse olhado para o mundo pré-humano e fosse informada que uma das espécies então existentes deveria ser elevada a uma posição racional e espiritual e, por fim, contemplar seu Criador face a face, a quem ela teria escolhido por vencedor? Não aquela, a menos que percebesse a importância de suas patas semelhantes a uma mão; assim como ninguém adivinharia os ingredientes do vidro a menos que conhecesse um pouco de química. Então, nós, por causa de algo que não sabemos, ficamos perplexos em saber que os antigos hebreus foram “escolhidos”.

Desse ponto de vista, não há melhor salmo com que começar do que o número 109. Ele termina com um verso que todo cristão pode

tomar como seu: o Senhor é o amigo do prisioneiro, estando ao lado dos pobres (ou dos sem amigos) para salvá-lo de juízes injustos. Essa é uma das notas características dos Salmos e um dos motivos pelos quais os amamos. Antecipa a têmpera do *Magnificat*. Dificilmente pode ser encontrado paralelo na literatura pagã (os deuses gregos foram muito ativos em abater os orgulhosos, mas dificilmente em elevar os humildes). Ele se recomendará até mesmo a um incrédulo moderno de boa vontade; ele pode chamar isso de pensamento positivo, mas respeitará o anseio. Em suma, se lermos apenas o último verso, sentiremos plena simpatia por este salmista. Mas no momento em que olhamos para o que precede esse verso, ele acaba sendo afastado de nós por distâncias infinitas; ou, pior ainda, por ser asquerosamente parecido com aquilo de que, em nós, é o principal objetivo da vida para eliminar. O salmo 109 é um descarado hino de ódio como jamais foi escrito. O poeta tem um programa detalhado para seu inimigo que ele espera que Deus realize. O inimigo deve ser colocado sob um governante mau. Ele deve ter "um acusador" perpetuamente a seu lado: um espírito maligno, um "Satanás", como nossa versão do *Prayer Book* traz,[5] ou meramente um acusador humano — um espião, um *agent provocateur*, um membro da polícia secreta (v. 6). Se o inimigo tenta ter alguma vida religiosa, isso, longe de melhorar sua posição, deve torná-lo ainda pior: "que até a sua oração seja considerada pecado" (v. 7). E que, depois de sua morte — a qual será melhor, por favor, se for logo (v. 8) —, sua viúva e filhos e descendentes vivam em miséria sem alívio (v. 9-12). O que faz nosso sangue gelar, ainda mais do que a vingança desenfreada, é a consciência sem aflições do escritor. Ele não tem mal-estar, escrúpulos ou reservas; isso não o envergonha. Ele não coloca rédeas no ódio — encoraja-o e estimula-o — em uma espécie de inocência assustadora. Ele apresenta esses sentimentos, assim como são, a Deus, nunca duvidando de que serão aceitáveis, indo direto das maldições para:

“Tu, Soberano Senhor, intervém em meu favor, por causa do Teu nome. Livra-me, pois é sublime o Teu amor leal!” (v. 21).

O homem que escreveu isso, claro, viveu muito tempo atrás. Seus ferimentos podem ter sido (humanamente falando) além do que podia suportar. Ele era, sem dúvida, um bárbaro de sangue quente, mais parecido com uma criança moderna do que com um homem moderno. Embora creiamos (e possamos até ver, à luz do último verso) que algum conhecimento do Deus verdadeiro tenha chegado a sua raça, ainda assim ele viveu no frio do ano, no início da primavera da Revelação, e aqueles primeiros vislumbres de conhecimento foram como gotas de neve, expostas às geadas. Para ele, então, pode haver desculpas. Mas nós — que bem podemos encontrar lendo essas coisas?

Um bem, com certeza. Temos aqui uma desinibida expressão dos sentimentos que a opressão e a injustiça naturalmente produzem. O salmo é um retrato em cuja base deve estar escrito: “Isso é o que você faz de um homem por maltratá-lo”. Em uma criança moderna ou selvagem, os resultados podem ser exatamente os mesmos. Em um adulto moderno da Europa Ocidental — especialmente se ele fosse um cristão professo —, eles seriam mais sofisticados; disfarçados de amor desinteressado pela justiça, afirmando estar preocupado com o bem da sociedade. Mas, sob esse disfarce, e nenhum melhor do que esse aos olhos de Deus, os sentimentos podem ainda estar lá. (Estou pensando em uma estranha total que me encaminhou uma carta que me denegria, carta escrita para ela por outro estranho total, porque, como ela disse, “achou que era seu dever fazê-lo”.) Agora, em um caso daquilo que habitualmente chamamos “sedução” (isto é, sedução sexual), devemos pensar que é monstruoso insistir na culpa de quem cedeu à tentação e ignorar a culpa de quem tentou. Mas toda injúria ou opressão é igualmente uma tentação, uma tentação ao ódio e, nesse sentido, uma sedução. Sempre que prejudicamos nosso próximo, nós o tentamos a ser um homem como o que escreveu o salmo 109. Podemos nos

arrepender de nosso erro: nem sempre saberemos se ele se arrependeu de seu ódio. Como agora ficam os registros sobre nós se ele não se arrependeu?

Não sei a resposta para essa pergunta. Mas estou inclinado a pensar que seria melhor que olhássemos de modo inflexível o tipo de trabalho que fizemos; como filhotinhos de cachorro, devemos "esfregar nosso nariz nele". É melhor que um homem, agora penitente, que em certa ocasião seduziu e abandonou uma menina e, depois, perdeu-a de vista, não desvie os olhos das cruéis realidades da vida que ela pode estar vivendo agora. Pela mesma razão, devemos ler os salmos que amaldiçoam o opressor; lê-los com temor. Quem sabe quais imprecações do mesmo tipo foram pronunciadas contra nós mesmos? Que orações homens vermelhos, e negros, e marrons e amarelos têm enviado contra nós a seus deuses ou, às vezes, ao próprio Deus? Por toda a terra, a ofensa do homem branco "o céu já a sente":[6] massacres, tratados quebrados, roubo, sequestros, escravização, deportação, vergastas, linchamentos, espancamentos, estupro, insulto, escárnio e odiosa hipocrisia compõem esse cheiro que sobe ao céu. Mas a coisa está mais próxima do que isso. Aqueles de nós que têm pouca autoridade, que têm poucas pessoas a sua mercê, podem ser gratos. Mas o que ocorre quando alguém é um oficial do exército (ou, pior ainda, um suboficial), uma enfermeira chefe de hospital, um magistrado, um diretor da prisão, um prefeito de campus, um líder sindical, um chefe de qualquer tipo, em suma, alguém com quem não se pode "falar com insolência"? Já é difícil, mesmo com a melhor boa vontade do mundo, ser justo. É difícil, sob a pressão da pressa, da preocupação, do mau humor, da autocomplacência e da vaidade, até mesmo continuar com a intenção de fazer justiça. O poder corrompe; a "implicância dos chefes"[7] irá se infiltrar. Vemos isso claramente em nossos superiores; é de todo impossível que nossos inferiores vejam isso em nós? Quantas dentre as pessoas que já passaram por nós não precisaram alguma vez (talvez muitas

vezes) de nosso perdão? Estejamos certos de que também precisamos do perdão daqueles que sob nossa responsabilidade.

Nós nem sempre o receberemos. Essas pessoas podem não ser cristãs. Elas podem não ter avançado suficientemente no caminho para dominar aquela árdua tarefa de perdão que nós lhes apresentamos. O ressentimento amargo e crônico, a que se resiste sem sucesso ou a que não se resiste de modo algum, pode estar ardendo contra nós: o espírito, essencialmente, do salmo 109.

Não estou dizendo que Deus ouça e atenda às orações que o salmista pronunciou. Elas são más. Ele as condena. Todo ressentimento é pecado, e podemos esperar que as coisas de que nossos subalternos se ressentem não sejam realmente tão ruins quanto eles imaginam. O desprezo não foi intencional; o comportamento arrogante no tribunal foi devido à ignorância e uma desconfortável consciência da própria incapacidade; a aparentemente injusta distribuição do trabalho não foi realmente injusta, ou não pretendia ser; o inexplicável desprezo pessoal por um subalterno em particular, tão óbvio para ele e para alguns de seus colegas, é algo do qual estamos genuinamente inconscientes (mostra-se em nossa mente consciente como disciplina, ou como necessidade de dar o exemplo). De qualquer forma, é muito ruim que eles nos odeiem. Sim; mas a insensatez consiste em supor que Deus vê a perversidade neles à parte da maldade em nós que a provocou. Eles pecam por seu ódio porque nós os tentamos. Nesse sentido, nós os temos seduzido, temos debochado deles. Eles são, por assim dizer, a mãe desse ódio; nós somos o pai.

É a partir desse ponto de vista que o *Magnificat* é aterrorizante. Se há duas coisas na Bíblia que devem fazer nosso sangue gelar, ele é uma delas; a outra é aquela frase em Apocalipse: “a ira do cordeiro”.[8] Se não há suavidade na virgem mãe, se até mesmo o cordeiro, a coisa indefesa que bale e tem a garganta cortada, não é o símbolo do inofensivo, para onde nos voltaremos? A semelhança entre o *Magnificat* e a poesia tradicional hebraica que indiquei acima

não é mera curiosidade literária. Há, claro, uma diferença. Não há maldições aqui, nem ódio, nem justiça própria. Em vez disso, há uma clara afirmação. Ele dispersou os soberbos, derrubou governantes, despediu de mãos vazias os ricos. Falei agora mesmo do contraste irônico entre os ferozes salmistas e o soprano do menino do coro. O contraste é aqui levado para um nível superior. Mais uma vez temos a voz de soprano, a voz de uma menina, anunciando sem pecado que as orações pecaminosas de seus antepassados não permanecem totalmente sem serem ouvidas; e faz isso, não com exultação feroz, mas — quem pode confundir o tom? — em uma alegria calma e severa.

Estou tentado aqui a divagar por um momento em uma especulação que pode nos trazer conforto em um sentido enquanto nos alarma em outro. Os cristãos estão lastimavelmente divididos sobre o tipo de honra que a mãe do Senhor deve receber, mas há uma verdade sobre a qual nenhuma dúvida parece ser admissível. Caso creiamos no nascimento virginal e na natureza humana de nosso Senhor, tanto psicológica quanto física (pois é herético pensar nele como um corpo humano que tivesse a Segunda Pessoa da Trindade *em lugar* de uma alma humana), também devemos crer em uma hereditariedade humana quanto a essa natureza humana. Há apenas uma fonte para ela (embora nessa fonte todo o verdadeiro Israel esteja sintetizado). Se há um elemento de firmeza em Jesus, não podemos, sem irreverência, intuir de onde, humanamente falando, ele veio? Os vizinhos disseram, quando ele era criança: “ele é filho de sua mãe”? Isso pode colocar sob uma nova e menos dolorosa luz a severidade de algumas coisas que ele disse a, ou sobre, sua mãe. Podemos supor que ela as entendeu muito bem.

Chamei isso de digressão, mas não tenho certeza de que seja uma. Duas coisas ligam os Salmos a nós. Uma é o *Magnificat* e, a outra, as contínuas citações que nosso Senhor faz deles, embora não sejam, com certeza, de salmos como o 109. Não podemos

expurgar de nossa mente um livro em que ele esteve tão imerso. A própria igreja seguiu-o e imergiu nossa mente no mesmo livro.

Em síntese, os salmistas e nós estamos na igreja. Individualmente, eles, como nós, podem ser, por vezes, membros muito ruins dela; joio, mas joio que não temos autoridade para arrancar. Eles podem muitas vezes ignorar, como nós (embora talvez de modos diferentes) ignoramos, "de que espécie de espírito são".[9] Mas não podemos excomungá-los, nem eles a nós.

Não estou dizendo, de modo algum (embora, se você observar, certamente encontrará algum crítico que me acuse de querer dizer) que devemos fazer qualquer concessão à ferocidade deles. Mas podemos aprender a ver aquilo de bom com que essa ferocidade está misturada. Por meio de todos os seus excessos, transparece uma ardente ânsia por justiça. Podemos ser tentados, de imediato, a dizer que tal anelo, por parte dos oprimidos, não é um grande mérito; que os homens mais perversos clamarão por jogo limpo quando você lhes der um jogo sujo. Mas, infelizmente, isso não é verdade. De fato, neste exato momento, o espírito que clama por justiça pode estar morrendo.

Aqui está um exemplo alarmante. Eu tinha um aluno que era certamente socialista, provavelmente um marxista. Para ele, o "coletivo", o estado, era tudo; o indivíduo, nada; liberdade, uma ilusão burguesa. Então, ele saiu da universidade e se tornou professor. Alguns anos depois, aconteceu de eu estar em Oxford, e ele me fez uma visita. Ele disse que desistira do socialismo. Ele estava completamente desiludido com o controle do estado. As interferências do Ministério da Educação nas escolas e nos professores eram, ele percebera, arrogantes, ignorantes e intoleráveis: pura tirania. Eu poderia tirar muitas conclusões disso, e a conversa continuou alegremente. Então, de repente, o verdadeiro propósito de sua visita foi revelado. Ele estava tão "enojado" que queria desistir de ser professor; e se eu poderia — se tivesse

alguma influência — mexer alguns pauzinhos para conseguir-lhe um emprego… *no Ministério da Educação*!...

Aí você tem o novo homem. Como os salmistas, ele pode odiar, mas ele não tem, como os salmistas, sede de justiça. Tendo decidido que há opressão, ele imediatamente pergunta: “Como posso me juntar aos opressores?” Ele não tem objeção a um mundo dividido entre tiranos e vítimas; o importante é em qual desses dois grupos ele está. (A moral da história permanece a mesma, quer você compartilhe a opinião dele sobre o ministério ou não.)

Há, então, misturado com o ódio nos salmistas, uma centelha que deve ser abanada, não apagada com os pés. Aquela centelha que Deus viu e abanou, até que ela se acendeu claramente no *Magnificat*. O clamor por “julgamento” foi ouvido.

Mas a antiga ideia hebraica de “julgamento” precisará de um ensaio só para ela.

II

O dia do Juízo é uma ideia muito familiar e muito terrível para os cristãos. “No tempo de nossa tribulação; no tempo de nossa prosperidade; à hora da morte, e no dia do juízo, *Livra-nos, bom Senhor*”.[10] Se existe algum conceito que não pode, por qualquer conjuração, ser removido do ensino de nosso Senhor, é o da grande separação: as ovelhas e os bodes, o caminho largo e o estreito, o trigo e o joio, a peneiração do trigo, as virgens prudentes e as insensatas, o bom peixe e o refugo, a porta fechada no banquete de casamento, com alguns dentro e alguns fora, nas trevas. Podemos ousar esperar — alguns ousam esperar — que essa não seja a história toda, que, como Juliana de Norwich disse, “tudo vai correr bem e todas as coisas ficarão bem”.[11] Mas não adianta ir às próprias palavras de nosso Senhor para alimentar essa esperança. Podemos obter algo de Paulo, mas nada, desse tipo, de Jesus. Foi graças a suas próprias

palavras que a imagem do “dia do juízo final” entrou no cristianismo.

Um resultado disso é que a palavra “julgamento” [juízo] em um contexto religioso imediatamente nos sugere um julgamento criminal: o Juiz em sua poltrona, o acusado no banco dos réus, a esperança de absolvição, o medo da condenação. Mas, para os antigos hebreus, “julgamento” sugeria algo bem diferente.

Nos Salmos, o juízo não é algo que o crente com consciência despertada tenha temor, mas algo que o crente oprimido espera. Deus “mesmo julga o mundo com justiça” e “é refúgio para os oprimidos” (9:8,9). “Defende-me, SENHOR”, grita o poeta do salmo 35 (v. 1). Mais surpreendentemente, no 67, até mesmo “as nações”, os gentios, são instruídas a exultarem e cantarem de alegria porque Deus governa [ou julga] “os povos com justiça” (v. 4). (Nosso temor é precisamente que o julgamento não seja muito mais justo do que aquilo que podemos suportar.) No jubiloso salmo 96, os céus e a terra devem regozijar-se, assim como os campos e “todas as árvores da floresta” devem cantar “diante do SENHOR, porque ele vem, vem julgar a terra” (v. 11-13). Na perspectiva daquele julgamento que tememos existe tal festança que um poeta pagão poderia tê-la usado para anunciar a vinda de Dionísio.[12]

Embora nosso Senhor, como eu disse, impusesse-nos a concepção moderna e cristã do dia do Juízo, suas palavras, em outros lugares, iluminam a velha concepção hebraica. Estou pensando no Juiz Injusto da parábola. Para a maioria de nós, a menos que tivéssemos essa parábola em mente, a menção de um juiz malvado sugeriria instantaneamente alguém como o juiz Jeffries:[13] um brutamontes vociferante, violento e sedento por sangue, decidido a enforcar um prisioneiro, intimidando o júri e as testemunhas. Nossa esperança é *não* sermos julgados por ele. O Juiz Injusto de nosso Senhor é um personagem totalmente diferente. Você quer que ele o julgue, você o incomoda para que

o julgue. A dificuldade toda é fazer com que ele ouça seu caso. Obviamente, o que nosso Senhor tem em vista não é um julgamento criminal, mas um julgamento civil. Estamos olhando para a "justiça" não do ponto de vista de um prisioneiro, mas de um queixoso, um queixoso com uma demanda bastante evidente, se ela pudesse levar o acusado ao tribunal.

A imagem é estranha para nós apenas porque desfrutamos, em nosso país, de uma prática legal excepcionalmente boa. Tomamos como certo que juízes não precisam ser subornados e não podem ser subornados. Essa, no entanto, não é nenhuma lei da natureza, mas uma rara conquista; nós mesmos podemos perdê-la (certamente a perderemos se não forem tomadas medidas para sua conservação); o mesmo, não inevitavelmente, dá-se com o uso da língua inglesa. Em muitas partes do mundo e em muitas épocas, a dificuldade para pessoas pobres e sem importância tem sido não apenas fazer com que seu caso seja ouvido de maneira justa, mas que seja ouvido. É voz delas que fala na esperança contínua dos hebreus por "julgamento", a esperança de que algum dia, de algum modo, os erros serão corrigidos.

Mas a ideia não está associada apenas aos tribunais. Segundo me lembro, os "juízes", que deram nome a um livro histórico de grande interesse no Antigo Testamento, não eram chamados assim apenas porque exerceram em algumas ocasiões o que deveríamos considerar como funções judiciais. Na verdade, o livro tem muito pouco a dizer sobre "julgar" nesse sentido. Seus "juízes" são principalmente heróis, combatentes, que libertam Israel de tiranos estrangeiros: matadores de gigantes. O nome que traduzimos por "juízes" está aparentemente ligado a um verbo que significa "vindicar, vingar, corrigir os erros de". Eles poderiam igualmente ser chamados de campeões, vingadores. O cavaleiro errante do romance medieval que gastava os dias

libertando e assegurando justiça para donzelas aflitas, quase teria sido um “juiz” para os hebreus.

Tal Juiz — Aquele que, ao final nos fará bem, o libertador, o protetor, o subjugador de tiranos — é a imagem predominante nos Salmos. Há, de fato, algumas poucas passagens nas quais um salmista pensa acerca de “julgamento” com tremor: “Não leves o teu servo a julgamento, pois ninguém é justo diante de ti” (143:2), ou: “Se tu, Soberano SENHOR, registrasses os pecados, quem escaparia?” (130:3). Mas a atitude oposta é muito mais comum: “Ouve, SENHOR, a minha justa queixa” (17:1); “Faze-me justiça, SENHOR” (26:1); “Defende-me, SENHOR” (35:1); “Faze-me justiça, ó Deus” (43:1); “Levanta-te, Juiz da terra” (94:2). É a favor da justiça, para ser ouvido, com muito mais frequência do que por perdão, que os salmistas oram.

Assim, chegamos a uma generalização muito paradoxal. Ordinariamente e, sem dúvida, corretamente, a igreja judaica e a cristã, o reino de Moisés e o reino de Cristo, são contrastados como lei contra a graça, justiça contra misericórdia, rigor contra ternura. No entanto, aparentemente aqueles que vivem sob a mais severa dispensação esperam pelo julgamento de Deus, enquanto os que vivem sob a mais amena o temem. Como isso acontece? A resposta, de modo geral, será clara para todos os que leram Salmos com atenção. Os salmistas, com pouquíssimas exceções, estão ávidos por julgamento porque acreditam estar totalmente certos. Outros pecaram contra eles; sua própria conduta (como frequentemente asseguram) tem sido impecável. Eles sinceramente convidam a inspeção divina, certos de que emergirão dela com distinção. O adversário pode ter coisas a esconder, mas eles não têm. Quanto mais Deus examinar o clamor deles, mais incontestável ele se mostrará. O cristão, por outro lado, treme porque sabe que é pecador.

Assim, em certo sentido, podemos dizer que a confiança judaica diante do julgamento é um subproduto da justiça própria

judaica. Mas isso é muito resumido. Devemos considerar toda a experiência a partir da qual os enunciados de justiça própria crescem; e, em segundo lugar, o que, em um nível mais profundo, esses enunciados realmente significam.

A experiência é sombria e terrível. Não devemos chamá-la de a "noite escura da alma",[14] pois esse nome é apropriado para outra escuridão e outro terror, encontrado em um nível muito mais alto do que (suponho) aquele que qualquer dos salmistas tenha alcançado. Mas podemos chamá-lo de a Noite Escura da Carne, entendendo por "a carne" o homem natural, pois a experiência não é necessariamente religiosa, e milhares de incrédulos a experimentam mesmo hoje. Ela surge de causas naturais; mas torna-se religiosa nos salmistas porque eles são homens religiosos.

Deve-se confessar desde o início que todas aquelas passagens que pintam essa Noite Negra podem ser consideradas, se desejarmos, como as expressões de uma neurose. Se optarmos por sustentar que vários salmistas escreveram manifestando, ou à beira de, um colapso nervoso, nossa teoria cobrirá todos os fatos. Ou seja: que os salmistas afirmam como verdade sobre sua própria situação todas aquelas coisas que um paciente, em certa condição neurótica, erroneamente acredita serem verdadeiras para ele. Para nosso propósito atual, acho que isso não importa muito. A neurose é uma coisa que ocorre; podemos ter passado, ou talvez ainda tenhamos de passar, por esse vale. Preocupa-nos em ver como certos crentes em Deus nessa situação se comportaram diante de nós. E a neurose é, afinal, um termo relativo. Quem pode dizer que nunca tocou em suas proximidades? Mesmo que os Salmos tenham sido escritos por neuróticos, isso não os tornará totalmente irrelevantes.

Mas é claro que não podemos ter certeza de que eles o eram. O neurótico acredita erroneamente que está ameaçado por

certos males. Mas outro homem (ou o próprio neurótico em outro momento) pode estar realmente ameaçado por esses mesmos males. Podem ser apenas os nervos do paciente que o fazem ter tanta certeza de que ele tem câncer, ou está financeiramente arruinado, ou está indo para o inferno; mas isso não prova que não haja câncer ou falência ou danação. Sugerir que a situação descrita em certos salmos pode ser imaginária parece-me ser uma doce ilusão. A situação ocorre na vida real. Se alguém duvida disso, deixe-o considerar, enquanto eu tento apresentar essa Noite Escura da Carne, quão facilmente pode ser, não a impressão subjetiva, mas a situação real de qualquer um dos casos seguintes:

1. Um garoto pequeno, feio, impetuoso e impopular em seu segundo mandato em uma escola pública inglesa muitíssimo ruim.
2. Um recruta impopular em uma tenda do exército.
3. Um judeu na Alemanha de Hitler.
4. Um homem em uma empresa ruim ou em um escritório do governo, de quem um grupo de rivais está tentando se livrar.
5. Um papista na Inglaterra do século 16.
6. Um protestante na Espanha do século 16.
7. Um africano na África de Malan.[15]
8. Um socialista americano nas mãos do senador McCarthy[16] ou um zulu, nóxio para Chaka,[17] durante uma das antigas e selvagens caça às bruxas.

A Noite Escura da Carne pode ser objetiva; ela nem é muito incomum.

Alguém está sozinho. O colega recruta que parecia ser um amigo no primeiro dia, os garotos que eram seus amigos no último semestre, os vizinhos que eram seus amigos antes da caça aos judeus começar (ou antes que você atraísse a atenção

do senador McCarthy), até mesmo seus contatos próximos e parentes, começaram a evitá-lo. Ninguém deseja ser visto com você. Quando você passa por conhecidos na rua, eles sempre estão olhando para o outro lado. “Sou motivo de ultraje para os meus vizinhos e de medo para os meus amigos; os que me veem na rua fogem de mim” (31:11). Amigos, companheiros, vizinhos “ficam longe” (38:11). “Sou um estrangeiro para os meus irmãos” (69:8). “Afastaste de mim os meus melhores amigos e me tornaste repugnante para eles” (88:8). “Olha para a minha direita e vê; ninguém se preocupa comigo” (142:4).

Às vezes não é um indivíduo, mas um grupo (um corpo religioso ou mesmo uma nação inteira) que tem essa experiência. Membros caem; aliados deserdam; as enormes associações contra nós se estendem e se agravam diariamente. Mais difícil de suportar do que nossos números cada vez menores e o aumento do isolamento é a crescente evidência de que “nosso lado” é ineficaz. O mundo é virado de cabeça para baixo por homens maus, e “que pode fazer o justo” (11:3)?, onde estão nossas contramedidas? (11:3) “A corrupção é exaltada entre os homens” (12:8). Uma vez houve presságios favoráveis a nós e grandes líderes do nosso lado. Mas esses dias se foram: “Já não vemos sinais miraculosos; não há mais profetas” (74:9). A Inglaterra na Europa moderna e os cristãos na Inglaterra moderna muitas vezes se sentem assim.

E, ao redor do homem isolado, todo dia, está a presença dos incrédulos. Eles sabem muito bem o que cremos ou tentamos crer (“Ajuda-me a vencer a minha incredulidade”) e consideram isso uma completa ilusão. “São muitos os que dizem a meu respeito: ‘Deus nunca o salvará!’” (3:2). Como se Deus, supondo que ele existe, não tivesse nada a fazer senão cuidar de *nós*! (10:14); mas, para eles, na verdade, “Deus não existe” (14:1). Se o Deus do sofredor realmente existe, “que o Senhor o liberte” agora! (22:8). “Onde está o seu Deus?” (42:3).

O homem na Noite Escura da Carne é, aos olhos dos demais, extremamente engraçado; a piada do dia de toda a escola ou da barraca ou do escritório. Eles não podem vê-lo sem rir: eles fazem caretas para ele (22:7). Os bêbados usam o nome dele em suas canções cômicas (69:12). Ele é o "assunto do dia" (44:15). Infelizmente todo esse riso não é de fato honesto; risos espontâneos por causa de alguma coisa estranha na voz ou no rosto de um homem, ele pode aprender a suportar e até mesmo, no final, se juntar a eles. Esses escarnecedores não riem *embora* o machuquem, nem mesmo se importam se isso lhe fere ou não; eles riem *porque* vai ferir. Qualquer humilhação ou malogro dele é uma delícia para eles; eles exultam sobre ele quando está caído — eles estavam sempre prontos a se divertir à custa dele, a se alegrarem quando ele tropeçasse (38:16).

Se alguém tivesse certo tipo de orgulho aristocrático e estoico, talvez pudesse responder com desprezo ao escárnio e até (de certo modo) alegrar-se, como Coventry Patmore regozijou-se, por viver "no ar da alta montanha da maledicência pública".[18] Se assim for, essa pessoa não estaria completamente na Noite Escura. Mas o sofredor, para o melhor ou para o pior, não é — ou, se uma vez o foi, já não é mais — esse tipo de homem. Os contínuos insultos, desprezos e humilhações (parcialmente velados ou brutalmente claros de acordo com o *ambiente*) venceram suas defesas e estão sob sua pele. Ele é, a seus próprios olhos, também o objeto que dele fizeram. Ele não tem volta. Vergonha cobre-lhe o rosto (69:7). Ele poderia muito bem ser um homem mudo; em sua boca não há resposta (38:13). Ele é um "verme, e não homem" (22:6).

---

[1] Nome latino pelo qual é comumente conhecido o cântico de Maria em Lucas 1:46-55.

[2] Xenofonte (c. 430 a.C.–355 a.C.), general e historiador grego, foi também discípulo de Sócrates, a quem dedicou sua obra *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*. Lewis talvez tenha em mente *Simpósio* ou *Ciropédia*.

[3] O totemismo é, em geral, um sistema de crenças, adotado em diferentes países e grupos, em que aos seres humanos é atribuído parentesco ou um relacionamento místico com um ser espiritual, tal como um animal ou planta. Essa entidade, ou totem, interage com determinado grupo familiar ou com um indivíduo, servindo-lhe como emblema ou símbolo.

[4] Ver cap. 7, nota 38. O anão confessa que Sieglinde, que morreu ao dar à luz Siegfried, pediu-lhe que cuidasse do menino. Assim, Mime não era, de fato, seu pai.

[5] Em português, o termo é encontrado na versão Almeida Corrigida e Fiel.

[6] Shakespeare, *Hamlet* III.3. Fala Cláudio, rei da Dinamarca: "Está podre o meu crime; o céu já o sente. / A maldição primeira pôs-lhe o estigma: / fratricida".

[7] Idem, III.1. É parte do conhecido discurso "Ser ou não ser… Eis a questão", de Hamlet: "Pois quem suportaria o escárnio e os golpes / do mundo, as injustiças dos mais fortes / os maus-tratos dos tolos, a agonia / do amor não retribuído, as leis amorosas, / a implicância dos chefes…".

[8] Apocalipse 6:16. Recomenda-se a leitura de todo o capítulo.

[9] O Senhor Jesus repreendeu Seus discípulos com essa expressão quando lhe perguntaram se poderiam fazer descer fogo do céu sobre um povoado de samaritanos que não quiseram recebê-lo (Lucas 9:52-55).

[10] Oração e responso da "Litania ou Súplica Geral" (*Livro de oração comum* [LOC], Igreja Episcopal do Brasil, 1950, p. 55).

[11] Juliana de Norwich (1342–c. 1416), mística e anacoreta inglesa. A citação é de sua obra *Revelações do amor divino*.

[12] Deus grego (Baco, para os romanos) do vinho, da fertilidade, do teatro e das festas. Foi um dos poucos personagens da mitologia grega capaz de trazer uma pessoa morta (Sêmele, sua mãe) do submundo.

[13] George Jeffreys (1645–1689), juiz galês que adquiriu notoriedade durante o reinado de James II, da Inglaterra, por agir com severidade e preconceito a fim de reforçar a política do rei.

[14] Referência ao poema de mesmo nome, de João da Cruz, poeta e frade do século 16, ou ao comentário por ele escrito sobre o poema, também com esse nome. No texto, a jornada da alma até a união com Deus é chamada de *noite escura*, representando as adversidades que a alma enfrenta para desligar-se do que é mundano. O termo é usado na tradição cristã para referir-se ao silêncio de Deus nos momentos de tribulação.

[15] Daniel François Malan (1874–1959), pastor e político sul-africano. Eleito Primeiro-Ministro da África do Sul em 1948, foi quem implantou o regime de segregação racial conhecido por *apartheid*.

[16] Joseph Raymond McCarthy (1908–1957), senador americano que, na década de 1950, iniciou uma feroz caçada a comunistas (reais ou falsamente acusados) nos EUA.

[17] Shaka kaSenzangakhona (c. 1787–1828), também conhecido por Shaka Zulu, um dos mais influentes monarcas dos zulus, que ampliou enormemente seu território.

[18] Ver cap. 2, nota 48. A citação é de sua obra *The Unknown Eros* [O eros desconhecido], Livro I, XV.

CAPÍTULO 11

A linguagem da religião

Fui convidado para falar sobre a linguagem religiosa, e a essência do que tenho a dizer é que, em minha opinião, não há linguagem especificamente religiosa. Admito, é claro, que algumas coisas ditas por pessoas religiosas não podem ser tratadas exatamente como tratamos declarações científicas. Mas não acho que seja por serem exemplos de alguma linguagem especial. Seria mais verdadeiro dizer que as declarações científicas são feitas em uma linguagem especial. A linguagem da religião, que atualmente temos de distinguir da usada na teologia, parece-me ser, em geral, do mesmo tipo que usamos em conversas comuns ou do mesmo tipo que usamos na poesia, ou em algum lugar entre as duas. Para tornar isso mais claro, receio que eu tenha de me afastar do assunto de meu artigo por um pouco e falar sobre a linguagem.

Começo com três frases: (1) Estava muito frio; (2) Fazia um frio de 13 graus; (3) "Ah, que amargo frio fazia! A coruja, apesar de suas penas, tiritava; / A lebre manca fremia entre a relva em gelo, / Silente estava o rebanho no cercado lanoso. / Amorteciam os dedos do Rezador a dedilhar / O rosário…".[1] Eu devo descrever a primeira como linguagem comum, a segunda como linguagem científica e a terceira como linguagem poética. É claro que aqui não há o problema de idiomas diferentes, no sentido em que latim e chinês são idiomas diferentes. Dois e três são usos aprimorados do mesmo idioma usado em um. A linguagem científica e a poética são duas perfeições artificiais diferentes da comum: artificiais, porque

dependem de habilidades; diferentes, porque elas melhoram a comum em duas direções diferentes. Note também que a comum poderia avançar um pouco a fim de que você pudesse passar gradualmente para a científica ou a poética, pois “muito frio” você poderia substituir por “fortemente congelante”, e “fortemente congelante” por “mais fortemente congelante que a noite passada”. Isso a aproximaria da científica. Por outro lado, você poderia dizer “frio amargo” e, com isso, estaria se aproximando da poética. De fato, você teria antecipado um dos termos usados na descrição de Keats.

A superioridade da descrição científica consiste claramente em dar ao frio da noite uma estimativa quantitativa precisa que pode ser testada por meio de um instrumento. O teste encerra todas as disputas. Se a afirmação sobrevive ao teste, várias inferências podem ser extraídas com certeza: por exemplo, vários efeitos sobre a vida vegetal e a animal podem ser previstos. É, portanto, o uso do que Bacon chama de “operação”.[2] Podemos agir sobre isso. Por outro lado, o teste não nos fornece, por si só, qualquer informação sobre a qualidade de uma noite fria, não nos diz o que sentiremos se sairmos de casa. Se, tendo vivido toda a vida nos trópicos, não sabíamos como era uma geada forte, a leitura do termômetro por si só não nos informaria. A linguagem comum faria isso melhor: “Seus ouvidos doerão” — “Você perderá a sensibilidade nos dedos” — “Você vai sentir como se suas orelhas estivessem caindo”. Se eu pudesse lhe dizer (o que infelizmente não posso) a temperatura da água mais fria em que eu já me banhei, ela transmitiria a realidade apenas aos poucos que se banharam em diferentes temperaturas e as verificaram no termômetro. Se eu lhe disser “Estava tão fria que, a princípio, pareceu água quente escaldante”, acho que você terá uma ideia melhor. Naquilo em que uma afirmação científica não poderia valer-se de nenhuma experiência — como afirmações sobre óptica feitas a um estudante que tenha nascido cego —, então, embora pudesse reter as próprias virtudes de precisão,

verificabilidade e uso em operação, ela, em certo sentido, não transmitiria nada. Apenas em um sentido, é claro. O estudante cego poderia, presumivelmente, extrair inferências dela e usá-la para obter mais conhecimento.

Agora me volto para a poética. Sua superioridade em relação à linguagem comum é, receio, um assunto muito mais problemático. Sinto-me razoavelmente seguro daquilo em que ela não consiste: ela não consiste em descarregar ou em despertar mais emoção. Ela pode muitas vezes fazer uma dessas coisas ou ambas, mas não penso ser essa a sua *differentia*. Não acho que nosso trecho de Keats difere do comum “Estava muito frio” principalmente ou apenas por brotar do peito de Keats mais antipatia por noites frias, nem por despertar mais antipatia em mim. Há, sem dúvida, algo “brotando do peito” na exclamação “Ah” e na catacrese “amargo”. Pessoalmente, não sinto a emoção de Keats nem a minha. Para mim, são as pessoas imaginadas na história que estão dizendo “Ah” e “amargo”; não com o resultado de me fazer compartilhar seu desconforto, mas de me fazer imaginar como estava muito frio. O resto é todo tomado de imagens do que se poderia observar em uma noite assim. O convite não é para minhas emoções, mas para meus sentidos. Parece-me que Keats está simplesmente transmitindo a característica de uma noite fria, e não me impondo qualquer emoção (exceto, é claro, a emoção do prazer de encontrar qualquer coisa vividamente transmitida à imaginação). Ele está de fato me dando toda aquela informação concreta e qualitativa que a declaração científica deixa de lado. Mas, é claro, ele não é verificável, nem preciso, nem de muita utilidade para a operação.

Não devemos, no entanto, basear nosso ponto de vista em uma única passagem, que pode ter sido escolhida injustamente. Vamos começar em outro ponto. Uma das diferenças mais óbvias entre toda a poesia que já li e toda a prosa direta (digo “direta” para excluir a prosa que beira a poética) é esta diferença simples, quase nunca mencionada: a poesia contém muito mais adjetivos. Isso é

perfeitamente óbvio. De Homero, que nunca deixa de nos dizer que os navios eram negros e o mar, salgado, ou mesmo molhado, a Eliot com seu “vale desvalido” e sua “rosa multifoliada”,[3] todos eles fazem isso. Os poetas estão sempre nos dizendo que a grama é verde, ou que o corisco é trovejante, ou que os lábios são vermelhos. Não estão, a não ser em poetas ruins, sempre nos dizendo que as coisas são chocantes ou prazerosas. Elas não tentam, dessa maneira direta, descarregar ou despertar a emoção. Ao contrário, parecem ansiosos em nos bombardear com uma massa de informações factuais que poderíamos, em uma visão prosaica, considerar irrelevantes ou triviais.

[Aqui, faltam as páginas 4 e 5 do manuscrito. A página 6 começa da seguinte forma:]

[A fim de] descarregar uma emoção, não é necessário que a deixemos clara para qualquer público. Por “expressão” refiro-me àquele tipo de declaração que deixará claro para os outros como estamos nos sentindo. Há, é claro, grande número de estágios intermediários entre descarregar e a expressão, mas a expressão perfeita na presença do ouvinte perfeito permitiria que ele soubesse exatamente como você estava se sentindo. Até que ponto isso envolve despertar a mesma emoção, ou uma réplica dela nele — em outras palavras, até que ponto a expressão perfeita seria emotiva —, eu não sei. Mas penso que responder à expressão é, em princípio, diferente de ter uma emoção despertada em alguém, mesmo que o despertar de algum tipo de emoção fantasma possa estar sempre envolvido. Parece-me haver uma diferença entre entender o medo de outra pessoa porque ela o expressou bem e ser de fato *infectado* pelo medo dela, como tantas vezes acontece. Ou, novamente, parece haver uma diferença entre entender os sentimentos de Tróilo, de Shakespeare, antes de sua designação[4] e ser infectado por sentimentos semelhantes, como o escritor de pornografia pretende nos infectar.

Mas o ponto realmente importante é o terceiro.[5] Mesmo que com frequência a linguagem poética exprima emoção e, assim (em alguma medida indefinida), desperte emoção, não se segue que a expressão da emoção seja sempre sua única, ou mesmo sua principal, função, pois mesmo na linguagem comum uma das melhores maneiras de descrever algo é dizer quais reações aquilo provocou em nós. Se um homem disser “Eles mantinham seus quartos terrivelmente aquecidos. Em menos de cinco minutos ali, eu já estava pingando”, ele não está preocupado, como um fim em si mesmo, em nos dar o fato autobiográfico de que ele transpirou. Ele quer nos fazer perceber quão quente era e ele toma o caminho certo para isso. De fato, em última instância, quase não existe outro caminho. Dizer que as coisas eram azuis, ou duras, ou frias, ou malcheirosas ou barulhentas é dizer como elas afetaram nossos sentidos. Dizer que alguém é chato, ou um sujeito decente, ou revoltante, é dizer como ele afetou nossas emoções. Do mesmo modo, penso que a linguagem poética muitas vezes expressa emoção não por si mesma, mas para nos informar sobre o objeto que despertou a emoção. Certamente, parece-me dar-nos essa informação. Burns nos diz que uma mulher é como uma rosa vermelha, vermelha,[6] e Wordsworth, que outra mulher é como uma violeta perto de uma pedra musgosa meio escondida do olho.[7] Bem, sem dúvida, uma mulher se assemelha a uma rosa e a outra, a uma violeta meio oculta, não em tamanho, peso, forma, cor, anatomia ou inteligência, mas por despertar emoções análogas àquelas que as flores despertariam. Com isso, sabemos muito bem que tipo de mulher (e quão diferente uma da outra) elas devem ter sido para produzir isso. As duas afirmações não se reduzem a meras expressões de admiração. Elas nos falam do tipo de admiração e, portanto, do tipo de mulher. Elas são até mesmo, em seu próprio modo, verificáveis ou falsificáveis; tendo visto as duas mulheres, poderíamos dizer: “Vejo o que ele quis dizer ao compará-la a uma rosa” e “Vejo o que ele quis dizer ao compará-la a uma violeta”, ou

pode decidir que as comparações foram ruins. Não estou, é claro, negando que existem outros poemas de amor (alguns de Wyatt,[8] por exemplo) em que o poeta está totalmente preocupado com as próprias emoções e não temos nenhuma impressão da mulher. Nego que essa seja a regra universal.

Finalmente, temos aqueles casos em que a linguagem poética expressa uma experiência que não é acessível a nós na vida normal, uma experiência que o próprio poeta pode ter imaginado e não, no sentido comum, "tenha tido". Um exemplo seria quando Ásia, em *Prometeu desacorrentado*, diz: "Minha alma é um barco encantado".[9] Se alguém acha que isso é apenas uma maneira mais musical e graciosa de dizer "Nossa! Isso é legal", eu discordo. Um barco encantado se move sem remo ou vela para seu porto de destino. Ásia está, nesse momento, passando por um processo de transfiguração, quase de apoteose. Movimentos sem esforço e desimpedidos com vistas a um objetivo desejado, mas ainda não visto, é o ponto focal. Se estivéssemos experimentando a apoteose de Ásia, deveríamos nos sentir assim. Na verdade, nunca experimentamos a apoteose. Provavelmente, nem Shelley. Mas comunicar a emoção que a acompanha é nos fazer conhecer mais plenamente do que antes o que entendemos por apoteose.

Este é o mais notável dos poderes da linguagem poética: transmitir-nos o tipo de experiência que não tivemos, ou talvez nunca tenhamos, usar fatores dentro de nossa experiência para que eles se tornem indicadores de algo fora de nossa experiência — como duas ou mais estradas em um mapa mostram onde uma cidade que está fora do mapa deve estar. Muitos de nós jamais tivemos uma experiência como aquela que Wordsworth registra perto do final do *Prelúdio* XIII;[10] mas, quando ele fala da "melancolia visionária",[11] acho que temos uma ideia disso. Outros exemplos seriam (para mim) o "pensamento verde em uma sombra verde", de Marvell,[12] e (para todos) o "nos aromas da rosa achasse a morte", de Pope.[13] Talvez o mais surpreendente esteja no *Paraíso*, onde

Dante diz que, ao se elevar de uma esfera do universo ptolomaico para a seguinte, ele soube que se havia elevado apenas ao descobrir que estava avançando mais rapidamente.[14]

Deve ser lembrado que tenho falado apenas de linguagem poética e não de poesia. A poesia, claro, tem outras características além de sua linguagem. Uma delas é ser, muitas vezes, ficção; ela fala sobre pessoas que nunca existiram de verdade e de eventos que nunca aconteceram de verdade. Disso vem o escárnio de Platão de que os poetas são mentirosos.[15] Mas certamente seria uma grande confusão atrelar o tom de ficção a todo espécime de *linguagem* poética. Você não pode dizer se a descrição de Keats é de uma noite de inverno que realmente ocorreu ou de uma que ele imaginou. O uso da linguagem para transmitir a qualidade de um lugar, de uma pessoa ou de uma coisa real é o mesmo que precisamos para transmitir a qualidade de algo fictício.

Minha longa e talvez tediosa digressão sobre a linguagem poética encontra-se agora quase no fim. Minha conclusão é que essa linguagem não é, de modo algum, apenas uma expressão, nem um estimulante, de emoção, mas um meio real de informação. Essa informação pode, como qualquer outra, ser verdadeira ou falsa: verdade como o Sr. Young nas represas,[16] ou falsa como a parte em *Beowulf* sobre o dragão farejando ao longo do caminho.[17] Ela muitas vezes estimula a emoção, expressando emoção, mas geralmente por nos mostrar o objeto para o qual tal emoção seria a resposta. Um poeta, o Sr. Robert Conquest,[18] colocou algo semelhante a meu ponto de vista:

> A observação de eventos reais inclui o observador, o “coração” e tudo o mais;
> (As características mensuráveis comuns são obtidas omitindo-se essa parte.)
> Mas há também um aspecto comum no emocional
> Compartilhado por outros membros da espécie; isso é transmitido pela “arte”.
> O poema combina todos esses…[19]

Porque eventos, como eventos reais “realmente” são e eventos fictícios “realmente” seriam se ocorressem, não podem ser transmitidos sem trazer o coração do observador e a reação emocional comum da espécie, foi falsamente concluído que a poesia representava o coração por si só, e nada além do coração.

Mas não devo ir longe demais. Penso que a linguagem poética transmite informações, mas ela sofre de duas deficiências em comparação com a científica. (1) É verificável ou falsificável apenas em um grau limitado e com certa margem de imprecisão. Nem todos os homens, apenas homens de alguma discriminação, concordariam, ao ver a mulher amada de Burn, que a imagem de “uma rosa vermelha, vermelha” seria boa, ou (o que poderia ocorrer) ruim. Nesse sentido, afirmações científicas são, como as pessoas agora dizem, muito mais facilmente “descontadas”. Mas o poeta poderia naturalmente responder que sempre será mais fácil descontar um cheque de 30 xelins do que um de mil libras, que as declarações científicas são cheques, em certo sentido, de quantias muito pequenas, que nos dão, fora da complexidade abundante de cada realidade concreta, apenas “as características mensuráveis comuns”. (2) Uma informação assim, como a linguagem poética tem de dar, pode ser recebida somente se você estiver pronto para encontrá-las na metade do caminho. Não é bom segurar uma pistola dialética na cabeça do poeta e exigir que o diabo de um rio tivesse cabelo, ou que o pensamento fosse verde, ou uma mulher fosse uma rosa vermelha. Você pode ganhar, no sentido de colocá-lo em um *non-plus*.[20] Mas, se ele tivesse algo a lhe dizer, você nunca alcançará isso se comportando dessa maneira. Você deve começar confiando nele. Somente assim você descobrirá se ele é confiável ou não. *Credo ut intelligam*[21] (é o momento de alguma expressão teológica ser usada) é aqui a única atitude.

Assim sendo, a meu ver, a linguagem na qual expressamos nossas crenças religiosas e outras experiências religiosas não é uma linguagem especial, mas algo que varia entre a comum e a

poética. Mas, mesmo quando começa sendo comum, pode geralmente, ao sofrer pressão dialética, tornar-se teológica ou poética. Um exemplo mostrará melhor a que me refiro com essa tricotomia. Acho que as palavras “eu creio em Deus” são linguagem comum. Se alguém nos pressionar perguntando o que queremos dizer, provavelmente teremos de nos mover em uma de duas direções. Poderíamos dizer “Creio na entidade incorpórea, pessoal, no sentido de que ela pode ser o sujeito e o objeto do amor, da qual todas as outras entidades são unilateralmente dependentes”. Isso é o que eu chamo de linguagem teológica, embora longe de ser o melhor exemplo dela. Com ela, estamos tentando, tanto quanto possível, declarar a questão religiosa de uma forma mais parecida com a que usamos para matéria científica. Isto é frequentemente necessário, para fins de instrução, esclarecimento, controvérsia e afins. Mas não é a linguagem com que a religião naturalmente fala. Estamos aplicando termos precisos e, portanto, abstratos, àquilo que para nós é o exemplo supremo do concreto. Se nem sempre sentimos isso plenamente, acho que é porque quase todos os que dizem ou leem sentenças desse tipo (incluindo os incrédulos) realmente colocam nelas muito do que sabem de outras fontes — tradição, literatura etc. Mas nisso, dificilmente há mais informação do que em “Faz um frio de 15 graus” para aqueles que nunca experimentaram frio de verdade.

Esta é uma das grandes desvantagens sob as quais o apologista cristão trabalha. A apologética é controvérsia. Você não pode conduzir uma controvérsia usando aquelas expressões poéticas que, sozinhas, comunicam o concreto; deve antes usar termos tão definíveis e unívocos quanto possível, e estes são sempre abstratos. Isso significa que a coisa sobre a qual realmente estamos falando nunca pode aparecer na discussão. Temos de tentar provar *que* Deus está em circunstâncias em que nos são negados todos os meios de comunicar *quem* Deus é. Isso é vagamente paralelo ao interrogatório de uma testemunha que tem de tentar comunicar algo

tão concreto quanto o caráter conhecido de um amigo. Sob outras condições, ela pode conseguir dar uma impressão real dele; mas não sob um interrogatório hostil. Você lembra a fala de Hamlet para Horácio: “Horácio, és a pessoa mais talhada” etc.[22] Mas você nunca teria uma declaração assim no banco de testemunhas.

Esta é, então, uma maneira pela qual poderíamos continuar a partir de “Eu creio em Deus” — a teológica: em certo sentido, alheia à religião, mutilando, omitindo quase tudo o que seja realmente importante, embora, apesar de tudo, às vezes bem-sucedida.

Por outro lado, você poderia avançar, seguindo a tendência espontânea da religião, para a linguagem poética. Ao lhe ser perguntado sobre o que você quis dizer com Deus, sua resposta poderia ser “Deus é amor” ou “o Pai das luzes”, ou até mesmo “Para segurá-lo estão os braços eternos”.[23] Do que foi dito antes, você entenderá que não considero essas expressões poéticas meras expressões de emoção. Elas expressarão, sem dúvida, a emoção de qualquer um que as pronuncie, e despertarão emoção em qualquer um que as ouça com fé. Mas o mesmo fará a sentença “Cinquenta divisões russas desembarcaram no sul da Inglaterra essa manhã”. Assunto momentoso, se acreditado, despertará emoção seja qual for sua linguagem. Além disso, essas declarações fazem uso da emoção, como Burns faz uso de nossas emoções ao falar sobre rosas. Tudo isso é, em minha opinião, consistente com o fato de elas serem essencialmente informativas. Mas, claro, informativas apenas para aqueles que vão encontrá-las no meio do caminho.

A necessidade de expressões poéticas como essas está intimamente ligada às razões pelas quais elas são cridas. E são geralmente duas: autoridade e experiência religiosa.

Os cristãos creem que Jesus Cristo é o Filho de Deus porque ele disse isso. As outras evidências sobre ele convenceram-nos de que ele não era um lunático nem um charlatão. Nessas circunstâncias, é claro, a afirmação não pode significar que ele tem com Deus a

mesma relação física e temporal que existe entre a prole e o pai no mundo animal. Essa é, então, uma declaração poética. Tal expressão deve aqui ser necessária, pois a realidade da qual ele falou é exterior a nossa experiência. E aqui, uma vez mais, o procedimento religioso e o teológico divergem. O teólogo a descreverá como “analógica”, afastando de pronto nossa mente das sutis e sensíveis explorações da imaginação e da emoção com que a poesia opera e levando-a para as analogias nítidas, mas desgraciosas, da sala de conferências. Ele vai até explicar em que aspectos a relação pai-filho *não* é analógica à realidade, esperando, pela eliminação, alcançar os aspectos em que ela é. Ele pode até mesmo fornecer outras analogias próprias — a lâmpada e a luz que flui dela, ou algo parecido. Tudo isso é inevitável e necessário para certos propósitos. Mas há alguma morte nisso. A frase “Jesus Cristo é o Filho de Deus” não pode ser toda colocada num molde como “Há entre Jesus e Deus uma relação assimétrica, social e harmoniosa envolvendo a homogeneidade”. A religião considera isso de maneira diferente. Um homem que é ao mesmo tempo um bom filho e um bom pai, e que é continuamente incitado a se tornar um filho melhor e um pai melhor por meditar sobre a paternidade e a filiação divinas, e que, por fim, faz dessa relação divina a norma à qual suas filiação e paternidade humanas ainda são meramente analógicas, é melhor recebendo a revelação. Seria inútil dizer a um homem que a fórmula “é o Filho de Deus” nos diz (o que é quase zero) que um X desconhecido é, em um aspecto desconhecido, “como” a relação de pai e filho. Ele a encontrou no meio do caminho. A informação foi dada a ele: até onde eu posso ver, da única maneira possível.

Em segundo lugar, há experiência religiosa, que vai desde as experiências mais comuns do crente em adoração, perdão, desamparo e ajuda divina, até as experiências altamente especiais dos místicos. Por meio dessa experiência, os cristãos creem receber uma espécie de confirmação (ou talvez, por vezes, refutação) de

suas doutrinas. Tal experiência não pode ser transmitida entre os cristãos, muito menos para os incrédulos, exceto pela linguagem que compartilha até certo ponto a natureza da linguagem poética. Isso é o que leva algumas pessoas a supor que ela não é nada além de emoção. É claro que, se você aceita a opinião de que a linguagem poética é puramente emocional, então, as coisas que podem ser expressas apenas na linguagem poética serão, presumivelmente, emoções. Mas, se não equipararmos a linguagem poética à linguagem emocional, a questão ainda está aberta.

Agora, parece-me um erro pensar que nossa experiência em geral pode ser comunicada por linguagem precisa e literal e que existe uma classe especial de experiências (digamos, emoções) que não podem. A verdade parece-me o contrário: existe uma região especial de experiências que pode ser comunicada *sem* a linguagem poética, ou seja, suas "características mensuráveis comuns", mas a maior parte da experiência não pode. Ser incomunicável pela linguagem científica é, até onde posso julgar, o estado normal da experiência. Toda a nossa experiência sensorial está nessa condição, embora isso nos seja um pouco velado pelo fato de que muito dela é bastante comum e, portanto, todos entenderão nossas referências a ela a partir de uma sugestão. Mas, se você tiver de descrever ao médico qualquer sensação incomum, logo se verá impelido a usar indicadores da mesma natureza (em essência) que o barco encantado de Ásia. Um médico do exército que suspeitasse de seu fingimento logo submeteria você a declarações hesitantes e contraditórias; mas se, por acaso, você não tivesse fingido, ele teria se afastado de todo o conhecimento do que poderia ter sido um caso interessante.

Mas há, como acabei de afirmar, outras experiências além da sensação (e, é claro, da emoção) que estão nessa situação? Penso que sim. Mas, francamente, agora estou entrando em águas muito profundas. Tenho quase certeza de que não conseguirei fazer-me claro, mas não posso deixar de tentar.

Parece-me que imaginar é algo diferente de ter imagens mentais. Quando estou imaginando (digamos, Hamlet nas ameias ou a jornada de Héracles aos hiperbóreos),[24] há imagens em minha mente. Elas vêm e vão rapidamente e auxiliam o que eu considero a imaginação real apenas se eu tomá-las todas como expedientes provisionais, cada um a ser descartado assim que tenha servido a sua (momentânea) vez. Se qualquer uma delas se tornar estática e ficar muito clara e plena, a adequada imaginação é inibida. Uma imaginação visual muito viva é a maldição do leitor, e do escritor; como os brinquedos, elaborados e realistas demais, estragam as brincadeiras das crianças. Eles são, no sentido etimológico, as *sobras*[25] da imaginação: a escória da fornalha. Uma vez mais, pensar me parece ser algo diferente da sucessão de conceitos interligados que usamos quando oferecemos, com êxito, nosso "pensamento" a outro na argumentação. Parece-me ser sempre uma espécie de tradução de uma atividade anterior; e foi a atividade anterior que, por si só, capacitou-nos a encontrar esses conceitos e conexões. A possibilidade de encontrá-los pode ser um bom teste do valor dessa atividade anterior; certamente o único teste que temos. Seria perigoso nos satisfazermos com a fantasia de termos em nós profundezas valiosas que (infelizmente) não podemos exteriorizar. Mas, talvez, em outros assuntos, em que somos neutros, às vezes não estejamos tão errados em pensar que um homem sensato, não versado em argumentos, tenha pensado melhor do que o mau uso que ele mesmo faz de seu próprio exemplo sugira. Se lhe estendermos uma mão amiga, e ele responder "Claro! É isso aí. É isso que eu realmente queria dizer", ele nem sempre é um hipócrita. Por fim, em todas as nossas alegrias e tristezas, religiosas, estéticas ou naturais, pareço encontrar coisas (quase indescritivelmente) assim. Elas são *sobre* algo. Elas são um subproduto do ato (logicamente) anterior de *atentar para* ou de *voltar-se para* algo.[26] Não estamos realmente preocupados com as emoções. Estas *são* nossa preocupação com

outra coisa. Suponha que uma mãe esteja ansiosa por seu filho que estar servindo ao exército. Não adianta oferecer a ela alguma droga ou hipnotismo ou feitiço que apague sua ansiedade. O que ela quer não é a cessação da ansiedade, mas a segurança do filho. (Quero dizer, em geral. Numa noite insone em particular, ela poderá, sem dúvida, alegrar-se com essa solução mágica.) Também não adianta oferecer a ela uma mágica que a impediria de sentir qualquer pesar se o filho fosse morto. O que ela teme não é o pesar, mas a morte do filho. Da mesma forma, não adianta me oferecer uma droga que me traga de volta os sentimentos que tive ao ouvir pela primeira vez a abertura de *A flauta mágica*.[27] Os sentimentos, por si mesmos — a comoção nas entranhas —, são de muito pouco interesse para mim. O que lhes dava valor era aquilo que os provocava. O mesmo ocorre em nossas experiências cristãs. Sem dúvida, sentimos tristeza quando nos arrependemos e alegria quando adoramos. Mas isso são subprodutos de nossa atenção a determinado objeto.

Se me fiz de todo claro (mas, provavelmente, não me fiz), você entende qual é a conclusão a que chego. A própria essência de nossa vida como seres conscientes, o dia todo e todos os dias, consiste em algo que não pode ser comunicado senão por indícios, símiles, metáforas e pelo uso daquelas emoções (em si mesmas não muito importantes) que são indicadores disso. Não estou sequer falando sobre o inconsciente, como os psicólogos o entendem. Pelo menos, embora não possa examinar totalmente a si mesma, essa região está, em muitos de nós, muito longe do inconsciente. Eu digo “em muitos de nós”. Mas às vezes me pergunto se não seríamos sobreviventes. A evolução pode não ter cessado; e, na evolução, uma espécie pode perder poderes antigos, assim como adquirir — possivelmente a fim de adquirir — novos poderes. Parece haver pessoas a quem a imaginação significa apenas a presença de imagens mentais (para não mencionar aquelas, como o professor Ryle,[28] que negam mesmo isso); para quem o pensamento significa apenas discurso não pronunciado e para quem as emoções são

finais, distintas das coisas a respeito das quais elas são. Se for assim, e se elas aumentam, então, todas as comunicações reais entre elas e o tipo anterior de homem serão por fim impossíveis.

Algo assim pode estar acontecendo. Talvez você se lembre de *O país dos cegos*, de Wells.[29] Seus habitantes, por serem homens, devem ter descendido de antepassados que podiam ver. Durante séculos, uma atrofia gradual da visão deve ter se espalhado por toda a raça; mas em nenhum momento, até que fosse completa, teria (provavelmente) se alastrado do mesmo modo em todos os indivíduos. Durante esse período intermediário, uma situação linguística muito interessante teria surgido. Eles teriam herdado de seus ancestrais não cegos todo o vocabulário visual — o nome das cores, palavras como “ver” e “olhar” e “escuro” e “luz”. Haveria alguns que ainda as usariam no mesmo sentido que nós: tipos arcaicos que viam a grama verde e percebiam a luz chegando ao amanhecer. Haveria outros com fracos vestígios de visão e que usariam essas palavras, com crescente imprecisão, para descrever sensações tão evanescentes que seriam incapazes de clara discriminação. (O momento em que começam a pensar nelas como sensações nos próprios olhos, não como externas, marcaria um passo importante.) E haveria uma terceira classe que teve cegueira total, para quem *ver* seria meramente um sinônimo para *entender* e *escuro*, para *difícil*. Esses seriam a vanguarda, e o futuro estaria com eles, e uma rápida inquirição do tipo arcaico que ainda via os convenceria de que sua tentativa de dar algum outro significado às velhas palavras visuais era meramente uma mistura de usos vagos e emotivos e erros categoriais.[30] Isso seria tão claro para eles como é claro para muitas pessoas modernas que as palavras de Jó “Mas agora os meus olhos te viram. Por isso menosprezo a mim mesmo e me arrependo no pó e na cinza”[31] são, e podem ser, nada além da expressão de uma emoção.[32]

Como disse antes, isso às vezes passa por minha cabeça. Mas estou cheio de dúvidas sobre todo o assunto, e tudo o que eu disse

é meramente experimental. Talvez eu deva também salientar que não é apologética. Não tentei provar que os ditos religiosos são verdadeiros, apenas que eles são significativos, se você os receber com certa boa vontade, certa prontidão para encontrar significado. Pois se, por acaso, contiverem informações sobre coisas reais, você não as obterá em outros termos. Quanto à prova, às vezes me pergunto se o argumento ontológico[33] não surgiu como uma tradução parcialmente malsucedida de uma experiência sem conceitos ou palavras. Não acho que podemos começar a argumentar, a favor de sua existência, a partir do *conceito* de Ser Perfeito. Mas há quem de fato argumente, interiormente, a partir da glória experimentada, que ela não poderia ser gerada subjetivamente?

---

[1] John Keats, *The Eve of St. Agnes* [A véspera de Santa Inês], seis primeiras linhas. É considerado seu melhor livro.

[2] Francis Bacon (1561–1626), filósofo e político inglês, um dos fundadores do método indutivo de investigação científica. Segundo ele, duas operações eram necessárias para se chegar ao conhecimento: na negativa, o sujeito deve se libertar dos erros comumente causados pelas tradições arraigadas na sociedade e de seus preconceitos; na construtiva, descobrem-se as verdades cientificamente comprovadas, não somente supostas. *Novum organum* é uma de suas obras mais conhecidas, em que expõe seu conceito de "operação".

[3] Thomas Stearns (T. S.) Eliot (1888–1965), poeta e crítico americano-inglês; *Os homens ocos*, IV, vv. 55, 64.

[4] William Shakespeare, *Tróilo e Créssida* III. 2. O personagem, filho de Príamo, rei de Troia, diz: "Tudo me gira em torno; a expectativa / me faz sentir vertigens. O deleite / imaginário é de tal modo doce, / que me encanta os sentidos".

[5] Aparentemente, Lewis refere-se a uma enumeração de pontos que fez nas páginas que faltam.

[6] Burns: ver cap. 8, nota 1. A referência é ao seu conhecido poema "My Love is Like a Red Red Rose" [Meu amor é como uma rosa vermelha, vermelha].

[7] Wordsworth: ver cap. 1, nota 17. A referência é a seu poema "She dwelt among the untrodden ways" [Ela habitou entre os caminhos inexplorados].

[8] Thomas Wyatt (1503–1542), poeta e embaixador inglês no reinado de Henrique VIII. Seus poemas têm um forte caráter individualista, incomum para a época.

[9] Ver cap. 5, nota 10. *Prometeu desacorrentado*, II.5, 72.

[10] *O prelúdio* é um longo poema autobiográfico de Wordsworth.

[11] *O prelúdio* XII, 253ss.

[12] Andrew Marvell (1621–1678), político e poeta metafísico inglês; *The Garden* [O jardim], 48.

[13] Alexander Pope (1688-1744), *Um ensaio sobre o homem* I, 196, na tradução de A. Teixeira (1769).

[14] Conforme consulta realizada não foi encontrado no *Paraíso*. Pode ser, no entanto, uma fusão de várias passagens. Ver *Paraíso* viii, 13; x, 35; xiv, 85.

[15] Platão o faz em várias passagens do diálogo *A República*. Ali, ele diz que a poesia, por ser uma imitação, deveria ser "completamente abolida"; diz que a poesia de Homero é "imitação de aparências". Semelhante crítica ela faz às artes e às histórias narradas.

[16] Lewis está se referindo, acredito, ao Rev. cônego Andrew Young, cujos poemas, ele considerava, eram algo como uma combinação de Wordsworth e Marvell. Uma referência interessante às "represas" é encontrada no poema de Young "The Slow Race" [A corrida lenta]. Para uma discussão sobre outras possibilidades, veja minha carta "A C. S. Lewis Mystery" [Um mistério de C. S. Lewis], *The Spectator* (28 de outubro de 1966), p. 546.

[17] Ver cap. 7, nota 26.

[18] George Robert Acworth Conquest (1917–2015), crítico, historiador, jornalista, escritor e poeta britânico.

[19] "Excerpts from a Report to the Galactic Council" [Trechos de um relatório para o Conselho Galáctico], *The Listener*, v. LII (14 de outubro de 1954), p. 612.

[20] Latim: "não mais". A expressão completa é *non plus ultra*, "não mais além", usada para designar o ponto alto, o auge, a perfeição.

[21] Latim: "Creio para compreender". Anselmo de Cantuária (1033–1109), monge beneditino e filósofo. Citação de *Proslógio*, final do cap. 1: "Não tento, ó Senhor, penetrar a tua profundidade: de maneira alguma a minha inteligência amolda-se a ela, mas desejo, ao menos, compreender a tua verdade, que meu coração crê e ama. Com efeito, não busco compreender para crer, mas creio para compreender. Efetivamente creio, porque, se não cresse, não conseguiria compreender".

[22] Shakespeare, *Hamlet* III.2: "Horácio, és a pessoa mais talhada / para meu companheiro e confidente".

[23] 1João 4:8; Tiago 1:17; Deuteronômio 33:27.

[24] Na mitologia grega, Héracles é filho de Zeus e da ninfa Alcmena. Hércules é seu nome latino. Ele visitou a Hiperbórea, terra mítica ao norte, em dois de seus famosos doze trabalhos.

[25] No original, Lewis usa a palavra *offal*, que significa "partes não aproveitadas de uma rês abatida; sobras; carne deteriorada". A seguir, entre parênteses, ele indica que,

etimologicamente, essa palavra se deriva da expressão *the off-fall*, “o que cai fora, o que fica de fora, o estragado lançado”.

[26] **Voltar-se para* não é nem mais nem menos metafórico que atentar para.

[27] Famosa ópera em dois atos de Wolfgang Amadeus Mozart (1756–1791), na qual ele mostra a filosofia do iluminismo.

[28] Gilbert Ryle (1900–1976), filósofo britânico, figura de destaque no movimento da filosofia da linguagem comum.

[29] Conto de Herbert George (H. G.) Wells (1866–1946), escritor, filósofo e político inglês, pioneiro e um dos principais nomes da ficção científica.

[30] Termo importante do pensamento de Gilbert Ryle. Ele desenvolveu esse conceito a partir da crítica que fez à chamada “doutrina oficial”, que afirma sermos formados de corpo e mente, esta imaterial.

[31] Jó 42:5,6.

[32] Uma variação interessante desse mesmo tema é encontrada no poema de Lewis, “The Country of the Blind” [O país do cego], *Poems* [Poemas], ed. Walter Hooper (Bles, 1964), p. 33-34.

[33] Argumento baseado, não na observação do mundo, mas apenas na razão. Aplica-se a argumentos a favor da existência de Deus a partir da premissa de que, por ser ele um ser obrigatoriamente perfeito, deve, então, existir. Sua mais conhecida formulação foi feita por Anselmo, no século 11.

CAPÍTULO 12

Oração peticionária: um problema sem resposta

O problema que estou apresentando a vocês não se refere à oração em geral, mas apenas àquele tipo de oração que consiste de pedido ou petição. Espero que ninguém pense que me ajuda a resolver meu problema ao me lembrar de que há muitos outros tipos, e talvez mais elevados, de oração. Concordo que existem. Eu me limito aqui a orações peticionárias, não porque eu pense que seja a única, ou a melhor, ou a mais característica, forma de oração, mas porque é a forma que levanta o problema. Por menor que seja o lugar que decidamos dar a ela na vida de oração, devemos dar-lhe algum lugar, a menos que estejamos inclinados a rejeitar o preceito de nosso Senhor que nos diz para orar pelo pão de cada dia e sua prática em orar para que o cálice passasse dele. E, uma vez que ela ocupa algum lugar, tenho de considerar meu problema.

Deixem-me esclarecer imediatamente onde esse problema não está. Não estou de todo preocupado com a dificuldade que os incrédulos por vezes levantam sobre a concepção de pedir a Deus com base no fato de que a sabedoria absoluta não pode precisar ser informada de nossos desejos, ou de que a bondade absoluta não pode precisar ser impelida à beneficência, ou de que o imutável e impassível não pode ser afetado por nós, não pode ter conosco a relação que há entre paciente e agente. Todas essas dificuldades são, sem dúvida, bem merecedoras de discussões mais sérias, mas

não pretendo discuti-las aqui. Estou, ainda menos, perguntando por que petições, e mesmo as fervorosas petições de homens santos, às vezes não são atendidas. Isso nunca me pareceu ser, em princípio, uma dificuldade. Que a sabedoria deve, por vezes, recusar o que a ignorância pode, inocentemente, pedir parece ser autoevidente.

Meu problema surge de um fato, e de um apenas: o fato de que o ensino cristão parece, à primeira vista, conter dois padrões diferentes de oração peticionária que são inconsistentes: talvez inconsistentes em suas implicações teológicas, mas muito mais óbvia e urgentemente inconsistentes no sentido prático de que nenhum homem, até onde eu possa ver, poderia acompanhá-los ao mesmo tempo. Vou chamá-los de Padrão A e Padrão B.

O Padrão A é dado na oração que nosso Senhor mesmo nos ensinou. A cláusula “Seja feita a tua vontade”, por sua própria natureza, deve modificar o sentido em que as petições que a seguem são feitas. Sob a sombra — ou talvez eu deva preferir dizer, à luz — dessa grande submissão, nada pode ser pedido senão condicionalmente, salvo na medida em que a resposta esteja de acordo com a vontade de Deus. Não quero dizer, evidentemente, que as palavras “Seja feita a tua vontade” sejam apenas uma submissão. Deveriam e, se progredíssemos, seriam cada vez mais a voz do desejo alegre, livre de fome e de sede, e eu argumento com muito entusiasmo que tratá-las simplesmente como uma cláusula de submissão ou de renúncia empobrece grandemente a oração. Mas, embora devessem ser algo muito mais e melhor do que resignadas ou submissas, não devem ser menos: devem ser *pelo menos* isso. E, como tal, elas necessariamente disciplinam todas as cláusulas que se seguem. A outra amostra do Padrão A vem do próprio exemplo de nosso Senhor no Getsêmani. Algo específico é pedido com a reserva: “Contudo, não seja feita a minha vontade, mas a tua”.[1]

A partir dessas passagens, temos a impressão de que somos dirigidos, tanto pelo mandamento de nosso Senhor como por seu exemplo, a fazer todas as nossas orações peticionárias nessa forma condicional; bem conscientes de que Deus, em sua sabedoria, pode não achar por bem nos dar o que pedimos e submeter nossa vontade a uma possível recusa que, se com ela nos defrontarmos, saberemos ser totalmente justa, misericordiosa e salutar. E é assim, suponho, como a maioria de nós tenta orar e como a maioria dos mestres espirituais nos diz para orar. Com esse padrão de oração — o Padrão A —, eu mesmo ficaria totalmente satisfeito. Está de acordo tanto com meu coração quanto com minha cabeça. Não apresenta dificuldades teóricas. Sem dúvida, minha vontade rebelde e meus turbulentos esperanças e medos encontrarão muita dificuldade prática em segui-lo. Mas, no que diz respeito a meu intelecto, tudo é fácil. A estrada pode ser tortuosa, mas o mapa é claro.

Você notará que, no Padrão A, qualquer que seja a fé que o peticionário tenha na existência, na bondade e na sabedoria de Deus, o que ele obviamente, mesmo por definição, não tem é uma crença segura e inabalável de que Deus lhe dará a coisa particular que ele pede. Quando nosso Senhor no Getsêmani pede que o cálice seja afastado, suas palavras, longe de implicar uma certeza ou mesmo uma forte expectativa de que, de fato, seria retirado, implicam a possibilidade de que não fosse; uma possibilidade, ou mesmo uma probabilidade, tão completamente prevista que uma submissão preparatória para esse evento já estava sendo feita.

Até onde eu posso ver, nós não nos preocuparmos nesse ponto com quaisquer problemas especiais levantados pela Pessoa única e santa daquele que orou. É suficiente salientar que, se é esperado que o imitemos em nossas orações, então, apesar de estarmos, sem dúvida, orando com fé em um sentido, não oramos com qualquer garantia de que receberemos o que pedimos. A verdadeira segurança de que receberemos parece ser incompatível com o ato

de nos prepararmos para uma negação. Os homens não se preparam para um evento que julgam impossível. E, a menos que pensemos que a recusa é impossível, como podemos crer que a concessão é algo certo?

Mais uma vez, se esse fosse o único padrão de oração, eu deveria estar bastante contente. Se a fé que nos é exigida sempre for uma fé na bondade de Deus, uma fé em que, atendida ou negada a resposta, ele nos deu o melhor em ambos os casos, e nunca a fé em que ele daria precisamente o que pedimos, eu não teria problema. De fato, uma fé tão submissa pareceria a mim, se eu fosse deixado com meus próprios pensamentos, muito melhor do que qualquer confiança de que nossas próprias petições necessariamente ignorantes prevaleceriam. Eu deveria estar agradecido por estarmos a salvo daquela cruel misericórdia que os mais sábios pagãos tinham de temer, *numinibus vota exaudita malignis*.[2] Mesmo assim, devo sempre ficar feliz por certas preces que fiz no passado não terem sido respondidas.

Mas é claro que essa não é a situação real. Defronte do Padrão A está o Padrão B. O Novo Testamento faz repetidas vezes a exigência, não pela fé em um sentido tão geral e (como pareceria a mim) espiritual como descrevi, mas pela fé de um tipo muito mais específico e (como pareceria a mim) menos refinado, a fé que a coisa particular pela qual o peticionário pede lhe será dada. É como se Deus exigisse de nós uma fé que o Filho de Deus no Getsêmani não possuía e que, se ele a possuísse, teria sido errônea.

O que vem à mente, é claro, é a longa lista de passagens nas quais a fé é requerida àqueles a quem nosso Senhor curou. Algumas delas podem ser, para nosso propósito atual, ambíguos. Assim, em Mateus 9:22, as palavras “a sua fé a curou”, ditas para a mulher com a hemorragia, serão interpretadas por alguns como uma proposição, não em teologia, mas em medicina. A mulher foi curada pela autossugestão: a fé em qualquer encantamento ou curandeiro teria feito tão bem quanto a fé em Cristo — embora, é claro, o poder

em Cristo de evocar a fé, mesmo desse tipo, possa ter implicações teológicas em longo prazo. Mas tal ponto de vista, uma vez que não cobrirá todos os casos, melhor seria não ser aplicado a nenhum, com base no princípio da navalha de Occam.[3] E certamente ele só pode ser estendido por esforços extremos para cobrir casos em que a fé é, por assim dizer, vicária. Desse modo, a fé relevante no caso do servo doente (Mateus 8:13) não é dele, mas a de seu mestre, o centurião; a cura da criança cananeia (15:28) dependeu da fé de sua mãe.

Novamente, talvez se possa sustentar que, em alguns casos, a fé em questão não é uma fé em que essa cura em particular ocorrerá, mas uma fé mais profunda e abrangente na Pessoa do próprio Cristo; não, isso é evidente, que os peticionários supostamente tenham crido em sua divindade, mas que eles reconheceram e aceitaram seu caráter santo ou, no mínimo, seu caráter numinoso. Acho que há algo nessa visão; mas às vezes a fé parece estar muito definitivamente ligada ao dom particular. Assim, em Mateus 9:28, não é perguntado aos cegos “vocês creem em mim?”, mas: “Você creem que eu sou capaz de fazer isso?” Ainda assim, as palavras são “que eu sou capaz” e não: “que eu irei”; então, podemos passar esse exemplo. Mas o que devemos dizer de Mateus 14:31, onde Pedro é chamado de ὀλιγόπιστε,[4] porque perdeu a fé e afundou nas ondas. Eu deveria dizer, neste ponto, que não tenho dificuldade em aceitar a caminhada sobre a água como histórica. Suspeito que a distinção frequentemente feita entre os milagres da “natureza” e outros parece plausível apenas porque a maioria de nós conhece menos sobre patologia e psicologia do que sobre gravitação. Talvez se soubéssemos tudo, a sugestão divina de um único pensamento novo em minha mente pareceria nem mais nem menos um milagre da “natureza” do que acalmar a tempestade ou alimentar os cinco mil. Mas esse não é um ponto que eu deseje levantar. Estou preocupado apenas com as implicações de ὀλιγόπιστε. Pois parece que Pedro podia ter algum grau de fé na bondade e no poder de

Deus, até mesmo na deidade de Cristo, e ainda assim estar completamente incerto se conseguiria continuar andando sobre a água, pois, nesse caso, sua fé certamente lhe teria dito que, quer caminhasse, quer afundasse, ele estaria igualmente nas mãos de Deus; e, submetendo-se ao espírito da oração do Getsêmani, ele teria se preparado, até onde sua debilidade permitia, para glorificar a Deus vivendo ou afogando-se e, seu fracasso, se fracassasse, teria sido devido a uma mortificação imperfeita do instinto, mas não à falta (nesse sentido) de fé. A fé da qual ele é acusado carecer devia certamente ser fé no acontecimento específico: a continuação da caminhada sobre a água.

Todos esses exemplos, no entanto, podem ser descartados com base em que eles não são, em um sentido estrito da palavra, exemplos de oração. Vamos então nos voltar para aqueles que são.

Se você concordará em incluir Mateus 21:21, não sei. Nosso Senhor ali diz: "ἐὰν ἔχητε πίστιν καὶ μὴ διακριθῆτε";[5] "Se vocês têm fé sem hesitações ou reservas, podem dizer a uma montanha que se jogue no mar, e assim será". Espero com muita expectativa que ninguém vá solenemente nos lembrar de que nosso Senhor, segundo a carne, era oriental, e que os orientais usam hipérboles, e pensar que isso descarta a passagem. É claro que orientais, e ocidentais, usam hipérboles e, é claro, os primeiros ouvintes de nosso Senhor não supuseram que ele estivesse dizendo que grandes e altamente prejudiciais perturbações da paisagem seriam operações de fé comuns ou edificantes. Mas um homem sensato não usa hipérbole para não significar nada; por meio de uma coisa grande, que não seja literalmente verdadeira, ele sugere uma coisa grande que seja. Quando ele diz que o coração de alguém está partido, ele não quer dizer que esse órgão está literalmente fraturado, mas indica que a pessoa em questão está em grande angústia. Apenas um falastrão diz "Seu coração está partido" quando quer dizer "Você está um pouco deprimido". Se todos os orientais estavam condenados, pelo simples fato de serem orientais,

a serem tidos por falastrões (o que, obviamente, eles não são), a própria verdade, a sabedoria do Pai, não estaria e não poderia estar unida à natureza humana de um oriental. (O argumento merece ser desenvolvido. Algumas pessoas dão importância tal às condições locais e temporárias nos discursos de nosso Senhor que realmente implicam que Deus escolheu o tempo e o lugar da Encarnação muito imprudentemente.) Nosso Senhor não precisa falar literalmente sobre a montanha; mas, no mínimo, suas palavras devem significar fazer alguma obra portentosa. O ponto é que a condição de fazer tal obra portentosa é uma fé inabalável e sem hesitação. Na verdade, ele prossegue na frase que imediatamente se segue para fazer a mesma afirmação sem quaisquer figuras de linguagem: "καὶ πάντα ὅσα ἂν αἰτήσητε ἐν τῇ προσευχῇ πιστεύοντες λήμψεσθε"[6]

Podemos, mesmo aqui, considerar πιστεύοντες com o significado de "ter uma fé geral no poder e na bondade de Deus"? Não podemos. A passagem correspondente em Marcos,[7] embora adicione uma nova dificuldade, torna esse ponto, pelo menos, embaraçosamente simples. As palavras são: "πάντα ὅσα προσεύχεσθε καὶ αἰτεῖσθε πιστεύετε ὅτι ἐλάβετε καὶ ἔσται ὑμῖν".[8] O tempo, presente ou (o que é ainda pior) aoristo, é, sem dúvida, desconcertante. Espero que alguém nos explique o que isso pode significar em aramaico. Mas não há dúvida de que aquilo em que devemos crer é precisamente que temos "tudo" que pedimos. Não devemos crer que receberemos o que pedimos ou algo muito melhor: devemos crer que receberemos exatamente essas coisas. É a uma fé, inabalável fé nesse evento, que o sucesso é prometido.

A mesma surpreendente — e até, para meus sentimentos naturais, chocante — promessa é repetida em outros lugares, com acréscimos que podem ou não vir a ser úteis para nosso propósito atual.

Em Mateus 18:19, aprendemos que, se dois (ou dois ou três) concordarem em uma petição, ela será atendida. A fé não é explicitamente mencionada aqui, mas é, sem dúvida, suposta. Se não fosse, a promessa seria apenas a mais surpreendente e a posterior (eu acho) à do padrão do Getsêmani. A razão para a promessa é a seguinte: “Pois onde se reunirem dois ou três εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα,[9] ali eu estou”. Isso acompanha João 14:13: “E eu farei o que vocês pedirem em meu nome”; não outra coisa ou algo muito melhor, mas “o que vocês pedirem”.

Descobri que algumas pessoas encontram nessas passagens uma solução para qualquer problema, pois aqui temos a oração da igreja (tão logo dois ou três estejam reunidos nesse nome) e a presença de Cristo na igreja. Desse modo, a oração que é atendida pelo Pai é a oração do Filho, e oração e resposta operam no escopo da deidade.

Concordo que isso torna as promessas menos surpreendentes, mas isso as reconcilia com o Padrão A? E isso as reconcilia com os fatos? Pois certamente houve ocasiões em que toda a igreja orou, e sua oração foi recusada? Suponho que pelo menos duas vezes neste século toda a igreja orou pela paz, e nenhuma paz lhe foi dada. Penso, seja qual for nossa definição de igreja, que é possível dizer que toda a igreja orou: camponeses na Itália e papas nas aldeias russas, anciãos em Peebles, anglicanos em Cambridge, congregacionalistas em Liverpool, salvacionistas no leste de Londres. Você pode dizer (embora eu não o faça) que alguns que oraram não estavam na igreja; mas seria difícil encontrar alguém na igreja que não tenha orado. Mas o cálice não passou deles. Não estou, em princípio, intrigado com o fato da recusa. O que me intriga é a promessa da resposta.

E isso imediatamente levanta uma questão que mostra quão assustadoramente prático é o problema. *Como* a igreja orou? Ela usou o Padrão A ou o B? Ela orou com inabalável confiança de que a paz seria dada, ou ela humildemente seguiu o exemplo do

Getsêmani, acrescentando: “Se for possível… contudo, não seja como eu quero, mas sim como tu queres”, preparando-se antecipadamente para uma recusa daquela bênção em particular e colocando toda a sua fé na convicção de que, mesmo que fosse negada, a negação seria cheia de misericórdia? Estou disposto a crer que ela usou o último. E foi esse, teoricamente, seu terrível erro? Ela era como o διακρινόμενος,[10] o homem de fé hesitante que, como Tiago nos diz,[11] não deve supor que receberá alguma coisa? Todas as minhas próprias orações de intercessão ao longo de anos foram um engano? Pois sempre orei a fim de que as doenças de meus amigos fossem curadas “se fosse a vontade de Deus”, claramente considerando a possibilidade de que não fosse. Talvez tudo isso tenha sido uma falsa humildade e uma falsa espiritualidade para as quais meus amigos me devem um pouco de gratidão; talvez eu nunca devesse ter sonhado com a recusa, μηδὲν διακρινόμενος?[12]

Retomando, se a oração verdadeira é unida com a oração da igreja e esta, com a oração de Cristo, e é, portanto, irresistível, não teria Cristo orado no Getsêmani usando um método diferente e recebendo uma negativa?

Outra tentativa de solução é algo assim. A promessa é feita a orações em nome de Cristo. E isso, obviamente, não significa simplesmente orações que terminam com a fórmula “Por Jesus Cristo, nosso Senhor”, mas orações realizadas no espírito de Cristo, orações proferidas por nós quando, e na medida em que, estamos *n*ele. Tais orações são aquelas que podem ser feitas com fé inabalável em que a bênção pela qual pedimos nos será dada. E isso pode ser apoiado (embora eu suspeite que é melhor não ser) em 1João 5:14: “se pedirmos alguma coisa de acordo com a vontade de Deus, ele nos ouvirá”. Mas como podemos manter esse entendimento e, ao mesmo tempo, evitar a implicação (*quod nefas dicere*)[13] de que o próprio Cristo no Getsêmani não tenha orado no espírito de Cristo, uma vez que ele não usou a forma pela qual esse

espírito é empregado, a fim de justificar o não ter recebido a resposta que o emprego desse espírito assegura? Quanto à passagem joanina, ousaríamos exibi-la nesse contexto diante de uma audiência de inquiridores inteligentes, mas simples. Eles vêm até nós (isso acontece com frequência) dizendo que lhes foi dito que quem ora com fé ao Deus cristão terá aquilo que pede; que eles tentaram e não receberam o que pediram. E qual é, por favor, nossa explicação? Ousamos dizer que quando Deus promete: “Você terá aquilo que pede”, ele secretamente quer dizer: “Você terá aquilo se pedir algo que eu desejo lhe dar”? O que deveríamos pensar de um pai terreno que prometeu dar ao filho no aniversário o que esse quisesse e, se o menino lhe pediu uma bicicleta, deu um livro de aritmética, revelando primeiro a reserva silenciosa com a qual a promessa foi feita?

É claro que o livro de aritmética pode ser melhor para o filho do que a bicicleta, e uma fé robusta pode crer nisso. Não é aí que a dificuldade, a sensação de zombaria cruel, reside. O menino é tentado, não a reclamar que a bicicleta foi negada, mas que a promessa de “qualquer coisa que você escolher” foi feita. O mesmo ocorre conosco.

É possível que algum dos presentes esteja totalmente alinhado com o Padrão B: alguém que tenha visto muitos curados pela oração. Essa pessoa será tentada a replicar que a maioria de nós está gravemente errada em sua vida de oração; que os milagres são concedidos à fé inabalável; que se abandonarmos nossa vileza desobediente e timidez pseudoespiritual, bênçãos com as quais nunca sonhamos seriam derramadas sobre nós a cada passo. Eu certamente não ouviria essa pessoa com ceticismo, e menos ainda com escárnio. Eu acredito em milagres, em nossos dias. Mas, se essa é a resposta completa, por que o Padrão A de oração foi dado?

Não tenho resposta para o problema que levantei, apesar de tê-lo levado a praticamente todo cristão que conheço, seja erudito ou

simples, leigo ou clérigo, estando dentro de minha própria comunhão ou fora dela. Antes de concluir, tenho, no entanto, uma hesitante observação a fazer.

Uma coisa ficou evidente para mim. Não importando o que a palavra fé possa significar (isto é, fé para a concessão da bênção pedida, pois não precisamos nos preocupar nesse momento com fé em qualquer outro sentido), tenho certeza de que não significa nenhum estado de certeza psicológica que pode ser — penso que às vezes é — fabricado a partir do interior pela ação natural de uma vontade forte sobre uma imaginação obediente. A fé que move montanhas é um presente daquele que criou as montanhas. Sendo assim, posso atenuar meu problema dizendo que, enquanto Deus não me der essa fé, não tenho nenhuma decisão prática a tomar, mas orar segundo o Padrão A porque, de fato, não posso orar segundo o Padrão B? Se, por outro lado, Deus me deu essa fé, então, de novo, não tenho nenhuma decisão a tomar, mas me encontrar orando no Padrão B. Isso cairia em uma velha opinião minha de que todos nós deveríamos ter vergonha de não realizar milagres e que não sentimos essa vergonha o suficiente. Consideramos nosso próprio estado como normal e a teurgia, como excepcional, ao passo que devemos talvez considerar o operador de milagres, ainda que raro, como a verdadeira norma cristã e a nós mesmos como estropiados espirituais. No entanto, não considero essa solução satisfatória. Acho que podemos lidar com a oração no Getsêmani e resolvê-la. Podemos dizer que, em sua terna humildade, nosso Senhor, assim como recusou o vinho narcótico misturado com mirra, e exatamente como escolheu (eu penso) estar unido a uma natureza humana, não de nervos de ferro, mas a uma natureza sensível, que se podia fazer menor, e incapaz de não viver com a tortura antecipada, assim ele escolheu naquela noite sondar as profundezas da experiência cristã, para se assemelhar, não aos heróis de seu exército, mas aos mais fracos e inadequados companheiros de seu grupo; ou mesmo que essa escolha esteja

implícita naquelas palavras inconscientemente profundas e involuntariamente abençoadas: “Salvou os outros, mas não é capaz de salvar a si mesmo”.[14] Mas algum desconforto permanece. Não gosto de representar Deus dizendo: “Eu darei o que você pede com fé”, e acrescentando, por assim dizer, “porque não lhe darei a fé — não desse tipo — a menos que você peça o que Eu quero lhe dar”. Mais uma vez, há apenas uma leve sugestão de zombaria, de bens que parecem um pouco maiores no anúncio do que são de fato. Não que nos queixemos de qualquer defeito nos produtos; é a menor suspeita de propaganda enganosa que é inquietante. Mas, no momento, não tenho como avançar. Venho a vocês, reverendos padres, buscando orientação. Como vou orar esta noite?

---

[1] Lucas 22:42; Mateus 26:39; Marcos 14:36.

[2] Latim: “Infames orações a que o céu, em vingança, atende”. Décimo Júnio Juvenal, poeta romano, de informações biográficas imprecisas, é conhecido pela obra *Sátiras*, da qual Lewis cita o cap. X, 111. Ele também cita essa frase na Carta V, nota 10, de *Cartas a Malcolm*.

[3] Princípio atribuído ao filósofo e monge franciscano inglês Guilherme de Occam (c. 1285–1349) que, de modo sintético, diz que, entre duas teorias com resultados iguais, que explicam o mesmo fenômeno, deve sempre ser escolhida a mais simples. Também conhecido por “princípio da pluralidade desnecessária”.

[4] Grego: “de pequena fé”.

[5] Grego: “se tiverem fé e não duvidarem”.

[6] “E tudo o que pedirem em oração, se crerem, vocês receberão” (Mateus 21:22).

[7] “Eu lhes asseguro que se alguém disser a este monte: ‘Levante-se e atire-se no mar’, e não duvidar em seu coração, mas crer que acontecerá o que diz, assim lhe será feito. Portanto, eu lhes digo: tudo o que vocês pedirem em oração, creiam que já o receberam, e assim lhes sucederá” (Marcos 11:23,24).

[8] Grego; parte final de Marcos 11:24, a partir de “tudo”.

[9] Grego: “em meu nome”.

[10] Grego: “separar completamente para se afastar ou se opor”, “hesitar, duvidar, ser parcial, vacilar”.

[11] “Peça-a, porém, com fé, sem duvidar, pois aquele que duvida é semelhante à onda do mar, levada e agitada pelo vento. Não pense tal homem que receberá coisa alguma do

Senhor; é alguém que tem mente dividida e é instável em tudo o que faz” (Tiago 1:6-8).

[12] Grego: “sem duvidar”. Usado em Tiago 1:6.

[13] Latim: “que profanação dizer”. A citação é de Lúcio Apuleio (c. 125–c. 170), poeta romano, de seu livro *Metamorphoseon* [Metamorfoses], Liber II, 8. (Agostinho deu ao livro o nome de *Asinus aureus* [O asno de ouro], por conta de seu principal personagem. É o nome pelo qual a obra é mais conhecida em português): “Que profanação é dizer isso, a menos que eu acrescente um exemplo do que quero dizer”.

[14] Mateus 27:42.

CAPÍTULO 13

Teologia moderna e crítica bíblica

Este artigo surgiu de uma conversa que tive com o diretor[1] certa noite no último semestre. Um livro de Alec Vidler[2] estava por acaso na mesa, e eu expressei minha reação ao tipo de teologia que ele continha. Minha reação foi precipitada e ignorante, produzida pela liberdade que vem depois do jantar.[3] Uma coisa levou a outra e, antes de terminarmos, eu estava falando muito mais do que desejara sobre o tipo de pensamento que, tanto quanto eu poderia reunir, é agora dominante em muitas faculdades teológicas. Ele, então, disse: “Eu gostaria que você viesse para dizer tudo isso a meus jovens”. Ele sabia, sem dúvida, que eu era extremamente ignorante da coisa toda. Mas acho que a ideia dele era que se deveria saber como certo tipo de teologia atinge os de fora. Embora vocês possam ter diante de si nada além de mal-entendidos, vocês devem saber que tais mal-entendidos existem. Esse tipo de coisa é facilmente ignorada dentro do próprio círculo. As mentes que vocês encontram diariamente foram condicionadas pelos mesmos estudos e pelas mesmas opiniões predominantes que vocês. Isso pode enganá-los. É claro que, como sacerdotes, é com os de fora que vocês terão de lidar. No fim das contas, é para esse propósito, e nenhum outro, que vocês existem. O objeto de estudo próprio dos pastores é a ovelha, não (salvo acidentalmente) outros pastores. E ai de vocês se não evangelizarem.[4] Não estou tentando ensinar minha avó. Sou uma ovelha, contando aos pastores o que apenas uma ovelha pode lhes dizer. E agora eu começo meu balido.

Existem dois tipos de pessoas “de fora”: os não instruídos e aqueles que foram instruídos de alguma forma, mas não da forma de vocês. Como vocês devem lidar com o primeiro tipo, se vocês têm pontos de vista como os de Loisy ou de Schweitzer ou de Bultmann ou de Tillich,[5] ou mesmo de Alec Vidler, simplesmente não sei. Eu vejo — e me disseram que vocês veem — que seria difícil dizer a eles em que vocês realmente creem. Uma teologia que nega a historicidade de quase tudo nos Evangelhos aos quais a vida, as afeições e os pensamentos cristãos foram fixados por quase dois milênios — que nega o miraculoso completamente ou, o que é ainda mais estranho, depois de engolir o camelo da ressurreição preocupam-se com mosquitos tais como a alimentação das multidões —, se oferecida ao homem sem instrução, pode produzir apenas um ou outro de dois efeitos. Isso fará dele um católico romano ou um ateu. Ele não reconhecerá isso que é oferecido a ele como cristianismo. Se ele se apegar ao que chama de cristianismo, deixará uma igreja em que isso não é mais ensinado e procurará uma onde seja. Se ele concordar com a versão de vocês, ele não mais se chamará cristão e não mais virá à igreja. De maneira não refinada, rude, ele os respeitaria muito mais se vocês fizessem o mesmo. Um clérigo experiente disse-me que a maioria dos sacerdotes liberais, confrontados com esse problema, tem tirado do túmulo a concepção medieval tardia de duas verdades: uma verdade-imagem que pode ser pregada ao povo e uma verdade esotérica para uso entre o clero. Penso que vocês não gostarão muito dessa concepção quando tiverem de colocá-la em prática. Tenho certeza de que, se eu tivesse de produzir verdades-imagens para um paroquiano em grande angústia ou enfrentando forte tentação, e produzi-las com a seriedade e o fervor que a condição dele exigisse, sabendo o tempo todo que eu mesmo — apenas em algum sentido pickwickiano[6] — não cria de fato nelas, eu veria minha testa ficando vermelha e úmida e meu colarinho ficando apertado. Mas essa dor de cabeça é de vocês, não minha. Vocês

têm, afinal, um tipo diferente de colarinho.[7] Afirmo pertencer ao segundo grupo de pessoas de fora: instruído, mas não teologicamente instruído. É como membro desse grupo que penso que eu devo agora tentar falar-lhes.

O enfraquecimento da antiga ortodoxia tem sido principalmente obra de teólogos envolvidos na crítica do Novo Testamento. A autoridade de especialistas nessa disciplina é a autoridade em deferência à qual somos solicitados a desistir de uma enorme massa de crenças compartilhadas em comum pela igreja primitiva, pelos pais da igreja, por toda a Idade Média, pelos reformadores e até mesmo no decurso do século 19. Quero explicar o que me faz cético quanto a essa autoridade. Ignorantemente cético, como vocês facilmente vão notar. Mas o ceticismo é o pai da ignorância. É difícil perseverar em um estudo aprofundado quando não se consegue desenvolver confiança *prima facie* nos professores.

Inicialmente então, não importando quem sejam esses homens que atuam como críticos bíblicos, eu desconfio deles como críticos. Parecem-me carecer de juízo literário nem ter discernimento quanto à própria qualidade dos textos que estão lendo. Parece uma acusação estranha contra homens que estiveram imersos nesses livros no decurso de toda a vida. Mas esse pode ser exatamente o problema. Um homem que passou sua juventude e a vida adulta no minucioso estudo dos textos do Novo Testamento e nos estudos de outras pessoas sobre eles — cujas experiências literárias com esses textos carecem de um padrão de comparação que só pode crescer a partir de uma experiência ampla e profunda e genial com a literatura em geral — muito provavelmente, para mim, perderá as coisas óbvias com respeito a eles. Se ele me disser que algo em um Evangelho é lenda ou romance, quero saber quantas lendas e romances ele leu, quão bem seu paladar é treinado para detectá-los pelo sabor; não quantos anos ele gastou naquele Evangelho. Mas é melhor eu recorrer a exemplos.

Em um comentário que já é muito antigo, li que o Quarto Evangelho é considerado por uma escola um “romance espiritual”, “um poema, não uma história”, a ser julgado pelos mesmos critérios da parábola de Natã, do Livro de Jonas, do *Paraíso perdido* ou, mais exatamente, de *O peregrino*.[8] Depois de um homem dizer isso, por que alguém precisaria de alguma coisa do que ele diz sobre qualquer livro do mundo? Note que ele considera *O peregrino* uma história que professa ser um sonho e ostenta sua natureza alegórica no nome próprio que utiliza para cada personagem, como o paralelo mais próximo dele. Note que toda a panóplia épica de Milton não serve para nada. Mas, mesmo se deixarmos de lado os absurdos mais grosseiros e ficarmos com *Jonas*, a insensibilidade é crassa — *Jonas*, um conto com tão poucos pretensos vínculos históricos como *Jó*, grotesco no incidente e certamente não sem uma veia distinta, embora, com certeza, edificante, de humor tipicamente judaico. Então, considere João. Leia os diálogos: aquele com a mulher samaritana no poço ou o que vem após a cura do homem nascido cego. Veja as cenas: Jesus (se é que posso usar a palavra) rabiscando com o dedo no pó; o inesquecível ἦν δὲ νύξ (13:30).[9] Durante toda a minha vida tenho lido poemas, romances, literatura fantástica, lendas, mitos. Sei como eles são. Sei que nenhum deles é como esse relato. A respeito desse texto existem apenas dois entendimentos possíveis. Ou isso é reportagem — embora possa, sem dúvida, conter erros — muito próxima dos fatos; quase tão próxima quanto estava Boswell.[10] Ou então, algum escritor desconhecido no segundo século, sem predecessores ou sucessores conhecidos, repentinamente antecipou toda a técnica da narrativa moderna, novelista e realista. Se isso for falso, ela deve ser uma narrativa daquele tipo. O leitor que não vê isso simplesmente não aprendeu a ler. Eu recomendaria que ele lesse Auerbach.[11]

Aqui, da *Theology of the New Testament*, de Bultmann (p. 30), extraímos outro exemplo: “Observe de que maneira não assimilada

a predição da parusia (Marcos 8:38) segue a predição da paixão (8:31)".[12] O que ele quer dizer? Não assimilada? Bultmann acredita que as previsões da parusia são mais antigas que as da paixão. Ele, portanto, quer acreditar — e, sem dúvida, acredita — que, quando elas ocorrem na mesma passagem, alguma discrepância ou "não assimilação" deve ser perceptível entre elas. Mas certamente ele insinua isso no texto com uma chocante falta de percepção. Pedro confessou que Jesus é o Ungido. Aquele lampejo de glória nem havia terminado ainda e a obscura profecia começou: que o Filho do Homem deveria sofrer e morrer. Então, esse contraste é repetido. Pedro, exaltado por um momento por causa de sua confissão, dá um passo em falso; a esmagadora reprovação "Para trás de mim" se segue. Depois, utilizando aquela ruína momentânea que Pedro (como tantas vezes) se torna, a voz do Mestre, voltando-se para a multidão, aplica de modo geral a lição moral. Todos os seus seguidores devem tomar a cruz. Essa fuga do sofrimento, essa autopreservação: a vida verdadeira não é isso. Então, mais definitivamente ainda, a convocação para o martírio. Você deve apresentar-se para o caminho. Se você negar a Cristo aqui e agora, ele negará você mais tarde. Logicamente, emocionalmente, imaginativamente, a sequência é perfeita. Somente um Bultmann poderia pensar o contrário.

Por fim, do mesmo Bultmann:

> A personalidade de Jesus não tem importância para o *kerygma*, seja de Paulo ou de João […] De fato, a tradição da igreja primitiva nem mesmo inconscientemente preservou uma imagem de sua personalidade. Toda tentativa de reconstruí-la permanece um jogo de imaginação subjetiva.[13]

Portanto, não há personalidade de nosso Senhor apresentada no Novo Testamento. Por qual estranho processo esse alemão instruído fez-se cego para aquilo que todos os homens, exceto ele, veem? Que provas temos de que ele reconheceria uma personalidade se ela ali estivesse? Pois é Bultmann *contra*

mundum.[14] Se há algo que é comum a todos os crentes, e até mesmo a muitos incrédulos, é a percepção de que nos Evangelhos eles encontraram uma personalidade. Há personagens que sabemos serem históricos, mas de quem não sentimos ter conhecimento pessoal, conhecimento por familiaridade; tais são Alexandre, Átila ou Guilherme de Orange.[15] Há outros que não reivindicam a realidade histórica, aos quais, não obstante, conhecemos como conhecemos a pessoas reais: Falstaff, Tio Toby,[16] Sr. Pickwick. Mas há apenas três personagens que, vindicando o primeiro tipo de realidade, têm, na realidade, também o segundo. E certamente todos sabem quem são: o Sócrates de Platão, o Jesus dos Evangelhos e Johnson de Boswell.[17] Nossa familiaridade com eles se mostra de muitas maneiras. Quando olhamos para os evangelhos apócrifos, constantemente nos pegamos dizendo sobre esse ou aquele *logion*:[18] “Não. É um bom ditado, mas não é dele. Não foi assim que ele falou” — como fazemos com tudo o que é pseudo-johnsoniano. Não ficamos nem um pouco perturbados com os contrastes dentro de cada personagem: a união, em Sócrates, de risinhos nervosos tolos e obscenos sobre a pederastia grega com o mais elevado fervor místico e o mais simples bom senso; em Johnson, de profunda gravidade e melancolia com aquele amor de diversão e absurdo que Boswell nunca entendeu, embora Fanny Burney o tenha feito;[19] em Jesus, de perspicácia camponesa, severidade intolerante e ternura irresistível. Tão forte é o sabor da personalidade que, mesmo quando ele diz coisas que, a partir de qualquer outra suposição que não a da encarnação divina no sentido mais amplo, seria pavorosamente arrogante, ainda assim nós — e muitos incrédulos também — aceitamos sua própria avaliação quando ele diz: “Sou manso e humilde de coração”. Mesmo aquelas passagens no Novo Testamento que superficialmente, e em intenção, dizem mais respeito à natureza divina, e menos à humana, colocam-nos face a face com a personalidade. Não tenho certeza se elas não fazem

isso mais do que quaisquer outras. “Vimos a sua glória, glória como do Unigênito vindo do Pai, cheio de graça e de verdade. […] o que contemplamos e as nossas mãos apalparam”.[20] O que se ganha tentando evitar ou dissipar essa imediação perturbadora do contato pessoal falando sobre “o significado que a igreja primitiva descobriu que foi impelida a atribuir ao Mestre”? Isso é como levar um tapa na cara. Não se trata do que eles foram impelidos a fazer, mas daquilo que os impeliu. Começo a temer que o Dr. Bultmann, ao falar de *personalidade*, refira-se ao que eu chamaria de impessoalidade: é o que você tem em um artigo do DNB[21] ou em um obituário ou em um vitoriano *Life and Letters of Yeshua Bar-Yosef* [Vida e cartas de Yeshua Bar-Yosef] em três volumes com fotografias.

Esse foi, então, meu primeiro balido. Esses homens me pedem para acreditar que podem ler nas entrelinhas dos textos antigos; é evidente sua óbvia incapacidade de ler (em qualquer sentido que valha a pena discutir) as próprias linhas. Eles alegam ver samambaia e não podem ver um elefante a dez metros de distância em plena luz do dia.

Avanço agora para meu segundo balido. Toda teologia do tipo liberal envolve em algum ponto — e frequentemente envolve em toda a extensão — a afirmação de que o comportamento e o propósito e o ensino reais de Cristo foram rapidamente mal interpretados e deturpados por seus discípulos, e foram recuperados ou exumados apenas por estudiosos modernos. Muito antes de me interessar por teologia, eu havia encontrado esse tipo de teoria em outro lugar. A tradição de Jowett[22] ainda dominava o estudo da filosofia antiga quando eu estava lendo Greats.[23] Alguém foi levado a acreditar que o significado real de Platão tinha sido mal compreendido por Aristóteles e amplamente travestido pelos neoplatônicos, sendo recuperado apenas pelos modernos. Quando recuperado, descobriu-se (muito afortunadamente) que Platão fora realmente o tempo todo um hegeliano inglês, mais ou menos como T. H. Green.[24] Deparei-me com isso pela terceira vez em meus

estudos profissionais: todas as semanas, um estudante inteligente, a cada trimestre um obtuso cavalheiro americano, descobre pela primeira vez o que realmente significava uma peça de Shakespeare. Mas, nesse terceiro caso, sou uma pessoa privilegiada. A revolução no pensamento e no sentimento que ocorreu em minha própria vida é tão grande que eu, mentalmente, pertenço ao mundo de Shakespeare muito mais do que a desses intérpretes recentes. Eu vejo — sinto em meus ossos — sei além de qualquer argumento — que a maioria das interpretações deles é simplesmente impossível; elas envolvem uma maneira de ver as coisas que não eram conhecidas em 1914, e muito menos no período jacobino.[25] Isso diariamente confirma minha suspeita de que um mesmo tratamento é dado a Platão ou ao Novo Testamento. A ideia de que qualquer homem ou escritor seria opaco para aqueles que viviam na mesma cultura, falavam a mesma língua, partilhavam o mesmo imaginário habitual e as mesmas pressuposições inconscientes e, no entanto, eram transparentes para aqueles que não têm nenhuma dessas vantagens é, em minha opinião, absurda. Há uma improbabilidade *a priori* que quase nenhum argumento nem nenhuma evidência poderia contrabalançar.

Em terceiro lugar, identifico nesses teólogos um uso constante do princípio de que o miraculoso não ocorre. Assim, qualquer declaração posta na boca de nosso Senhor pelos textos antigos — que, se dita realmente por ele constituiria uma predição do futuro — é tida como tendo sido ali posta depois da ocorrência que parecia prever. Isso seria muito sensato se tomássemos como princípio que sabemos que a previsão inspirada pode nunca ocorrer. Da mesma forma, em geral, a rejeição, por considerá-las não históricas, de todas as passagens que narram milagres parece sensata se tomarmos como princípio que sabemos que o miraculoso não costuma ocorrer. Mas não quero aqui discutir se o miraculoso é possível. Só quero salientar que essa é uma questão puramente filosófica. Eruditos, na posição de eruditos, falam sobre isso com a

mesma falta de autoridade que qualquer outra pessoa. O cânone “Se miraculoso, anti-histórico” é trazido por eles para o estudo dos textos, não aprendido a partir dele. Se alguém está falando de autoridade, a autoridade conjunta de todos os críticos bíblicos do mundo nada vale aqui. Sobre esse assunto, eles falam simplesmente como homens; homens obviamente influenciados pelo, e talvez insuficientemente críticos do, espírito da época em que cresceram.

Mas meu quarto balido — que é também o mais forte e mais longo — ainda está por vir.

Essa espécie de criticismo tenta reconstruir a gênese dos textos que estuda: que documentos desaparecidos cada autor usou, quando e onde ele escreveu, com quais propósitos, sob quais influências — todo o *Sitz im Leben* [26]do texto. Isso é feito com imensa erudição e grande inventividade. E, à primeira vista, é muito convincente. Eu acho que eu mesmo deveria ser convencido por meio dessa crítica, mas carrego comigo um encanto — a erva *moly* [27] — contra ela. Desculpem-me por falar algum tempo de mim mesmo. O valor do que eu digo depende de ser uma evidência do que eu mesmo experimentei.

O que me acautela contra todas essas reconstruções é o fato de que eu já vi tudo isso do outro lado da situação. Já observei resenhistas reconstruindo a gênese de meus próprios livros exatamente dessa maneira.

Enquanto você mesmo não for resenhado, nunca acreditará em quão pouco de uma resenha comum é tomada pela crítica no sentido estrito: por avaliação, elogio ou censura, do livro de fato escrito. A maior parte dela é tomada por histórias imaginárias do processo pelo qual você a escreveu. Os próprios termos que os resenhistas usam para elogiar ou desprezar muitas vezes insinuam essa história. Eles elogiam uma passagem como “espontânea” e censuram outra como “trabalhada”; isto é, eles acham que sabem

que uma você escreveu *currente calamo*[28] e a outra, *invita Minerva*.[29]

Aprendi muito cedo em minha carreira qual é o valor dessas reconstruções. Publiquei um livro de ensaios; e, aquele em que pus mais de meu coração, aquele com o qual eu realmente me importava e no qual exprimi vivo entusiasmo, era sobre William Morris.[30] E, na primeira resenha, foi-me dito que esse ensaio era, obviamente, o único no livro pelo qual eu não havia sentido nenhum interesse. Mas não se enganem. O crítico estava, agora acredito, muito certo em pensar que aquele era o pior ensaio do livro; pelo menos, todos concordaram com ele. Onde ele estava totalmente errado era em sua história imaginária acerca das causas que produziram a estupidez do ensaio.

Bem, isso me fez aguçar os ouvidos. Desde então, tenho observado com cuidado algumas histórias imaginárias semelhantes tanto com respeito a meus livros quanto com respeito a livros de amigos cuja história real eu conhecia. Os resenhistas, tanto os amigáveis quanto os hostis, irão compor essas histórias com grande confiança; vão lhe dizer quais eventos públicos direcionaram a mente do autor para isso ou aquilo, quais outros autores o influenciaram, qual foi sua intenção geral, a que tipo de público ele preferencialmente se dirigiu, por que — e quando — ele fez cada coisa.

Devo, agora, primeiramente registrar minha impressão; a seguir, distinto dela, o que posso dizer com certeza. Minha impressão é que, em toda a minha experiência, nenhuma dessas suposições foi correta em ponto algum; que o método mostra um registro de 100% de falhas. Você poderia esperar que, por mero acaso, eles acertassem com a mesma frequência com que erram. Mas tenho a impressão de que não conseguem isso. Não me lembro de um único acerto. Mas, como não guardei um registro cuidadoso, minha mera impressão pode estar equivocada. O que penso poder dizer com certeza é que eles geralmente estão errados.

No entanto, muitas vezes pareciam — se você não soubesse a verdade — extremamente convincentes. Muitos críticos disseram que o anel em *O senhor dos anéis*, de Tolkien, foi inspirado pela bomba atômica. O que poderia ser mais plausível? Eis um livro publicado quando todos estavam preocupados com essa invenção sinistra; no centro do livro está uma arma que parece loucura desperdiçar, mas fatal em seu uso. Mas, na verdade, a cronologia da composição do livro torna essa teoria impossível. Faz uma semana que um crítico disse que um conto de fadas de meu amigo Roger Lancelyn Green[31] foi influenciado por meus contos de fadas. Nada poderia ser mais improvável. Tenho um país imaginário com um leão beneficente; Green, um com um tigre beneficente. Green e eu podemos provar que lemos as obras um do outro; elas estão, de fato, intimamente associadas de muitas maneiras. O argumento a favor de uma associação é muito mais forte do que muitos que aceitamos como conclusivos quando se trata de autores mortos. No entanto, é tudo falso. Eu conheço a gênese desse tigre e daquele leão, e elas são bastante independentes.[32]

Isso certamente deveria nos levar a uma pausa. A reconstrução da história de um texto, quando o texto é antigo, parece muito convincente. Mas, afinal de contas, a pessoa está velejando ao sabor do vento; os resultados não podem ser verificados por meio de fatos. A fim de decidir quão confiável o método é, o que mais poderia ser pedido do que ser mostrado um caso em que o mesmo método está em ação e temos fatos por meio dos quais podemos verificá-lo? Bem, foi isso que eu fiz e descobri que, quando esse método de verificação está disponível, os resultados estão sempre, ou quase sempre, errados. Os “resultados garantidos da erudição moderna”, quanto à maneira pela qual um livro antigo foi escrito, são “assegurados”, podemos concluir, apenas porque os homens que conheciam os fatos estão mortos e não podem revelar o segredo. Os enormes ensaios, em meu próprio campo de estudo, que

reconstroem a história de *Piers Plouwman* ou *The Faerie Queene*[33] muito provavelmente não passem de ilusões.[34]

Então, estou me aventurando a comparar todos os pretensiosos que escrevem uma resenha em um semanário moderno com esses grandes estudiosos que dedicaram toda a vida ao estudo detalhado do Novo Testamento? Se os primeiros estão sempre errados, segue-se que os últimos não se saem muito melhor?

Há duas respostas para isso. Em primeiro lugar, embora eu respeite a erudição dos grandes críticos bíblicos, ainda não estou convencido de que o julgamento deles deva ser igualmente respeitado. Mas, em segundo lugar, considere com que vantagens esmagadoras os meros resenhistas começam. Eles reconstroem a história de um livro escrito por alguém cuja língua materna é igual à deles; um contemporâneo, instruído como eles, vivendo algo como o mesmo clima mental e espiritual. Eles têm tudo para ajudá-los. A superioridade no julgamento e na diligência que vocês atribuirão aos críticos bíblicos terá de ser quase sobre-humana se tiver de compensar o fato de que eles são confrontados por todos os lados com costumes, linguagem, características de raça, características de classe, um pano de fundo religioso, hábitos de composição e pressupostos básicos, que nenhuma escolaridade jamais capacitará a qualquer homem vivo conhecer tão seguramente e intimamente e instintivamente como o resenhista pode conhecer em minha obra. E, pela mesma razão, lembre-se: nunca se poderá provar que os críticos bíblicos, quaisquer que sejam as reconstruções que imaginem, estão grosseiramente errados. Marcos está morto. Quando eles encontrarem Pedro, haverá assuntos mais urgentes para discutir.

Pode-se dizer, é claro, que tais resenhistas são tolos por imaginar como certo tipo de livro que eles nunca escreveram foi escrito por outra pessoa. Eles assumem que você escreveu uma história como eles tentariam escrever uma história; o fato de que eles tentariam explica por que eles não produziram nenhuma

história. Mas os críticos bíblicos são, quanto a isso, muito melhores? O Dr. Bultmann nunca escreveu um Evangelho. A experiência de sua vida erudita, especializada e, sem dúvida, meritória, realmente deu a ele algum poder de ver na mente daqueles homens mortos há muito tempo que eles foram envolvidos no que, sob qualquer ponto de vista, deve ser considerado a experiência religiosa central de toda a raça humana? Não é incivilidade dizer — ele mesmo admitiria — que, de todos os modos, ele deve estar dividido dos evangelistas por barreiras muito mais formidáveis — tanto espirituais quanto intelectuais — do que qualquer uma que pudesse existir entre meus resenhistas e eu.

Meu quadro da reação de um leigo — e acho que ela não é rara — seria incompleto sem levar em conta as esperanças que ele secretamente nutre e as reflexões ingênuas com as quais ele às vezes mantém seu ânimo.

Vocês devem encarar o fato de que ele não espera que a atual escola de pensamento teológico seja eterna. Ele pensa, talvez pense ansiosamente, que a coisa toda possa parar. Aprendi, em outras áreas de estudo, quão transitórios podem ser os "assegurados resultados da erudição moderna", em quanto tempo a erudição deixa de ser moderna. O tratamento confiante ao qual o Novo Testamento é submetido não é mais aplicado a textos profanos. Costumava haver estudiosos ingleses que estavam prontos a fatiar *Henrique VI* entre meia dúzia de autores e atribuir uma fatia a cada um. Não mais fazemos isso. Quando eu era menino, teria sido ridicularizado por supor que houvesse um Homero real: os desintegradores pareciam ter triunfado para sempre. Mas Homero parece estar voltando. Até mesmo a crença dos antigos gregos de que os micênicos eram seus ancestrais e falavam grego foi surpreendentemente apoiada. Podemos, sem cair em desgraça, acreditar em um Arthur histórico. Em toda parte, exceto na teologia, tem havido um crescimento vigoroso de

ceticismo acerca do próprio ceticismo. Não podemos nos impedir de murmurar: "*Multa renascentur quae jam cecidere*".[35]

Nem pode um homem da minha idade esquecer como repentina e completamente a filosofia idealista de sua juventude terminou. McTaggart, Green, Bosanquet, Bradley[36] pareciam entronizados para sempre, mas caíram tão subitamente quanto a Bastilha. E o interessante é que, enquanto vivi sob aquela dinastia, senti várias dificuldades e objeções que nunca ousei expressar. Elas eram tão espantosamente óbvias que eu tinha certeza de que eram meros mal-entendidos: os grandes homens não poderiam ter cometido erros tão elementares como os que minhas objeções implicavam. Mas objeções muito semelhantes — embora apresentadas, sem dúvida, de modo muito mais convincente do que eu poderia tê-las apresentado — estavam entre as críticas que, por fim, prevaleceram. Eles seriam agora o estoque de respostas ao hegelianismo inglês. Se algum presente nesta noite sentiu as mesmas dúvidas tímidas e hesitantes sobre os grandes críticos bíblicos, talvez não precise ter certeza de que isso não passa de estupidez. Elas podem ter um futuro com o qual ele mal sonha.

Também obtemos um pouco de conforto de nossos colegas matemáticos. Quando um crítico reconstrói a gênese de um texto, ele geralmente usa o que pode ser chamado de hipóteses conectadas. Assim, Bultmann diz que a confissão de Pedro é "uma narrativa de Páscoa retroprojetada na vida de Jesus" (p. 26, *op. cit.*). A primeira hipótese é que Pedro não tenha feito essa confissão. Então, admitindo isso, há uma segunda hipótese sobre como a falsa história de que ele a tenha feito pode ter-se desenvolvido. Vamos, então, supor — o que estou longe de aceitar — que a primeira hipótese tem uma probabilidade de 90%. Vamos supor que a segunda hipótese também tenha uma probabilidade de 90%. Mas as duas juntas ainda não têm 90%, pois a segunda estabelece-se apenas sobre o pressuposto da primeira. Vocês não têm A mais B; vocês têm um complexo AB. E os matemáticos me dizem que AB

tem apenas 81% de probabilidade. Não sou muito bom em aritmética para resolver isso, mas vocês veem que se, em uma reconstrução complexa, se continuar superinduzindo hipótese sobre hipótese, no final se obterá um complexo no qual, embora cada hipótese por si só tenha, em certo sentido, alta probabilidade, o todo não terá quase nenhuma.

Vocês não devem, no entanto, pintar o quadro com tons muito escuros. Não somos fundamentalistas. Acreditamos que elementos diferentes nesse tipo de teologia têm diferentes níveis de força. Quanto mais ela se apega à crítica textual, do tipo antigo, do tipo de Lachmann[37], tanto mais estamos dispostos a acreditar nela. E é claro que concordamos que passagens textualmente quase idênticas não podem ser independentes. À medida que nos afastamos disso e seguimos reconstruções de um tipo mais sutil e mais ambicioso é que nossa fé no método vacila, e nossa fé no cristianismo é proporcionalmente confirmada. O tipo de afirmação que desperta nosso mais profundo ceticismo é aquela de que algo em um Evangelho não pode ser histórico porque mostra uma teologia ou uma eclesiologia muito desenvolvida para um período tão anterior, pois isso implica que sabemos, em primeiro lugar, que houve algum desenvolvimento no assunto e, em segundo lugar, a rapidez com que ele ocorreu. Implica até mesmo uma extraordinária homogeneidade e continuidade de desenvolvimento, além de negar implicitamente que qualquer pessoa poderia ter-se antecipado a qualquer outra. Isso parece envolver o conhecimento a respeito de muitas pessoas mortas — pois os cristãos primitivos eram, afinal de contas, pessoas —, coisas das quais acredito que poucos de nós poderiam ter dado um relato preciso se tivéssemos vivido entre elas: todo avanço e retrocesso da discussão, da pregação e da experiência religiosa individual. Eu não poderia falar com a mesma confiança sobre o ambiente em que eu mesmo vivi a maior parte do tempo. Não poderia descrever a história até mesmo de meu próprio pensamento com tanta confiança quanto esses homens descrevem

a história da mente da igreja primitiva, e estou perfeitamente certo de que ninguém poderia. Suponha que um futuro estudioso soubesse que eu abandonei o cristianismo na adolescência e que, também na adolescência, fui a um tutor ateu. Não seria essa uma evidência muito melhor do que a maior parte do que temos sobre o desenvolvimento da teologia cristã nos dois primeiros séculos? Ele não concluiria que minha apostasia era devida ao tutor? E, em seguida, acabaria por rejeitar como "retroprojeção" qualquer história que me apresentasse como ateu antes de eu ir àquele tutor? No entanto, ele estaria errado. Lamento ter-me tornado mais uma vez autobiográfico. Mas a reflexão sobre as extremas improbabilidades da própria vida — pelos padrões históricos — parece-me um exercício proveitoso para todos. Ela encoraja um agnosticismo adequado.

Pois é agnosticismo, em certo sentido, o que estou pregando. Não desejo reduzir o elemento cético na mente de vocês. Estou apenas sugerindo que ele não precisa ser reservado exclusivamente para o Novo Testamento e os credos. Tente duvidar de outra coisa.

Tal ceticismo pode, penso eu, começar de imediato com o pensamento subjacente a toda a demitologização de nosso tempo. Isso foi apresentado há muito tempo por Tyrrell. À medida que o homem progride, ele se revolta contra

> expressões anteriores e inadequadas da ideia religiosa […] Tomadas literalmente, e não simbolicamente, elas não atendem à necessidade do homem. E, enquanto exigir que sejam distintamente retratados para si mesmo o termo e a satisfação dessa necessidade, ele está condenado a duvidar, pois suas representações serão necessariamente extraídas do mundo de sua experiência atual.[38]

De certa forma, é claro que Tyrrell não estava dizendo nada de novo. A teologia negativa do Pseudo-Dionísio[39] havia dito isso, mas não chegou às conclusões de Tyrrell. Talvez isso aconteça porque a tradição mais antiga considerou inadequadas nossas concepções

de Deus, enquanto Tyrrell as considera inadequadas para a “ideia religiosa”. Ele nada diz sobre o portador da ideia. Mas temo que ele se refira à ideia de Homem. Nós, sendo homens, somos conscientes de nossos pensamentos: e consideramos as doutrinas da ressurreição, da ascensão e da segunda vinda inadequadas a nossos pensamentos. Mas supondo que essas coisas fossem as expressões do pensamento de Deus?

Pode ainda ser verdade que “tomadas literal e não simbolicamente” sejam inadequadas. Disso, a conclusão comumente tirada é que elas devem ser tomadas simbolicamente, não literalmente; isto é, totalmente simbólicas. Todos os detalhes são igualmente simbólicos e analógicos.

Porém com certeza há uma falha aqui. O argumento transcorre assim: todos os detalhes são derivados de nossa experiência atual; mas a realidade transcende nossa experiência. Portanto, todos os detalhes são total e igualmente simbólicos. Mas suponha que um cachorro estivesse tentando formar uma concepção da vida humana. Todos os detalhes do quadro seriam derivados da experiência canina. Portanto, tudo o que o cão imaginasse poderia, na melhor das hipóteses, ser apenas analogicamente verdadeiro em relação à vida humana. A conclusão é falsa. Se o cão visualizasse nossas pesquisas científicas em termos de classificação, isso seria analógico; mas se pensasse que comer só podia ser predicado de humanos em um sentido analógico, o cachorro estaria errado. De fato, se um cachorro pudesse, *per impossible*, ser mergulhado por um dia na vida humana, dificilmente seria mais surpreendido por diferenças até então inimagináveis do que por similaridades até então insuspeitadas. Um cão reverente ficaria chocado. Um cão modernista, desconfiando de toda a experiência, pediria para ser levado ao veterinário.

Mas o cão não pode entrar na vida humana. Consequentemente, embora possa ter certeza de que suas melhores ideias a respeito da vida humana são cheias de analogia e de símbolo,

nunca poderia apontar para qualquer detalhe e dizer: “Isso é inteiramente simbólico”. Você não pode saber que tudo na representação de uma coisa é simbólico a menos que você tenha acesso independente à coisa e possa compará-la com a representação. O Dr. Tyrrell pode dizer que a história da ascensão é inadequada a sua ideia religiosa, porque ele conhece sua própria ideia e pode compará-la com a história. Mas o que ocorre se estamos perguntando sobre uma realidade objetiva e transcendente à qual a história é nosso único acesso? “Nós não sabemos — oh, nós não sabemos!”[40] Mas então devemos levar nossa ignorância a sério.

É claro que se “tomada literal e não simbolicamente” significa “tomada em termos meramente físicos”, então, essa história não é sequer uma história religiosa. Afastar-se da Terra — que é o que a ascensão significa fisicamente — não seria em si mesmo um evento de significado espiritual. Portanto, vocês argumentam, a realidade espiritual não pode ter nada além de uma conexão analógica com a história de uma ascensão, pois a união de Deus com Deus e do homem com o Deus-homem não pode ter nenhuma relação com o espaço. Quem disse isso? O que querem realmente dizer é que não podemos ver como isso poderia ter relação com aquilo. Essa é uma proposta bem diferente. Quando eu conhecer como sou conhecido,[41] serei capaz de dizer quais partes da história eram puramente simbólicas e quais, se alguma, não eram; verei como a realidade transcendente ou exclui e repele a localidade ou quão inimaginavelmente ela a assimila e carrega de significado. Não seria melhor esperarmos?

Tais são as reações de um leigo balindo a teologia moderna. É certo que vocês deveriam ouvi-las. Vocês talvez não as ouçam com muita frequência novamente. Seus paroquianos não falarão de modo muito franco com vocês. No passado, o leigo estava ansioso para esconder o fato de que cria muito menos do que o vigário; ele agora tende a esconder o fato de que crê muito mais. A função de

missionário é para os ministros da própria igreja um papel embaraçoso; embora eu tenha um sentimento horrível de que, se esse trabalho missionário não for logo realizado, a história futura da Igreja da Inglaterra provavelmente será curta.

---

[1] O diretor da Westcott House, Cambridge, agora [por ocasião da publicação do livro] bispo de Edimburgo (Rev. Kenneth Carey). [Trata-se de uma faculdade teológica no centro da cidade universitária de Cambridge. Ela serve à Igreja da Inglaterra e a toda comunhão anglicana preparando pessoas para o ministério público. Ela foi fundada em 1881 com o nome de Escola de treinamento clerical de Cambridge. Seu primeiro presidente foi Brooke Foss Westcostt (1825–1901), teólogo e bispo anglicano.]

[2] Alec R. Vidler (1899–1991), teólogo anglicano e membro do King's College, em Cambridge. Ver *Cartas a Malcolm*, Carta VI.

[3] Enquanto o Bispo estava fora da sala, Lewis leu [o capítulo] "The Sign at Cana" [O sinal em Caná], no livro *Windsor Sermons* [Sermões de Windsor], de Alec Vidler (SCM Press, 1958). O bispo lembra que, quando perguntou a ele o que pensava sobre o texto, Lewis se expressou muito livremente sobre o sermão e disse que achava incrível que foi-nos necessário esperar quase dois mil anos para ser dito por um teólogo chamado Vidler que aquilo que a igreja sempre considerou um milagre era, na verdade, uma parábola!

[4] Paráfrase de 1Coríntios 9:16.

[5] Alfred Loisy (1857–1940), teólogo e filósofo francês, considerado o fundador do modernismo bíblico na Igreja Católica Romana. Foi excomungado em 1908. Albert Schweitzer (1875–1965), teólogo, organista, filósofo e médico alemão, conhecido como "O profeta das selvas", por ter dedicado quase cinquenta anos à evangelização da África. Recebeu o Nobel da Paz em 1952. Rudolf Bultmann (1884–1976), teólogo alemão, cuja interpretação do Novo Testamento foi muitíssimo influenciada pelo existencialismo de Martin Heidegger. É seu o conceito de demitologização da Bíblia. Paul Johannes Oskar Tillich (1886-1965), teólogo germano-americano. Sua teologia era considerada liberal na Europa, mas neo-ortodoxa na América.

[6] De acordo com o Clube Pickwick, tomado em um sentido arbitrário, diferente do óbvio ou do literal. Refere-se ao personagem Samuel Pickwick, de *As aventuras do sr. Pickwick*. (Há variações do título em português.)

[7] Lewis refere-se ao colarinho clerical, uma peça de material branco, semirrígido, colocada, de modo visível, na gola da típica camisa usada por sacerdotes a fim de identificá-los.

[8] Lewis está citando um artigo, "The Gospel According to St. John" [O Evangelho segundo São João], de Walter Lock, em *A New Commentary on Holy Scripture, including the Apocrypha* [Um novo comentário sobre a Sagrada Escritura, incluindo os apócrifos], ed. por Charles Gore, Henry Leighton Goudge, Alfred Guillaume (SPCK, 1928), p. 241. Lock, por

sua vez, está citando o livro *An Inquiry into the Character and Authorship of the Fourth Gospel* [Uma investigação sobre o caráter e a autoria do quarto Evangelho], de James Drummond (Williams e Norgate, 1903).

[9] Grego: “era já noite”.

[10] James Boswell (1740–1795), advogado e biógrafo escocês, um dos maiores diaristas do século 18. Seu sobrenome produziu, em inglês, adjetivos para significar “companhia e observador constante”.

[11] Lewis está se referindo, penso eu, a *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, de Erich Auerbach, traduzido por Williard R. Trask (Princeton, 1953). [Publicada em português como *Mimesis: a representação da realidade* na literatura ocidental. Traduzido por J. Guinsburg. Perspectiva, 2015, 6. ed.] Auerbach (1892–1957), filólogo e crítico literário alemão, fazia da leitura uma espécie de indagação da experiência humana ao longo da história.

[12] Rudolf Bultmann, Theology of the New Testament, traduzido por Kendrick Grobel, v. 1 (SCM Press, 1952), p. 30. [Publicado em português como Teologia do Novo Testamento (Academia Cristã, 2008)].

[13] Op. cit. p. 35

[14] Latim: “contra o mundo”; desafiando a opinião geral.

[15] Alexandre III Magno, ou o Grande (356 a.C.–323 a.C.), rei do antigo reino grego da Macedônia, um dos mais importantes militares do mundo antigo. Átila, o Huno (406–453), conhecido como “o Flagelo de Deus”, invadiu a Europa e enfrentou os exércitos romanos. Guilherme I, Príncipe de Orange (1533–1584), teve participação importante no movimento de independência dos Países Baixos.

[16] Sir John Falstaff: um fanfarrão, personagem de *As alegres comadres de Windsor*, *Rei Henrique IV* (Partes 1 e 2) e *A vida do rei Henrique V*, peças de Shakespeare. Em algumas versões em português é chamado de Fastolfe. Tio Toby: personagem, conhecido por sua benevolência, do curiosíssimo romance *A vida e as opiniões do cavalheiro Tristram Shandy,* de Laurence Sterne (1713–1768), sacerdote anglicano.

[17] *The Life of Samuel Johnson* [A vida de Samuel Johnson], publicada em 1791, é uma biografia do Dr. Samuel Johnson (1709–1784), escritor, poeta, ensaísta, crítico literário e lexicógrafo inglês, escrita por James Boswell. É considerada o modelo de todas as obras do gênero.

[18] Grego: “oráculo”. Termo que designa dito ou expressão atribuídos a Cristo, não registrados nos Evangelhos, mas considerados autênticos e conservados por tradição oral.

[19] Frances (ou Fanny) Burney (1752–1840), romancista inglesa e diarista, conhecida como “Mãe da ficção inglesa”. Sua obra mais conhecida é *Evelina*. Era filha do músico Charles Barney em cuja casa em Londres havia apresentações musicais, das quais Samuel Johnson participava. Talvez Lewis esteja se referindo ao fato de que *Evelina* usa o estilo de romance epistolar, em que a personagem principal, com muita argúcia e detalhes, consegue apresentar um quadro claro e crítico da sociedade de sua época.

[20] João 1:14; 1João 1:1.

[21] *Dictionary of National Biography* [Dicionário da biografia nacional], publicado em volumes a partir de 1885, reúne a biografia de personalidades importantes do Reino Unido.

[22] Benjamin Jowett (1817–1893), considerado um dos maiores professores do século 19, tradutor de Platão e mestre em Oxford. Sua posição a respeito da expiação, apresentada no livro *The Epistles of St. Paul* [As epístolas de São Paulo], foi considerada heterodoxa.

[23] História e filosofia clássicas.

[24] Hegel: ver cap. 9, nota 8. Thomas Hill Green (1836–1882), educador, teorista político e filósofo inglês da escola neokanteana, líder do Movimento Idealista britânico.

[25] Período da Revolução Francesa também chamado de Período do Terror, durou de 5 de setembro de 1793 a 27 de julho de 1794, em que houve extrema perseguição e execução aos inimigos da Revolução. Os jacobinos eram da pequena burguesia e desejavam uma sociedade igualitária.

[26] Alemão: “posição na vida” ou “contexto sociológico”. Expressão usada na exegese bíblica para referir-se a todo o contexto de determinada passagem, ao ambiente de origem dos textos. Em outra formulação, “não há texto sem contexto”.

[27] Erva mágica citada na *Odisseia*, de Homero, que protegeria Odisseu das feitiçarias de Circe.

[28] Latim: “ao correr da pena”. Ou seja, escrever com rapidez, sem se preocupar com o estilo.

[29] Latim: “contra a vontade de Minerva”. Expressão de Horácio, por ser Minerva a deusa da arte, para referir-se a autores sem talento ou inspiração que insistem em escrever.

[30] O ensaio de Lewis sobre “William Morris” consta de *Rehabilitations and Other Essays* [Reabilitações e outros ensaios] (Oxford, 1939). [William Morris (1834–1896), designer de interiores, socialista ativo e poeta. Lewis faz menção a esse fato também no cap. 19, “Sobre a crítica”, de *Sobre histórias* (Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2018).]

[31] Roger Gilbert Lancelyn Green (1918–1987), biógrafo e autor inglês de histórias infantis. Foi aluno de Lewis, de quem escreveu uma biografia. O livro referido a seguir é *The Land of the Lord High Tiger* [A terra do exaltado senhor tigre].

[32] Lewis corrigiu esse erro na carta “Books for Children” [Livros para crianças], no *The Times Literary Supplement* [Suplemento literário do Times] (28 de novembro de 1958), p. 689: “Sr. …, uma resenha de *The Land of the Lord High Tiger*, do Sr. R. L. Green, em sua edição de 21 de novembro, disse (de passagem), com muita gentileza, que eu estou relutante em criticar qualquer coisa que ela contivesse; mas, por justiça ao Sr. Green, devo fazê-lo. O crítico sugeriu que o tigre do Sr. Green devia algo a meus contos de fadas. Na realidade, isso não ocorre e é cronologicamente impossível. O tigre era um velho habitante, e sua terra era um refúgio familiar, da imaginação do Sr. Green muito antes de eu começar a escrever. Há uma lição moral aqui para todos nós como críticos. Eu me pergunto o quanto o *Quellenforschung* [alemão: ‘estudo das fontes’; método filológico especialmente aplicado ao estudo profissional da antiguidade greco-romana], em nossos estudos de literatura antiga, parece sólido tão somente porque aqueles que conheciam os fatos estão mortos e não podem contradizê-los?”

[33] *Visio Willelmi de Petro Ploughman* [A visão de Guilherme de Pedro Lavrador] (escrito c. 1370–1390) é um poema narrativo alegórico escrito por William Langland (c. 1332–c. 1386), uma das maiores obras da literatura inglesa da Idade Média. Contém as primeiras alusões conhecidas à tradição literária das histórias de Robin Hood. John Matthews Manly (1865–1940), professor americano de literatura inglesa e de filologia, publicou, com colaboradores, em 1910, *The Piers Plouwman Controversy* [A controvérsia de Pedro lavrador], em que afirma haver cinco autores no poema. Posteriormente, o consenso voltou a ser que se trata de obra apenas de Langland. *The Faerie Queene* [A rainha das fadas] é um poema épico alegórico a respeito das virtudes ou da luta entre católicos e protestantes escrito por Edmund Spenser (1552–1599), poeta inglês conhecido por suas poesias renascentistas.

[34] Para um estudo mais abrangente sobre a resenha de livros, veja o ensaio de Lewis "Sobre a crítica" em *Of Other Worlds: Essays and Stories* [Sobre outros mundos: ensaios e histórias], ed. Walter Hooper, (Bles, 1966), p. 43-58. [O ensaio agora é o cap. 19 de *Sobre histórias*.]

[35] A expressão, em latim, é citação de um trecho de Horácio (*Arte poética*, p. 70): "Muitas palavras que já morreram terão um segundo nascimento, e cairão muitas das que agora gozam das honras". Lewis usou essa frase em latim como epígrafe do livro *A alegoria do amor – Um estudo da tradição medieval* (São Paulo: É Realizações, 2012).

[36] John Ellis McTaggart (1866–1925), filósofo metafísico idealista; T. H. Green (ver nota 24); Bernard Bosanquet (1848–1923), filósofo e teorista político, foi aluno de Green em Oxford; Francis Herbert Bradley (1846–1924), filósofo, importante propagador do idealismo britânico. Todos são ingleses.

[37] Karl Konrad Friedrich Wilhelm Lachmann (1793–1851), filólogo alemão, é o fundador da crítica textual moderna, a metodologia pela qual é supostamente possível determinar o texto definitivo de uma obra escrita.

[38] George Tyrrell, "The Apocalyptic Vision of Christ" [A visão apocalíptica de Cristo], em *Christianity at the Cross-Roads* [Cristianismo nas encruzilhadas] (Longmans, Green & Co., 1909), p. 125. [Tyrrel (1861–1909), jesuíta, filósofo e teólogo irlandês do movimento modernista, que se propôs a reinterpretar o ensinamento católico romano tradicional.]

[39] No princípio do sexto século, começaram a circular escritos atribuídos a Dionísio, o aeropagita que se convertera pela pregação de Paulo (At 17.34). Seu autor era, na realidade, Proclo Lício (412–485), filósofo neoplatônico grego. A teologia negativa postula que Deus é invisível, incognoscível e não pode ser nomeado. Segundo Pseudo-Dionísio, Deus está além de qualquer essência e qualquer saber. Também chamada de teologia apofática, por se elevar mediante negações sucessivas (apófases) até a intuição de Deus no desconhecimento, quando a alma ultrapassa todas as imagens mentais ou linguísticas de Deus.

[40] Do hino "Jerusalem the golden" [Jerusalém, o ouro], de *Hymns Ancient and Modern* [Hinos antigos e modernos], 228 (publicado em 1924): "Eu não sei, oh, eu não sei / que alegrias nos aguardam lá".

[41] 1Coríntios 13:12.

CAPÍTULO 14

O olho que vê

Os russos, disseram-me, relataram que não encontraram Deus no espaço exterior.[1] Por outro lado, muitas pessoas em muitas épocas e em países diferentes afirmam ter encontrado Deus, ou terem sido encontradas por Deus, aqui na terra.

A conclusão que alguns querem que extraiamos desses dados é que Deus não existe. Como corolário, aqueles que pensam que o encontraram na Terra estão sofrendo de uma ilusão.

Mas outras conclusões podem ser tiradas:

1. Ainda não fomos longe o suficiente no espaço. Havia navios no Atlântico por bastante tempo antes da descoberta da América.
2. Deus existe, mas está localmente confinado a este planeta.
3. Os russos encontraram Deus no espaço sem se dar conta disso, porque careciam do aparato necessário para detectá-lo.
4. Deus existe, mas não é um objeto nem localizado em uma parte específica do espaço nem espalhado, como outrora pensávamos que o "éter"[2] fosse, no espaço.

As duas primeiras conclusões não me interessam. O tipo de religião para a qual eles poderiam ser uma defesa seria uma religião para selvagens: a crença em uma divindade local que pode estar

contida em um templo, uma ilha ou um bosque particular. Isso, de fato, parece ser o tipo de religião a respeito da qual os russos — ou alguns russos, e muitas pessoas no ocidente — estão sendo irreligiosos. Não é de todo inquietante que nenhum astronauta tenha descoberto um deus desse tipo. Seria realmente inquietante se eles tivessem.

A terceira e a quarta conclusões são as que merecem minha atenção.

Buscar por Deus — ou pelo Céu — explorando o espaço é como ler ou pesquisar todas as peças de Shakespeare na esperança de encontrar Shakespeare como um dos personagens ou Stratford como um dos lugares. Shakespeare está, em certo sentido, presente em cada momento de cada peça. Mas ele nunca está presente da mesma maneira que Falstaff ou Lady Macbeth. Nem está espalhado pela peça como um gás.

Se houvesse um idiota que pensasse que as peças surgiram por conta própria, sem um autor (para não mencionar atores, produtor, gerente, ajudantes de palco e outros que tais), nossa crença em Shakespeare não seria muito afetada por ele dizer que estudou todas as peças e nelas nunca encontrou Shakespeare.

O restante de nós, em graus variados de acordo com nossa percepção, “encontrou Shakespeare” nas peças. Mas é um tipo muito diferente de “encontrar” alguma coisa do que aquele que nosso pobre amigo tenha em mente.

Na verdade, mesmo ele foi de alguma forma afetado por Shakespeare, embora sem ter consciência disso. Ele não tinha o aparato necessário para detectar Shakespeare.

Claro que isso é apenas uma analogia. Não estou sugerindo que a existência de Deus seja tão facilmente estabelecida quanto a existência de Shakespeare. Meu argumento é que, se Deus existe, ele está relacionado ao universo mais como um autor está relacionado a uma peça do que como um objeto no universo está relacionado a outro.

Se Deus criou o universo, ele criou o espaço-tempo, que é para o universo como a métrica é para um poema ou a clave é para a música. Procurar por Deus como um item dentro da estrutura que ele mesmo inventou não faz sentido.

Se Deus — como o Deus crido por qualquer religião adulta — existe, o mero mover-se no espaço nunca aproximará você mais dele nem o colocará mais longe dele do que você está nesse exato momento. Você não pode alcançá-lo nem evitá-lo viajando para Alfa Centauri ou mesmo para outras galáxias. Um peixe não existe mais, nem menos, no mar depois de nadar por mil milhas do que existia quando partiu.

Como, então, pode ser perguntado, podemos ou alcançá-lo ou evitá-lo?

O evitar, em muitas épocas e em muitos lugares, provou-se tão difícil que uma parte muito grande da raça humana não conseguiu concretizá-lo. Mas, na época e no lugar em que vivemos, isso é extremamente fácil. Evite o silêncio, evite a solidão, evite qualquer linha de pensamento que saia daquela trilha bem batida. Concentre-se em dinheiro, sexo, posição social, saúde e (acima de tudo) em suas próprias queixas. Mantenha o rádio ligado. Viva na multidão. Use muitos sedativos. Se você precisar ler livros, selecione-os com muito cuidado. Mas seria mais seguro ficar com os jornais. Você vai ver que os anúncios são úteis, especialmente aqueles com um apelo *sexy* ou esnobe.

Sobre o alcançar, sou um guia muito menos confiável. Isso porque nunca tive a experiência de procurar por Deus. Foi o contrário; ele era o caçador (ou assim me parecia) e eu era o cervo. Ele me perseguiu como um pele-vermelha, mirou perfeitamente e disparou. Estou muito grato por ter sido assim que o primeiro (consciente) encontro ocorreu. Isso acautela qualquer um contra os medos subsequentes de que a coisa toda foi apenas a realização de desejo. Algo que alguém não desejava dificilmente poderia ser assim.

Mas é significativo que esse encontro há muito evitado tenha acontecido em um momento em que eu estava fazendo um esforço sério para obedecer à minha consciência. Sem dúvida, era muito menos sério do que eu supunha, mas foi o mais sério que fiz durante muito tempo.

Um dos primeiros resultados desse esforço é trazer a imagem que você faz de si mesmo para algo mais próximo do tamanho real. E agora você começa a se perguntar se ainda é, em algum sentido pleno, uma pessoa; se você tem o direito de se chamar de “eu” (é um nome sagrado). Dessa forma, o processo é como ser psicanalisado, só que mais barato — quer dizer, em dólares; sob outros aspectos, pode ser mais caro. Você descobre que aquilo que chama de você mesmo é apenas um filme fino na superfície de um mar insondado e perigoso. Mas não meramente perigoso. Coisas radiantes, prazeres e inspirações vêm à tona, bem como emaranhados ressentimentos e incômodos desejos.

O eu comum é, então, uma mera fachada. Há uma área enorme fora de vista por trás dele.

E então, se alguém ouve os físicos, vai dar-se conta de que o mesmo acontece com todas as coisas ao nosso redor. Estas mesas e cadeiras, esta revista, as árvores, nuvens e montanhas são fachadas. Esquadrinhe-as (cientificamente) e você encontrará a estrutura inimaginável do átomo. Isto é, no final das contas, você encontra fórmulas matemáticas.

Aqui está você (o que quer que VOCÊ signifique) sentado lendo. Lá fora (o que quer que LÁ signifique) está uma página branca com marcas pretas. E ambos são fachadas. Por trás de ambas as mentiras — bem, O-que-quer-que-seja. Os psicólogos, e os teólogos, embora usem símbolos diferentes, usam igualmente símbolos quando tentam investigar a profundidade atrás da fachada chamada VOCÊ. Ou seja, eles de fato não podem dizer “É isto!”, mas podem dizer: “É, de alguma forma, algo assim”. Os físicos, tentando investigar por trás da outra fachada, podem lhe dar apenas

matemática. E a matemática pode ser verdadeira sobre a realidade, mas dificilmente pode ser a realidade em si, tanto quanto linhas de contorno são montanhas reais.

Não estou culpando nem um pouco qualquer grupo de especialistas por esse estado de coisas. Eles fazem progresso, pois estão sempre descobrindo coisas. Se os governos fazem um mau uso das descobertas dos físicos, ou se romancistas e biógrafos fazem um mau uso das descobertas dos psicólogos, os especialistas não têm culpa. O ponto, no entanto, é que cada nova descoberta, longe de dissipar, aprofunda o mistério.

Atualmente, se você é uma pessoa de certo tipo, se você é alguém que tem de acreditar que todas as coisas que existem devem ter uma unidade, vai lhe parecer irresistivelmente provável que o que está em definitivo por trás de uma fachada também está em definitivo por atrás de outra. E então — como dissemos, se você é esse tipo de pessoa —, você pode ser convencido de que seu contato com esse mistério na área que você chama de você mesmo é muito mais próximo do que seu contato por meio daquilo que você chama de matéria, pois no primeiro caso, eu, o ordinário, consciente eu, sou constante com a profundidade desconhecida.

Depois disso, você pode vir (alguns o fazem) a acreditar que aquela voz — como com respeito a tudo o mais, devo falar simbolicamente —, aquela voz que fala em sua consciência e em algumas de suas mais intensas alegrias, que é por vezes tão obstinadamente silenciosa, por vezes tão facilmente silenciada, e em outras ocasiões tão alta e enfática, é, de fato, o contato mais íntimo que você tem com o mistério; e, portanto, ao final, deve ser crida, obedecida, temida e desejada mais do que todas as outras coisas. Mas, ainda assim, se você for um tipo diferente de pessoa, não chegará a essa conclusão.

Espero que todos vejam como isso está relacionado com a questão astronáutica a partir da qual começamos. O processo que venho delineando pode igualmente ocorrer, ou deixar de ocorrer,

onde quer que você esteja. Não quero dizer que todos os religiosos e todas as pessoas irreligiosas tenham dado esse passo ou se recusado a dá-lo. Uma vez que a religião e seus opostos estão no mundo — e ambos estão nele há muito tempo —, a maioria em ambos os campos será tão somente conformista. Sua crença ou descrença será resultado de sua criação e do espírito predominante dos ambientes em que essas pessoas vivem. Elas não terão caçado Deus e não se lançarão para Deus por conta própria. Mas, se nenhuma minoria que fez essas coisas por conta própria existisse, presumo que as maiorias conformistas também não existiriam. (Não imaginem que eu esteja desprezando essas maiorias. Tenho certeza de que umas contêm melhores cristãos do que eu; outras, ateus mais nobres do que eu.)

As viagens espaciais realmente não têm nada a ver com o assunto. Para alguns, Deus é detectável em toda parte; para os outros, em parte alguma. Aqueles que não o encontram na terra dificilmente o encontrarão no espaço. (Ouça: já estamos no espaço! Todos os anos fazemos um grande passeio circular no espaço.) Mas, mande um santo numa nave espacial, e ele encontrará Deus no espaço como encontrou Deus na terra. Depende em grande parte do olho que vê.

E isso é especialmente confirmado por minha própria religião, o cristianismo. Quando eu disse há algum tempo que era absurdo procurar por Deus como um item dentro de sua própria obra, o universo, alguns leitores podem ter desejado protestar. Eles gostariam de dizer: “Mas não é certo que, de acordo com o cristianismo, foi exatamente isso o que aconteceu certa vez? A doutrina central não é que Deus se tornou homem e caminhou entre outros homens na Palestina? Se isso não se parece com um item em Sua própria obra, o que é?”

Essa objeção é grande para o argumento. Para enfrentá-la, devo reajustar minha analogia anterior da peça. Pode-se imaginar uma peça em que o dramaturgo se apresentou como personagem de sua

própria peça e foi eliminado do palco como um impudente impostor pelos outros personagens. Pode ser uma boa peça; se eu tivesse algum talento para o teatro, tentaria escrever isso. Mas como (até onde sei) essa peça não existe, é melhor mudarmos para um trabalho narrativo; uma história em que o autor se coloque como um dos personagens.

Temos um exemplo real disso na *Divina comédia*, de Dante. Dante é (1) a musa fora do poema que está inventando a coisa toda e (2) um personagem dentro do poema, com quem os outros personagens se encontram e com quem conversam. Onde a analogia falha é que tudo o que o poema contém é meramente imaginário, uma vez que os personagens não têm livre-arbítrio. Eles (os personagens) podem dizer a Dante apenas o que Dante (o poeta) decidiu colocar na boca deles. Não acho que nós, humanos, estamos relacionados a Deus dessa maneira. Acho que Deus pode fazer coisas que não apenas — como os personagens de um poeta ou romancista — *parecem* ter uma vida parcialmente independente, mas que realmente a tenham. Mas a analogia fornece um modelo grosseiro da encarnação em dois aspectos: (1) Dante, o poeta, e Dante, o personagem são, em certo sentido, um, mas, em outro sentido, dois. Essa é uma sugestão débil e distante daquilo que os teólogos chamam de "união das duas naturezas" (divina e humana) em Cristo. (2) As outras pessoas no poema se encontram com e veem e ouvem Dante, mas elas não têm sequer a mais débil suspeita de que ele está fazendo o mundo inteiro em que elas existem e que ele tem uma vida própria, fora dali, independente daquele mundo.

O segundo ponto é o mais relevante, pois a história cristã é que bem poucas pessoas perceberam de fato que Cristo era Deus; talvez, por um tempo, apenas Pedro, que também, e pelo mesmo motivo, encontrou Deus no espaço. Pois Cristo disse a Pedro: "Isto não lhe foi revelado por carne ou sangue".[3] Os métodos da ciência não descobrem fatos dessa ordem.

De fato, a expectativa de encontrar Deus pela astronáutica seria muito parecida com a tentativa de verificar ou rejeitar a divindade de Cristo por tirar amostras de seu sangue ou por dissecá-lo. E, a sua maneira, os homens fizeram ambas essas coisas. Mas eles não foram mais sábios do que antes. O que é requerido é certa faculdade de reconhecimento.

Se você não conhece a Deus, é claro que não o reconhecerá, seja em Jesus ou no espaço exterior.

O fato de não termos encontrado Deus no espaço não me incomoda de forma alguma. Também não estou muito preocupado com a "corrida espacial" entre a América e a Rússia. Quanto mais dinheiro, tempo, habilidade e zelo eles gastarem nessa rivalidade, menos, podemos esperar, eles terão para gastar em armamentos. Grandes capacidades podem ser empregadas de modo mais útil, mas raramente o são de modo menos perigoso, na fabricação de objetos dispendiosos e arremessá-los, como se poderia dizer, ao mar. Boa sorte! É uma excelente maneira de desabafar.

Mas há três maneiras pelas quais as viagens espaciais me incomodarão se chegarem ao estágio esperado pela maioria das pessoas.

O primeiro é meramente sentimental, ou talvez estético. Nenhuma noite enluarada voltará a ser a mesma para mim se, ao olhar para aquele disco pálido, eu pensar: "Sim: lá em cima, à esquerda, é a área da Rússia, e ali, à direita, está a parte americana. E no topo está o lugar que agora ameaça provocar uma crise". A Lua imemorial — a Lua dos mitos, dos poetas, dos amantes — será tirada de nós para sempre. Parte de nossa mente, uma enorme massa de nossa riqueza emocional, terá desaparecido. Ártemis, Diana, o planeta de prata[4] pertenceu dessa forma a toda a humanidade — ele que chega primeiro rouba algo de todos nós.

Em segundo lugar, uma questão mais prática surgirá quando, se ocorrer, descobrirmos criaturas racionais em outros planetas. Acho que isso é uma contingência muito remota. O equilíbrio de

probabilidade é contra a vida em qualquer outro planeta do sistema solar. Nós dificilmente a encontraremos em algum lugar mais próximo que as estrelas. E, mesmo que cheguemos à Lua, não estaremos mais perto das viagens estelares do que o primeiro homem que atravessou um rio estava de atravessar o Pacífico.

Esse pensamento é bem-vindo para mim porque, para ser franco, não tenho nenhum prazer em desejar um encontro entre a humanidade e qualquer espécie racional alienígena. Observo como o homem branco até agora tratou os negros e como, mesmo entre os homens civilizados, os mais fortes trataram os mais fracos. Se encontrarmos na profundidade do espaço uma raça, por mais inocente e amável que seja, tecnologicamente mais fraca que nós, não duvido que a mesma história revoltante repetir-se-á. Vamos escravizar, enganar, explorar ou exterminar; no mínimo, vamos corrompê-la com nossos vícios e infectá-la com nossas doenças.

Ainda não estamos adequados para visitar outros mundos. Nós enchemos o nosso mundo com massacre, tortura, sífilis, fome, desertos e tudo o que é medonho para os ouvidos ou para os olhos. Deveríamos prosseguir infectando novos reinos?

Claro que podemos encontrar uma espécie mais forte que nós. Nesse caso, teremos encontrado, se não Deus, pelo menos o juízo de Deus no espaço. Mas, mais uma vez, o aparato de detecção será inadequado. Pensaremos que é apenas nossa má sorte se criaturas justas destruírem de modo justo aqueles que vêm para reduzi-las à miséria.

Foram em parte essas reflexões que em primeiro lugar me motivaram a fazer minhas próprias pequenas contribuições para a ficção científica. Naquela época, escritores desse gênero quase automaticamente representavam os habitantes de outros mundos como monstros e os invasores terrestres como bons. Desde então, uma apresentação oposta tornou-se bastante comum. Se eu acreditasse que, de alguma forma, contribuí para essa mudança, deveria ser um homem orgulhoso.[5]

O mesmo problema, a propósito, está começando a nos ameaçar em relação aos golfinhos. Acho que ainda não foi provado que eles são racionais. Mas, se são, não temos direito de escravizá-los assim como não temos de escravizar nossos semelhantes. E alguns de nós continuaremos a dizer isso, mas seremos ridicularizados.

A terceira coisa é a seguinte. Algumas pessoas estão preocupadas, e outras ficam encantadas, com a ideia de encontrar não uma, mas talvez inúmeras espécies racionais espalhadas pelo universo. Em ambos os casos, a emoção surge da crença de que essas descobertas seriam fatais para a teologia cristã, pois será dito que a teologia conecta a encarnação de Deus com a Queda e a redenção do homem. Isso parece atribuir a nossa espécie e a nosso pequeno planeta uma posição central na história cósmica que não será crível se planetas habitados por seres racionais forem encontrados aos milhões.

Os leitores mais velhos, como eu, perceberão a vasta mudança na especulação astronômica que esse ponto de vista envolve. Quando éramos meninos, todos os astrônomos, até onde sei, imprimiram em nós o que antecede as improbabilidades de haver vida em qualquer parte do universo. Não se pensava que a terra fosse a única exceção a um reinado universal do inorgânico. Agora, o professor Hoyle,[6] e muitos com ele, dizem que, em um universo tão vasto, a vida deve ter surgido em inumeráveis momentos e lugares. O interessante é que eu ouvi ambas essas considerações sendo usadas como argumentos contra o cristianismo.

Agora, parece-me que devemos descobrir mais coisas além do que podemos saber atualmente — que não é nada — sobre espécies racionais hipotéticas antes de podermos dizer quais corolários ou dificuldades teológicos sua descoberta suscitaria.

Poderíamos, por exemplo, encontrar uma raça que fosse, como nós, racional, mas, ao contrário de nós, inocente — sem guerras nem qualquer outra maldade em seu meio; apenas paz e boa comunhão. Acho que nenhum cristão ficaria confuso ao descobrir

que eles não conhecem a história de uma encarnação ou de uma redenção, e poderiam até achar nossa história difícil de entender ou aceitar se nós lhes contássemos. Não haveria redenção nesse mundo, pois não haveria necessidade de alguém ser redimido. “Os sãos não precisam de médico”.[7] A ovelha que nunca se desviou não precisa ser procurada. Devemos ter muito a aprender com essas pessoas e nada para lhes ensinar. Se fôssemos sábios, cairíamos a seus pés. Mas provavelmente seríamos incapazes de fazer isso. Nós encontraríamos algum motivo para exterminá-las.

Ou, quem sabe, poderemos encontrar uma raça que, como a nossa, tenha tanto o bem quanto o mal. Poderemos descobrir que, para seus membros, como para nós, algo tinha sido feito: que em algum momento de sua história alguma grande interferência com vistas ao melhor, considerada por alguns deles como sobrenatural, havia sido registrada, e que seus efeitos, embora muitas vezes impedidos e pervertidos, ainda estavam vivos entre eles. Não precisaria, até onde posso compreender, ser algo conformado ao padrão de encarnação, paixão, morte e ressurreição. Deus pode ter outras maneiras — como eu seria capaz de imaginá-las? — de redimir um mundo perdido. E a redenção nesse modo alienígena poderia não ser facilmente reconhecível por nossos missionários, muito menos ainda por nossos ateus.

Poderíamos encontrar uma espécie que, como nós, precisou de redenção, porém não a recebeu. Mas isso seria fundamentalmente mais difícil do que qualquer primeiro encontro de um cristão com uma nova tribo de selvagens? Seria nosso dever pregar o evangelho a eles, pois, se forem racionais, capazes tanto de pecado como de arrependimento, são nossos irmãos, não importando qual fosse sua aparência. Essa disseminação do evangelho a partir da terra, por intermédio do homem, implicaria uma preeminência para a terra e o homem? Não em qualquer sentido real. Se alguma coisa tem de começar, ela tem de começar em um momento e em um lugar específicos; e quaisquer momento e lugar levantam a questão:

“Por que só agora e apenas ali?” Pode-se conceber um tão brilhante desenvolvimento extraterrestre do cristianismo que o lugar da terra em sua história ocuparia o de mero prólogo.

Por fim, poderíamos encontrar uma raça que fosse estritamente diabólica — nem a mais ínfima fagulha neles detectada da qual qualquer bondade pudesse ser induzida ao mais débil brilho; todos os seus membros irremediavelmente pervertidos. O que fazer? A nós, cristãos, sempre foi dito que existem criaturas assim. É verdade que pensávamos serem todas elas espíritos incorpóreos. Um pequenino ajuste aqui se torna necessário.

Mas tudo isso está no reino da especulação fantástica. Estamos tentando atravessar uma ponte, não apenas antes de chegarmos a ela, mas antes mesmo de sabermos que há um rio que precisa ser transposto.

---

[1] A frase “Olhei para todos os lados, mas não vi Deus” é falsamente atribuída a Yuri Gagarin (1934–1968), cosmonauta russo, membro da Igreja Ortodoxa Russa e primeiro homem a viajar pelo espaço. A frase, na verdade, foi dita por Nikita Khrushchev (1894–1971), secretário-geral do Partido Comunista da União Soviética, em um discurso antirreligião: “Gagarin voou para o espaço, mas não viu qualquer Deus lá”. Nas transcrições das mensagens entre Gagarin e o controle da missão não há essa frase.

[2] Para os gregos antigos, uma substância invisível que preencheria todo o espaço celeste. Também chamada de *quintessência*. O éter foi reabilitado em 1920 por Albert Einstein e, modernamente, sua existência é estudada sob o nome de “vácuo quântico”.

[3] Mateus 16:17.

[4] Ártemis é a deusa grega da caça e da lua. Diana é seu equivalente romano.

[5] A referência é aos romances interplanetários de Lewis: *Além do planeta silencioso*, *Perelandra* e *Aquela fortaleza medonha*. Ele foi provavelmente o primeiro escritor a apresentar a ideia de invasores terrestres caídos terem descoberto em outros planetas — em seus livros, Marte (*Além do planeta silencioso*) e Vênus (*Perelandra*) — seres racionais *não caídos* que não necessitavam de redenção e que nada tinham a aprender conosco. Veja também seu ensaio “Will We Lose God in Outer Space?” [Vamos perder Deus no espaço sideral?], *Christian Herald*, v. LXXXI (abril de 1958), p. 19, 74-6. [Esse ensaio foi publicado com o título “Religião e foguetes” em *A última noite do mundo* (Rio de Janeiro:

Thomas Nelson Brasil, 2018). Nele, Lewis esmiúça o que apresenta na parte final do presente ensaio.]

[6] Fred Hoyle (1915–2001), astrônomo e autor de ficção científica inglês, tornou-se famoso pelas teorias que se chocavam com a opinião científica de sua época. Criador do termo Big Bang.

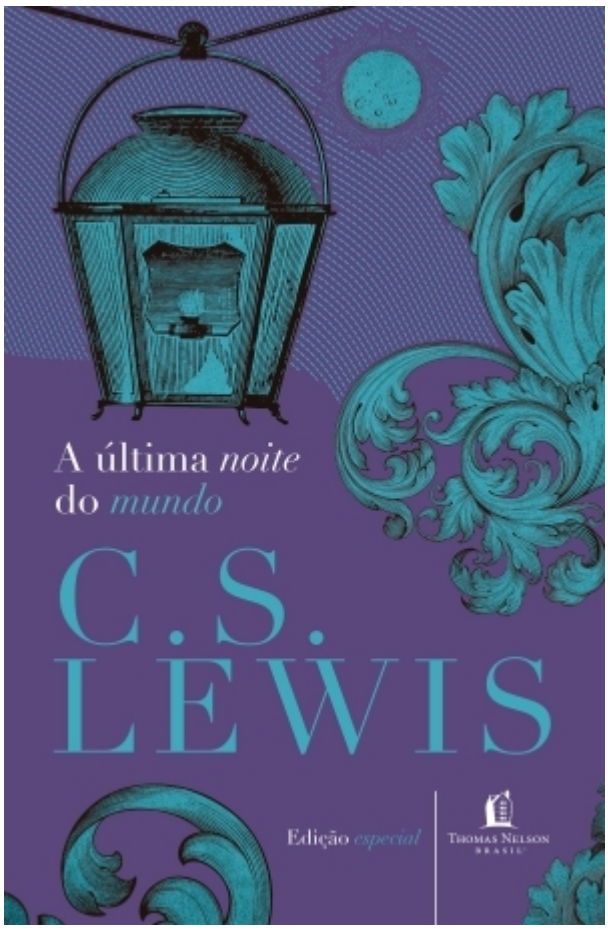
[7] Marcos 2:17 (ACF).

Outros livros de C. S. Lewis pela Thomas Nelson Brasil

A abolição do homem
A última noite do mundo
Cartas a Malcolm
Cartas de um diabo a seu aprendiz
Cristianismo puro e simples
Deus no banco dos réus
Os quatro amores
O peso da glória
Sobre histórias

Trilogia Cósmica

Além do planeta silencioso
Perelandra
Aquela fortaleza medonha


A última *noite*
do *mundo*
C.S.
LEWIS
Edição *especial*
Thomas Nelson
Brasil

A última noite do mundo

Lewis, C.S.
9788566997651
144 páginas

Compre agora e leia

Nestes setes ensaios espirituosos e lúcidos o grande escritor, pensador, teólogo popular e apologista cristão C.S. Lewis aborda diversas questões religiosas intrigantes e complexas. Ele também pondera sobre as evidências da oração eficaz, brinca com o significado das palavras "Eu creio" e nos força a imaginar como devemos encarar nossos conceitos sobre Deus e até mesmo sobre a possibilidade de haver ou não vidas em outros planetas.
A última noite do mundo, um dos ensaios principais desta coletânea, lida com a questão da volta de Cristo e traz uma perspectiva brilhante para elucidar o debate. Como sempre, encontramos nesses ensaios um Lewis que mistura humor, ironia, paradoxos e uma perspicácia marcante que desafia a nossa fé.

Compre agora e leia


JOHN
MACARTHUR
COMO ESTUDAR A
BÍBLIA
O que VOCÊ PRECISA para LER e ENTENDER as ESCRITURAS SAGRADAS

Como estudar a Bíblia

MacArthur, John
9788578609337
144 páginas

Compre agora e leia

Passos simples para um estudo consistente das Escrituras
apesar de a bíblia ser o livro mais vendido da humanidade, não se pode dizer que seja o mais bem-compreendido. Muitos a consideram complexa demais e desistem do desafio de tentar entendê-la. Mas, uma vez que ela é a Palavra de Deus, é preciso fazer todo o esforço possível para estudá-la e compreendê-la profundamente.
Para tornar essa tarefa mais simples, John MacArthur, um dos teólogos mais respeitados da modernidade, apresenta os princípios para um estudo sério e agradável das Escrituras, numa linguagem acessível a todo cristão interessado em aprofundar seus conhecimentos teológicos. *Como estudar a Bíblia* foi elaborado não apenas para analisar a Palavra de Deus, mas também para ensinar como aplicar seus ensinamentos na vida cotidiana.

Compre agora e leia


GORDON FEE E DOUGLAS STUART
COMO LER A BÍBLIA
LIVRO POR LIVRO
UM GUIA CONFIÁVEL PARA LER E ENTENDER AS ESCRITURAS SAGRADAS
Thomas Nelson Brasil

Como ler a Bíblia livro por livro

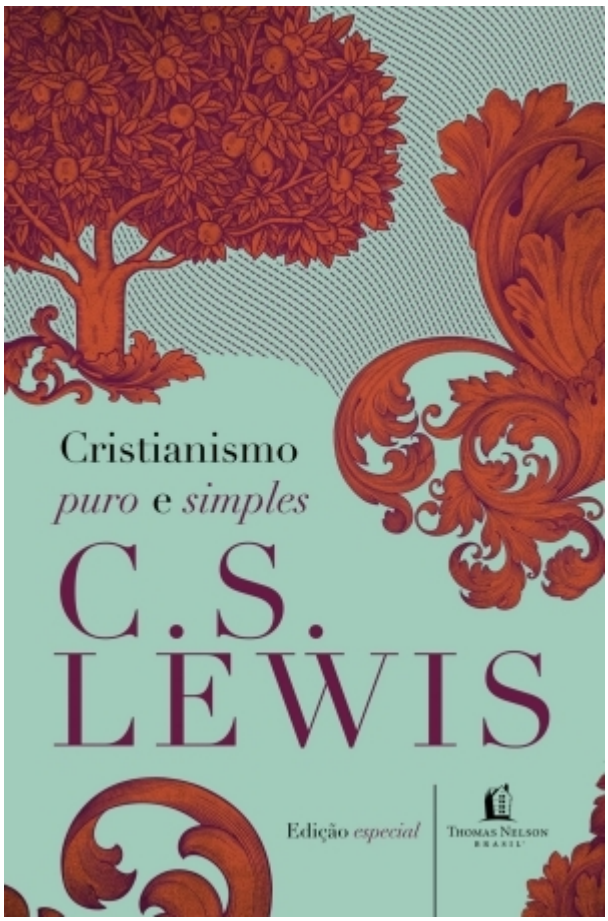
D. Fee, Gordon
9788571671232
480 páginas

Compre agora e leia

Caminhe pela Bíblia sem medo de se perder. Há quem leia pouco (ou mesmo deixe de ler) a Bíblia por se sentir intimidado pela complexidade de seus textos. Para pessoas assim, a leitura do texto sagrado é como uma viagem por terras desconhecidas usando um guia cheio de enigmas. São muitos livros cheios de nomes de lugares e pessoas, além de vários fatos históricos e diversas mensagens, nem sempre muito claras. Com o objetivo de tornar essa jornada mais tranquila e enriquecedora, os teólogos Gordon Fee e Douglas Stuart se propõem a tomar o leitor pela mão e desvendar a Palavra de Deus, livro por livro, detalhe por detalhe. Para tornar a exposição do conteúdo de cada livro da bíblia ainda mais clara e acessível, os autores se valem de um método gradual de abordagem: •Informações básicas sobre: os autores começam oferecendo um resumo do livro com suas principais características. •Visão geral de: neste tópico, o leitor é apresentado aos temas e conceitos fundamentais, bem como aos fatos mais marcantes da narrativa bíblica. •Orientações para a leitura de: um recurso que potencializa a assimilação das lições e mensagens mais importantes, com detalhes que contextualizam e esclarecem ainda mais o texto. •Uma caminhada por: outro expediente de grande

utilidade, em que a leitura é conduzida por cada segmento do livro bíblico, facilitando o encadeamento das ideias e dos acontecimentos e propiciando uma visão panorâmica. Como ler a Bíblia livro por livro é um mapa para nortear a leitura, proporcionar clareza e ampliar a compreensão da Palavra de Deus.

Compre agora e leia


Cristianismo
puro e simples
C.S.
LEWIS
Edição especial
Thomas Nelson
Brasil

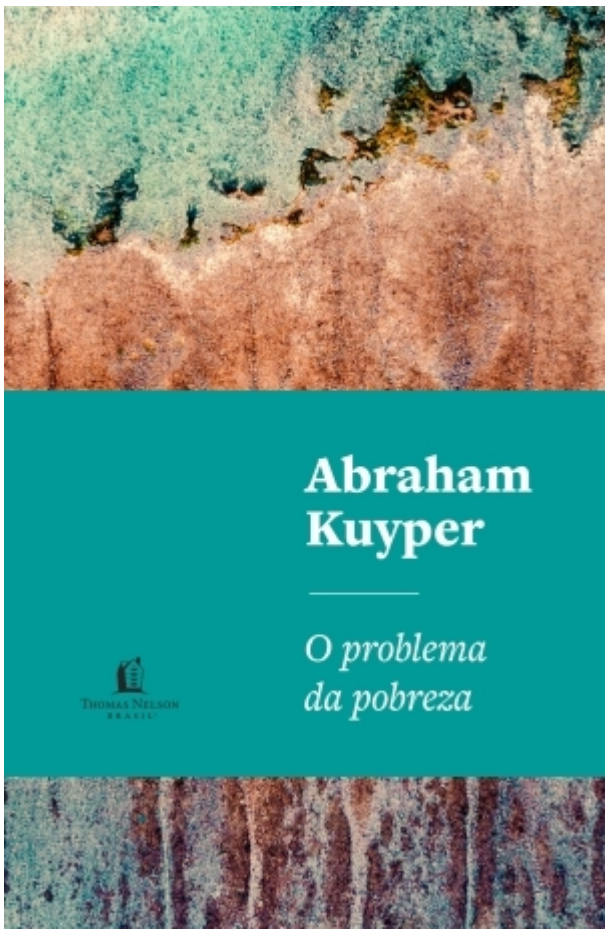
Cristianismo puro e simples

Lewis, C. S.
9788578601577
272 páginas

Compre agora e leia

Em um dos períodos mais sombrios da humanidade, a Segunda Guerra Mundial, C.S. Lewis foi convidado pela BBC a fazer uma série de palestras pelo rádio com o intuito de explicar a fé cristã de forma simples e clara. Mais tarde, ajustado pelo próprio Lewis, esse material daria origem a *Cristianismo puro e simples*, um grande clássico da literatura.
Na obra mais popular e acessível de seu legado, Lewis apresenta os principais elementos da cosmovisão cristã, gradativamente conduzindo o leitor a temas mais profundos e complexos, provocando reflexão e debate. Nesta edição especial e com tradução de uma das maiores especialistas em Lewis do Brasil, você vai encontrar as palavras que encorajaram e fortaleceram milhares de ouvintes em tempos de guerra — e ainda reverberam mais de 70 anos depois.

Compre agora e leia


Abraham
Kuyper
O problema
da pobreza
Thomas Nelson
Brasil

O problema da pobreza

Kuyper, Abraham
9788571671249
160 páginas

Compre agora e leia

"Fé ativa em um mundo desigual. Holanda, novembro de 1891. Desde a abertura, o Primeiro Congresso Social Cristão prometia ser um marco num contexto de discussões acirradas por vários fatores, como a publicação, alguns meses antes, da encíclica Rerum Novarum pelo papa Leão XIII; a disseminação das teorias de Karl Marx; o crescimento de movimentos nacionalistas; a eclosão de descobertas científicas; e a consolidação de um movimento progressista dentro do protestantismo que confrontava as linhas mais conservadoras. E coube ao teólogo, jornalista e político Abraham Kuyper o discurso de abertura, que, depois de transcrito, tornou-se uma obra de referência, publicada agora pela Thomas Nelson Brasil. O texto mostra a preocupação de Kuyper com as ideologias que estavam surgindo e seu potencial para ofuscar a incumbência dada por Cristo a sua Igreja: cuidar das pessoas que sofrem. Para ele, o cristianismo é muito mais bem equipado para essa missão do que qualquer outro tipo de instituição ou ativismo, e por isso não pode perder seu protagonismo, legitimado pela autoridade divina. Mais de um século depois da prédica histórica que a originou, esta obra permanece atual, exortando os cristãos a

uma proclamação mais engajada do Evangelho em um mundo onde o abismo social se torna cada vez mais profundo."

Compre agora e leia