UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA
Departamento de Educação
Programa de Pós-Graduação em Crítica Cultural
PÓS-CRITICA / DEDC II Alagoinhas

JOÃO LUCAS ALVES DOS SANTOS

A INVENÇÃO DO SUJEITO CRISTÃO NA LITERATURA FANTÁSTICA: ASPECTOS DE UMA ESCRITA DE SI EM C. S. LEWIS

Alagoinhas - BA
2019

JOÃO LUCAS ALVES DOS SANTOS

A INVENÇÃO DO SUJEITO CRISTÃO NA LITERATURA FANTÁSTICA: ASPECTOS DE UMA ESCRITA DE SI EM C. S. LEWIS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Crítica Cultural do Departamento de Educação – DEDC II da UNEB como requisito à obtenção do título de mestre em Crítica Cultural.
Orientador: Prof. Dr. Roberto Henrique Seidel

Alagoinhas - BA
2019

FICHA CATALOGRÁFICA

S237i Santos, João Lucas Alves dos.

A invenção do sujeito cristão na literatura fantástica: aspectos da escrita de si em C. S. Lewis./ João Lucas Alves dos Santos – Alagoinhas, 2019.

92f.

Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado da Bahia. Departamento de Educação. Mestrado em Crítica Cultural.

Orientador: Profº. Drº. Roberto Henrique Seidel.

1. Literatura fantástica. 2. Análise literária. 3. Lewis, C. S., 1898- 1963 – Crítica e interpretação. I. Seidel, Roberto Henrique. II. Universidade do Estado da Bahia. Departamento de Educação. III. Título.

FOLHA DE APROVAÇÃO

"A INVENÇÃO DO SUJEITO CRISTÃO NA LITERATURA FANTÁSTICA: ASPECTOS DA ESCRITA DE SI EM C. S. LEWIS"

JOÃO LUCAS ALVES DOS SANTOS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Crítica Cultural – PÓS-CRÍTICA, em 12 de julho de 2019, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Crítica Cultural pela Universidade do Estado da Bahia, conforme avaliação da Banca Examinadora:

Professor(a) Dr.(a) ROBERTO HENRIQUE SEIDEL
Universidade: Universidade do Estado da Bahia - UNEB
Doutorado em: Letras
Universidade: Universidade Federal de Pernambuco

Professor(a) Dr.(a) WASHINGTON LUIS LIMA DRUMOND
Universidade: Universidade do Estado da Bahia - UNEB
Doutorado em: Arquitetura e Urbanismo
Universidade: Universidade Federal da Bahia

Professor(a) Dr.(a) PEDRO DE SOUZA
Universidade: Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC
Doutorado em: Linguística
Universidade: Universidade Estadual de Campinas

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador **Prof. Dr. Roberto Henrique Seidel** por ter, desde o início, confiado na proposta dessa pesquisa; pelo modo compreensivo com que conduziu nossa relação durante todo o processo; pelos direcionamentos sempre precisos interpostos quando necessários; e pela imensa atenção que dispensou na correção dos diversos materias que foram produzidos no decorrer do trabalho.

Ao **Prof. Dr. Washington Luís Drummond** pela generosidade com que compartilhou seu arcabouço teórico; pela disponibilidade de ouvir e falar sobre a temática deste projeto; por todos os encontros no grupo de estudo do "Real"; e por todas as contribuições teóricas feitas a esta pesquisa.

Ao **Prof. Dr. Pedro de Souza** por ter inspirado, através de um seminário que ministrou sobre o pensamento foucaultiano, a formulação da temática deste trabalho; por ter aceitado, de pronto, participar da banca avaliadora; e por todas as contribuições que agregou por ocasião do exame de qualificação.

Aos professores do Programa de Pós-graduação em Crítica Cultural pelo afeto com que me receberam dentro do programa e pelo empenho que dispensaram nas aulas das disciplinas, em especial os professores: **Prof. Dr. Osmar dos Santos Moreira, Prof.ª Dra. Jailma dos Santos Moreira, Prof. Dr. Paulo César Garcia, Prof. Dr. José Carlos Félix, Prof.ª Dra. Maria Neuma Paes e Prof.ª Dra. Maria de Fátima da Cruz**.

Ao professor titular da disciplina no tirocínio docente, **Prof. Dr. Luciano Santos**, por ter me aceitado como tirocinista; pelo afeto e respeito com que conduziu o processo durante esse período; e por todas as lições teóricas e de vida que aprendi no contato que tivemos na sala de aula e nos corredores.

A minha esposa **Sidinéa Muniz** pelo incentivo e pela solidariedade a mim prestados desde o início deste processo; por ler tudo o que eu escrevia e ajudado na revisão dos textos; por ter segurado a barra de me ver dividir com este trabalho tempo e atenção necessários ao nosso filho Matias, que nasceu no intercurso deste projeto.

Aos **meus pais, irmãos e irmãs** que proporcionaram o suporte material e humano necessários para que eu chegasse até esse momento.

A todos os meus amigos e todas as minhas amigas com quem tenho compartilhado o resultado dos meus estudos nos últimos anos; por dar guarida e refletido comigo questões relevantes da minha área de conhecimento; pelas manhãs, pelas tardes, e pelas noites de conversas e perguntas inspiradoras; e por todo o incentivo e apoio que me deram para verem esse trabalho concluído.

Por último, mas, não menos importante, ao Artista Supremo e Sumo Escritor do universo que com sua luz divina tem permitido que eu avance no caminho do conhecimento.

“Somos sozinhos com tudo o que amamos”
(Novalis)

“Acredito muito na verdade para não supor que
haja diferentes verdades e diferentes maneiras de dizê-la”
(Michel Foucault)

RESUMO

A estética da existência presente no pensamento de Michel Foucault é um modo como o indivíduo constitui sua subjetividade, exercendo sobre si mesmo um trabalho semelhante ao que o artista exerce sobre a obra de arte. Esse modo de constituição do sujeito teve suas origens na cultura do cuidado de si praticada na antiguidade greco-romana. No retorno que fez a cultura do cuidado de si Foucault observou que a prática de uma escrita pessoal exerceu, nesse momento, uma função de *áskesis*. A esse tipo de escrita, encontrada nas cadernetas de anotações e nas cartas de direção espiritual, ele dá o nome de escrita de si. Partindo desse contexto trazido nos estudos foucaultianos, essa pesquisa irá pensar a obra *Cartas de um diabo a seu aprendiz* de C. S. Lewis como uma espécie de escrita de si na constituição de sua subjetividade enquanto cristão. O livro trata-se de uma série de 31 cartas ficcionais que Lewis escreve da perspectiva de um diabo experiente, instruindo um tentador júnior a corromper a alma de um determinado humano durante a Segunda Guerra Mundial. A leitura que evidenciamos nessas cartas ficcionais é a de que Lewis, ao refletir seu processo de conversão e as posteriores dificuldades que enfrentou como cristão no início de sua prática de fé, decide-se por usar da literatura fantástica para prescrever cuidados necessários que o indivíduo requer ao lidar com as tentações. Utilizando o método bibliográfico, objetivou-se investigar como o sujeito cristão se inventa a partir da escrita de sua própria experiência com a arte e a literatura. Neste sentido, *Cartas de um diabo a seu aprendiz* se mostrou uma escrita de direção espiritual na forma de literatura fantástica, onde Lewis exercita sua peculiar forma de ver o cristianismo e o ser cristão. A escrita de si de C. S. Lewis nas *Cartas de um diabo a seu aprendiz* proporciona uma ampliação da perspectiva do sujeito cristão na atualidade e contribui para refletir as formas de subjetivação ligadas a arte e a religiosidade de nosso tempo.

Palavras-chave: Sujeito. Escrita de si. Literatura fantástica. C. S. Lewis. Cristianismo

ABSTRACT

The aesthetics of existence conceived in Michael Foucault's thought is a way in which the individual constitutes his subjectivity by exerting upon himself a work similar to that which the artist exercises over the work of art. This mode of constitution of the subject had its origins in the culture of self-care practiced in Greco-Roman antiquity. In the return that made the culture of the care of itself Foucault observed that the practice of a personal writing exerted at that moment a function of askesis. To this type of writing found in notebooks and spiritual direction letters he gives the name of self-writing. Starting from this context brought in the Foucaultian studies, this research will think the work *The Screwtape Letters* of C. S. Lewis as a sort of writing of itself in the constitution of its subjectivity as a Christian. The book is a series of 31 fictional letters that Lewis writes from the perspective of an experienced devil instructing a junior tempter to corrupt the soul of a particular human during World War II. The reading we have shown in these fictional letters is that Lewis, in reflecting his conversion process and the later difficulties he faced as a Christian at the beginning of his practice of faith, decides to use fantastic literature to prescribe necessary care that the individual requires in dealing with temptations. Using the bibliographical method, the objective was to investigate how the Christian subject is invented from the writing of his own experience with art and literature. In this sense, *The Screwtape Letters* aturned out to be a writing of spiritual direction in the form of fantastic literature, where Lewis exercises his peculiar way of seeing Christianity and being Christian. The writing of himself by C. S. Lewis in the Letters of a devil to his apprentice provides an extension of the perspective of the Christian subject in the present time and contributes to reflect the forms of subjectivation linked to the art and the religiosity of our time

Keywords: Subject. Writing for you. Fantastic literature. C. S. Lewis. Christianity

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	**8**
1	**A ESCRITA DE SI NA INVENÇÃO DO SUJEITO**	**17**
1.1	A ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA	**20**
1.1.1	**O Cuidado de Si**	**22**
1.2	A ESCRITA DE SI EM C. S. LEWIS	**25**
1.2.1	**Uma Escrita de Si às Avessas**	**31**
2	**A ESCRITA DE SI COMO LITERATURA FANTÁSTICA**	**37**
2.1	AUTOBIOGRAFIA E EXPERIÊNCIA ESTÉTICA	**38**
2.1.1	**Alegria versus Experiência Interior**	**44**
2.2	AS “CARTAS” COMO LITERATURA FANTÁSTICA	**48**
3	**O SUJEITO CRISTÃO**	**57**
3.1	MORAL CRISTÃ	**58**
3.2	O “ESTAR PERANTE DEUS”	**60**
3.3	AS TENTAÇÕES COMO UMA HERMENÊUTICA DE SI	**63**
3.4	AUTOBIOGRAFIA E AUTOFICÇÃO	**66**
	CONCLUSÃO	**76**
	REFERÊNCIAS	**80**

INTRODUÇÃO

Certo dia, um amigo me disse que quando viajou de férias para a Europa teve a oportunidade de visitar, pela primeira vez, a Capela Sistina. Depois de contemplar o maravilhoso trabalho pictórico de Michelangelo no teto da capela, saiu de lá e passou o resto da viagem sem conseguir dizer muita coisa. Ao perceber que estava diferente, sua esposa questionou-lhe: aconteceu alguma coisa? Você parece que não está querendo conversar comigo! Meu amigo explicou que o que havia acontecido era que sua experiência com a beleza artística do teto da Capela Sistina tinha sido tão intensa, diferente de todas as experiências com as obras de arte que ele tinha visto até então, que não teve mais vontade de falar. A impressão que lhe veio foi de que as palavras eram desnecessárias, irrelevantes. Acredito que todo mundo em algum momento da vida tenha experimentado uma sensação similar. Um tipo de experiência que não se pode descrever, indizível, onde as palavras parecem não ter o seu lugar.

Por que meu amigo teve dificuldade de falar sobre sua experiência com a Capela Sistina? Por que nós mesmos, às vezes, encontramos dificuldade de descrever o estado de coisas que nos ocorre diante de experiências como a experiência da beleza? Existiria um mundo onde as palavras não podem nomear? O protagonista do romance *A náusea* de Jean-Paul Sartre, ao tentar descrever sua relação com uma melodia de saxofone que o assediava em momento de sofrimento, expressa-se da seguinte maneira:

> Ela não existe. É até irritante; se me levantasse, se arrancasse esse disco do prato que o sustenta e o quebrasse em dois, ela não seria atingida por mim. Ela está para além – sempre para além de alguma coisa, de uma voz, de uma nota de violino. Revela-se, delgada e firme, através de espessuras e espessuras de existências e, quando queremos captá-la, encontramos apenas entes, esbarramos em entes desprovidos de sentido. Ela está por trás deles: sequer a ouço, ouço sons, vibrações do ar que a revelam. Ela não existe, posto que nela nada é demais; é todo o resto que é demais em relação a ela. Ela é. (SARTE, 2011, p. 230).

O que indigna o protagonista do romance de Sartre é que a melodia do saxofone possa ter tamanho poder de afetá-lo sem, contudo, fazer parte do seu mundo. O mundo a que ele se refere é o mundo dos sentidos, das coisas, em última análise, o mundo das palavras. O homem é um ser de linguagem. Sendo o homem um ser de linguagem poderia haver alguma experiência que escapasse à mediação da linguagem? Para o protagonista, enquanto estamos a experimentar o prazer estético fingimos fazer parte de um mundo ao qual nós mesmos como sujeitos não pertencemos:

> [...] era uma vez um pobre sujeito que se enganou de mundo. Existia, como as outras pessoas, no mundo dos jardins públicos, dos bistrôs, das cidades comerciais, e queria se persuadir de que vivia alhures, atrás da tela dos quadros, com os doges

> de Tintoretto, com os dignos florentinos de Gozzoli, atrás das páginas dos livros, com os lamentos longos e secos do jazz (SARTE, 2011, p. 230).

A perspectiva da relação de sujeito com a experiência artística é um tema que há muito aparece em diversas obras nos campos da filosofia, da psicologia e da literatura. Na tradição literária da modernidade, vez por outra, ele apareceu em autores como Kiekergard, Sartre, Kafka, Oscar Wilde, entre outros. Este último, por exemplo, leva essa relação às suas últimas consequências em sua obra ficcional *O retrato de Dorian Gray* (2012). Dorian, o protagonista do romance, tem seu retrato pintado por um artista e, ao ficar encantado com sua beleza representada no quadro, deseja nunca mais perder aquela aparência, antes que o próprio quadro envelheça em seu lugar. Desde então, passa a viver uma vida moralmente reprovável, baseado em princípios hedonistas e egoístas, sem, contudo, perder a aparência de beleza e de pureza, ao passo que sua representação no quadro vai adquirindo um aspecto envelhecido, monstruoso e repugnante. Nas palavras do autor, "É o expectador, e não a vida, que a arte, na verdade espelha" (WILDE, 2012, p. 6).

Essa relação entre sujeito e experiência estética, descrita pela figura de *Dorian Gray,* sempre me pareceu fascinante. Talvez, por isso, tenha me interessado o trabalho de C. S. Lewis cuja a experiência da arte e da literatura moldou aspectos significativos de sua subjetividade. O escritor em quem recaem os holofotes dessa pesquisa, fez questão de escrever sobre essa experiência que lhe assaltou durante toda vida, especialmente quando relacionada a literaturas do gênero fantástico. Assim, como o protagonista do romance de Sartre, C. S. Lewis percebeu que esse tipo de experiência não vinha a ele enquanto sujeito do conhecimento, da razão ou da ciência, mas, que um tipo diferente de subjetividade sobressaía nesses momentos. Isso acabou se revelando para ele uma espécie de desfrute religioso, a ponto de trazê-lo do ateísmo para a fé cristã. Lewis escreveu sobre essa experiência enquanto aspecto autobiográfico; enquanto teoria e crítica da literatura; enquanto escritor de ficção; enfim enquanto sujeito da fé cristã. Se pegarmos a maior parte de sua produção bibliográfica, essa relação entre sujeito e experiência estética estará lá, às vezes como um elemento do pano de fundo, às vezes protagonizando a cena principal. O motivo para essa necessidade de escrever de diferentes formas sobre tal experiência, não nos parece ser outra coisa que um exercício de constituição a si mesmo.

"O homem que o Papa João Paulo II escolheu para aclamar como defensor habilidoso da fé" (DOWNIN, 2006, p. 15) nasceu em 1898 na atual Irlanda do Norte. Radicado na Inglaterra, Lewis ganhou notabilidade por sua teologia popular e pela obra infantil *As crônicas de Nárnia,* adaptada, mais de uma vez, para o cinema. Clive Staples Lewis, seu nome completo de batismo, era filho do casal Albert Lewis e Florence Hamilton. Antes de Lewis, o casal já havia tido outro filho, Warren Lewis, companheiro e amigo de Lewis durante toda vida. Os dois irmãos cresceram no meio dos

livros da biblioteca particular de sua família, onde Lewis desde muito cedo aprendeu a amar a literatura e a cultivar um mundo próprio, dominado por sua fértil imaginação e sua criatividade. Um fato interessante ocorrido durante a infância é que, aos 4 anos, disse que gostaria de ser chamado de Jacksie, posteriormente abreviado para Jack. Lewis foi sempre chamado por Jack, seja por amigos e pelos familiares. Ele se recusava a atender por qualquer outro nome, se não por aquele que dera a si próprio.

Criado por pais pertencentes a Igreja Anglicana, depois da morte de sua mãe aos nove anos, Lewis e seu irmão vão estudar em uma escola na Inglaterra. Desde então, a educação de Lewis passa acontecer longe do pai, da casa e do seu país. O início do século XX pode ser caracterizado pelo fim da modernidade e a ascensão do pensamento contemporâneo. Nesse contexto, as ideias de pensadores como, Nietzsche, Marx e Freud reverberavam sobre toda a Europa; podia ser constatado, em diferentes aspectos, a chamada "morte de Deus" na cultura. Esse é o cenário em que o jovem Lewis perde a fé de sua infância e consolida sua convicção materialista e ateísta do mundo.

Aos 20 anos de idade, Lewis vai para o *front* da primeira Guerra Mundial lutar pela Inglaterra. Ao retornar de lá, retoma sua formação acadêmica e, um ano depois, passa a exercer a função de professor na Universidade de Oxford. Em Oxford, ele conhece J.R.R. Tolkien e outros escritores cristãos que irão influenciá-lo na sua conversão. Em 1931, ao refletir sobre sua própria experiência com a imaginação e a literatura, relutantemente, vê-se compelido a aderir à fé cristã.

Ainda em Oxford, em companhia de Tolkien, criou um clube de leitura chamado Inklings, onde vários escritores se reuniam para ouvirem e para criticarem os trabalhos uns dos outros. Lewis manuscreveu (literalmente – nunca aprendeu a datilografar) cerca de 40 livros durante sua vida, e outras 20 compilações de ensaios, cartas e poemas, surgiram postumamente. Considerado como o maior pensador cristão do século XX, Lewis morreu em 1963 de insuficiência renal uma semana antes de completar 65 anos. Depois de sua morte, mais de 100 livros já foram escritos sobre Lewis e suas obras. Diante de tudo o que escreveu sobre sua experiência com a arte e a literatura e como isso o trouxe para o cristianismo, o livro *Cartas de um diabo a seu aprendiz* é, nesse sentido, um exemplo dessa relação entre sujeito, experiência literária e cristianismo. Nele encontraremos não apenas os aspectos autobiográficos de uma escrita pessoal, mas, também, uma forma de exercício de direção espiritual do cristianismo, bem como a arte e a beleza do efeito fantástico. Trata-se de um livro composto por uma série de 31 cartas ficcionais que Lewis escreve a partir da perspectiva de um diabo experiente instruindo, um tentador júnior a corromper a alma de um determinado jovem cristão. As "Cartas", nesse sentido, dizem respeito principalmente à vida moral de um indivíduo e a relação com a tentação diabólica. Nesse sentido, pergunta-se por que motivo Lewis escolheu fazer uma escrita de si criativa na voz de um diabo? Tal resposta pode ser encontrada,

aparentemente, no prefácio de um livro que ele escreveu, como uma espécie de continuação das cartas infernais:

> O ideal seria que os conselhos de Fitafuso para Vermebile fossem contrabalançados por conselhos dados pelos arcanjos para o anjo de guarda do paciente. Sem isso, a representação da vida humana fica desequilibrada. Mas quem poderia sanar essa deficiência? Mesmo se um homem – e teria de ser um homem bem melhor do que eu – pudesse escalar a montanha espiritual necessária para a tarefa, qual "estilo plenamente confiável" ele poderia usar? Porque o estilo seria, na verdade, parte do conteúdo. O mero aconselhamento não seria suficiente; cada frase deveria carregar o perfume dos Ceús (LEWIS, 2009d, p. 175).

Diante do exposto, tomando como objeto essa obra lewisiana, propus nesse trabalho investigar como o sujeito cristão se inventa a partir da escrita de sua própria experiência com a arte e com a literatura. A leitura que evidenciamos nessas cartas infernais é a de que Lewis, ao refletir seu processo de conversão e as posteriores dificuldades que enfrentou como cristão no início de sua prática de fé, decide por usar o artifício da literatura fantástica para prescrever cuidados necessários que o indivíduo requer ao lidar com as tentações. Assim, tendo seu cristianismo as marcas da beleza artística e literária, principalmente no mundo mitológico e dos contos de fadas, ele vai usar a escrita criativa, ou seja, a ficção e a fantasia farão das cartas uma escrita de si às avessas. Para fundamentar nossa pesquisa, lançamos mão do pensamento de Michael Foucault sobre a constituição do sujeito pela escrita de si. Na verdade, foi só a partir desse aporte teórico que pudemos refletir a escrita lewisiana nesses termos. No entanto, antes de contextualizarmos a teoria foucaultiana da constituição do sujeito usada nessa pesquisa, cabe explicarmos, por uma exigência metodológica, de que maneira foi possível trabalharmos com a ideia de experiência e sujeito da experiência.

Em seu ensaio sobre a destruição da experiência, *Infância e história* o filósofo Agamben observa que o homem contemporâneo foi expropriado de sua experiência, o que não significa que hoje não exista mais experiência, mas estas se efetuam fora do homem. Desde que a experiência perdeu sua autoridade na palavra, o homem contemporâneo perdeu a capacidade de transformar em experiência aquilo que ele experimenta em seu cotidiano. "[...] o que caracteriza o tempo presente é que toda autoridade tem o seu fundamento no 'inexperienciável', e ninguém admitiria aceitar como válida uma autoridade cujo único título de legitimação fosse uma experiência" (AGAMBEN, 2005, p. 23). A questão que se levanta no tocante a esta constatação e, que, de certa forma, delineia a problemática de nossa pesquisa, é, de que forma ainda é possível ao sujeito contemporâneo desfrutar a experiência estética ou transformar em experiência estética seu contato com os signos artísticos.

Para Agamben (2005), a condição da destruição da experiência teve início quando a ciência moderna unificou o sujeito da experiência e o sujeito do conhecimento, em um só sujeito – divisão

que havia, antes, tanto na psicologia cristã, quanto na metafísica grega. Essa unificação inaugura um ente linguístico-funcional, em outras palavras, um sujeito do verbo, que dura apenas o instante de sua enunciação: “penso, logo existo”. Em seguida, opondo-se à lógica do sujeito do conhecimento, mas, de igual modo problemática, Agamben (2005) discute o aparecimento do psicologismo do século XIX com sua visão de substanciação psicofísica. Da oposição desse pensamento surgirá outro movimento tendendo para uma espécie de união mística com o uno, resultando dessa união a “experiência pura”. Segundo Agamben (2005), Husserl, por sua vez, tenta restaurar na visão da “experiência pura” o eu cartesiano, elaborando o conceito de experiência muda. É deste ponto, da experiência muda, que Agamben (2005) identifica o rasgo onde o diálogo entre experiência e linguagem passa a acontecer: “[…] existe uma experiência muda, existe uma in-fância da experiência? E, se existe, qual é a sua relação com a linguagem? ” (AGAMBEN, 2005, p. 48).

A partir de Benveniste , Agamben (2005) analisa a inserção da linguagem como o único viés onde é possível a concepção de sujeito e, consequentemente, de experiência. É na linguagem e somente através da linguagem que o homem se constitui como sujeito. A subjetividade nada mais é que a capacidade do locutor de pôr-se como um *ego,* que não pode ser, de modo algum, definida por meio de um sentimento mudo que cada qual experimenta da existência de si mesmo, nem mediante a alusão a qualquer experiência inefável do *eg*o, mas apenas através da transcendência do eu linguístico relativamente a toda possível experiência.

Seguindo as reflexões de Benveniste, temos que a “experiência pura”, e por assim dizer, muda, como acreditava Husserl, é inexistente em um sujeito constituído desde sempre pela linguagem. Uma experiência originária desse tipo, longe de ser algo subjetivo, seria algo anterior a linguagem, e, nesses termos, anterior ao homem. É pura fantasia acreditar na ideia de se conceber a existência de um período original em que homens estariam completos sem que a linguagem já não estivesse estabelecida. Todavia, embora uma experiência pura seja impossível no sujeito de linguagem, podemos procurar o lugar da experiência enquanto infância do homem. O argumento é que, infância e linguagem não estão separados cronologicamente, sendo a linguagem o limite da infância, antes, linguagem e infância coexistiram desde sempre, produzindo cada vez mais o homem como sujeito.

Para entendermos como é possível ao sujeito constituído pela linguagem experimentar a infância, e, nesse sentido, a experiência muda, temos de fazer a distinção entre língua e discurso, ou, nos termos de Benveniste, semiótica e semântica.

> O homem [...] na medida em que tem uma infância, em que não é já sempre falante, cinde esta língua una e apresenta-se como aquele que, para falar, deve constituir-se como sujeito da linguagem, deve dizer eu. [...] então a natureza do homem é cindida de modo original, porque a infância nela introduz a descontinuidade e a diferença entre língua e discurso. (AGAMBEN, 2005, p. 64).

A possibilidade da infância no sujeito da linguagem estabelece o ponto de intersecção onde localizamos a experiência estética como uma experiência da infância. A experiência da infância é o momento da língua enquanto esta ainda não entrou em ação como discurso. Por isso, embora a experiência estética parta sempre do campo semiótico, deve permanecer afastada do campo semântico ou do discurso. Se é a infância que introduz a descontinuidade entre língua e discurso, podemos dizer que a experiência estética como uma experiência da infância opera a ressignificação do sujeito na medida em que acessá-la é deixar de ser o sujeito de discurso para ser o sujeito da experiência. A possibilidade de um sujeito da experiência estética que se constitui como tal ao escrever sobre essa experiência, teve, portanto, sua admissibilidade a partir dessa abordagem agambeniana.

Se por um lado lidamos com a noção de sujeito da experiência em contraponto com o sujeito do conhecimento, por outro, foi de extrema importância lidarmos com a abordagem do sujeito como produção em detrimento da noção de sujeito como essência. Por isso, mais que os aspectos da experiência estética no sujeito, nosso percurso teve de começar discutindo a própria possibilidade do sujeito enquanto categoria. Diversos teóricos pós-modernos trabalharam essas questões que envolvem a produção de subjetividade. Foucault relacionou, inicialmente, a produção do sujeito com a questão da linguagem discursiva, tendo o sujeito nessa perspectiva de função do enunciado apenas um sentido de lugar ou posição. Embora, há muito tempo, as práticas discursivas, e, atualmente, os equipamentos semióticos do capitalismo, tenham praticamente impedido outras maneiras de constituição do sujeito, Foucault identificou a possibilidade de um modo de produção de subjetividade ligado a um processo de automodelação a partir da liberdade e da criatividade. Na nossa pesquisa, como dissemos, tomaremos esta possibilidade a que Foucault deu o nome de estética da existência, mas que também já aparecia semelhantemente formulada no pensamento de Nietzsche.

A estética da existência concebida no pensamento foucaultiano é um modo como o indivíduo pode construir sua subjetividade, exercendo sobre si mesmo um trabalho semelhante ao que o artista exerce sobre a obra de arte. Esse modo de conceber a vida tem suas origens na cultura do cuidado de si praticada na antiguidade greco-romana. Dentro do seu pensamento sobre a estética da existência Foucault chamou atenção da importância do exercício de uma escrita pessoal como forma de exercer esse trabalho sobre si mesmo. Em nossa hipótese de leitura de *Cartas de um diabo a seu aprendiz*, concebemos tal produção como uma escrita de si à maneira foucaultiana. Diferente do que se poderia esperar, Lewis se constitui como sujeito cristão através de sua experiência com a literatura fantástica. O exercício dessa constituição se dá a partir de uma escrita na qual essa experiência ganha forma.

Aparentemente, seria contraditório pensarmos a constituição de uma subjetividade cristã pelo viés da estética da existência, visto que, principalmente para Nietzsche, é na tradição cristã que se pode encontrar uma subjetividade diametralmente oposta a esse modo de vida. Mesmo na fase metafísica de Nietzsche, o cristianismo já se constituía o maior inimigo da justificação puramente estética do mundo, uma vez que não é e não quer ser mais do que moral (NIETZSCHE, 2004, p.8). O ideal ascético do cristianismo afirma-se como uma negação de si, uma negação da vida. Em Foucault (2010), embora o cenário seja um pouco diferente, o cristianismo também muda a perspectiva da estética da existência como concebida pela antiguidade. A subjetividade cristã é constituída a partir da interpretação do desejo e da confissão da verdade sobre si, o que leva a busca pela purificação dos desejos carnais e, finalmente, uma negação do eu.

A importância dessa pesquisa se encontra exatamente neste ponto. Historicamente a subjetividade cristã sempre esteve relacionada com uma modelação normativa e moral que relacionava o sujeito sempre a questões de um código de regras. Até hoje diz-se que a moral do Ocidente é oriunda de uma cultura judaico-cristã. Mas, o próprio Foucault, que estudou a fundo documentos dos primeiros séculos do cristianismo, reconhece que essa afirmação não é de todo verdadeira. Em *Hermenêutica do sujeito*, Foucault (2010) deixa claro que a espiritualidade cristã, a princípio, mantinha o mesmo modo de constituição do sujeito praticado na Antiguidade, acrescentando-lhe, porém, um elemento novo, a relação com o Texto e com a fé em um texto revelado. Para Foucault (2017e, p. 257), as restrições morais não devem ser atribuídas ao cristianismo; "[…] o que chamamos de moral cristã estava incrustada na moral europeia, não desde o início do mundo cristão, mas desde a moral antiga". Mais que isso, Foucault (2010, p. 230) retira do fundamento do cristianismo qualquer tipo de essência moral: [...] o cristianismo, como toda boa religião, não é uma moral. O cristianismo é uma religião, em todo caso, sem moral".-

Para Foucault (2010), o problema na relação entre cristianismo e estética da existência estaria basicamente na máxima cristã do negar-se a si mesmo. Foucault (2010), entretanto, interpreta, muito bem, o contexto em que essa máxima vai aparecer na doutrina cristã e, embora isso se constitua na diferença fundamental entre o cristianismo e a estética da existência do mundo antigo, ainda assim, esse negar-se a si mesmo não deixa de ser uma forma do cuidado de si.

> [...] no cristianismo buscar a salvação é também uma maneira de cuidar de si. Mas a salvação no cristianismo é realizada através da renúncia a si mesmo (FOUCAULT, 2017b, p. 262)

> [...] ao introduzir a salvação depois da morte, [o cristianismo] vai desequilibrar ou, em todo caso, perturbar toda essa temática do cuidado de si. Embora, lembro mais uma vez, buscar sua salvação significa certamente cuidar de si. Porém, a condição para realizar sua salvação será precisamente a renúncia (FOUCAULT, 2017b, 267).

Pensar o sujeito cristão a partir da estética da existência não é para Foucault um contrassenso. Isso se configura, ainda mais verdadeiro, se tomarmos aquilo que o Papa João Paulo II escreve em sua carta aos artistas (1999): "[…] todo o homem recebeu a tarefa de ser artífice da própria vida: de certa forma, deve fazer dela uma obra de arte, uma obra-prima". Parece que João Paulo II enxerga, como horizonte do sujeito cristão, o âmago das concepções nietzschianas e foucaultianas da estética da existência.

Se o sujeito não é um dado a priori e se existe um modo de constituí-lo fora do discurso moral, é possível que o indivíduo invente um sujeito cristão que não é produzido no âmbito da normatividade. O cristianismo que se encontra presente na escrita lewisiana não se conforma a partir do viés do conhecimento teológico ou do discurso moral, mas é produzido pela experiência estética, especificamente a literatura fantástica. Diante desse cenário, cabe observar, no entanto, que o conceito de experiência estética, que usamos, não é exatamente aquele formulado por Kant, que toma a obra de arte como mera disponibilidade para a fruição estética, mas, como formulado pelo próprio Agamben (2013, p.163) "[...] o êxtase original que abre para o homem o espaço do seu mundo, somente a partir do qual ele pode fazer a experiência da liberdade e da alienação, da consciência histórica e do extravio no tempo, da verdade e do erro".

Assim, a partir do uso do método bibliográfico, essa pesquisa reuniu teorias ligadas às categorias de sujeito, de linguagem, de literatura e de cristianismo, para estabelecer os aspectos de uma invenção do sujeito cristão pela experiência do fantástico, com base na escrita de si de C. S. Lewis contida em seu livro *Cartas de um diabo a seu aprendiz*. Esses aspectos, que constituíram os objetivos específicos de nossa pesquisa, foram distribuídos em três capítulos.

O primeiro capítulo pretendeu fundamentar a relação entre a invenção do sujeito cristão com bases na teoria da estética da existência e no exercício de uma escrita de si em C. S. Lewis. Para tanto, evidenciou-se a importância da escrita de si como um exercício da prática do cuidado de si na cultura greco-romana e nos primeiros anos do cristianismo, como formulada por Foucault. Buscou-se também demonstrar como determinadas produções de C. S. Lewis se enquadravam como uma escrita de si no sentido foucaultiano. Após um panorama sintético dessas produções, introduzimos a análise de *Cartas de um diabo a seu aprendiz* destacando, inicialmente, trechos da obra que abordavam a conversão ao cristianismo e o olhar lewisiano para esse cristianismo. De maneira geral, esse capítulo, que chamamos de *A invenção do sujeito na escrita de si*, discutiu sobre o papel da escrita de si em C. S. Lewis e como ele se constituiu enquanto cristão.

No segundo capítulo, caracterizou-se as *Cartas de um diabo a seu aprendiz* como um exemplo do fantástico lewisiano, tendo como objetivo apresentar as relações desse gênero e em que medida isso corresponde a uma experiência quase que religiosa para C. S. Lewis. Nesse sentido, adentramos nos aspectos autobiográficos de C. S. Lewis a respeito de sua experiência com a Beleza,

principalmente a partir de seus registros em *Surpreendido pela Alegria*. Nesse livro, essa experiência que se assemelha o que no romantismo alemão tinha o nome de *Sehnsucht*, e cujo símbolo era a "flor azul" de Novalis, vai ser chamada por Lewis de Alegria. Para alagarmos a compressão da experiência estética lewisiana, ou Alegria, foi feito um paralelo entre a Alegria e abordagem da experiência interior de George Bataille. Em outra seção do capítulo, exploramos a defesa que Lewis fez do gênero da fantasia, baseado principalmente no seu livro *Um experimento na crítica literária*. Por fim, analisamos as estruturas da narrativa de "Cartas" do ponto de vista ficcional e fantástico. Em suma, esse capítulo mostrou como a literatura fantástica se constituiu um exercício espiritual para o autor.

No terceiro e último capítulo, demonstramos como as *Cartas de um diabo a seu aprendiz* constitui o sujeito cristão em C. S. Lewis, do ponto de vista teológico. Para isso, optamos por discutir aspectos filosóficos da moral cristã, baseados na perspectiva de Henri Bergson, em *As duas fontes da moral e da religião*. Em seguida, selecionamos os conceitos de sujeito, fé e pecado formulados pela filosofia da existência de Søren Kierkegard. Com base nessas perspectivas, fizemos a análise em diversos trechos da obra, evidenciando o trabalho de direção espiritual que Lewis realiza concernente a questão das tentações, bem como o caráter autoficcional com que as cartas foram escritas. Assim, o capítulo *O sujeito cristão* é, acima de tudo, uma análise da ficcionalização de uma escrita autobiográfica em C. S. Lewis.

Salienta-se que, ainda sobre as questões metodológicas, optamos, em nossa pesquisa, por trabalhar com as obras do autor traduzidas e publicadas por editoras brasileiras. O principal motivo para isso diz respeito ao difícil acesso às obras no vernáculo do autor, bem como ao custo muito elevado. Sabemos que, quando lidamos com questões de escrita, as traduções perdem certas nuances de autenticidade presente no texto original. Contudo, entendemos que em um nível estrutural o que nos interessa não são os sinais linguísticos do idioma em que Lewis apresentou sua escrita, sim "[o]s sinais que nos interessam são as unidades significativas (símbolo, representações, personagens ou eventos) que se fazem presentes no discurso e se reenviam uns aos outros dentro da coerência que constitui a sua totalidade estrutural" (VAZ, 2014, p.7). Dessa forma, acreditamos que esse discurso, analisável segundo tais unidades, não se perdem nas consideradas boas traduções.

Por fim, nossa pesquisa se justifica por contribuir para discussão da perspectiva do sujeito na contemporaneidade, na qual a concepção de sujeito dotado de razão, de consciência e de capacidade de ação, que nasce com o indivíduo e com ele se desenvolve, permanecendo essencialmente o mesmo e idêntico a si ao longo da vida, não resistiu às novas abordagens das ciências humanas. Além disso, trata-se de um trabalho que se abre para entender a produção de subjetividade cristã em nosso momento histórico a partir de um prisma diferente daqueles em que normalmente a questão da religiosidade cristã costuma ser abordada.

1 A ESCRITA DE SI NA INVENÇÃO DO SUJEITO

Ao propormos uma abordagem do sujeito que se inicia relacionando-o ao conceito de invenção estamos, desde já, assumindo que o sujeito não é algo que possa ser dado à priori, que ele não é algo que exista como essência, nem que seja um aspecto da própria natureza. Para falarmos sobre uma escrita de si, na invenção do sujeito, é preciso que o sujeito seja uma produção, que ele possa ser construído, elaborado e reelaborado. Nesse sentido, a temática desse capítulo baseia-se no trabalho de Michel Foucault que, a respeito da constituição do sujeito, trouxe para os estudos da linguagem, um rico aparato teórico. Saber "como o ser humano se transforma em sujeito" foi o objetivo de toda sua pesquisa (FOUCAULT, 2014, p. 118). As palavras de Pedro de Souza (2003) sintetizam, de forma clara e objetiva, a abordagem do sujeito em Foucault:

> Assim que, foucaultianamente falando, ninguém é e nem nasce sujeito, seja sob a forma mais libertária, ou sob o modo mais submetido. Historicamente, não há esse dia em que um indivíduo lança seu grito de independência e proclama: de hoje em diante serei eu mesmo, simplesmente porque esse eu mesmo não existe, a não ser como modalidade histórica de fabricação que pode dar conta de definir, não o que é, mas como se constitui o si mesmo (SOUZA, 2003, p. 39).

Antes, porém, de adentrarmos nos aspectos teóricos da perspectiva foucaultiana, é preciso lembrar-nos que, na história do pensamento ocidental, nem sempre foi possível concebermos o sujeito por esse viés. Se recuarmos a ponto de tentarmos encontrar o germe da ideia de sujeito em nossa cultura encontraremos em Sócrates uma espécie de nascimento da subjetividade do indivíduo. A questão do sujeito na historiografia da Filosofia foi, originalmente, colocada na famosa prescrição délfica do *gnôthi seautón*, "conhece-te a ti mesmo" (FOUCAUT, 2010, p. 4). Para Foucault (2010), essa fórmula fundadora da relação entre sujeito e verdade em seu contexto original estava atrelada a um outro princípio chamado de *epiméleia heautoû* (cuidado de si). Nesse contexto, a verdade no conhece-te a ti mesmo "[…] só é dada ao sujeito a um preço que põe em jogo o ser mesmo do sujeito. Pois, tal como ele é, não é capaz da verdade". Esse processo, onde o acesso à verdade não ocorre sem uma conversão ou uma transformação do sujeito, constitui-se em um aspecto da espiritualidade que permeou toda filosofia da Antiguidade e, até mesmo, o início do cristianismo.

Essa relação entre sujeito e verdade, muitos séculos depois, se modifica substancialmente. Segundo Foucault, na Idade Moderna, o preceito do cuidado de si foi esquecido e o *gnôthi seautón* foi requalificado dando ênfase, agora, não mais a um conhecimento no sentido de espiritualidade, mas a um conhecimento voltado para a objetividade e a razão. Esse modo de conceber o sujeito é sintetizado no *cogito* de Descartes ("penso logo existo"). O momento cartesiano, como Foucault

chama essa virada na concepção de sujeito, foi o momento em que se admitiu que o que dá acesso à verdade, às condições segundo as quais o sujeito pode ter acesso à verdade, é tão somente o conhecimento. Desse momento em diante, postulou-se que o sujeito, tal como ele é, é capaz da verdade, mas que a verdade, tal como ela é, não é capaz de transfigurar o sujeito. Surge aí o sujeito cognoscente, o sujeito da ciência, sujeito capaz de conhecer sem com isso modificar-se.

Essa noção de sujeito que nasce na modernidade vai atingir seu apogeu no século XVIII com a ascensão do idealismo e do Iluminismo filosóficos. Entre o século XVI e o século XVIII, muitos movimentos importantes contribuíram para a solidificação dessa nova noção de sujeito. A Reforma Protestante, o Humanismo Renascentista, as Revoluções Científicas e o próprio Iluminismo, centraram a imagem do homem na racionalidade e na ciência. Stuart Hall (2015, p. 10) observa que:

> O sujeito do Iluminismo estava baseado numa concepção da pessoa humana como indivíduo totalmente centrado, unificado, dotado de capacidades de razão, de consciência e de ação, cujo 'centro' consistia num núcleo interior, que emergia pela primeira vez quando o sujeito nascia e com ele se desenvolvia, ainda que permanecendo essencialmente o mesmo – contínuo ou "idêntico" a ele – ao longo da existência do indivíduo.

O conceito de Hall sobre o sujeito Iluminista descarta na modernidade a ideia de uma invenção do sujeito. No entanto, ainda na modernidade, surgirão pensamentos que, de alguma forma, vão se opor a essa noção de sujeito. O materialismo histórico dialético de Marx e a filosofia da existência de Kierkegaard procurarão refutar a forma com que a tradição idealista de Kant e Hegel concebiam a consciência de si e o sujeito do conhecimento. Para Marx (1998), a consciência humana se dava a partir dos modos de produção de vida e das relações sociais que deles advinham, ou seja, na contramão da concepção de uma essência universal do homem que estaria atrelada a cada indivíduo. De forma diferente, Kierkegaard (1979) também questionava a verdade do sujeito pelo viés da racionalidade, ao colocar a constituição da consciência através do modo de o homem se inter-relacionar consigo mesmo, com o mundo e com Deus. A partir de Marx, o sujeito passa a existir como sujeito histórico enquanto Kierkegaard reivindica do sujeito sua autenticidade.

É no século XX, entretanto, com o que muitos denominam "virada linguística", que a descoberta do signo retira de vez da cena o sujeito cartesiano. A partir das abordagens de Ferdinand de Saussure e de Charles Sanders Peirce, a centralidade do sujeito cede o lugar, nas ciências humana, "[…] a crescente importância para o ser humano do âmbito das representações, da semiosfera; de que nada havia de perceptível para o ser humano fora da representação conseguida por intermédio dos signos" (SEIDEL, 2018, p. 18). Na visão de Saussure, especificamente, a produção de sentidos é produzida na relação entre significante e significado, que resulta de convenções sociais específicas para cada sociedade e para determinados momentos históricos.

Assim, todos os sentidos são produzidos dentro da História e da Cultura. Embora interessando-se mais em estudar a linguagem no seu nível estrutural, o que acabou tornando seu método conhecido como “estruturalismo”, Saussure, ao romper com o modelo intencional da representação, deixou um legado para estudiosos que viriam depois dele.

Apresentado, de maneira pontual, a questão de como o sujeito se delineou na história do Ocidente, chegamos ao ponto em que entra em cena a abordagem foucaultiana. Com o sujeito fora do centro da linguagem, a abordagem semiótica e o método construtivista de Saussure deixou um espaço vazio que teóricos posteriores vão tentar reparar. Sem colocar o sujeito de volta ao centro, como autor ou fonte de sentido, Foucault observou que o sujeito era produzido através do discurso, e, que, diferente da abordagem semiótica, as questões culturais se davam muito mais pelas relações de poder do que pelas relações de sentido.

Ele se debruçou em investigar as ciências humanas e sociais (que ele chamou de “as ciências sociais subjetivadoras”) que na modernidade, assim como a religião em tempos passados, possuem cada vez mais o papel de nos dar a verdade sobre o conhecimento humano. Mais do que analisar apenas a questão da linguagem e da produção de sentido, Foucault concentra-se, em suas reflexões, nas questões sobre o discurso. O que o interessava, “[…] eram as regras e práticas que produziam pronunciamentos com sentido e os discursos regulados em diferentes períodos históricos” (HALL, 2016, p. 80). Por discurso, Foucault entendia como

> Um grupo de pronunciamentos que proporciona uma linguagem para falar sobre um tópico particular ou um momento histórico – uma forma de representar o conhecimento sobre tais temas. [...] O discurso tem a ver com a produção de sentido pela linguagem. Contudo, [...] uma vez que todas as práticas sociais implicam sentido, e sentido definem e influenciam o que fazemos – nossa conduta – todas as práticas têm um aspecto discursivo (HALL, 2016, p. 80).

A partir das práticas discursivas e suas configurações institucionais, Foucault passa a analisar a relação que envolve as práticas sociais e a relação de poder e conhecimento. A relação de poder consiste em um modo de ação sobre as ações dos outros, ou seja, só existe poder exercido por uns sobre outros. Nesse sentido, o exercício de poder consiste em conduzir condutas, agindo não pelo víeis da violência, mas através de dispositivos de dominação ou governo. Por dispositivos, Foucault entende como

> Um conjunto heterogêneo, linguístico e não-linguístico, que inclui virtualmente qualquer coisa no mesmo título: discursos, instituições, edifícios, leis, medidas de polícia, proposições filosóficas etc. O dispositivo em si mesmo é a rede que se estabelece entre esses elementos [...] Como tal, resulta do cruzamento de relações de poder e de relações de saber (AGAMBEN, 2009, p. 29).

Para compreender melhor essa relação de poder e em que esse poder consiste, Foucault também destacou a questão dos enfrentamentos e das formas de resistência a essa dominação. Ele explicou que há três tipos de luta; as que se opõem às formas de dominação étnicas, sociais e religiosas; as que denunciam formas de exploração que separam o indivíduo do que ele produz; e as que combatem as diversas formas de subjetividade e submissão. Para ele, a luta que mais prevalece, hoje, é aquela travada contra a submissão da subjetividade.

No contexto de enfrentamento a essas formas de sujeição, Foucault abre espaço para uma outra possibilidade de subjetividade, aquela ligada "[…] à sua própria identidade pela consciência ou pelo conhecimento de si". Na última fase de seus escritos, ele trabalha essa possibilidade da constituição do sujeito a partir não mais das práticas de sujeição, mas através de práticas de liberdade. Nesse sentido, Foucault formula uma estética da existência, retornando ao princípio do cuidado de si dos gregos, onde a vida é encarada do ponto de vista do fazer artístico. É nessa abordagem foucaultiana, da estética da existência, que a escrita de si aparece como um exercício da constituição do sujeito e nos permite falar da constituição pelo viés da invenção.

1.1 A ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA

A estética da existência vai aparecer no trabalho de Foucault quando, no segundo volume da série de livros sobre a História da sexualidade, ele transfere o foco de sua pesquisa do discurso da sexualidade na modernidade para a ética do cuidado de si na cultura grega. Antes de aprofundarmos nessa abordagem foucaultiana da estética da existência é importante mencionarmos que a ideia de uma estética da existência, já se encontrava presente, inclusive com um movimento muito similar de retorno aos gregos, no pensamento de Frederik Nietzsche. É muito provável que a abordagem nietzschiana da estética da existência tenha influenciado Foucault em sua abordagem do tema, vez que o próprio Foucault admite ser seguidor das reflexões de Nietzsche.

Assim como Foucault, Nietzsche procura desenvolver uma relação entre vida e arte. Nota-se tal relação quando comparamos os trechos de *A origem da tragédia* e *A gaia ciência*: "[…] a existência do mundo não se pode justificar senão como fenômeno estético" (NIETZSCHE, 2004, p.7); "Como fenômeno estético a existência ainda nos é suportável, e por meio da arte nos são dados o olhar e a mão, e sobretudo, a boa consciência para podermos fazer de nós mesmos um fenômeno como esse" (NIETZSCHE, 2016, p. 190). Dias (2015) esquematiza a estética da existência de Nietzsche desenvolvendo-se sob três diferentes abordagens, correspondendo a estas três obras específicas.

A primeira abordagem, contida em *A origem da tragédia,* está marcada pela aproximação de Nietzsche com a filosofia de Shopenhauer, a arte possuindo ainda um viés metafísico; "Considero

na arte a missão mais elevada e a atividade essencialmente metafísica da vida humana" (NIETZSCHE, 2004, p. 18). O núcleo dessa primeira abordagem nietzschiana era a constituição do espírito da tragédia a partir da oposição dos instintos dionisíaco e apolíneo da natureza, como possibilidade de se chegar através da metafísica ao âmago da vida, e assim poder afirmá-la.

> Para poderem viver, os gregos, levados pela mais imperiosa das necessidades, criaram os seus deuses; [...] Como poderia este povo, de emoções tão delicadas mas de desejos tão impetuosos, este povo tão excepcionalmente idôneo para a "dor", suportar a existência se não tivesse contemplado nos seus deuses a imagem mais pura e radiosa? O mesmo instinto que exige a arte para a vida, que exige a arte que é o encanto e a coroação da existência, que exige a arte que é o encanto que nos impele a continuar a viver, o mesmo instinto gerou também o mundo olímpico que foi, para a "Vontade" helênica, o espelho onde ele via a sua imagem transfigurada (NIETZSCHE, 2004, p. 30).

Na segunda abordagem, contida em *Humano, demasiado humano* (2005), Nietzsche faz a negação de sua primeira posição estético-metafísica, uma vez que, tal modo de ver, preserva ainda um sentido teológico da existência humana;

> Não é sem profundo pesar que admitiremos que os artistas de todos os tempos, em seus mais altos voos, levaram a uma transfiguração celestial exatamente as concepções que hoje reconhecemos como falsas: eles glorificaram os erros religiosos e filosóficos da humanidade, e não poderiam fazê-lo sem acreditar na verdade absoluta desses erros (NIETZSCHE, 2005, p. 136).

O enfoque dessa segunda abordagem nietzschiana marca a transição que ele faz na estética da existência, saindo da obra de arte, propriamente dita, para a possibilidade de uma arte como forma de vida. Nesse sentido, ele retira todo o potencial das obras de arte enquanto remédio para a existência. Um trecho do aforismo 174 de *Miscelânea de opiniões e sentenças* intitulado "Contra a arte das obras de arte" é um exemplo dessa passagem da reflexão das obras de arte para a vida mesmo considerada como arte:

> Depois dessa grande, e mesmo gigantesca tarefa da arte, a assim chamada arte propriamente, a das obras de arte, é um apêndice. Um homem que senti em si um excedente de tais forças para embelezar, esconder e reinterpretar procurará, por último, descarregar-se desse excedente também em obras de arte; [...] (NIETZSCHE, 1999, p. 115).

A terceira abordagem em *A gaia ciência* incide mais intensamente sobre o exercício humano de criar a si mesmo como obra de arte, tornar-se aquilo que se é, para ser mestre e escultor de si mesmo. Para ele, essa é a melhor saída para suportar a existência em um mundo sem Deus. Essa saída não é concebida para convalescentes, mas sim para aqueles que diante da vida podem afirmá-la inteiramente.

> Dar estilo ao seu caráter – uma grande e rara arte! Quem a exerce é aquele que vislumbra tudo o que sua natureza oferece em termos de forças e fraquezas e depois, o inclui num plano artístico, até que surja como arte e razão, e até que a simplicidade encante nosso olhar. [...] No final, quando a obra é completa, torna-se evidente a obrigatoriedade de um mesmo gosto, que predominou e criou formas em grandes e pequenas escalas; se o gosto era bom ou ruim, significa menos do que se pensa – basta que seja um gosto" (NIETZSCHE, 2016, p. 282).

É esse último e definitivo posicionamento de Nietzsche, na constituição de um sujeito ético, que mais se assemelha a estética da existência que será elaborada por Foucault. No trecho abaixo notamos como a estética da existência em Foucault é concebida em termos quase que idênticos aos de Nietzsche no seu último estágio:

> O que me surpreende em nossa sociedade, é que a arte se relacione apenas com objetos e não com indivíduos ou a vida, e que também seja um domínio especializado, um domínio de peritos, que são os artistas. Mas a vida de todo indivíduo não poderia ser uma obra de arte? Por que uma mesa ou uma casa são objetos de arte, mas nossas vidas não são? (FOUCAUT, 1995 apud LOPONTE, 2003, p. 75).

O projeto foucaultiano de uma ética concebida a partir da perspectiva da arte, encontrou seus fundamentos na ética greco-romana do cuidado de si. Isso era a maneira como o indivíduo buscava alcançar uma bela existência. Dissemos que Foucault considera que o momento cartesiano marca o desaparecimento do cuidado de si no pensamento filosófico ocidental. É, pois, trazendo de volta essa perspectiva que Foucault pensou na possibilidade de um sujeito que se constrói, não pelos processos disciplinares ou quaisquer outros mecanismos discursivos ou de dominação, mas pela prática do exercício de si, do ocupar-se consigo, um trabalho que o indivíduo exerce sobre si mesmo, construindo sua subjetividade da mesma forma como um artista desenvolve sua obra de arte.

1.1.1 O Cuidado de Si

Esse modo de vida que Foucault vai buscar na tradição greco-romana, além dos seus dois últimos volumes da *História da Sexualidade* (*Uso dos prazeres* e o *Cuidado de si*), aparece também nos cursos ministrados no início da década de oitenta (*Subjetividade e verdade e Hermenêutica do sujeito*) e também em artigos e entrevistas que compõem a ~~sua~~ série intitulada *Ditos e escritos*. Nessas obras, a cultura do cuidado de si, tal qual foi compreendida desde Sócrates no decurso da Filosofia Antiga até os primeiros séculos do cristianismo, mas, principalmente, o Período

Helenístico dos séculos I e II da nossa era, é analisada por ele a partir de diversos textos desse período, a fim de compreender como era concebido, nesse contexto, o sujeito ético.

Vejamos, então, em que consistia esse cuidado de si: de uma maneira geral, o termo grego *Epiméleia Heautoû* se referia ao fato de se ocupar consigo, de se preocupar consigo, etc. Foucault observa que, sobre o significado do cuidado de si, devemos reter: que ele é uma atitude para consigo, para com os outros e para com o mundo; que ele é também uma certa forma de olhar que implica converter o olhar do exterior para si mesmo; e por último, que ele designa ações que são exercidas de si para consigo, uma série de exercícios tais como as purificações, as acesses, as renúncias, as conversões de olhar, as modificações de existência etc (FOUCAULT, 2010, p. 11). O cuidado de si, nesse sentido, abrangerá os três domínios da vida do sujeito: a dietética (o cuidado com o corpo e com a alma), a econômica (os deveres privados de pai de família, de marido, de filho, de proprietário, de senhor de escravo, etc.) e a erótica (sobre as relações amorosas), sendo que essa última foi pouco a pouco se desconectando da cultura do "cuidado de si" (FOUCAULT, 2010, p. 56).

Esse modo de existir como sujeito é visto a partir de um princípio pedagógico no texto de Platão, *Alcibíades*. Para que o jovem Alcibíades pudesse governar a cidade era preciso, primeiro, aprender a cuidar de si mesmo. Todavia, Foucault observa que, posteriormente, o caráter formador deixa de ter um fim específico para se constituir um tipo de formação universal, necessária ao indivíduo como sujeito de ação:

> Na prática de si que vemos desenvolver-se no decurso do período helenístico e romano, ao contrário, há um lado formador que é essencialmente vinculado à preparação do indivíduo, preparação porém não para determinada forma;de profissão ou de atividade social: não se trata, como no *Alcibíades*, de formar o indivíduo para tornar-se um bom governante; trata-se, independentemente de qualquer especificação profissional, de formá-lo para que possa suportar, como convém, todos os eventuais acidentes, todos os infortúnios possíveis, todas as desgraças e todos os reveses que possam atingi-lo (FOUCAULT, 2010, p.85).

No entanto, é importante, ainda, compreendermos um paradoxo nesse tipo de conceito. As práticas do cuidado de si "[…] constituíram as mais austeras, as mais rigorosas, as mais restritivas morais" que o ocidente conheceu, as quais "[…] não devem ser atribuídas ao cristianismo" (FOUCAULT, 2010, p.14). O que é preciso discernir, no entanto, é que essas regras rígidas no contexto greco-romano tinham um sentido positivo. A *áskesis*, enquanto exercício de si sobre si, eram renúncias que relacionavam o sujeito à verdade. Era uma espécie de saber prático necessário ao sujeito na aquisição da virtude. Ao citar Musonius Rufus, um filósofo estoico romano, Foucault diz que esse saber prático só se adquire treinando (o verbo no original é "fazer ginástica") com zelo,

sem negligenciar o esforço. Portanto, ele conclui, esforço, zelo e treinamento é o que nos permitirá adquirir esse saber prático (FOUCAULT, 2010, p. 282). Todavia,

> O que caracteriza a ascese (*áskesis*) no mundo grego, helenístico e romano, quaisquer que sejam, aliás, os efeitos de austeridade, de renúncia, de interdição, de prescrição detalhada e austera que essa *áskesis* possa induzir: ela não é e jamais será fundamentalmente o efeito de uma obediência à lei. Não é por referência a uma instância como a da lei que a *áskesis* se estabelece e desenvolve suas técnicas. A *áskesis* é na realidade uma prática da verdade. A ascese não é uma maneira de submeter o sujeito à lei: é uma maneira de ligar o sujeito à verdade (FOUCAULT, 2010, p. 282).

Em outra parte, encontramos:

> Portanto, [a *áskesis*] é todo um modo de relação com o alimento, as roupas, a habitação que é assim formado através desses exercícios de abstinência: exercícios de abstinência para formar um estilo de vida, e não exercícios de abstinência para regrar a própria vida mediante interdições e proibições precisas (FOUCAULT, 2010, p. 386).

Percebemos que a prática de si pela estética da existência, concebe um modo de renúncia, de interdição, de prescrição, diríamos, até mesmo, de disciplina no sentido de treinamento. O que a difere, entretanto, das regras disciplinares praticadas nas instituições modernas, é estar ligada ao sujeito enquanto exercício de construção de si mesmo, de sua verdade, em vez de estar fundada na submissão da lei, da regra do código. A *áskesis* como conjunto de procedimentos permite transformar a verdade do sujeito em um modo de ser do sujeito (logos em *êthos*).

Ao pensar no sujeito ético a partir do cuidado de si, Foucault problematiza a questão da subjetividade "[…] se entendermos essa palavra como a maneira pela qual o sujeito faz a experiência de si mesmo em um jogo de verdade, no qual ele se relaciona consigo mesmo" (FOUCAULT, 2017c, p. 230). Gilles Deleuze (2005), a esse propósito, observa que a estética da existência seria como um novo eixo no trabalho de Foucault, distinto ao mesmo tempo do eixo do saber e do eixo do poder. Ao construir uma análise da abordagem foucaultiana, Deleuze coloca que no processo de subjetivação é sempre o fora que constitui o lado de dentro. Para ele, o que Foucault teve de descobrir, essa nova dimensão da constituição do sujeito que se dá para além da relação do saber e do poder, é uma dobra que o lado de fora efetua para constituir o lado de dentro ou a interioridade.

Nessa dobra que o exterior faz para constituir o interior, as relações com o outro ou com o código moral como regras de saber passam a constituir o lado de dentro, pois não pode haver o lado de dentro que também não seja constituído pelo lado de fora. A estética da existência em Foucault, nesse sentido, concebe uma dimensão da subjetividade que deriva do poder e do saber, mas que não depende deles. O sujeito é inventado na relação consigo mesmo. Essa relação consigo mesmo é o

lado de dentro que se constitui pela dobra do lado de fora. O desenho do sujeito que Deleuze enxerga na estética da existência reforça a ideia de que a subjetividade, ou o sujeito, não é uma substância, ao contrário, é forma.

Foucault recusa uma teoria do sujeito, como fazem a fenomenologia e o existencialismo, por exemplo, na qual a subjetividade é condição de experiência. O sujeito se constitui através de um certo número de práticas que se relacionam com a questão dos jogos de verdade e, nesse sentido, é a experiência que redunda em um sujeito, na verdade, em sujeitos. Na estética da existência, essa forma, esse processo de subjetivação, se configura a partir de práticas que relacionam o indivíduo consigo mesmo, com sua própria verdade. A escrita de si é uma dessas práticas que ajudam a criar essas formas, que inventam o sujeito, que criam uma interioridade a partir de sua relação com o exterior.

1.2 A ESCRITA DE SI EM C. S. LEWIS

Certa oportunidade, perguntado se a escrita estava no centro da cultura de si Foucault respondeu que, embora a escrita de si não fosse central, sempre foi muito importante na formação de si mesmo "[...] a partir do século I da nossa era, vemos escritos muito mais numerosos que obedecem a um modelo de escrita como relação consigo mesmo (recomendações, conselhos, advertência dada aos alunos etc.)" (FOUCAULT, 2017e, p. 250). A escrita de si como exercício pelo qual se dá forma ao sujeito, como vemos na resposta de Foucault, nunca chegou a ser o âmago da questão do cuidado de si, nem se constituía a única forma de *askesis*, mas teve no auge desse período um lugar bastante privilegiado.

Quando Foucault se volta para o estudo da Antiguidade para entender a constituição do sujeito pelas práticas de si, de maneira alguma faz isso para reclamar um retorno da modernidade à ética e a moral dos gregos como essas se davam naquele momento. Todavia, ele observa,

> Se tomarmos o que estas morais prescrevem, impõem e aconselham, elas são extraordinariamente próximas. É preciso fazer aparecer a proximidade e a diferença e, através de seu jogo, mostrar de que modo o mesmo conselho dado pela moral antiga pode funcionar de modo diverso em um estilo contemporâneo de moral (FOUCAULT, 2017e, p. 251).

É no sentido de fazer aparecer a proximidade da prática da escrita de si dos antigos com uma prática de si na contemporaneidade que compreendemos a abordagem foucaultiana da escrita de si, e é ela que trazemos como ponto de partida de uma escrita de si no escritor cristão do século XX, C. S. Lewis.

Primeiro, é bom esclarecermos que nem toda prática de escrita é uma prática da escrita de si. Isto ficará mais nítido quando explorarmos o texto de Foucault específico sobre a escrita de si, mas, em princípio, tomamos uma fala em que Foucault refere-se a Platão como um exemplo de alguém que não cultivou a prática de si como prática escrita, como prática de memória ou como prática de redação de si a partir de suas recordações, o mesmo acontecendo com Aristóteles. Esses, embora tenham escrito consideravelmente sobre problemas políticos, morais e metafísicos, seus textos não demonstram uma relação consigo mesmo, ou, se demonstram, aparece de modo bastante restrito. Ao trazermos para o contexto moderno, não é todo autor, seja ele ficcional ou teórico, que podemos dizer que em sua produção bibliográfica exista algo que consideremos como uma escrita de si. Nessa seção veremos como diversas obras de C. S. Lewis se impõem como uma escrita pessoal e um exercício da escrita de si à maneira foucaultiana.

Abordando especificamente o artigo que escreveu sobre o tema da escrita de si, Foucault vai analisar uma série de escritos de diversos autores da Antiguidade como um modo de *askêsis* capaz de inventar o sujeito que escreve para si e para o outro. Para homens como Epícteto,

> [...] a escrita aparece regularmente associada à 'meditação', ao exercício do pensamento sobre ele mesmo que reativa o que ele sabe, torna presente um princípio, uma regra ou um exemplo, reflete sobre eles, assimila-os, e assim se prepara para encarar o real (FOUCAULT, 2017a. p.143).

Esse tipo de escrita, praticada nos dois primeiros séculos da nossa era, pode ser localizada em formas de escritas já conhecidas anteriormente, mas, utilizadas para outros fins. Os hupomnêmata, primeira forma de escrita de si evocada por Foucault, poderia ser concebido como caderneta individual de anotações. Nesse período, essa espécie de livro foi comumente utilizada como local para anotações de citações, de reflexões e de pensamentos ouvidos ou o que lhes viam à mente. Assim, os hupomnêmata reuniam tudo aquilo que se pôde ouvir ou ler, a fim de que, no momento oportuno, estivesse sempre disponível para servir como guia de suas ações. Nesse sentido, "[…] a escrita transforma a coisa vista ou ouvida 'em forças e em sangue'. Ela se torna no próprio escritor um princípio de ação racional", e, "é a sua própria alma que se deve criar no que se escreve" (FOUCAULT, 2017a, p. 149).

A outra forma de escrita de si que Foucault identifica, e em que recai o interesse de nossa investigação, é a correspondência. Ele observa que a própria escrita pessoal do hupomnêmata poderia servir de matéria prima para os textos que seriam enviados aos outros. Mas, a que ressaltar, o texto da correspondência que, por definição, é destinado a outro, pode permitir também o exercício pessoal. Citando Sêneca, Foucault justifica:

> […] ao se escrever, se lê o que se escreve, do mesmo modo que, ao dizer alguma coisa, se ouve o que se diz. A carta que se envia age, por meio do próprio gesto da escrita, sobre aquele que a envia, assim como, pela leitura e releitura, ela age sobre aquele que a recebe (FOUCAULT, 2017a, p. 150).

Normalmente, as cartas como um exercício da escrita de si revelavam uma atitude de direção exercida por um homem maduro e experiente a outro que ainda se encontrava em meio às suas atividades no corpo da sociedade. Contudo, a carta que era escrita pelo diretor experiente não se limitava apenas a aconselhar o dirigido, mas, ao ser escrita, continuava a exercitar àquele que dirige. Nas palavras de Sêneca, "quem ensina se instrui". Podemos ver, desse modo, como a escrita de correspondência torna-se um exercício de constituição da subjetividade. Ao trabalhar no discurso verdadeiro para o destinatário, aquele que escreve, pela própria carta que envia, realiza um gesto sobre si mesmo, um olhar sobre suas próprias práticas.

Por outro lado, além da assistência espiritual que se presta àquele a quem se escreve, escrever a outro é também "se mostrar", "se expor", fazer aparecer seu próprio rosto perto da outra pessoa. Foucault esclarece que, dessa maneira, ao mesmo tempo em que "se abre" e "se mostra" ao destinatário, quem escreve se oferece aos seus próprios olhos através do que é dito sobre si mesmo. Assim, "[…] a reciprocidade que a correspondência estabelece não é simplesmente a do conselho e da ajuda; ela é a do olhar e do exame" (FOUCAULT, 2017a, p. 152).

Tendo em vistas o que Foucault compreendeu como escrita de si em sua pesquisa sobre as artes de si mesmo, ou seja, a estética da existência e o domínio de si e dos outros na cultura greco-romana, temos condições de traçar um paralelo dessa abordagem com a escrita de C. S. Lewis que entendemos se tratar de uma escrita de si. Após sua conversão ao cristianismo C. S. Lewis passa a desenvolver, além de trabalhos acadêmicos nos campos da literatura e da filosofia, sua área de atuação, uma espécie de escrita a respeito de sua experiência como cristão e uma espécie de ensino baseado nessas experiências. Dentre as principais obras, destacamos seus dois livros autobiográficos, seu diário espiritual sobre o luto de sua esposa e suas duas obras ficcionais em forma de correspondência, em especial *Cartas de um diabo a seu aprendiz.* Além dessas*,* Lewis escreveu algumas obras no gênero da literatura fantástica que, como veremos, representam sua forma peculiar de exercício espiritual.

À primeira vista, seria mais apropriado falarmos de uma abordagem da escrita de si partindo de diários, cadernos de anotações ou cartas reais escritas pelo autor, pois é a partir desse tipo de escrita que Foucault identifica uma possibilidade de constituição do sujeito. Seria possível, se quiséssemos, começarmos uma abordagem da escrita de si em C. S. Lewis por esse viés. Um livro publicado em 1967 trouxe a público o conjunto de correspondências escritas por Lewis a uma senhora americana entre 1950 (quando sua obra já estava bastante conhecida nos Estados Unidos) até a sua morte em 1963. A correspondente dessas cartas não teve seu nome divulgado a seu pedido,

mas sabe-se que ela e C. S. Lewis nunca se encontraram pessoalmente. No prefácio da edição original feito por Clyde S. Kilby encontramos o seguinte comentário: “A tônica evidente destas cartas é o incentivo e a orientação espirituais, e é exatamente por isso que são valiosas” (KILBY, 2006, p. 8). Nesse sentido, é mais que garantido encontrarmos nessas correspondências o tipo de escrita semelhante aquele ao qual Foucault evoca na prática dos antigos.

Como alguém que alcançou certo reconhecimento em um período onde as cartas ainda eram o meio mais eficiente para a comunicação entre pessoas separadas pela distância, Lewis fazia questão de responder todas as cartas que lhe enviavam, mesmo que tenha declarado em autobiografia que um dos requisitos essenciais de uma vida feliz é “[…] não ter de escrever quase nenhuma carta e jamais precisar angustiar-se com o carteiro batendo-lhe à porta”. Embora essa coletânea seja uma das mais longas trocas de correspondências de Lewis, não é a única que chega a mais de cem cartas. Por que, então, falarmos de uma escrita de si em *Cartas de um diabo a seu aprendiz* e em outros escritos ficcionais e autobiográficos produzidos por ele no escopo de sua obra?

Para compreendermos bem essa empreitada é preciso entendermos o caráter dos escritos de Lewis a partir da sua experiência com o cristianismo e com a literatura. Se quisermos ter um vislumbre dessa questão, podemos evocar um comparativo entre Lewis e seu amigo e influenciador J.R. R. Tolkien. Podemos dizer que em Tolkien encontramos o mesmo tipo de experiência cristã e literária àquela na qual as obras de C. S. Lewis fazem referência. Todavia, diferentemente deste, não há, praticamente, nada na produção de Tolkien que pensamos como uma espécie de escrita de si à maneira foucaultiana. Embora fosse um cristão fervoroso, não era a partir da escrita enquanto produção que Tolkien constituía sua subjetividade cristã; pelo contrário, teceu duras críticas a Lewis quando este passou a escrever sobre sua experiência cristã.

Essa escrita de si lewisiana começa, basicamente, quando a Segunda Guerra Mundial se instaura no cotidiano da Inglaterra. Em 1941, a BBC convida Lewis para dar uma série de conferências radiofônicas devido sua crescente popularidade como orador e teólogo popular em Oxford. O sucesso dessas conferências foi tamanho que outras três séries de conferências se sucederam entre os anos de 1942 a 1944. Os livretos baseados nessas conferências foram reunidos para publicação em 1952, resultando em uma de suas principais obras, Cristianismo puro e simples. Duriez (2006) destaca que Tolkien achava que esse tipo de comunicação deveria ficar a cargo de eclesiásticos profissionais, chegando a comentar que, se teólogos de verdade tivessem começado a escrever teologia para leigos “o mundo teria sido poupado de C. S. Lewis”, evidenciando assim sua total desaprovação ao tipo de escrita que seu amigo começara a produzir. É parte dessa produção chamada como teologia popular que entendemos se tratar de uma escrita de si.

Outro tipo de escrita de si que encontramos na obra de C. S. Lewis é uma espécie de autoficção. Não obstante a designação do termo autoficção pertencer à nossa contemporaneidade, Lewis utilizara desse recurso na escrita de sua obra ficcional que mistura fantasia com ficção científica. Na Trilogia Cósmica, série composta pelos livros *Além do planeta silencioso*, *Perelandra* e *Uma força medonha*, o próprio Lewis assume o papel de narrador das histórias. No primeiro livro, Lewis coloca um pós-escrito onde, supostamente, o verdadeiro Ransom, personagem principal de toda trilogia, escreve para ele fazendo uma espécie de crítica sobre a obra que Lewis acabara de escrever contando de forma ficcional a viagem real de Ransom a outro planeta. Em *Perelandra*, o segundo livro da série, o próprio Lewis se transforma em personagem e entra na trama, passando a exercer o papel de narrador-personagem. Por ocasião da segunda viagem de Ransom a outro planeta, Lewis passa a ser o responsável por colocar Ransom em sua capsula de viagem e, depois, retirá-lo de lá quando do seu retorno;

> – E sou eu quem vai acondicioná-lo nesse troço amaldiçoado? Disse eu.
> – É – respondeu Ransom. – Esse é o primeiro passo […]
> (LEWIS, 2011, p. 26).

Na *Trilogia Cósmica* a autoficção de Lewis é mais uma ficção de si, ou seja, uma projeção do autor em situações imaginárias, fazendo coincidir seu nome com o nome da personagem. Para além das questões da autoficção, a *Trilogia Cósmica* toma, assim como em seus outros livros do gênero, o lugar de exercício espiritual. Para ele, a estranheza evocada pelo artifício de "outros planetas" produz nesse tipo de livro o efeito pelo qual o uso de "outros planetas" são realmente bons: representar uma região do espírito ou a verdade interior. "Para construir 'outros mundos' plausíveis e ativos, você deve se basear no único 'outro mundo' real que conhecemos: o do espírito" (LEWIS, 2018a, p. 45). Assim, a única vantagem em fazer uma história sobre outros planetas era a possibilidade de falar de um si mesmo desconhecido, estranho à realidade utilitária. Sua percepção era que ninguém está apto para captar esse tipo de coisa na estranheza de outros planetas, a menos que seja o tipo de pessoa capaz de encontrar também no próprio quintal.

Nos anos 50, Lewis publicou uma espécie de autobiografia que recebeu o nome de *Surpreendido pela Alegria*. No prefácio dessa obra ele esclarece que o livro é uma abordagem de sua particular experiência com a beleza (que nessa obra é chamada de Alegria), aspecto que o fez sair do ateísmo para o cristianismo. Ele também salienta que essa é a segunda tentativa de abordar a questão, uma vez já havia tentado anteriormente. A tentativa a que ele se refere faz alusão ao livro *O regresso do Peregrino* de 1932. Naquela oportunidade, Lewis tinha apenas um ano de convertido e essa era sua primeira publicação após esse evento. Diferente do primeiro, que traz uma abordagem teórica é mesclada a uma narrativa cronológica da experiência de Lewis com a Alegria, *O regresso*

do peregrino faz esse mesmo percurso através da alegoria, à maneira de O peregrino de Jhon Bunyan. O motivo que levou Lewis a reescrever uma mesma narrativa (em outro formato, é claro) é que lhe pareceu que, em *O regresso do peregrino*, a questão não havia ficado muito clara. Não podemos apontar essa escrita de si em C. S. Lewis sem abordarmos a questão central em sua vida e obra que é a experiência com a beleza, visto ser ela o motivo principal de sua conversão ao cristianismo. No segundo capítulo desse trabalho trataremos mais detidamente desse assunto.

Sua obra mais popular é também um exemplo de sua escrita de si na forma de ficção fantástica. Embora já tivesse escrito uma variedade de gêneros literários e não literários, foi na fantasia, e não somente isso, na fantasia para crianças, que ele diz ter encontrado a forma exata de dizer o que ele pretendia dizer. *As crônicas de Nárnia* é uma série composta por sete livros. Em ordem cronológica das histórias (que é diferente da ordem de publicação) temos: *O sobrinho do mago*; *O Leão, a Feiticeira e o guarda-roupa*; *O cavalo e seu menino*; *Príncipe Caspian*; *A viajem do Peregrino da Alvorada*; *A cadeira de prata*; *A última batalha*. Explicadas de um modo geral, *As crônicas de Nárnia* narram as aventuras ocorridas em um reino de outro mundo onde animais falantes, seres mitológicos e homens, se envolvem em batalhas épicas na luta do bem contra o mal. Exceto em *O cavalo e seu menino*, todas as histórias são protagonizadas por crianças do mundo real que são transportadas para o reino de Nárnia através de magia, única forma possível de acessarem aquele mundo. Lá, as crianças do nosso mundo ajudam os habitantes de Nárnia a libertar-se da opressão de feiticeiras ou de outros homens que, de tempos em tempos, tentam subjugá-los. A figura central do enredo, de certa forma, o elo entre todas as histórias, é a figura do Leão Aslam, criador e rei maior de Nárnia. Embora não esteja sempre presente entre os narnianos, Aslam aparece nas horas de crise para, com as crianças trazidas do mundo real, salvar o povo de Nárnia das forças do mal. Outra espécie de escrita de si lewisiana aparece em 1961, quando o autor escreve um diário espiritual por ocasião da morte de sua esposa. O livro *A anatomia de uma dor: um luto em observação* mostra o lado mais sombrio e amargo de Lewis, até então desconhecido dos seus leitores. Encontramos, nesse relato, o registro das etapas de sua profunda aflição pela morte de sua amada. A relação de Lewis com Joy Gresham durou, do primeiro encontro em 1952 até a morte de Joy em 1960, apenas oito anos. É possível vermos aqui, como Lewis elabora o sujeito cristão frente ao sofrimento e a crise de fé, onde toda sua relação com Deus é questionada a partir dessa experiência:

> Nesse meio-tempo, onde está Deus? [...] volte-se para Ele, quando estiver em grande necessidade, quando toda outra forma de amparo for inútil, e o que você encontrará? Uma porta fechada na sua cara, ao som do ferrolho sendo passado duas vezes do lado de dentro (LEWIS, 2007, p.31).

Além de sua literatura fantástica, das duas escritas autobiográficas e de seu diário sobre o luto, consideramos como uma escrita de si lewisiana seus dois livros escritos com a forma de cartas ficcionais. À semelhança de *Cartas de um diabo a seu aprendiz*, obra em que recai os olhares de nossa pesquisa, *Oração: Cartas a Malcolm* é composto de cartas fictícias a uma pessoa fictícia, Malcolm, enviadas por um C. S. Lewis fictício. No fundo histórico inventado por Lewis Malcolm é um amigo que "Lewis" conheceu desde os dias de estudante em Oxford, a quem ele escreve 22 cartas sobre o tema da oração, e sobre muitas coisas mais, resgatando inclusive assuntos que haviam sido trabalhadas por Lewis na coletânea das cartas infernais. Apesar de termos, apenas, o lado de "Lewis" da correspondência, somos capazes de deduzir muitas coisas sobre Malcolm a partir desses escritos. Duriez (2006) sugere que a qualidade da amizade fictícia entre "Lewis" e Malcolm deve muito às amizades da vida real entre Lewis e Arthur Greeves, Owen Barfield e Tolkien, apesar de Malcolm não ser claramente o retrato de qualquer um deles. Cartas a Malcolm foi o último livro a ser escrito por Lewis, tendo sido publicado um ano depois de sua morte.

1.2.1 Uma Escrita de Si às Avessas

Finalmente chegamos em *Cartas de um diabo a seu aprendiz,* uma das obras mais emblemáticas da escrita de si em C. S. Lewis. Deixamos para apresentá-la por último devido a questões didáticas. Composta por uma série de 31 correspondências, essa obra vai mostrar aos conselhos de Fitafuso, um diabo experiente, que escreve a seu sobrinho, tentador em início de carreira, a fim de que este consiga levar à perdição um jovem inglês no período da Segunda Guerra Mundial. Na história, Fitafuso é um renomado diretor do Departamento de Tentadores, enquanto que seu sobrinho Vermebile é um tentador júnior responsável por afastar o jovem "paciente" humano do Inimigo (Deus) e levá-lo para o domínio das trevas.

Lewis dá a entender que a primeira carta da série não corresponde à primeira correspondência que Fitafuso envia para Vermebile, nem mesmo a primeira carta a respeito desse paciente. Em sua dimensão ficcional, a série de cartas aparece como que um recorte no universo de correspondências trocadas pelos tentadores. Embora fique claro que elas existem, não é dado a conhecer aos leitores as cartas enviadas do tentador júnior ao seu tio.

Ao escrever essas cartas, Lewis faz uso de uma técnica de escrita que ele chamou de "ventriloquia diabólica"; o que Fitafuso diz é o negativo daquilo que era o pensamento de Lewis enquanto sujeito cristão, e tudo aquilo que ele acolhe deve ser temido. À maneira de Sêneca, Lewis usa a correspondência como exercício de direção: "[…] a carta que é enviada para ajudar seu correspondente – aconselhá-lo, exortá-lo, admoestá-lo, consolá-lo – constitui para aquele que escreve uma espécie de treino" (FOUCAULT, 2017a, p. 150). De certo modo, a escrita de *Carta de*

um diabo a seu aprendiz segue aquilo que foi a escrita de si nos primeiros anos do cristianismo, sobretudo as anotações monásticas das experiências espirituais que tratavam de "[…] desalojar do interior da alma os movimentos mais escondidos de forma a poder deles se libertar" (FOUCAULT, 2017a, p. 157). A respeito do que foi essa prática entre os primeiros cristãos, Foucault argumenta que "[…] a escrita constitui uma experiência e uma espécie de pedra de toque: revelando os movimentos do pensamento, ela dissipa a sombra interior onde se tecem as tramas do inimigo (FOUCAULT, 2017a, p. 142).

A grande genialidade da escrita criativa nessa obra é que Lewis, fazendo uso do artifício da ironia, traz na voz do autor ficcional de forma às avessas o trabalho de criação de sua própria subjetividade como cristão:

> Querido Vermebile,
> É com pesar que recebo a notícia de que seu paciente converteu-se ao Cristianismo. [...] Não há motivos para desespero; centenas de adultos convertidos foram recuperados depois de uma breve temporada ao lado do Inimigo e agora estão conosco (LEWIS, 2009d, p. 6).

Esse trecho inaugura a segunda carta do livro. Escolhemos ele como nossa primeira citação direta das "Cartas" para destacar a importância do evento, que dentre muitos outros, irão se assemelhar à vida de C. S. Lewis. A conversão do paciente na segunda carta muda toda a dinâmica dos concelhos de Fitafuso, assim como a conversão de Lewis mudou completamente a direção de sua escrita. Tanto no paciente como em Lewis a conversão ao cristianismo é o acontecimento fundante de uma subjetividade cristã. O evento da conversão no sentido cristão corresponde a uma mudança de pensamento, o que podemos dizer, se encaixa perfeitamente no caso de C. S. Lewis, e isto não sugere nenhum tipo de excepcionalidade. O motivo pelo qual a conversão de Lewis despontará dentre as incontáveis conversões ao cristianismo que existiram, até hoje, é que a sua conversão, como poucas, foi devidamente descrita em obras autobiográficas.

Quando falamos em conversão ao cristianismo e em mudança de pensamento devemos fazer uma ressalva tal qual Lewis também fez. Embora toda conversão ocorra em um nível intelectual, deve haver também, em toda conversão ao cristianismo, a presença de um elemento sobrenatural, inefável, místico. Sem esse elemento a conversão ao cristianismo significaria apenas uma troca de filosofia. O que Lewis descreve tanto em *O retorno do peregrino* como em *Surpreendido pela Alegria* é principalmente a jornada intelectual que ele fez, deixando o ateísmo até aportar no cristianismo. Essa mudança intelectual que ele realiza não foi algo que aconteceu de forma súbita; observe que estamos falando da mudança intelectual e não do elemento místico de sua conversão, esse, sim, foi um evento pontual e específico, com tempo e lugar. Lewis descreve o progresso de sua conversão da seguinte forma:

> Do ponto de vista intelectual, meu progresso se dera do ‘realismo popular’ para o idealismo filosófico; do idealismo para o panteísmo; do panteísmo para o teísmo; e do teísmo para o cristianismo (LEWIS, 2011, p. 15).

Embora tenha nascido em uma família cristã, Lewis perde a fé de sua infância e torna-se ateu por volta dos treze anos. Mas que uma fase passageira de adolescente rebelde, seu materialismo provou ser uma “[…] rejeição sincera, ponderada e bastante intensa da crença religiosa em bases morais e intelectuais”. Contudo, “[…] sua concepção ateísta do universo estava em constante tensão com uma experiência recorrente que ele chamava de ‘Alegria’[...]”. Em *Surpreendido pela Alegria*, Lewis descreve em detalhes como sua convicção materialista acabou se mostrando insuficiente para explicar sua experiência com a arte e a literatura, levando-o meio que descontentemente até o cristianismo. É interessante observar como todo esse progresso foi registrado em detalhes por ele, inclusive no sentido bibliográfico. É possível refazermos todo o percurso de leituras feita por Lewis, desde os livros que robusteceram seu ateísmo, além daqueles que o tornaram idealista, até aqueles que o levaram para o cristianismo.

O relato da conversão de Lewis ao cristianismo às vezes traz uma certa confusão nos leitores de *Surpreendido pela Alegria* porque parece haver ali duas datas marcantes em que o autor passa por uma experiência de conversão. A explicação para isso é que Lewis “[…] quis registrar seu progresso com toda a exatidão possível, e é obvio que sentiu que o processo só começou no verão de 1929 e não se completou até 1931”. A primeira data diz respeito apenas à conversão ao teísmo. Ele aceita que o Absoluto deveria, de fato, ser Deus. É em 1931 que ele admite a encarnação e adere de fato à fé cristã. É importante destacar, entretanto, que nas duas oportunidades houve algo de indescritível envolvido. No primeiro evento, Lewis estava viajando no andar superior de um ônibus, quando “sem palavras e (acho eu) sem imagens”, uma verdade sobre ele mesmo lhe fora apresentada:

> Senti, ali e então, que me era dada a possibilidade da escolha. Eu podia abrir a porta ou deixá-la trancada; podia tirar a carapaça ou conservá-la. Nenhuma das alternativas me era apresentada como dever; nenhuma delas trazia embutida nem ameaça nem promessa, embora eu soubesse que abrir a porta ou tirar o colete significava o incerto. A escolha parecia ponderosa, mas era também estranhamente desprovida de emoção. Não eram desejos nem medos que me motivavam. Em certo sentido, nada me motivava. Escolhi abrir, tirar a carapaça, afrouxar as rédeas. Digo “escolhi”, mas não me parecia realmente possível fazer o contrário (LEWIS, 1998, p. 229).

O processo que começara com sua conversão ao teísmo continuou nos dois anos seguintes. Embora tenha passado a frequentar a capela da Universidade de Oxford, ainda era muito difícil para ele conceber a ideia popular de Cristo derivada dos evangelhos. Enquanto isso, aumentava seu ciclo

acadêmico de amigos cristãos, dentre eles Hugo Dyson e J.R.R. Tolkien. David Downing (2006) traz em seu livro uma citação de Lewis tirada de sua carta escrita em 1º de outubro a seu amigo de longas datas Arthur Greeves: "[…] Acabo de passar do crer em Deus ao crer definitivamente no Cristo – no cristianismo". Numa carta na semana anterior, escrita ao próprio Arthur, Lewis havia descrito seu longo passeio noturno com J.R.R. Tolkien e Hugo Dyson. Os três, após o jantar, começaram a falar sobre metáfora e mito, conversa que só acabou às quatro horas da manhã. Downing resume o teor dessa conversa nos termos a seguir:

> Tolkien e Dyson, que compartilhavam a reverência de Lewis pelo mito, pelo romance e pelos contos de fadas, mostraram-lhe que a mitologia revela sua própria espécie de verdade e o cristianismo é mitologia verdadeira. Lewis insistira que os mitos não passavam de "mentiras proferidas por meio da prata", mas eles responderam que o mito era bem mais explicado como "um vislumbre real, embora desfocado, da verdade divina incidindo sobre a imaginação humana". Argumentaram que um dos grandes mitos universais, o do Deus-que-morre em sacrifício pelo povo, mostra uma consciência inata da necessidade de redenção não por meio das obras pessoais, mas como dom proveniente de alguma esfera superior. Para eles, a encarnação era o ponto principal em que o mito se tornava História. A vida, a morte e a ressureição de Cristo não só concretizavam tipos do Antigo Testamento, mas também corporificavam, - literalmente – motivos centrais encontrados em todas as mitologias do mundo (DOWNING, 2006, p. 156).

Antes dessa conversa com seus colegas escritores e cristãos, a percepção de Lewis era que todos os povos possuíam os próprios mitos e lendas e que nenhum sistema de crenças como o cristianismo, por exemplo, era mais "verdadeiro" que qualquer outro. O que ouviu naquela noite foi um argumento muito semelhante a ideia que foi expressa por Simone Weil: "A mitologia grega está cheia de profecias. Também as narrativas do folclore europeu, o que chamamos de contos de fadas" (WEIL, 2016, p.1). A perspectiva do cristianismo como um mito que se tornou real, sabemos, foi absorvida por Lewis a partir de então.

O episódio do passeio com Tolkien e Dyson mostra, intelectualmente, o movimento que faltava para sua conversão ao cristianismo. O entendimento cristão se tornou, para Lewis, a mais satisfatória explicação para sua experiência da Alegria. Entretanto, assim como na ocasião de sua conversão ao teísmo dentro do ônibus, Lewis identificou o momento quando a passagem definitivamente foi realizada.

> Sei muito bem quando se deu o passo final, embora me escape como. Fui levado até Whipsnade numa manhã ensolarada. Quando partimos, eu não acreditava que Jesus Cristo é o Filho de Deus, e quando chegamos ao zoológico, já cria. Toda via, não passei exatamente a viagem toda perdido em pensamentos. Nem dominado por grande emoção. "Emocional" é talvez a última palavra que podemos aplicar a alguns dos eventos mais importantes. Foi mais como quando um homem, depois de longo sono, ainda deitado imóvel na cama, toma consciência de que não está desperto (LEWIS, 1998, p. 241).

Diante do que escreveu sobre sua conversão nas autobiografias, a conversão ocupa um lugar central na escrita lewisiana. Uma escrita de si, ainda que de forma ficcional como é *Cartas de um diabo a seu aprendiz*, não poderia deixá-la de fora. Assim como fez em *Surpreendido pela Alegria,* o aspecto da argumentação racional foi para Lewis o nível mais intenso no qual o processo de conversão aconteceu. Por isso, nada mais justo de que aparecesse na primeira carta, antes da conversão, o tema da tentação no campo argumentativo. No trecho a seguir, Lewis discute a questão da argumentação racional como uma tática ambígua no processo de conversão, algo que ele mesmo experimentou quando ateu.

> Parece que você vê a argumentação como o melhor método para mantê-lo afastado das garras do Inimigo[...] O problema da argumentação é que ela leva a batalha para o campo do Inimigo. Ele também pode argumentar [...] Pelo próprio ato de argumentar, você desperta a razão de nosso paciente; uma vez desperta, como saberemos o que daí poderá resultar? Mesmo se uma cadeia de pensamentos puder ser distorcida a nosso favor, você logo descobrirá que fortaleceu no seu paciente o hábito fatal de atentar para questões universais e ignorar o fluxo de experiências sensoriais imediatas (LEWIS, 2009d, p. 2).

Pela abordagem de Fitafuso na primeira carta e por tudo que apresentamos a respeito da conversão de Lewis, já é possível percebermos indícios de que o paciente é, sem dúvida, uma representação do próprio autor. Pretendemos evidenciar melhor essa ideia no terceiro capítulo, quando nos voltarmos detidamente sobre esse assunto. Por hora, cabe fazermos ainda uma outra analogia entre "Cartas" e uma constituição do sujeito cristão em C. S. Lewis. A semelhança fica por conta da questão do tipo de cristianismo que ele optou por defender.

Ao falar da conversão do paciente na segunda carta ou mesmo em qualquer outra parte da obra, Lewis não deixa explícito a vertente cristã que foi aderida pelo personagem. Isso facilmente se justifica quando olhamos para seu entendimento do cristianismo. Embora, ao se converter ao cristianismo em 1931 tenha aderido à vida congregacional da igreja na qual havia sido batizado na infância, a Igreja Anglicana, para ele, o que interessava era o núcleo que todas as vertentes do cristianismo tinham em comum. A esse núcleo Lewis vai se referir como "Cristianismo puro e simples", uma espécie de Máximo Divisor Comum entre as vertentes doutrinárias "[…] que se distingue das crenças não-cristãs por um abismo ao qual as piores divergências internas da Cristandade não são de modo algum comparáveis" (LEWIS, 2009e, p. XV). Duriez (2006, p. 259) destaca que Tolkien, amigo e personagem decisivo na conversão de Lewis, "[…] não conseguiu persuadir Lewis a ingressar naquilo que acreditava, na formidável tradição do cardeal Newman, ser a única Igreja válida – a católica romana", mesmo quando se esperava, por toda influência que exerceu, que ele o acompanhasse.

O cristianismo, puro e simples, não ficou de fora das missivas de Fitafuso. Veja o que o tentador sênior sugere a respeito do assunto:

> O que nós desejamos, se não houver mesmo jeito e os homens tiverem de tornar-se Cristãos, é mantê-los num estado de espírito que eu chamo de "Cristianismo e alguma outra coisa". Você sabe – Cristianismo e a crise, Cristianismo e a Nova Psicologia, Cristianismo e a Cura pela Fé, Cristianismo e Pesquisa Psíquica, Cristianismo e Vegetarianismo, Cristianismo e Reforma Ortográfica. Se não houver saída e eles se tornarem Cristãos, deixe-os ao menos serem Cristãos com um diferencial (LEWIS, 2009d, p. 126).

Concluindo este primeiro capítulo, dizemos que a importância da escrita de si em C. S. Lewis é a invenção desse sujeito do cristianismo puro e simples. Tudo o que Lewis escreveu a partir de sua conversão configurou-se, em certa medida, como um exercício espiritual que fizesse dele mesmo um sujeito desse cristianismo que escrevia. *Cartas de um diabo a seu aprendiz* fez parte desse esforço que empreendeu de, através da escrita, constituir-se como sujeito cristão. Como ele mesmo disse certa feita, "Na arte e na vida, tanto quanto parece, estamos sempre tentando pegar em nossa rede de momentos sucessivos algo que não é sucessivo. [..] acho que às vezes isso é feito – ou muito, muito perto de ser feito – em histórias" (LEWIS, 2018b, p. 57).

2 A ESCRITA DE SI COMO LITERATURA FANTÁSTICA

Em contato com o trabalho operado por Foucault no estudo do sujeito, entendemos como a ideia de uma estética da existência se fez necessária para dar conta de conceber de que maneira se constituiu, nas sociedades modernas, a experiência na qual indivíduos se reconhecem como sujeitos de uma sexualidade. Estudar os processos de subjetivação, seja pela análise das práticas disciplinares, das relações de poder ou das práticas através das quais o indivíduo volta a atenção para si mesmo, a fim de decifrar-se, reconhecer-se e assumir-se como sujeitos de uma determinada experiência, eis aí o interesse da pesquisa foucaultiana. Enquanto Foucault buscou trabalhar a constituição do sujeito na experiência da loucura ou na experiência da sexualidade, ao pensarmos sobre a escrita de si de C. S. Lewis estamos lidando, neste caso, com a constituição do sujeito na experiência que chamaríamos de experiência estética.

Em *Cartas de um diabo a seu aprendiz*, Lewis, para se inventar~~-se~~ enquanto sujeito cristão, faz uso de uma escrita ficcional. Para além do ditado que diz "Toda autobiografia contém um pouco de ficção e toda ficção contém um pouco de autobiografia", em Lewis, o sujeito cristão é o sujeito da experiência estética. É, por isso, que em sua escrita de si, na maioria das vezes, ele privilegia a escrita ficcional. Lembremos que, como foi citado no capítulo anterior, sua primeira tentativa de escrever uma autobiografia contando sua jornada intelectual/espiritual foi através de uma espécie de alegoria. Só depois do insucesso de *O regresso do peregrino* é que ele decide reescrever a autobiografia de maneira direta em *Surpreendido pela Alegria*. Mas, dentre a escrita ficcional sua escrita de si vai privilegiar o gênero da fantasia. Assim, temos em *Cartas de um diabo a seu aprendiz* um exercício de constituição do sujeito cristão pela ficção, e não só pela ficção, mas também pela literatura fantástica.

Antes de fazermos uma análise sobre o fantástico em *Cartas de um diabo a seu aprendiz*, pensamos ser necessário aprofundarmos um pouco a relação de Lewis com esse tipo de literatura. A literatura mitológica, a ficção científica e os contos de fadas, como veremos a seguir, foi a primeira e a principal fonte dessa experiência estética que ele chamou de Alegria. Embora a experiência da Alegria em outras pessoas pudesse surgir a partir de outros tipos de leitura e na apreciação de outros tipos de arte, para ele, a literatura fantástica, o mito e os contos de fadas, eram o gênero literário mais adequado para atingir esse fim.

Talvez o termo "experiência estética" usado para designar a dimensão da experiência na qual toda a escrita, que estamos chamando de escrita de si lewisiana, faz de algum modo referência, seja um tanto insuficiente ou impreciso. Chamamos, assim, basicamente porque essa experiência é normalmente provocada pela contemplação da beleza, seja ela artística ou natural. Todavia, vai além da experiência estética no sentido kantiano. É também uma experiência mística, um êxtase.

Nos termos do escritor Georges Bataille, diríamos que é a experiência interior. Desse lugar, Lewis pôde exercitar uma escrita de si que o constitui como sujeito cristão nas "Cartas". A subjetividade cristã em Lewis não possui suas condições em um contexto ético, moral ou intelectual, mas a partir de sua relação com a experiência da arte e da literatura, e de maneira especial a literatura fantástica.

Quando falamos da relação entre sujeito e experiência artística devemos destacar que existe dois polos onde essa relação se estabelece. Existe de um lado a relação do sujeito que cria o objeto de arte com sua obra – o artista – e do outro, existe o sujeito que contempla, que frui a obra criada pelo artista – o expectador. A escrita de si em C. S. Lewis vai se desenvolver enquanto experiência daquele que é afetado pelo fenômeno da arte, mas que também, como um artista, cria obras que podem ser experienciadas, esteticamente, pelas outras pessoas. Isso é significativo, porque, como escritor de literatura fantástica e ficção científica, Lewis escreve as histórias que ele gostaria de ler. Seu amigo Tolkien registrou que em uma conversa com Lewis ele lhe disse: "Se ninguém vai escrever o tipo de livros que queremos ler, nós é que teremos de escrevê-los". Foi dessa conversa que nasceu a *Trilogia Cósmica*, a série de livros de ficção científica escrita por Lewis. Assim, Lewis experimenta os dois lados da relação entre arte e subjetividade.

Neste capítulo, desenvolveremos questões históricos/filosóficas que operaram a relação do sujeito com a arte em diálogo com a natureza da experiência estética, ou Alegria, em C. S. Lewis. Para isso, aprofundaremos aspectos da relação dessa experiência, descrita a partir de *Surpreendido pela Alegria* com a abordagem da experiência interior em Georges Bataille. Em seguida, buscaremos nos debruçar sobre a perspectiva lewisiana da literatura fantástica como leitor, escritor e crítico literário. Por fim, contextualizaremos as *Cartas de um diabo a seu aprendiz* no seu sentido estético, apresentando o aspecto fantástico de sua narrativa.

2.1 AUTOBIOGRAFIA E EXPERIÊNCIA ESTÉTICA

Mencionamos acima que o termo "estética" era insuficiente ou impreciso para designar o tipo de experiência que possibilitaria as condições para a constituição do sujeito na escrita de si de C. S. Lewis. O principal motivo para essa restrição ao termo é que a dimensão estética, a despeito de outras especificidades, significaria duas diferentes concepções. Ele se refere ao acesso do indivíduo a um certo conhecimento pelo viés da beleza e, de maneira mais restrita, o modo correto de contemplar uma obra de arte através do juízo de gosto. O primeiro sentido, com certeza, compreende a experiência da Alegria lewisiana e, em certo sentido, a experiência interior de Bataille. O segundo sentido é o que mais corresponde a utilização do termo no ocidente moderno e, de certa forma, se afasta da experiência que procurávamos descrever anteriormente.

A dimensão estética que se volta para a contemplação da arte através do juízo de gosto foi problematizada na abordagem do filósofo italiano Giorgio Agamben. Para Agamben, a estética moderna apareceu através do surgimento da figura do homem de gosto no século XVII e a partir de então, a obra de arte passou a ter um estatuto diferente daquele que possuía no Mundo Antigo e na Idade Média. A obra de arte do ponto de vista totalmente estético "se limitou a fornecer a ocasião para um exercício do bom gosto" (AGAMBEN, 2013, p. 40). Para o homem de gosto, aquele que equivale ao paradigma do espectador moderno ocidental, a arte não ocupa mais nenhum espaço na sua vida espiritual. O belo como objeto de gosto acaba por se tornar um significante excedente, quer dizer, um significante independente de qualquer significado concreto, cada vez mais um objeto vazio.

Nesse sentido, a estética moderna se torna uma esfera autônoma, isolada de qualquer conteúdo místico ou espiritual. O juízo estético representa uma forma de saber que não se sabe, porque não pode dar sua razão. É um saber que goza do objeto belo em um sentido puramente formal, como pura relação sem conteúdo. Em relação a essa constatação Oliveira (2017) diz:

> Essa constituição de uma esfera autônoma da arte, separada de qualquer conteúdo, que nos permite, por exemplo, entrar na Capela Sistina para observar o gênio de Michelangelo sem levar em consideração o conteúdo religioso da pintura, é precisamente o que Agamben entende, na esteira de Heidegger, como a entrada da arte na dimensão estética, uma dimensão que não existia antes do mundo moderno (OLIVEIRA, 2017, p. 71).

Em *O homem sem conteúdo*, partindo dessa crítica ao paradigma estético, Agamben afirma que isso modificou o foco da experiência artística retirando-o do trabalho do artista para colocá-lo na sensibilidade do espectador. O paradigma estético moderno, que foi teorizado por Kant na *Crítica da faculdade de julgar*, recebeu uma forte oposição do pensamento nietzschiano, que reclamava o retorno do ponto de vista do criador para o conceito de beleza. Agamben observa que Nietzsche não se conformava que a experiência estética se reduzisse a um prazer desinteressado, pois, para o artista a obra de arte era sempre uma promessa de felicidade.

Como consequência dessa nova maneira de encarar a obra de arte houve uma hierarquização dos tipos de atividades artísticas, concebendo umas como superiores, dignas de apreciação e do bom gosto – as belas artes – e outras como artes menores, de cunho estritamente técnico e de função utilitária. Antes disso, os mesmos artistas que admirávamos por seus afrescos ou por suas obras-primas de arquitetura eram os que se dedicavam também a trabalhos decorativos de toda espécie e a projetos mecânicos. Essa elevação das "belas artes" exigiu que os artistas fizessem da arte uma busca por um significado absoluto que pudesse se distanciar cada vez mais do universo das formas, abalando com isso sua integridade entre forma e conteúdo. A noção de juízo estético e do bom gosto

fez com que a arte deixasse de satisfizer as nossas necessidades espirituais como em épocas anteriores, visto que diante de uma obra não conseguimos penetrar a vitalidade que nos faz identificarmo-nos a ela, mas é o nosso senso crítico quem opera para submetê-la ao juízo estético. Nesse sentido, os juízos sobre a poesia passaram a ter mais valor que a própria poesia. Com a exaltação de uma sensibilidade do bom gosto nasce um amor pela arte em si mesma (arte pela arte) e a dimensão em que a obra estava afinada com o mundo divino da criação, de fazer aparecer, de produzir o ser e o mundo, desaparecem.

> [...] a obra de arte não é mais, para o homem moderno, a aparição concreta do divino, que deixa a alma capturada pelo êxtase ou pelo terror sagrado, mas uma ocasião privilegiada para colocar em movimento o seu gosto crítico, aquele juízo sobre a arte que, se não tem para nós verdadeiramente, de algum modo, mas valor que a arte mesma, responde porém certamente a uma necessidade pelo menos igualmente essencial. (AGAMBEN, 2013, p.76).

Esse panorama traçado por Agamben reflete a questão do niilismo com que o homem moderno passou a se confrontar à medida que a verdade da existência de Deus começa a entrar em declínio. Antes, todos os conteúdos no qual o artista se valia para a criação de suas obras tinham, por fim último, a revelação da verdade e do divino. Quando o juízo estético tira a verdade da relação do artista com a obra e a transporta para o sentimento do expectador, ocorre uma espécie de esvaziamento do conteúdo, coloca em risco o próprio estatuto da obra de arte. Nas palavras do autor, um nada que nadifica a si mesmo.

A partir dessa abordagem de Agamben, podemos entender em que sentido falamos de um sujeito cristão como um sujeito da experiência estética. A experiência da Alegria lewisiana de maneira alguma corresponde ao conceito de experiência estética legado pela modernidade, o do juízo de gosto. É, portanto, aquele conceito que reivindica que o olhar uma obra de arte tem de significar ser lançado para fora, encontrar-se com a verdade e seu lugar de origem, somente nesse espaço, artistas e expectadores serão capazes da ação e do conhecimento.

Não dá para falarmos de uma escrita de si em C. S. Lewis sem abordarmos essa questão central de sua vida e obra, visto que seus dois livros autobiográficos têm como tema a exposição dessa experiência. Ele declara que decidiu escrever sobre isso por que reparou que as pessoas nunca conseguem falar de suas sensações mais subjetivas sem antes ouvir de outras pessoas: “O que? Você sentiu isso também? Sempre pensei que fosse o único”. Ao explicar o que tentou descrever nos livros ele diz:

> O que quis descrever foi uma experiência particular recorrente, que dominou minha infância e a minha adolescência e que eu, bastante afobado, chamei de romântica porque a natureza-morta e a literatura fantástica estavam entre as coisas que a evocavam. Ainda acredito que essa é uma experiência comum, que em geral é

> incompreendida, mas que tem imensa importância; no entanto agora sei que, na mente de outras pessoas, ela surge em função de outros estímulos e é enredada por outros pequenos detalhes e que, trazê-la ao primeiro plano da consciência não é tão fácil quanto eu outrora supunha. (LEWIS, 2011, p.18)
> Este livro foi escrito em parte como resposta a pedidos de que eu contasse como passei do ateísmo ao cristianismo, e em parte para corrigir uma ou duas idéias falsas que parecem circular por aí. Até que ponto o relato importa a qualquer outra pessoa além de mim depende do grau em que os outros experimentaram aquilo que chamo de "alegria" (LEWIS, 1998, p. 9).

Em *O regresso do peregrino*, a autobiografia em forma alegórica, a história que Lewis cria para descrever sua jornada espiritual se dá a partir do personagem de um jovem que deixa sua cidade natal de Puritania à procura de uma ilha que representa a Alegria. Nessa busca, João, como é chamado o jovem peregrino, encontra muitos outros personagens e obstáculos, aprende muitas lições e, finalmente, volta para sua cidade natal. Esse livro foi redigido com extrema rapidez, apenas duas semanas, enquanto Lewis passava férias na Irlanda em 1932. Jasper (2015), a respeito desta narrativa, observa que Lewis utilizou dois tipos de metáforas, a alegórica e a arquetípica. Para ele, nessa obra de início de carreira, Lewis obtém um confuso resultado ao relacionar a particularidade da metáfora alegórica e a universalidade da metáfora arquetípica. O protagonista é, por um lado, o próprio C. S. Lewis, mas por outro, ele representa qualquer ser humano em sua jornada intelectual/espiritual.

Dez anos mais tarde, quando da terceira edição de *O regresso do peregrino*, Lewis vai escrever um prefácio em que ele reconhece as dificuldades implícitas de sua primeira abordagem da experiência da Alegria. A principal delas é uma "desnecessária obscuridade". Uma das causas dessa obscuridade foi não ter dedicado mais atenção às dificuldades do leitor em compreender um progresso intelectual que havia se dado do "realismo popular" ao idealismo filosófico, do idealismo filosófico ao panteísmo, do panteísmo ao teísmo e do teísmo ao cristianismo. Quando a obra foi escrita "Lewis parece ter tido em mente, como público leitor, uma elite intelectualizada capaz de entender as referências filosóficas, teológicas e culturais" (JASPER, 2015, p. 284). A outra causa foi o significado "particular" que ele havia atribuído para a palavra "romantismo". Ao chamar sua experiência com a beleza de uma experiência romântica Lewis não cuidou, à época, de que estava utilizando um termo com sentidos tão variados que, a rigor, não serviria para significar coisa alguma. Foi por isso que na sua segunda obra autobiográfica, dessa vez não mais uma alegoria, mas um livro de memórias, o termo experiência romântica foi substituído por Alegria.

Nos anos 50, Lewis reescreve a autobiografia, agora não mais de forma ficcional. Em *Surpreendido pela Alegria* Lewis oferece sua versão mais clara de como ele passou do ateísmo para o cristianismo através de sua experiência com a Alegria. O livro concentra-se, principalmente, na infância e na formação escolar, passando rapidamente por seu ingresso na academia até sua

“reconversão” na casa dos 30 anos. Ao falar de sua primeira recordação com a experiência da Alegria, ele registra o seguinte episódio:

> Certa feita, naqueles dias mais remotos, meu irmão levou ao nosso quarto a tampa de uma lata de biscoitos que ele havia coberto de musgo e decorado com galhinhos e flores, para fazer dela um jardim de brinquedo. Foi o primeiro contato que tive com a beleza. O que o jardim de verdade não conseguia fazer, fizera o jardim de brinquedo (LEWIS, 1998, p. 14).

Desde esse momento, a imaginação passou a ser a grande aliada de Lewis. A busca por desfrutar cada vez mais dessa experiência o levou à criação de submundos (A terra dos bichos) repletos de animais vestidos e cavaleiros em armaduras, inspirações advindas do amor que, já em tenra idade, passou a atribuir às histórias de fantasia. Quando jovem, atraído cada vez mais pela beleza, Lewis buscou identificar a origem desse prazer que lhe apunhalava quando imerso no desfrute de literaturas (principalmente as que se relacionavam com a mitologia nórdica), música, ou mesmo ao contemplar uma bela paisagem natural em um passeio ao ar livre. Achando que residia nas próprias temáticas, lançou-se desesperadamente a conhecer tudo o que se relacionavam a elas, porém descobriu-se enganado;

> Eu conhecia os meandros do universo edaico, conseguia localizar cada uma das raízes do Freixo e sabia quem o subia ou descia. E só bem gradualmente vim a perceber que tudo isso era algo bem diferente da Alegria original. E continuei juntando detalhe, progredindo até o momento em que “conheceria o máximo e gozaria o mínimo” (LEWIS, 1998, p. 172).

Por eliminação, já que o prazer não advinha do conteúdo, entendeu que a Alegria fosse um estado subjetivo. Concluindo que era um humor ou estado interior que poderia surgir em qualquer contexto, empenhara-se agora em procurá-la dentro de si. Todavia, ao tentar atentar para a experiência, percebia, já nesse momento, que ela o havia deixado. “A maneira mais segura de estragar um prazer era começar a examinar sua satisfação” (LEWIS, 1998, p.223). Contemplar um desfrute é destruí-lo. A sua própria existência pressupõe que você não o aspira. “Só quando toda a sua atenção e todo o seu desejo estão fixos em alguma outra coisa – seja uma montanha distante, seja o passado, sejam os deuses de Asgard – é que surge a ‘empolgação’. É um subproduto” (LEWIS, 1998, p. 174).

Refletir a experiência havia praticamente extinto a visita da Alegria, mesmo com as longas vigílias a sua espera. Certa ocasião, ao recorda-se de um momento e um lugar onde havia experimentado a Alegria, percebeu que a lembrança desse evento era ela mesmo uma nova experiência exatamente do mesmo tipo. Ao ser surpreendido pela lembrança de sua primeira

experiência, alguns anos depois, foi que uma nova concepção da natureza da Alegria se fez necessária;

> Estando eu em pé ao lado de uma groselheira florida num dia de verão, de repente surgiu em mim sem aviso, e como que de um abismo não de anos, mas de séculos, a lembrança daquela manhãzinha na Casa Velha, quando meu irmão trouxe o jardim de brinquedo até o quarto. É difícil encontrar palavras fortes o bastante para descrever a sensação que me invadiu; [...] Foi, claro, uma sensação de desejo; mas desejo do que? Não, certamente, de uma tampa de lata de biscoitos recheada de musgo, nem mesmo (embora isto tenha vindo também) do meu próprio passado — e antes de saber o que desejava, o próprio desejo se desfizera, todo vislumbre se dissipara, o mundo voltara à normalidade, ou era agora só agitada pelo anseio do anseio que acabara de sumir (LEWIS, 1998, p. 23).

"Um desejo não satisfeito. Porém, ele é mais desejável que qualquer outra satisfação". Foi assim que Lewis, depois de muitas tentativas de encontrar um conteúdo mental para o qual pudesse apontar e dizer "é isso", chegou, finalmente, a essa espécie de definição para a experiência da Alegria. Embora seja despertada pelo conteúdo da experiência artística (principalmente a literária), a Alegria não tinha seu segredo em nenhum objeto ou aspecto do mundo natural ou criado, mas a fonte e o objeto da alegria ficam fora, não somente da estrutura interna do indivíduo, mas também para além das muralhas do mundo: "Se descubro em mim um desejo que nenhuma experiência deste mundo pode satisfazer, a explicação mais provável é que fui criado para um outro mundo" (LEWIS, 2009e, p. 182).

Se a recordação é equivalente ao desfrute real, a experiência da beleza revelou-se não ser em si mesma um prazer a ser desejado, pois era ela o próprio desejo. "Você quer – e eu mesmo sou esse seu querer – algo diferente, exterior, não você mesmo nem nenhum estado seu" (LEWIS, 1998, p. 225). A experiência estética em Lewis é um lembrete, ela desperta no homem um desejo especial (a Alegria). A pergunta a ser respondida é: o que a Alegria deseja?

> Não queremos meramente ver a beleza, [...] queremos algo mais que mal pode ser expresso em palavras – sermos unidos à beleza que vemos, passar para dentro dela, recebe-la em nós para nos banharmos nela, tornando-se parte dela (LEWIS apud DURIEZ, 2006, p. 267).

Ao buscar racionalizar sua própria experiência com a beleza e o anseio por ela, Lewis viu-se obrigado a mudar sua maneira de pensar a realidade humana, tendo que aceitar as ideias das quais sempre tentou combater. Nesse sentido, a experiência estética constitui-se uma experiência religiosa que Lewis encaixou primeiramente à crença no deísmo e depois na perspectiva da doutrina cristã. Em outras palavras, ele reconhece a experiência estética como um desejo pelo céu, pelo paraíso e em última instância pelo próprio Deus.

Alister McGrath (2014) comenta que a experiência do anseio lewisiano é um exercício de perceber como a teoria e a observação se encaixam. É meio como experimentar um chapéu ou uma camisa e se olhar no espelho. Como o chapéu ou a camisa se combinam? Ao constatar que temos anseio que nenhuma experiência nesse mundo parece capaz de satisfazer e, então, colocarmos essa experiência sob a lente da fé cristã, percebemos que ela é exatamente o que seria de esperar se o cristianismo fosse verdade. “O cristianismo nos diz que este não é nosso verdadeiro lar e que fomos criados para o paraíso” (MCGRATH, 2014, p. 31). Lewis foi levado do ateísmo materialista à crença cristã ao descobrir que sua experiência da Alegria se encaixara à estrutura cristã de forma fácil e natural, diferente de suas muitas tentativas com outras teorias.

Os aspectos da escrita lewisiana sobre sua abordagem com a Alegria difere necessariamente de uma abordagem do ponto de vista, puramente, estético ou literário. Ao se reconhecer como sujeito dessa experiência, Lewis modifica seu próprio ser de sujeito, transformando-se de um ateu materialista para um cristão fervoroso. Esse tipo de experiência que põe em jogo a verdade do sujeito, ou mesmo sua existência como ser de desejos, ser incompleto ou faltante, corresponde ao que Bataille vai chamar de experiência interior. Para Bataille a experiência interior era aquilo que habitualmente se nomeia de experiência mística, os estados de êxtase, de arrebatamento (BATAILLE, 2016, p. 33). Assim como em C. S. Lewis, a experiência interior batailliana encontra-se no campo do religioso, todavia, se Lewis a encontra pelo viés da literatura fantástica e, posteriormente, do cristianismo, Bataille verá no erotismo um modo da experiência interior livre das amarras e da prisão confessional.

2.1.1 Alegria versus Experiência Interior

Antes de traçarmos um diálogo entre a Alegria lewisiana e a experiência interior de Bataille é preciso afastarmos uma certa confusão que a inserção do pensamento batailliano pode causar à concepção do sujeito da experiência contida na abordagem de Agamben a partir de Benveniste, que lançamos mão como pressuposto teórico e metodológico de nossa pesquisa. Vimos que o sujeito da experiência, que no caso particular de nosso trabalho é o da experiência estética, é sempre o sujeito da linguagem, contudo, correspondendo à infância da linguagem. Quando falamos da experiência estética como um certo tipo de experiência interior no sentido batailliano, não nos afastamos dessa condição. O sujeito da experiência interior não está fora da linguagem. O que acontece com a experiência interior, se quisermos usar os termos de Benveniste, é que o sujeito nela envolvido não está na linguagem em sua forma de discurso. No que Bataille chamou de negatividade sem emprego não é a linguagem em si que desaparece, mas seu caráter serviu, cujo imperativo é a razão utilitária. Entendemos, dessa forma, que trazer para junto do sujeito da experiência agabeniana o sujeito da

experiência interior não nos faz adentrarmos para o campo da contradição ou de coisas excludentes entre si, antes, fazemos submergir ainda mais o aspecto paradoxal da constituição do sujeito.

No livro que escreveu sobre o erotismo, Bataille introduz a temática destacando o abismo que separa os indivíduos no mundo da descontinuidade:

> "[…] os seres que se reproduzem são distintos uns dos outros, e os seres reproduzidos são distintos entre si como são distintos daqueles que o geraram. [...] Entre um ser e outro há um abismo, uma descontinuidade" (BATAILLE, 1987, p. 11).

Embora tenhamos esse sentimento de indivíduo, por outro lado temos em nós, também, a nostalgia da continuidade perdida. Assim sendo, o ser humano possui ao mesmo tempo o desejo angustiado da duração de sua descontinuidade e a obsessão por uma continuidade primeira que nos uniria a totalidade do ser. Para Bataille (1987), é essa nostalgia que comanda as três formas de erotismo: o erotismo dos corpos, o erotismo dos corações e o erotismo sagrado – embora as duas primeiras formas, em certo sentido, sejam também sagradas na medida em que todo erotismo é sagrado.

Toda concretização erótica tem por princípio a destruição da estrutura do ser fechado. Entretanto, nem o erotismo dos corpos nem o erotismo dos corações vão possibilitar uma perfeita passagem do estado descontínuo ao estado contínuo, visto que nessas formas de erotismo os seres ainda lutam para preservarem sua individualidade, não permitindo a dissolução completa de sua descontinuidade, estado que só pode ser atingido pela morte. Neste ponto, Bataille (1987) chega ao erotismo sagrado ou erotismo divino, que, diferente dos outros dois erotismos, revela-se diretamente na experiência mística da religiosidade. Essa experiência mística, para ele, teve sua origem nos rituais de sacrifício, onde a morte precipita o ser descontínuo. Nesse sentido, o sagrado dos sacrifícios nas religiões primitivas é análogo ao divino das religiões atuais, em especial o cristianismo. Assim, a experiência mística introduz em nós o sentimento da continuidade por outros meios que não são nem o erotismo dos corpos nem o erotismo dos corações.

O erotismo sagrado evocado no texto de Bataille reafirma o erotismo como um aspecto da vida interior do homem. O fato dele procurar, constantemente fora, um objeto de desejo é o motivo do equívoco de relacioná-lo normalmente à sexualidade animal. Em sua visão, o mundo do trabalho, ao tirar o homem de seu estado de equivalência à dos outros animais, exigiu uma atitude diferenciada para com a morte e com a sexualidade, fazendo surgir dessa maneira o jogo dos interditos e da transgressão. Não seria um contrassenso, argumenta Bataille, a afirmativa "O interdito existe para ser violado". O mundo dos interditos, estando no mundo do trabalho, equivale ao mundo profano. Já a transgressão, enquanto ação que excede esse mundo profano, todavia sem destruí-lo, seria o seu complemento. Dessa forma, a transgressão limitada e organizada forma com o

interdito o mundo do sagrado, compondo dessa maneira os dois aspectos da vida humana, profano e sagrado. Por isso, embora todo interdito seja sempre de cunho universal, sua transgressão nos casos em que se fazem necessários foi, desde as primeiras civilizações, uma manifestação no campo do sagrado.

Esse viés sagrado da transgressão e, por conseguinte, do erotismo, vai encontrar com o cristianismo suas principais dificuldades. Em sua aversão pela transgressão, o cristianismo condenou a transgressão à esfera do mal e, com isso, o erotismo foi relegado ao mundo profano. Nesse sentido, Bataille argumenta que o cristianismo é a menos religiosa das religiões, pois a ideia de um Deus pessoal, e assim sendo, descontínuo, verá nesse excesso, que é a violência da transgressão, o principal inimigo de sua descontinuidade. Por outro lado, o cristianismo manteve uma religiosidade na medida em que a dissolução do indivíduo no amor de Deus preservou a excitante vontade pela continuidade do ser;

> O cristianismo nunca abandonou a esperança de reduzir, no final, este mundo da descontinuidade egoísta no reino de continuidade inflamado pelo amor. O movimento inicial da transgressão foi assim desviado, no cristianismo, para a visão de uma superação da violência; transformada em seu contrário (BATAILLE, 1987, p. 78).

O mundo cristão, para Bataille, desviou a atenção para essa continuidade, negligenciando as vias que a ela conduzia. Dessa forma, o cristianismo reduziu o sagrado à pessoa descontínua de um Deus criador e, além disso, arrastou com Ele todas as almas descontínuas para a extensão do além-mundo. Nesse movimento, os aspectos impuros que fundavam com os aspectos puros o sagrado do estágio pagão da religião foram completamente banidos. O erotismo dos corpos como transgressão do interdito sexual perdeu seu status religioso e, como um pecado, não pôde mais subsistir no mundo sagrado do cristianismo. A consequência desse movimento feito pelo cristianismo resultou, para Bataille, numa sociedade que, ao tornar-se cada vez mais liberal e profana, passa a acreditar cada vez menos na existência do pecado e, com isso, o interdito deixa de agir.

A partir da exposição do pensamento batailliano sobre o erotismo e da abordagem da experiência estética em *Surpreendido pela Alegria*, podemos ver como essas duas temáticas desenvolvidas como um aspecto da experiência interior apontam para a dimensão da religiosidade. A experiência interior tomada como lugar de constituição do sujeito é o lugar onde abandonamos o mundo profano – o mundo da racionalidade, do trabalho, e num sentido foucaultiano, do discurso – ao identificarmo-nos com o objeto que nos retira da vida descontinua, embora seja o objeto ele mesmo descontínuo. No erotismo, esse objeto é o corpo do desejo, e, na experiência estética, a obra de arte. Os objetos que nos servem como signos anunciadores da experiência não são eles mesmos a própria experiência, mas a experiência os atravessa.

Por outro lado, como a teoria de Bataille nos aponta, essa experiência nunca se concretiza ao ponto de realizamos a passagem de uma existência descontínua para uma existência da continuidade, pois isso seria o fim da própria subjetividade.

> Como é bom ficar no desejo de exceder, sem ir até o fim, sem dar o passo. Como é bom ficar longamente diante do objeto de desejo, nos mantermos em vida no desejo, em vez de morrer indo até o fim, cedendo ao excesso de violência do desejo. Sabemos que a posse desse objeto que nos queima é impossível (BATAILLE, 1987, p. 97).

Nesse sentido, tanto Bataille quanto Lewis vão chegar na doutrina cristã entendendo como esta soluciona a questão prometendo conciliar os dois estágios;

> Diante da precária descontinuidade do ser pessoal, o espírito humano reage de duas maneiras que se unem no cristianismo. A primeira responde ao desejo de reencontrar essa descontinuidade que nos dá o irredutível sentimento de que é a essência do ser. Num segundo movimento, a humanidade tende a escapar ao limite da descontinuidade pessoal, que é a morte, imaginando então uma descontinuidade que a morte não atinge, a imortalidade dos seres descontínuos (BATAILLE, 1987, p. 78).

> Para Lewis, a alegria era uma antecipação da realidade suprema, do próprio céu [...] “A alegria”, escreveu Lewis, ‘é a ocupação séria dos Céus’. Tentando imaginar o céu, Lewis descobriu que a alegria é a ‘assinatura secreta de cada alma’. Especulou que o desejo do céu faz parte de nossa humanidade essencial (e insatisfeita) (DURIEZ, 2006, p. 267).

A solução a qual o cristianismo cede à impossibilidade da fusão entre o sujeito e o objeto na experiência interior é o que Bataille designa de teologia positiva, expressa na ideia de salvação. Para Bataille a experiência interior terá sempre o aspecto negativo do não saber, do desconhecido, da escuridão. A experiência interior não deve ter outro anseio ou outro fim que não ela própria, mas é isso que tanto o cristianismo, como o budismo, ou mesmo a arte acabam condicionando a ela. A experiência interior, o êxtase, não conduz necessariamente ao dogma da religião; “[…] a paixão do eu, o amor que queima nele, busca um objeto. [...] Posso saber que criei o objeto de minha paixão, que ele não existe por si só: ele não deixa de estar ali” (BATAILLE, 2016, p. 108). É por isso que Bataille afirma: essa experiência está aberta ao descrente.

Usando as palavras de Bataille formulemos, então, as condições em que se constitui esse sujeito da experiência interior:

- “O sujeito quer se apoderar do objeto para possuí-lo, mas ele só pode fazer se perder” (BATAILLE, 2016, p. 87).
- “Existe um irredutível desacordo entre o sujeito que busca o êxtase e o próprio êxtase” (BATAILLE, 2016, p. 94).

- “O sujeito na experiência se desgarra, perde-se no objeto que, ele próprio, se dissolve-se. Não poderia, contudo, dissolver-se a esse ponto se sua natureza não permitisse essa mudança; o sujeito na experiência a despeito de tudo permanece” (BATAILLE, 2016, p. 95).

Quando Lewis por duas vezes faz questão de escrever sobre sua experiência com a Alegria – referimo-nos às suas autobiografias – essas escritas se constituem como uma escrita de si. Ao escrever para os outros sobre uma experiência subjetiva Lewis está operando um exercício de sentido para si mesmo, ou em outras palavras, diz que: “Se quero que minha vida tenha um sentido para mim, é preciso que ela o tenha para outrem; ninguém ousaria dar á vida um sentido que só ele percebesse, de que a vida inteira, salvo ele mesmo, escaparia” (BATAILLE, 2016, p. 75). A “escrita de si” não é uma expressão de um si mesmo que detém o sentido, antes, busca-se pela escrita de si dar sentido às nossas experiências subjetivas e ao nosso ser de sujeito.

Além de contemporâneos, se olharmos bem, veremos que as convergências nas escritas de Lewis e de Bataille, para além das abordagens sobre um certo tipo de experiência interior, está no modo como eles produziram essas escritas. Assim como vemos em Lewis, Bataille “[…] exercitou sua escrita criativa disseminada em ensaios e diários confessionais [...] embaralhando os limites estabelecidos entre os gêneros (ensaístico, confessional, teórico) e investindo na contaminação poética (DRUMMOND, 2016, p. 4). Dessa forma, tanto em Lewis como em Bataille conseguimos enxergar o desaparecimento da rígida barreira que separa ficção e vida, teoria e ficção.

2.2 AS “CARTAS” COMO LITERATURA FANTÁSTICA

Quando lemos *As crônicas de Nárnia*, sua popular série de livros para crianças, compreendemos como o cristianismo de Lewis pôde começar por uma espécie de experiência literária. Ao falar sobre Nárnia, ele diz que ela foi “[…] a melhor forma artística de expressar algo que você quer dizer” (LEWIS, 2009k, p. 742). A magia profunda que se desenvolve na estrutura criativa do mundo de Nárnia têm registrada as marcas da sua experiência com a Alegria. No terceiro livro da série, Ripchip, a personagem de um rato falante, vai representar o anseio religioso de Lewis na magia do fantástico:

> — [...] por que não haveríamos de chegar ao extremo oriental do mundo? Que poderíamos encontrar lá? Espero encontrar o próprio país de Aslam! É sempre do Oriente, através do mar, que o Grande Leão vem encontrar-se conosco.
> — Mas acha — perguntou Lúcia — que o país de Aslan é desse jeito, quero dizer, do tipo que se pode navegar até ele? (LEWIS, 2009c, p. 411).

Na figura de Ripchip, Lewis encarnou o desejo inconsolável e também incomunicável que o acompanhava à maneira como Novalis encarnou na “Flor Azul” o símbolo da *Sehnsucht*: “— Não

sei o que isso significa, mas esse sortilégio me perseguiu a vida toda" (LEWIS, 2009c, p. 411). Assim como o desejo de Ripchip pelo país de Aslan, a Alegria foi para Lewis o norte de todas as suas concepções teóricas e críticas, não somente em relação à literatura, mas também com respeito à religião, à ética e à ciência. Para ele, todos nós temos um país secreto, que, para a maioria, é apenas um país imaginário. As crianças do nosso mundo que visitaram Nárnia eram bem mais felizes: o país secreto delas era verdadeiro.

Entendendo a experiência da Alegria e a relação com a literatura fantástica na conversão de Lewis ao cristianismo percebemos como essa última passou a representar para ele uma forma de *áskesis*. O sujeito cristão em C. S. Lewis faz uso da escrita fantástica como exercício espiritual, visto ter sido através da relação do evangelho com o mundo dos mitos e dos contos de fadas que ele veio aportar no cristianismo. Por isso, seja como uma escrita de direção, como são as *Cartas de um diabo a seu aprendi*, ou como formas de autoficção, a exemplo de *O regresso do peregrino* ou da *Trilogia Cósmica,* a literatura fantástica vai sempre aparecer como um modo de constituição de sua subjetividade cristã.

Na época, em que Lewis produziu sua escrita, a literatura fantástica sofria com uma série de acusações: ela era tida como uma espécie de literatura inferior; um gênero exclusivo para a infância; e uma forma de escapismo. Por trabalhar com aspectos da imaginação e do sonho, ultrapassando os limites das leis naturais, julgavam que a fantasia e os contos de fadas eram, até mesmo, prejudiciais, ao criarem uma falsa impressão da realidade. Como crítico literário C. S. Lewis enfrentou esse tipo de crítica expondo seus argumentos no livro *Um experimento na crítica literária,* publicado em 1961, e em outros diversos artigos.

Sobre a acusação de ser a literatura fantástica um gênero exclusivo para crianças, Lewis explica que essa falsa ideia parte do princípio de que ser adulto é algo bom em si mesmo. "Essa preocupação em ser adulto ou não, admirar o adulto por ser adulto, corar de vergonha diante da insinuação de que se é infantil: esses são sinais característicos da infância e da adolescência" (LEWIS, 2009a, p. 742). Os críticos para quem a palavra infância soa pejorativamente, não são nem podem ser adultos. A visão moderna envolve uma falsa concepção de crescimento. Deixar de gostar daquilo que se apreciava na infância para poder aderir a novos prazeres não significa crescimento, mas mudança. Para Lewis, o verdadeiro processo de crescimento é um processo de acréscimo e não de substituição.

> Hoje gosto de vinho branco alemão, coisa de que tenho certeza de que não gostaria quando criança; mas não deixei de gostar de limonada. [...] se tivesse precisado deixar de lado contos de fadas para apreciar os romancistas, não diria que cresci, mas que mudei" (LEWIS, 2009k, p. 744).

Lewis ainda argumenta que a associação de histórias fantásticas com a infância nem sempre foi uma regra. Quase em todas as épocas e lugares, os contos de fadas não eram feitos exclusivamente para crianças. Isso só veio a acontecer quando o gênero caiu de moda nos círculos literários, "tal como, nas casas vitorianas, a mobília que caía de moda ia para os quartos das crianças" (LEWIS, 2009k, p. 745). Para Lewis, nem toda criança vai gostar de contos de fadas, assim como nem todos os adultos deixam de gostar. Nisto ele tem por base sua própria experiência: "Quando tinha dez anos, eu lia contos de fadas escondido e ficava envergonhado quando me pilhavam. Hoje em dia, com cinquenta anos, leio-os abertamente" (LEWIS, 2009k, p. 744).

Sobre as acusações de escapismo e de literatura inferior conferidas ao fantástico, Lewis formula uma espécie de experimento para provar a falsidade dessas acusações. Em *Uma experiência na crítica literária,* propôs inverter a maneira com a qual julgamos a experiência literária. É comum avaliarmos o gosto literário das pessoas pelas coisas que leem; mas, se invertêssemos o processo e julgássemos a literatura pelo modo como as pessoas a leem, veríamos que há apenas dois modos de leitura: aquele que busca usar, consumir, a história (para Lewis, a forma incorreta de se relacionar com os livros) e aquele que busca desfrutar da história por aquilo que ela é. Assim, "[…] deveríamos definir um bom livro como um que 'permite, convida ou impele' a uma boa leitura" (LEWIS, 2009c, p. 100).

Lewis observa que tanto os livros de fantasia como os livros que pretendem uma abordagem de cunho mais "realista" têm o poder de suscitar nas pessoas desejos, que são frutos do exercício da imaginação. Esses desejos, a que Lewis vai dar o nome de construção normal de castelo de areia, todavia, podem ser de dois tipos: um é do tipo egoísta, o outro do tipo desinteressado. Na construção do primeiro tipo o leitor, embora não tome sua construção de castelo de areia pela realidade, quer sentir que isso que ele deseja possa ser possível, mesmo sendo muito pouco provável. Sabendo que o devaneio não se realizará, exige ao menos que seja realizável. Já no do segundo tipo, além de não confundir a realidade com a fantasia, o leitor pode se satisfazer com toda a inventividade do mundo fantasiado permanecendo sempre como um espectador. A história que apresenta o elemento maravilhoso, fantástico, deixa sempre implícito:

> Sou meramente uma obra de arte. Você precisa me aceitar como tal — deve fruir-me por minhas sugestões, minha beleza, minha ironia, minha construção e assim por diante. Não há a menor chance de isso lhe acontecer no mundo real (LEWIS, 2009c, p. 52).

No caso das histórias infantis esse mesmo tipo de comportamento pode ser verificado. As histórias infantis que se pretendem "realistas" tendem muito mais a enganar as crianças que as histórias de fantasia. Ao voltar-se para algo tão próximo da vida comum, os anseios despertados pela literatura desse tipo (como nos romances de escola) são extremamente sérios e sua realização

no nível imaginário é, de fato, compensadora. Enquanto isso, na literatura fantástica a criança não anseia pelo país das fadas do mesmo modo que o garoto anseia por ser o herói da sexta série. Ninguém pode dizer que seu desejo é de fato passar pelos perigos e pelos desconfortos das aventuras dos contos de fadas.

> Assim como numa coreografia criada por um mestre, a obra literária exige que o leitor siga suas pausas e seus movimentos, o acelerar e o abrandar, as passagens mais fáceis e mais árduas; ao obedecermos aos comandos que nos foram impostos pelo escritor, "seremos deliciosamente pegos de surpresa pela satisfação de desejos de que não tínhamos consciência até serem satisfeitos". Assim como nos sentimos após termos sido conduzidos por um bom coreógrafo, "olhando para trás, para o desempenho como um todo, teremos a impressão de que fomos conduzidos por um padrão ou arranjo de atividades ansiados por nossa própria natureza" (LEWIS, 2009c, p. 116).

Em Nárnia, esse valor aos livros fantásticos está marcado em um comentário a respeito das preferências literárias do personagem Eustáquio (uma das crianças de nosso mundo que vai a Nárnia pela primeira vez no livro *A viagem do Peregrino da Alvorada*). Ao se deparar com a entrada de uma caverna de onde saíam duas finas colunas de fumaça, Eustáquio não se dá conta de que, possivelmente, aquele lugar se tratava de um esconderijo de dragões. O narrador então comenta: "Edmundo e Lúcia (e você também) teriam percebido logo o que era, mas Eustáquio não tinha lido os livros que lhe convinham" (LEWIS, 2009a, p. 440).

As boas histórias de fantasia têm, assim, uma espécie de caráter mitológico o qual não diz respeito aos aspectos de origem ou de constituição dos mitos, mas de seus efeitos tais quais atuam na nossa imaginação consciente, pois o que interessa a Lewis são os modos de ler e não uma investigação científica que explica sua existência. Nesse sentido, o mito é uma chave mestra, ele aponta para cada leitor para o reino no qual ele mais vive. Diferentemente da alegoria, nos mitos não há indicadores de uma aplicação específica, seja teológica, política, psicológica, entre outras. "O valor do mito é que ele toma todas as coisas que conhecemos e lhes restaura o rico significado que foi oculto pelo 'véu da familiaridade'" (LEWIS apud DURIEZ, 2006, p. 274).

Dessa forma, Lewis entende que as histórias de fantasia prestam-se muito mais a levar-nos ao tipo de experiência desinteressada com a leitura, a que busca desfrutar da história como obra de arte, do que nos levar-ao tipo de leitura que é uma espécie de substituto para a vida. "Aqueles que desejam ser iludidos sempre exigem nas obras que leem um realismo de conteúdo superficial ou aparente" (LEWIS, 2009c, p. 61). Não que histórias de gêneros outros, que não o fantástico, devam desaparecer, porém, o perigo que fora atribuído à fantasia é sempre maior nas literaturas realistas.

Remetendo-nos novamente à crítica Agambeniana sobre a experiência estética, vemos que uma obra de arte nunca deve ser encarada como puro suporte para o juízo de gosto do expectador, antes, deve revelar toda verdade e paixão que o artista traz à luz na materialidade da sua obra. A

experiência estética, como uma experiência interior, acontece quando a verdade do sujeito que aprecia entra em relação com a verdade revelada pela obra. Como o próprio Lewis conclui, na experiência estética buscamos uma expansão do ser. Ao experimentarmos pela literatura uma expansão, queremos ver com outros olhos, fantasiar com outras imaginações, sentir com outros corações. Queremos ser mais que nós mesmos. Nesse sentido, "Até mesmo os olhos de toda humanidade não são o bastante. Lamento que os animais não possam escrever livros". Todavia, observa: "A experiência literária cura a ferida da individualidade sem arruinar seu privilégio [...] lendo a grande literatura, torno-me mil homens e ainda permaneço eu mesmo" (LEWIS, 2009l, p. 121). Pela literatura fantástica Lewis experimentou toda a força da experiência estética entendida como um conhecimento emanado pelo viés da beleza.

Vista toda a importância que a literatura fantástica possui na vida e obra de C. S. Lewis, chegamos finalmente aos aspectos do fantástico nas *Cartas de um diabo a seu aprendiz*. Olhando a obra sob as atuais perspectivas de teorias do fantástico encontraremos uma certa dificuldade de encaixarmo-la para dentro deste gênero. Primeiro, porque essas abordagens teóricas do fantástico consideram normalmente a literatura fantástica a partir do estilo narrativo, deixando à margem obras como "Cartas" que, embora ficcionais, apresentam um outro formato de texto. Depois, porque há duas grandes linhas de pensamento quando se refere a conceptualização da literatura fantástica como gênero literário: uma tende a operacionalizar a questão da inserção do sobrenatural ficcional a partir do binômio fantástico/maravilhoso; a outra reúne sob a denominação de literatura fantástica o sobrenatural, o extraordinário, o maravilhoso, o inexplicável e tudo o que escapa a explicação racional.

Para que se produza o efeito fantástico, David Roas (2014) entende que é necessário que o sobrenatural entre em conflito com o contexto em que os fatos acontecem. Nesse sentido, diferentemente do fantástico, no maravilhoso o sobrenatural é mostrado como natural, em um espaço autônomo e muito diferente do lugar em que vive o leitor.

> O mundo maravilhoso é um lugar totalmente inventado em que as confrontações básicas que geram o fantástico (a oposição natural/sobrenatural, ordinário/extraordinário) não estão colocadas, já nele tudo é possível – encantamentos, milagres, metamorfoses – sem que os personagens da história questionem sua existência, o que permite supor que seja algo normal, natural [...]. Quando o sobrenatural se converte em natural, o fantástico dá lugar ao maravilhoso (ROAS, 2014, p. 34).

Posta essa diferença entre o fantástico e o maravilhoso, vemos que a natureza do sobrenatural em "Cartas" não aceita um enquadramento absoluto de nenhuma das categorias. Assim, como diversas obras produzidas com a presença de um sobrenatural, "Cartas" assume um lugar híbrido entre o fantástico e o maravilhoso. A composição lewisiana misturou característica das

duas categorias. Por um lado, há toda uma contextualização realista – entendendo realismo aí como um mundo onde as leis da física se apresentam do mesmo modo que no ambiente experienciado pelo leitor – exigida pelo fantástico. Por outro, o mundo onde Fitafuso escreve as cartas para o seu sobrinho aparece como um mundo autônomo e paralelo ao do paciente. Esse mundo paralelo teria o aspecto similar ao da narrativa maravilhosa, onde o sobrenatural é encarado de forma natural pelos personagens. Isso é possível porque o paciente, aquele que vive no mundo análogo ao do leitor, até o episódio de sua morte, não é capaz de perceber a existência desse outro mundo paralelo.

O que Lewis está propondo para o leitor é o tipo de pacto que toda obra de ficção, seja ela fantástica ou não, propõe: "[…] aceitarmos sem questionar tudo o que ele nos conta, de modo que nossa atitude hermenêutica como leitores fica condicionada a uma suspensão voluntária das regras de verificação" (ROAS, 2014, p. 51). Na concepção da história de *Cartas de um diabo a seu aprendiz,* Lewis propõe a coexistência de três dimensões espaço-temporais. O céu, o inferno e a Terra. As cartas são escritas no espaço-temporal do inferno, mas de algum modo, esse espaço-temporal se relaciona com os outros dois, possibilitando, inclusive ações interventivas.

> Música e silêncio – como detesto os dois!! Deveríamos ser eternamente gratos ao fato de que desde que Nosso Pai entrou no Inferno – bem antes do que os humanos, contando em anos-luz, poderiam imaginar – nenhuma polegada do espaço do Inferno e nenhum momento do tempo do Inferno sucumbiu a qualquer dessas duas forças abomináveis; tudo foi ocupado pelo Ruído – o Ruído, o grande dinamismo, a expressão audível de tudo o que é eufórico, brutal e viril; o Ruído, a única coisa que nos protege dos ressentimentos estúpidos, dos receios sem esperança e dos desejos impossíveis. No fim, transformaremos todo o universo em ruído. Já fizemos grandes avanços nesse sentido quanto à Terra. No fim de tudo, as melodias e os silêncios do Céu serão esmagados pelo ruído. Mas eu admito que ainda não somos barulhentos o bastante, nem mesmo estamos perto disso (LEWIS, 2009d, p. 113).

Assim como em as crônicas de Nárnia, onde garotos do nosso mundo acessam através da magia o maravilhoso mundo de Nárnia, Lewis aplica no enredo de "Cartas" o que ele chamou de suposição. Quando escreveu um artigo sobre os romances de Charles Williams, Lewis defendeu o fantástico nos livros de Williams, alegando que o que esse estava fazendo era escrevendo o tipo de livro que começamos dizendo: "Suponhamos que este mundo cotidiano tenha sido, em algum ponto, invadido pelo maravilhoso. Deixe-nos, de fato, supor uma violação da fronteira" (LEWIS, 2018, p. 59). Nas cartas de Fitafuso, percebemos exatamente esse tipo de violação da fronteira. É como se Lewis estivesse dizendo: suponha que a realidade do inferno fosse muito semelhante à nossa realidade terrena. Suponha que no inferno exista um mundo do trabalho com tentadores profissionais. E suponha ainda que esses tentadores se correspondam entre eles através de cartas nas quais eles relatam e projetam todas as ações que empreendem para tentar os humanos.

Desse modo, utilizando a suposição, Lewis estabelece o elemento fantástico inscrevendo-o permanentemente na realidade, contra a qual vive em estado de ameaça constante.

> Porque o objetivo fundamental de toda narrativa fantástica é questionar a possibilidade de um rompimento da realidade empírica. É por isso que ela vai além do tipo de leitura gerado por uma narração realista ou por um conto maravilhoso, em que, ao não se propor transgressão alguma (o mundo e os acontecimentos narrados no texto realista são "normais", cotidianos, e os textos maravilhosos se desenvolve em um mundo autônomo, sem contato com o real), automatiza nossa recepção, por assim dizer, sem exigir o contínuo entrar e sair do texto para compreender o que está acontecendo e, sobretudo, o que o texto pretende (ROAS, 2014, p. 53).

Em "Cartas", o realismo estrutural necessário a todo texto fantástico, sem o qual não é possível fazermos a comparação com o fenômeno sobrenatural, foi descrito, exatamente, nos mesmos termos do contexto histórico de Lewis. O paciente, que vive na Europa do início do século XX, está envolto aos acontecimentos da Segunda Guerra. Dessa perspectiva, tudo ao seu redor está descrito nas cartas de acordo com as leis da física. Mesmo quando um certo tipo de pensamento que cogite a existência de um mundo espiritual tenta aparecer na mente de algum humano descrito nas cartas, logo esse paciente é trazido de volta para sua realidade.

> Mostrei-lhe um menino que vendia jornais gritando a manchete do dia, um ônibus de número 73 passando e, antes mesmo que ele chegasse ao fim da escada, eu o fiz ter a inabalável convicção de que, quaisquer que sejam as ideias malucas capazes de ocorrer a um homem rodeado de livros, uma dose saudável de "vida real" (ou seja, o ônibus, o garotinho jornaleiro) já é suficiente ´para mostrar-lhe que "esse tipo de coisa" simplesmente não poderia ser realidade (LEWIS, 2009d, p. 4).

O que surpreende na criação de "Cartas" é a tentativa de Lewis de ambientar o inferno com a mesma estrutura da realidade do paciente. À semelhança do nosso próprio mundo, o inferno assume, metaforicamente, o mesmo funcionamento físico e político da Terra. Em destaque, o aspecto do mundo do trabalho humano em sua versão infernal apresenta Fitafuso como o subsecretário do departamento de tentadores e Vermebile como um recém-formado em início de carreira. Lewis procura dá ao mundo do trabalho demoníaco o mesmo tratamento que podíamos observar na sociedade do seu tempo: a preparação acadêmica, a ascendência profissional, o privilégio de certas posições nas estruturas das instituições e, por fim, o fracasso profissional com o fim da carreira.

Além do mundo do trabalho, toda a burocracia do Estado e suas instituições também compõe o mundo político do inferno. Primeiro, Fitafuso deixa claro a existência de um Estado fazendo referência a um poder superior personificado no próprio Satanás, muitas vezes chamados de "nosso Pai". Seguindo essa política do Estado-Maior se seguem as demais instituições: na carta 8

é mencionada a “Faculdade dos tentadores”; na carta 22 a “Polícia Secreta” e a “Casa de Correção para Tentadores Incompetentes”; na 29 um “Departamento de Pesquisa”; na 30 temos a “Polícia do Inferno”; e na 31 um departamento de inteligência.

É muito provável que ao ambientar o mundo infernal de forma a corresponder a uma estrutura burocrática de Estado, Lewis está tecendo uma crítica aos sistemas políticos institucionais. Downing (2006) relata que ao longo da sua vida adulta, “Jack não havia nutrido nada além de descaso em relação à política e aos políticos”. Para ele, “[…] era um grande erro misturar religião com política, especialmente porque o demônio não raro parecia escolher esta última como sua fortaleza” (DOWNING, 2006, p. 28). Nesse sentido, Lewis sempre foi contrário a ligação direta do cristianismo com a política. A criação de um partido cristão, ele pensava, estaria exposta à “[…]tentação de reivindicar, para nossas opiniões favoritas, o tipo e o grau de certeza e autoridade que pertencem somente à fé” (LEWIS, 2018a, p 44). Para Lewis, o ato político-cristão mais eficiente era compartilhar sua fé com o próximo. Assim, a caracterização do inferno como uma máquina estatal não deve ter sido arbitrária.

Na carta 31, a última carta da série de cartas que compõe o livro, as três realidades finalmente vão se conectar. Por ocasião da morte do paciente, vitimado por um bombardeio de guerra, Fitafuso descreve a Vermebile os termos de seu fracasso e a natureza desse encontro entre Céu, Terra e Inferno:

> Sei muito bem o que aconteceu no momento em que eles o tomaram de você! Ele de repente passou a ver tudo mais claro (não foi?), ao mesmo tempo que podia enxergar você pela primeira vez e reconheceu o papel que você desempenhava na vida dele, e soube que você não o possuiria mais.
> [...] Em um momento, parecia que tudo aquilo era nosso: o barulho das bombas, o ruir das casas, o gosto e o cheiro desagradáveis dos explosivos na boca e nos pulmões, os pés ardendo de cansaço, o coração gélido de tristeza, a mente perturbada, as pernas doloridas; no momento seguinte, tudo isso acabou, como um pesadelo chega ao fim, que passa a ser insignificante para sempre. Você é um fracassado, um imbecil, um tolo, uma simples marionete! Percebeu o quanto foi fácil para esse verme nascido da terra entrar numa nova vida, como se tivesse sido feito para isso?
>
> Quando ele o viu, ele também Os viu. Eu sei como foi. Você recuou, cego e atordoado, sentindo-se mais ferido por Eles do que ele jamais se sentira em relação às bombas. Ah, que humilhação tudo isso, o fato de essa coisa feita de pó e lodo poder ficar de pé, altivo, e falar de igual para igual com espíritos perante os quais você, um espírito, apenas se encolheria de medo. [...] Ele não tinha a menor ideia até aquele momento de como eles eram, e até mesmo duvidara de sua existência. Mas, quando os viu, soube que os conhecia desde sempre, e deu-se conta do papel que cada um teve em mais de um momento em sua vida, quando supunha estar sozinho – de tal modo que agora ele não diria a eles, um a um, “Quem são vocês?” e sim “Ah, então eram vocês o tempo todo”. Aquela vaga sensação de que tinha amigos a seu redor, que assombrou seus momentos de solidão desde a infância, finalmente tinha sido explicada; aquela música dominante, presente em cada

> experiência pura que teve, que sempre lhe fugia da memória, fora finalmente recuperada (LEWIS, 2009d, p. 163).

Vendo como Lewis descreve o encontro de um cristão após sua morte, sendo tomado por espíritos celestiais (que parecem se referir as pessoas da trindade, Pai, Filho e Espirito Santo) das mãos de seu tentador, encaramos como o efeito da literatura fantástica ocupa, em sua escrita, esse lugar de askessis. A expressão "[…] aquela música dominante, presente em cada experiência pura que teve" revela o sentido em que a experiência estética, ou a Alegria, seja ela oriunda da beleza artística ou da natureza, é, para Lewis, um anseio dos seres humanos pelo Céu. Como o próprio Fitafuso alertou a seu sobrinho:

> Mesmo se nós tramarmos algo para mantê-los sempre longe da religião, os ventos imprevisíveis da fantasia, da música e da poesia – o simples rosto de uma menina, a canção de um pássaro ou a vista do horizonte – sempre acabarão estragando os nossos planos (LEWIS, 2009d, p. 147).

Como visto em seus relatos autobiográficos, a experiência com a beleza artística, presente desde a infância, foi a grande responsável por limitar o avanço de suas concepções materialistas, até que, finalmente, encontrou no cristianismo um sentido que explicasse sua aspiração por ela. Diante disso, a literatura fantástica significou sua mística, pois, para ele, nenhuma outra expressão artística era mais apta para produzir tal experiência. Por isso, a escrita de si que o constitui como sujeito cristão apareceu, principalmente, em obras deste gênero. Seu cristianismo a partir de uma experiência estética sempre lhe trouxe a dúvida se outras pessoas também passaram ou poderiam ainda passar por isso. Quando escreveu sobre este assunto, ele sempre fez questão de deixar em aberto essa possibilidade, todavia reafirmando sempre sua convicção:

> Se estou sozinho nessa experiência, então, com certeza, o presente ensaio é de interesse meramente autobiográfico. Mas tenho certeza de que não estou absolutamente sozinho. Eu escrevo sobre a possibilidade de que alguns outros sintam o mesmo e na esperança de que eu possa ajudá-los a esclarecer as próprias sensações (LEWIS, 2018a, p. 38).

3 O SUJEITO CRISTÃO

Parece muito claro que Foucault, ao fazer um retorno à Antiguidade Clássica, de maneira alguma o faz para trazer de volta certas práticas do cuidado de si como este se configurou, especificamente, naquela cultura. Não haveria na abordagem foucaultiana uma nostalgia a esse período que não fosse "[…] uma maneira de manter uma relação refletida e positiva com o presente" (FOUCAULT, 2017e, p. 290). Para ele, uma moral essencialmente centrada em uma teoria do sujeito, como a que passou a vigorar a partir do cristianismo, atualmente, não se mostra mais satisfatória. Se me interessei pela Antiguidade, ele diz, "[...]foi porque a ideia de uma moral como obediência a um código de regras está desaparecendo, já desapareceu". Por isso mesmo, justifica, "[...]um certo número de questões se coloca hoje para nós nos mesmos termos em que se colocavam na Antiguidade" (FOUCAULT, 2017d, p. 256).

Pensar sobre uma escrita de si como uma prática da invenção de um sujeito cristão é abrir um espaço de tensão que não existia no contexto antigo e que em certa medida também não age na constituição dos sujeitos na atualidade. Foucault assegurou isso quando diz que "[…] há um paradoxo no cuidado de si no cristianismo" ou que o cristianismo "vai desequilibrar, ou em todo caso, perturbar toda essa temática do cuidado de si" (FOUCAULT, 017b, p. 262). Foucault aponta duas modificações importantes introduzidas pelo cristianismo, que seriam as causas dessa perturbação ou paradoxo. No cristianismo as práticas de si intensificaram a forma da lei, que também se desviaram na direção da hermenêutica de si e do deciframento de si mesmo como sujeito do desejo. Essa relação entre a reflexão moral a partir do texto sagrado e a problematização da constituição de si como sujeito, segundo Foucault, foi o que faltou à Antiguidade Clássica. Embora poder-se inferir disso a transformação na forma da moral que ocorreu desde então, as coisas não são tão simples como aparenta. "Seria um contrassenso querer fundamentar a moral moderna na moral antiga, fazendo recair o impasse na moral cristã " (FOUCAULT, 2017d, p. 257).

Talvez as obras de dois autores possam nos ajudar a entender esse campo de tensionamento que se abre na estética da existência quanto a uma subjetividade cristã, bem como entender em que sentido não se pode legar ao pensamento cristão uma moral que deriva de estruturas de código, sistemáticas e coercitivas. Estamos falando do pensamento do filósofo francês Henri Bergson, em sua abordagem sobre a origem da moral cristã, e do filósofo da existência Søren Kierkegaard, a respeito do paradoxo da fé.

3.1 A MORAL CRISTÃ

Em *As duas fontes da moral e da religião*, Henri Bergson vai nos mostrar que existem duas espécies de moral, a fechada e a aberta, e duas de religião, a estática e a dinâmica. A religião estática estaria para a moral fechada assim como a religião dinâmica estaria para a moral aberta.

A moral fechada é aquela que advêm da obrigação oriunda da pressão social, pressão essa indispensável à sobrevivência do grupo a que o indivíduo está subordinado. A vida em sociedade, aspecto essencial à vida humana, obriga instintivamente cada um a agir de modo que permita manter a coesão dessa sociedade. Essa obrigação moral de agir em prol do seu grupo social não é resultado de uma imposição racional como alguns filósofos pretenderam, antes é uma necessidade da própria natureza. A moral fechada é sobretudo impessoal. É seu papel fazer no homem o que o próprio instinto se encarrega de realizar nos animais. Como, pelo instinto, a formiga trabalha em prol do formigueiro ou a abelha trabalha em prol da colmeia, a natureza, que dotou o homem de racionalidade, impôs-lhe também um instinto de vida em sociedade. Pelas regras instituídas e reforçadas pelo hábito, uma sociedade submete o indivíduo à obediência, sob pena de, ao quebrar uma dessas regras, tornar-se alguém que põe em risco o bem-estar individual e social, um estrangeiro, antinatural, um monstro. Semelhantemente à moral fechada, a religião estática é também oriunda da necessidade que a natureza tem de reestabelecer o equilíbrio em seu favor, já que pela via da representação intelectual a racionalidade tende a pôr em risco esse equilíbrio. Sendo o único animal capaz de reflexão, o homem sabe-se no meio de um mar de contingências esperando angustiadamente que suas expectativas sejam concretizadas. Todavia, sua força de ação se empobrece ao reconhecer como inevitável um desajuste entre o resultado desejado e aquele que a probabilidade pode permitir alcançar. A antevisão da própria morte legaria à inteligência uma força deprimente que, entregue a si mesma, começaria a trabalhar centrando-se de forma egoísta. Sem controle, a inteligência humana leva o indivíduo a perder o respeito pelas normas sociais e o apego à vida. Pelo resíduo de instinto que subsiste ao redor da inteligência, a natureza deixou como instrumento de defesa uma função fabuladora que utiliza o próprio poder de representação da inteligência para lhe fazer oposição. Nesse sentido, a religião estática está a serviço da moral fechada.

Vê-se que, tanto na moral fechada quanto na religião estática, o próprio instinto natural foi o responsável por suas criações, engendrando na primeira um conjunto de regras de conduta e na segunda uma série de ideias criativas (responsáveis por todas as mitologias e crenças divinas que os povos conseguiram produzir até então). Contudo, Bergson também entende que na História da Humanidade observou-se uma outra espécie de moral e de religião. Entre essa nova espécie de moral e de religião, existiria não uma diferença de grau, mas uma diferença de natureza com relação

às primeiras. Enquanto com a moral fechada e a religião estática tínhamos a ênfase no bem-estar da sociedade enquanto grupo ao qual se pertence, a nova espécie de moral e de religião visa não mais essa vida em sociedade, mas agora se abre para a dimensão do humano no sentido que abarca toda a humanidade. Veremos, a partir daqui, como Bergson fará coincidir a religião dinâmica e a moral aberta com o aparecimento do cristianismo.

Comecemos pela seguinte questão: A moral fechada

> [...] é tanto mais pura e mais perfeita quanto mais pode ser reconduzida a fórmulas impessoais, a segunda (aberta), para ser plenamente o que é, deve encarnar numa personalidade privilegiada que se transforma num exemplo. A generalidade de uma liga-se à aceitação universal de uma lei, a da outra à comum imitação de um modelo (BERGSON, 2005, p. 43).

Temos, por um lado, que a religião estática está a serviço da moral fechada, a religião dinâmica está, pois, a serviço da moral aberta. Diferente da obrigação natural que é pressão ou carga, na moral aberta o que existe é um apelo. “A natureza desse apelo, só a conheceram inteiramente os que experimentaram a presença de uma grande personalidade moral”. (BERGSON, 2005, p. 43). Assim, é “[...]o desejo de nos assemelharmos, que é idealmente gerador de uma forma a tomar” (BERGSON, 2005, p. 44). Essa religião dinâmica, capaz de fazer a passagem de uma moral fechada para uma moral aberta, encontrou-se completamente representada na vida dos místicos cristãos. De fato, na origem do cristianismo há o Cristo. Os grandes místicos cristãos surgiram como imitadores e continuadores originais, mas incompletos, daquilo que o Cristo dos Evangelhos foi completamente. Nessa via mística, nem todos estão habilitados a irem até o fim, mas muitos, por certo, puderam dar-lhes ao menos alguns passos. A maior parte de nós, no entanto, pode nunca ter passado por algum estágio desse estado, mas, ainda assim, podemos ter despertado em nosso íntimo, qualquer tipo de eco ao ouvirmos alguém que verdadeiramente tenha experimentado esse tipo de coisa. Para Bergson (2005), a moral aberta nasce exatamente desse sentimento experimentado pela experiência mística.

Embora a religião dinâmica e a moral aberta estejam em suas gêneses atreladas a questão do sentimento, essa emoção nem por isso seja incapaz de se desenvolver em doutrina. Essa doutrina que se desenvolve na religião dinâmica, no entanto, não terá seu poder na especulação teórica, não é essa especulação que criará a obrigação, visto que ainda o indivíduo poderia dizer que não aceita sua teoria ou que, mesmo que aceite, pretenda continuar livre para se conduzir à sua maneira. Assim, é somente

> [...] se a atmosfera de emoção comparecer, se a respirei, se a emoção me penetrar, agirei segundo ela, movido por ela. Não por constrangimento ou necessidade, mas em virtude de uma inclinação à qual não quereria resistir. E em vez de explicar o meu acto pela própria emoção, poderia igualmente deduzi-lo então da teoria que terá sido construída pela transposição da emoção em ideias (BERGSON, 2005, p. 53).

Bergson (2005), aqui, nos chama a atenção para enxergarmos bem a natureza da moral aberta. Analisando a moral contida no Evangelho, notamos que aquela moral não abole a moral corrente em sua época. "Não se renuncia ao antigo método; mas este é integrado num método mais geral, como acontece quando o dinâmico absorve em si o estático, que se torna um caso particular" (BERGSON, 2005, p. 62). Isso explica porque a moral cristã as vezes é tão paradoxal e até mesmo contraditória. Esse tipo de entrada do dinâmico e aberto naquilo que é fechado e estático pode muitas vezes nos levar a confundir os dois tipos de moral perdendo de vista suas diferenças. É preciso entender que as forças que nos obriga a agir difere radicalmente, sendo uma a impulsão e a outra a atração.

Que o cristianismo tenha recebido muito da filosofia grega e das religiões antigas é um fato indubitável. Para Bergson (2005, p. 201), todavia, nada que foi retirado das morais que precederam o cristianismo era essencial: "[…] a essência da nova religião devia ser a difusão do misticismo". O que assistimos ao longo da História foi que o misticismo se encontrou cada vez mais diluído na versão do cristianismo que se incorporou à religião estática.

Partindo desse contexto, compreendemos que quando Foucault afirma que não se deve colocar na conta do cristianismo o caráter normativo em que a moral do ocidente acabou por enfatizar é porque ele presumia que essa era a gênese da doutrina cristã. O misticismo, a possibilidade em que um Deus entra em relação com o homem não foi alcançado pela filosofia grega. Esse misticismo, que torna o cristianismo uma religião, sobretudo, individual, abre, como dissemos, um campo de tensão que não existia na constituição da subjetividade dos gregos. Essa tensão que diferencia a subjetividade cristã foi muito bem trabalhada no pensamento do filósofo alemão do século XVIII, Sørен Kierkegaard; O "estar perante Deus", "existir em face de Deus", "ser diante de Deus". O sujeito cristão é aquele que só se constitui em face da presença de Deus, e essa condição inaugura um dificultador pela qual o sujeito cristão terá de lidar. Vejamos, então, em que termos Kierkegaard colocará essa questão.

3.2 O "ESTAR PERANTE DEUS"

Na filosofia da existência de Kierkegaard o eu nada mais é que uma relação que se volta para si mesma oriunda da síntese da qual o homem é constituído. "O homem é uma síntese de

infinito e de finito, de temporal e de eterno, de liberdade e de necessidade, é, em suma, uma síntese" (KIERKEGAARD, 1979, p. 294). Quando essa relação (o eu) entra em relação consigo mesmo (ou seja, com a síntese) dar-se, então, o que Kierkegaard (1979) chamou de desespero humano. O desespero humano ou a doença mortal se encontra presente nos três estágios de existência pelos quais o homem pode vir a desenvolver. O estético, o ético e o religioso.

No estágio da existência estética, o indivíduo não tem consciência do seu desespero. É o desespero que se ignora na sua inconsciência de ter um eu. Esta forma de desespero que se ignora também abre mão de se constituir como um eu, vivendo apenas uma vida de superficialidades e aparência, preocupando-se com as coisas mais imanentes do dia a dia, adquirindo assim uma total aptidão para a vida em sociedade. "Bem longe de o tomarem por um desesperado, é precisamente um homem como a sociedade o quer" (KIERKEAARD, 1979, p. 211). Quando o homem adquire a consciência de si mesmo, e, portanto, também do desespero, a partir de então, deixa de viver apenas uma existência estética para entrar numa existência ética. É nesse estágio, que o indivíduo atinge seu maior grau de comprometimento moral; "[…] o eu, no seu desespero, quer esgotar o prazer de se criar, de se desenvolver, de existir por si próprio" (KIERKEAARD, 1979, p. 233). Todavia, por ser um estágio intermediário, o indivíduo consciente do seu eu e do seu desespero pode optar por querer afirmar-se com suas próprias forças, inventar-se por si mesmo ou realizar o salto da fé, o salto que o lançaria para o estágio religioso.

O estágio religioso é pois, para Kierkegaard (1979), onde a consciência do eu e do desespero está em face de Deus. Num certo sentido, há muitos pontos comuns com a resignação que o sujeito na existência ética empreende no esforço de criar sua própria vida, todavia, ele não tem ou não aceita a ideia de estar diante de Deus. Temos, então, que no primeiro estágio o indivíduo não tem a consciência do seu eu; no segundo ele tem essa consciência estando, porém, diante de si mesmo. Por fim, temos o crente, no qual a consciência do eu está diante de Deus. Em outras palavras, no estágio ético a medida do homem é o próprio homem enquanto que no estágio da fé a medida do homem é Deus: "Mas que acento infinito Deus dá ao homem tornando-se a sua medida!" (KIERKEGAARD, 1979, p. 241).

O estar em face de Deus é o grande dificultador que aparece na constituição do sujeito cristão. A partir desse dificultador, o pecado, elemento indispensável para a constituição da doutrina cristã, sobe ao primeiro plano. A noção de pecado em Kierkegaard (1979) está diretamente ligada ao conceito de desespero. Tudo nos leva a concordar com ele, a não ser isso, toda a mística cristã se transformaria em uma versão da religião estática. Kierkegaard (1979) vai dizer: "[…] pecamos quando, perante Deus ou com a ideia de Deus, desesperados, não queremos, ou queremos ser nós próprios [...] O acento recai aqui sobre estar perante Deus ou ter a ideia de Deus" (KIERKEGAARD, 1979, p. 239). A consciência de estar perante Deus faz do nosso eu concreto,

individual um eu infinito, visto que o eu se condensa a proporção da sua medida. Quando essa medida é Deus ele condensa-se infinitamente.

Para Kierkegaard (1979) não se pode dizer que, no sentido estrito, o mundo pagão experimentou algo que se equivalia com o pecado, uma vez que todo o pecado só o é perante Deus. A ideia de que pecado é pecado, independente de se estar ou não perante Deus, não se encontrava no cerne do cristianismo. Para o cristão,

> [...] o contrário do pecado de modo algum é a virtude. Esse é antes um ponto de vista pagão, que se contenta com uma medida puramente humana [...] Uma das definições capitais do cristianismo é que o contrário do pecado não é a virtude, mas sim a fé (KIERKEGAARD, 1979, p. 243).

A tentativa de recuperar o conceito de pecado em um cristianismo inicial fez parte da crítica que Kierkegaard direcionou ao cristianismo de seu tempo. Naquele momento, a religião cristã da Europa vivia a influência da filosofia hegueliana. Esse sistema filosófico, para Kierkegaard, esvaziava a existência humana de todo caráter concreto dissolvendo-a em puros conceitos racionais. Para ele, esse critério que distingue o cristianismo da filosofia nunca entraria na cabeça dos filósofos;

> [...] eles não fazem outra coisa senão universalizar imaginariamente os indivíduos na espécie. Foi isso o que levou um cristianismo incrédulo a inventar que o pecado não é senão o pecado, sem que estar ou não perante Deus acrescente ou diminua alguma coisa (KIERKEAARD, 1979, p. 244).

Kierkegard (1979) acreditava que a compreensão e a prática do cristianismo em sua época se desviava radicalmente do cristianismo original ensinado por Jesus. Em sua versão, aguada na modernidade, o cristianismo perdia toda sua tensão e todo seu paradoxo. O que era para ser uma contradição da existência capaz de ser experienciada unicamente pela fé, se reduzira a conceitos facilmente compreensíveis pela mente humana. Em nossos dias, a situação não é diferente. É muito difícil falar sobre o cristianismo e automaticamente não ligá-lo a uma questão de doutrina. Mas, se quisermos ver a invenção do sujeito cristão sob a ótica da estética da existência é necessário fazer como Stewart (2017, p.257), quando – ao usar as reflexões de Kierkegard –, diz que: "O cristianismo tem tudo a ver com a subjetividade de cada indivíduo. Não há respostas fáceis, pois cada pessoa é obrigada a se apropriar da mensagem cristã em sua própria vida e contexto".

Estar, pois, delineado o campo de tensão que se abre ao falarmos sobre a constituição do sujeito cristão. A escrita de si de C. S. Lewis em *Cartas de um Diabo a seu Aprendiz*, sem dúvida leva em conta o estar perante Deus enquanto exercício de constituição de subjetividade. Quando

Lewis busca lidar, artisticamente, com a realidade da tentação, segue-se que implicitamente a questão que está posta é a questão do pecado, e pecado só o é se estar perante Deus.

3.3 AS TENTAÇÕES COMO UMA HERMENÊUTICA DE SI

Como resistir as tentações? Quais as estratégias mais usadas para me pegar em desvantagens? Qual o jogo que está sendo jogado na realidade espiritual a respeito da minha vida? Quais as minhas armas de defesa e de ataque contra as tentações? Por quem ou pelo que eu estou sendo tentado? Quais os meus pontos fracos como ser humano? Digamos que para responder a essas perguntas é que C. S. Lewis escreve as *Cartas de um diabo a seu aprendiz.*

Lewis afirmou que qualquer pessoa poderia ter escrito as cartas de Fitafuso. É evidente que nesta afirmação ele não estava se referindo a capacidade criativa que tornou possível seu trabalho. Ele está dizendo que a tentação é algo inerente a vida humana. No fundo, não é só o sujeito cristão que acaba tendo de lidar com os artifícios da tentação, isso parece ter ficado claro na maneira como ele aborda, de forma clínica, a alma do paciente. A diferença entre um sujeito cristão e os demais sujeitos é, que, o cristão precisa tomar par dessa realidade e, de algum modo, tentar decifrar os momentos em que estes artifícios se apresentam a sua alma.

Essa diferença que constitui o sujeito cristão nas tentações foi devidamente captada por Foucault. Em seu artigo *Verdade e subjetividade* Foucault vai, exatamente, observar como, no cristianismo, o cuidado de si desenvolveu-se em uma hermenêutica de si. A função desta hermenêutica é descobrir a realidade oculta no interior do pensamento. O cristianismo, ele explica, entende que essa realidade susceptível de se dissimular nos meus pensamentos, constitui um poder de natureza similar ao da alma e dos pensamentos. É o Demônio. É a presença de outrem em mim. Por isso, a decifração de si e a confissão dos desejos passaram a ser um exercício que constitui o sujeito cristão:

> Cada pessoa tem o dever de saber quem é, de saber o que acontece no interior de si própria, de saber as faltas que pode ter cometido, de saber as tentações a que está exposta e, mais ainda, cada um é obrigado a dizer estas coisas a outras pessoas e a assim dar público testemunho contra si próprio (FOUCAUT, 1993, p.11).

Este exercício de uma hermenêutica de si é o que Lewis leva a cabo em sua escrita de "Cartas". Ao transformar os aspectos interior da tentação em um objeto de estética, ele dá a conhecer ao leitor todo o jogo, o mecanismo, por trás da tentação. É preciso conhecer os artifícios da tentação para que se esteja vigilante e não sucumba a seus ataques. Invertendo ironicamente o sentido do concelho, Lewis nos faz ver com mais clareza a lógica da tentação. Vários fragmentos do discurso de Fitafuso vão denunciá-la. Chamo de lógica da tentação o seu objetivo último, aspecto de

extrema relevância para a constituição do sujeito cristão e de sua moral. A tentação só existe para levar o ser humano a se afastar do seu criador. Nesse sentido, a natureza das coisas terrenas são apenas matéria prima para a tentação. Pouquíssimas coisas neste mundo podem ser consideradas más em si mesmas, visto que todas elas foram criadas por Deus. Somente quando algo faz com que o indivíduo se afaste de Deus, esse algo acaba se tornando um objeto pecaminoso. Vejamos alguns trechos separados para situar essa abordagem no livro:

> Deixe-os discutir se o "Amor", o patriotismo, o celibato, velas no altar, a abstinência de álcool ou a educação são "bons" ou "ruins". Será que você não percebe que não existe uma resposta? Nada importa, exceto a tendência que determinado estado de espírito terá, em determinada circunstância, para deixar um paciente mais próximo do Inimigo ou mais perto de nós (LEWIS, 2009d, p. 97). Qualquer coisa, mesmo um pecado, que tenha como consequência deixa-lo ainda mais próximo do Inimigo acaba por, a longo prazo, ir contra nós (LEWIS, 2009d, p. 138).

Voltando paralelamente à abordagem foucaultiana, percebemos o quanto esse aspecto da lógica da tentação em "Cartas" harmoniza-se com a análise que Foucault vai fazer do texto de Cassiano sobre a tentação:

> Por último, e penso que este é o ponto mais importante e de maior interesse, Cassiano diz que, a respeito do nosso próprio eu, temos de ser como o cambista a quem se apresentam moedas. Quando um cambista examina uma moeda, olha para a efígie que ela ostenta. Aprecia o metal de que é feita, para determinar exactamente qual é ele e se é puro. Procura saber de que oficina vem e sopesa-a na sua mão de maneira a saber se foi limada ou danificada. Do mesmo modo, diz Cassiano, temos de verificar a qualidade dos pensamentos. Temos de saber se eles ostentam realmente a efígie de Deus, ou seja, se eles nos permitem realmente contemplar a Deus. Se o seu brilho de superfície não oculta a impureza de um mau pensamento, qual é a origem deles? Provêm de Deus ou da oficina de demónios? Finalmente, se são de boa qualidade e origem, não terão eles sido adulterados e oxidados por maus sentimentos? (FOUCAUT, 1993, p. 16).

Ao ganharmos ciência do que traz Foucault sobre o exercício do exame dos pensamentos, temos mais facilidade de compreender muitas das passagens que Lewis trabalha nas cartas de Fitafuso. Entendemos porque, repetidas vezes, Fitafuso diz para seu sobrinho: "faça-o pensar que...". As tentações, em sua maioria, se efetuam no campo das ideias. São argumentos. O sujeito cristão precisa ser o sujeito que examina seus próprios pensamentos para saber a procedência dos mesmos. Mas não deve parar por aí. É preciso que ele julgue também os sentimentos que acomodarão esses pensamentos. Se são bons ou maus. Veremos que pensamentos de boa procedência podem, ainda assim, serem usados a partir de sentimentos maus, enquanto que pensamentos ruins, acolhidos por bons sentimento, resultam, no fim, uma aproximação para com Deus. Essa espécie de arte de trabalhar na relação de pensamentos e de sentimentos do paciente é

que Fitafuso pretende ensinar a Vermebile, e é ela também, por sua vez, que entra em jogo na constituição do sujeito cristão.

Além da lógica fundamental da tentação demoníaca, Lewis também vai trazer outros aspectos da realidade humana que nos fazem entender as estratégias do demônio e nos ajudam a resisti-las. Um desses aspectos é a relação do tempo. O tempo é uma das características que determinam a condição humana. "O homem não pode produzir nem reter um único momento do tempo; todo o tempo lhe é concedido como uma dádiva". Uma das principais coisas que separam o ser humano do mundo espiritual é a sua relação com o tempo. Tanto Deus quanto os demônios não estão subjugados pelo tempo, não, pelo menos, ao *Cronos*, o tempo humano que se desenvolve em passado, presente e futuro. Embora vivam no tempo, ao ser humano está destinado à eternidade. É por isso que as principais preocupações dos humanos devam ser "[…] a eternidade em si e aquele ponto do tempo que eles chamam de Presente. Pois o Presente é o ponto no qual o tempo toca a eternidade" (LEWIS, 2009d, p. 74). Sabendo disso, Fitafuso orienta seu sobrinho sobre como lidar com essa questão:

> Em uma palavra, o Futuro é, de todas as coisas, aquela que menos se assemelha à eternidade. [...] todas as falhas humanas têm suas raízes no futuro. A gratidão tem os olhos no passado e o amor no presente; o medo, a avareza, a luxúria e a ambição têm os olhos no futuro. Não pense que a luxúria é exceção. Quando se obtém o prazer no presente, o pecado (que é a única coisa que nos interessa) já cessou (LEWIS, 2009d, p. 74).

Semelhante a relação das pessoas com o tempo, Lewis também aborda como um princípio espiritual a relação das pessoas com as coisas, ou, em outras palavras o sentimento de posse. Assim como o ser humano se engana ao achar que o tempo lhe pertence, ele também se equivoca ao lidar com o sentimento de posse. Fitafuso diz que "[...]os humanos sempre fazem reivindicações quanto às suas posses que soam igualmente engraçadas aos ouvidos tanto do Céu quanto do inferno" (LEWIS, 2009d, p, 107). Essas reivindicações que os humanos fazem quanto às suas posses são encorajadas pelo orgulho, mas também por uma certa confusão que o tentador sênior explica na carta 21:

> Nós ensinamo-lhes a não notar os diferentes sentidos do pronome possessivo – as sutis diferenças desde "meus livros", passando por "meu cachorro", "meu país", até "meu Deus". Nós podemos ensiná-los a reduzir todos esses sentidos ao de "minhas botas", o "meu" de posse (LEWIS, 2009d, p. 107).

Para Fitafuso o sentimento de posse dos humanos é, durante todo o tempo, uma grande piada. No seu sentido puramente possessivo a palavra "meu" não pode ser pronunciada por um ser humano sobre coisa alguma. A razão disso, é, que, "[...]no fim, os humanos saberão, esteja certo, a quem seu tempo, suas almas e seus corpos realmente pertencem – e com certeza não pertencem a

eles – independentemente do que aconteça" (LEWIS, 2009d, p. 108), ou seja, "[…] tanto nosso Pai quanto o Inimigo dirão "Meu" de todas as coisas existentes, e especialmente de cada homem" (LEWIS, 2009d, p. 108).

Outra relação que aparece como um princípio nas cartas de Fitafuso é o gosto pelos prazeres oriundos de atividades triviais do dia a dia. "Existem coisas para os humanos fazerem o dia todo sem que Ele se importe nenhum pouco – dormir, lavar roupa, comer, beber, fazer amor, jogar, rezar, trabalhar" (LEWIS, 2009d, p. 111). Para Lewis, o prazer de um passeio ao ar livre, da leitura de um livro ou do sabor de um chá, são prazeres positivos que, embora não guardem nenhuma virtude em si mesmos, atuam como um antídoto contra a tentação do secularismo. Por secularismo entende-se como o forte impulso exercido pelos padrões do mundo, pela conversão, pela moda, que visam substituir as preferências mais íntimas de qualquer ser humano.

> O homem que aprecia de modo genuíno e desinteressado qualquer coisa do mundo, por nenhuma outra razão senão a coisa em si, e sem dar a mínima para o que os outros dizem a respeito, está, por esse motivo, previamente munido contra alguns dos nossos ataques mais sutis (LEWIS, 2009d, p. 65).

Esse aspecto da autenticidade de cada indivíduo merece uma explicação mais detalhada, pois há o risco de uma certa confusão. Lewis compreendia o perigo e, por isso, justifica sua posição.

> Obviamente, eu sei que o Inimigo também quer que os homens se afastem de si mesmos, mas de modo diferente. Lembre-se sempre de que Ele realmente gosta desses vermezinhos, e que dá um valor absurdo para a individualidade de cada um deles. Quando ele fala sobre o fato de eles perderem a si mesmos, Ele apenas se refere ao abandono da vontade própria; uma vez alcançado esse abandono, Ele lhes devolve toda a sua personalidade e gaba-se (desconfio que o faça sinceramente) do fato de que, quando eles pertencerem totalmente a Ele, serão mais eles mesmos do que nunca (LEWIS, 2009d, p. 63).

Lewis, em todo o livro, absolve todos os prazeres de serem uma produção diabólica. Tudo tem de ser pervertido para que passe a ter algum valor para o inferno. Naturalmente, os prazeres estão contra os tentadores. Como Fitafuso definiu "No fundo, Ele é um hedonista. Todos aqueles jejuns, vigílias, martírios e cruzes são só fachada [...] Ele encheu o seu mundo de prazeres" (LEWIS, 2009d, p. 110).

3.4 AUTOBIOGRAFIA E AUTOFICÇÃO

Nesta seção, confirmaremos com relatos de outras fontes do autor, em que medida muito dos temas abordados nas "Cartas" fazem referência a fatos de sua vida. É incrível ver como Lewis usou o conteúdo de uma escrita de si para criar uma obra de ficção. Sim, mas, nessa ficção sobre pecados

e sobre tentações Lewis está falando de si mesmo. Não há dúvida que o paciente era uma representação do próprio Lewis. Observe o que ele registrou em autobiografia: “Não vou me desgastar com fúteis filípicas contra inimigos que jamais combati”. A seguir, ainda complementa respondendo, afirmativamente, a uma pergunta retórica: “ ‘isso significa, então, que todos os outros vícios sobre quais você escreveu tão prodigamente...’. Bem, a resposta é sim”.

Não é difícil, diante da quantidade de trabalhos autobiográficos que escreveu, mapearmos na vida de Lewis os aspectos de uma subjetividade cristã que Fitafuso discuti em suas cartas infernais. A partir de agora, tentaremos evidenciar, tomando alguns pontos das cartas, o contexto da vida de Lewis onde essas questões, por certo, originaram-se.

Comecemos com o que o tentador sênior explicita na segunda carta. Já citada no primeiro capítulo, essa carta aborda o momento na vida do paciente em que este acaba de converte-se ao cristianismo. Embora, ser em si mesma uma péssima notícia, a fim de tranquilizar seu pupilo, Fitafuso diz que essa situação não é irreversível: “Hoje em dia, um de nossos aliados é a própria Igreja”. Fitafuso, entretanto, faz questão de deixar claro qual é o seu referente para o uso que ele está fazendo da palavra igreja:

> Mas não me compreenda mal: eu não estou falando da Igreja que se propaga através do tempo e do espaço, ancorada na Eternidade, terrível como um exército agitando seus estandartes. Isso, devo confessar, é um espetáculo que incomoda até nossos mais audazes tentadores. Felizmente, é algo praticamente invisível aos humanos. Tudo que o seu paciente vê é o prédio gótico ainda pela metade, em construção, um simulacro. Quando ele entra, vê o dono da mercearia com uma expressão falsamente amigável no rosto, apressando-se para oferecer-lhe um livrinho com a liturgia que nenhum dos dois compreende, e um livrinho gasto, contendo textos alterados de vários cantos religiosos, a maioria ruins, e em letra bem miúda. Quando ele se senta num banco e olha em volta, vê apenas pessoas que evitaria até então (LEWIS, 2009d, p. 6).

Primeiramente, é preciso que se diga que Lewis, através de Fitafuso, faz uma diferenciação muito importante para esclarecer uma certa dualidade no conceito de igreja. A igreja considerada invisível se refere ao conjunto de todos os crentes, de todas as épocas e em todos os lugares. Esses é o caráter místico da Igreja evocado no novo testamento. Já a igreja em seu caráter visível, designa os aspectos da religião institucionalizada, como a vertente doutrinária, o edifício separado para os cultos, a liturgia e os frequentadores. Embora, após o seu retorno ao cristianismo, Lewis nunca tenha deixado de frequentar a religião institucionalizada e, até mesmo, defendida, nunca escondeu que sua relação com esse aspecto da igreja era desconfortável. Suas queixas em relação a liturgia de certa forma acabavam por se tornarem obstáculos na sua prática de devoção.

Em *Surpreendido pela Alegria* ele relata como, em seu processo de retorno ao cristianismo, participar de uma igreja era “totalmente sem atrativos”. Em sua racionalidade,

> [...] Não conseguia entender como é que uma coisa daquele tipo poderia ter algo a ver com vida espiritual. Para mim, religião tinha mais a ver com homens bons orando sós, e encontrando-se dois a dois, ou três a três, para conversar sobre questões espirituais. E depois toda aquela agitação, aquela amolação e perda de tempo! Os sinos, as multidões, os guarda-chuvas, os avisos, a agitação, o perpétuo planejar e organizar (LEWIS, 1998, p. 39).

A experiência que Lewis teve em relação a frequentar uma igreja apareceram nas cartas infernais semelhantemente elaboradas em forma de sugestão para que Vermebile, o tentador júnior, provoque em seu paciente: "Portanto, esforce-se para alcançar a decepção ou o anticlímax que certamente o acometerá durante suas primeiras semanas na igreja". Certamente, enquanto escrevia "Cartas", Lewis refletia esse momento inicial como uma espécie de tentação suscetível de atingir qualquer pessoa com um temperamento minimamente parecido com o seu. Sua intenção ao trazer a tão pouca vontade de ir à igreja no início, foi mostrar ao leitor as sutilezas por trás dessa tentação: "O Inimigo permite que essa decepção aconteça no limiar de todo empreendimento humano. [...] Em todas as instâncias da vida, essa decepção marca a transição da aspiração sonhadora para a ação laboriosa" (LEWIS, 2009d, p. 8). O que inicialmente depõe contra a fé cristã, no fim, como alerta o tentador experiente, contribuía para o crescimento: "Se conseguirem atravessar essa aridez inicial com sucesso, eles se tornarão bem menos dependentes das emoções e, assim, bem mais difíceis de se tentar" (LEWIS, 2009d, p. 9).

No conteúdo da terceira carta os concelhos de Fitafuso vão recair agora para o relacionamento do paciente com sua mãe, que, segundo as informações de Vermebile, não andaria nada bem. Prevendo que a mudança gerada pela conversão do paciente gradualmente se efetivaria, de dentro para fora, seria bom que ele agisse rápido. O tentador aconselha seu pupilo a investir nas pequenas diferenças entre eles, a fim de que o jovem passe a nutrir um sentimento de ódio por sua mãe: "Mantenha sempre contato com nosso colega Gomalósio, que é responsável pela mãe, e fortaleçam os dois naquela casa o bom e estável hábito de irritação mútua, das alfinetadas diárias" (LEWIS, 2009d, p. 11).

Sabemos que a mãe de Lewis morreu quando ele tinha nove anos. Como relatou em *Surpreendido pela Alegria*, "[…] com a morte de minha mãe, toda felicidade serena, tudo o que era tranquilo e confiável, desapareceu em minha vida" (LEWIS, 1998, p.28). Para Lewis, a morte de sua mãe havia separado ele e seu irmão não somente dela, mas também do seu pai. Diante desse contexto, é evidente que a situação que a carta de Fitafuso não se refere ao relacionamento de Lewis com sua mãe, mas, sim, com o seu pai.

Lewis considera que o temperamento do seu pai sempre foi inclinado a emoções não contidas. Nos anos que se seguiram à morte de sua mãe, a relação do pai com ele e seu irmão foi

ficando cada vez mais distante. Como tiveram de sair de casa logo cedo, a fim de continuarem seus estudos, os irmãos Lewis, ao visitarem seu pai em ocasiões de férias ou feriados, mantinham uma aparente cordialidade, embora a separação fosse efetiva. Sempre que voltavam para casa, com pensamentos e discursos mais precisos, tornava-se cada vez menos possível ter qualquer conversa de verdade com seu pai.

David Downing (2006) em sua biografia de C. S. Lewis escreve que o pior momento entre Lewis e seu pai aconteceu quando Lewis estava com 20 anos, nas férias de 1919. Após um desentendimento com seu pai, irritado pela sua interferência em seus afazeres pessoais, "[...]respondeu com veemência, queixando-se de que já perdera o respeito por seu pai e não confiava mais nele, e foi revolvendo incidentes que remontavam até a infância" (DOWNING, 2006, p. 150). Daquele outono em diante Lewis passou a morar com a sra. Moore e sua filha Maureen em Oxford.

O contexto da relação de Lewis com o pai que acabamos de delinear torna nítido como essa experiência está no cerne do que Fitafuso elabora em sua carta. Os conselhos que Fitafuso dá ao seu sobrinho para destruir de uma vez a relação do paciente com sua mãe foram retidos da própria experiência de Lewis com seu pai: "Com a crueldade dos jovens, eu me irritava com particularidades do meu pai que, em outros velhos, passei a considerar adoráveis excentricidades. Havia tantos mal-entendidos irreconciliáveis! " (LEWIS, 2009d, p. 166). No superdimensionamento dessas excentricidades um do outro, que jugam inconvenientes ou irritantes, é que Fitafuso faz sua maior aposta para destruir o relacionamento de pais e filhos.

> Quando dois humanos vivem juntos por muitos anos, é bem comum que cada um tenha um tom de voz ou uma expressão facial que sejam quase insuportáveis para o outro. Aproveite-se disso. Faça-o prestar muita atenção naquela sobrancelha erguida da mãe, maneirismo que ele aprendeu a detestar já no berço, e deixe-o pensar no quanto isso o irrita. Deixe-o supor que ele sabe o quanto isso é irritante e que o faz apenas para irritá-lo – se você souber fazer o seu trabalho direitinho, ele não notará quão improvável é essa suposição. E, claro, nunca o deixe suspeitar de que ele também tem tons de voz e expressões que igualmente a irritam. Como ele não pode ver ou ouvir a si mesmo, será fácil (LEWIS, 2009d, p. 13).

O pai de Lewis morreu em 1929. Nesse tempo Lewis estava apenas começando seu processo de conversão ao cristianismo. Antes disso, Lewis, aos poucos, tinha reestabelecido o relacionamento com seu pai, inclusive cuidando dele enquanto esteve doente. Lewis, agora como cristão, reconheceu que ele e seu irmão haviam tratado o pai "de modo deplorável". Em 1954, Lewis escreveu a um amigo que nenhum pecado em toda sua vida fora pior que o tratamento insensível dispensado ao pai.

Na quarta carta do livro, Fitafuso sugere ao tentador aprendiz que a melhor maneira de afastar completamente o paciente da sua intenção de rezar era lembrá-lo do quanto suas preces na

infância eram automáticas. Em seguida, caso não fosse possível dissuadi-lo de sua intenção de orar, Fitafuso ensina como seu aprendiz pode estragar a eficácia da prece nos humanos.

> Sempre que eles se ocupam do Inimigo somos derrotados, mas há modos de impedi-los. O modo mais simples é evitar que olhem para Ele e voltem o olhar para si mesmos. Faça-os ficar observando os próprios pensamentos e tentar produzir sentimentos pela ação de sua própria vontade. Quando tiverem a intenção de pedir-lhe um sentimento de caridade, deixe-os, em vez disso, tentar produzir um sentimento de caridade neles mesmos. Eles jamais devem perceber que é exatamente isso que estão fazendo. Quando pedirem por coragem, deixe-os tentar sentirem-se corajosos. Quando estiverem rezando em busca de perdão, deixe-os tentar sentirem-se perdoados. Ensine-os a avaliar cada prece pela capacidade que elas têm de produzir o sentimento desejado (LEWIS, 2009d, p. 18).

Em várias partes de seus escritos, Lewis evidenciou suas dificuldades com a prática da oração na infância. Após a morte de sua mãe, ele foi estudar em uma escola que funcionava na casa de um velho e rabugento professor. Neste local, chamado por Lewis de "campo de concentração" (em referência a um campo de concentração nazista), ele e seu irmão ficavam em regime de internato, junto a outros poucos garotos. Foi a pior experiência educacional pela qual Lewis teve de passar, graças a todo tipo de aridez dispensada pelo velho no tratamento dos alunos. Nesse período, ele procurou levar a sério sua fé dedicando-se a prática das orações. Por um completo erro de método espiritual, ele acabou transformando sua devoção particular num fardo intolerável:

> [...] ainda menino, eu destruíra minha vida religiosa por um subjetivismo vicioso que fazia das 'claras percepções' a meta da oração; afastando-me de Deus para buscar estados mentais, e tentando produzir esses estados mentais por 'maestria' (LEWIS, 1998, p. 173).

Em *Surpreendido pela Alegria*, Lewis observa que, "Como todo mundo, ainda criança disseram-me que a pessoa não deve apenas recitar suas orações, mas refletir sobre o que está dizendo" (LEWIS, 1998, p. 67). Ao tentar colocar esse preceito em prática, Lewis, a cada oração, buscava produzir um determinado tipo de sentimento interior que lhe parecesse adequado. Esse fardo se tornou uma das principais razões para que, posteriormente, desejasse avidamente se libertar de sua religião.

Do mesmo modo que Lewis trabalhou sua dificuldade com a oração pela carta de Fitafuso, no fim de sua vida, dedicou também a maior parte das cartas ficcionais *a Malcolm* para tratar desse assunto. Enquanto na primeira aparecem as dificuldades do Lewis recém-convertido ao cristianismo, as últimas expõem as dificuldades do Lewis mais idoso com as questões da oração. Após passarem-se três décadas de sua conversão, Lewis conclui que a oração, enquanto ainda tivermos aqui na terra, nunca passará de ser uma "obrigação enfadonha", visto que, o que vivemos agora, serve de escola para a vida no céu; "Necessito proferir minhas orações hoje quer me sinta

piedoso, quer não; mas isso apenas porque tenho de aprender minha gramática se pretendo um dia ler os poetas" (LEWIS, 2009i, 146).

> Espanta-me que você ainda me pergunte se é mesmo essencial manter o paciente na ignorância quanto à nossa existência. Essa sua pergunta, pelo menos no pé em que nos encontramos, já foi respondida pelo Alto Comando. Nossa política, no momento atual, é de nos mantermos ocultos. Claro que nem sempre foi assim. No momento, enfrentamos um cruel dilema. Quando os humanos não acreditam na existência de demônios, não temos mais os agradáveis resultados do terrorismo direto e não podemos "produzir" nenhum mago. Por outro lado, quando acreditam em nós, não podemos transformá-los em materialistas e céticos. Pelo menos não por enquanto. Tenho grande esperança de que, no devido tempo, aprenderemos como tornar a ciência dos homens emocional e mítica a ponto de passarem a desconfiar daquilo que na verdade é a crença na nossa existência (embora não sob esse nome) ao mesmo tempo que suas mentes se mantêm fechadas para o Inimigo [...] Se pudermos produzir nossa obra perfeita – o Mago Materialista, o homem que não apenas utiliza mas que na verdade venera aquilo a que dá o nome vago de "Forças", ao mesmo tempo que nega a existência de "espíritos" –, então saberemos que a batalha chegará ao fim. (LEWIS, 2009d, p. 51).

A possibilidade que Fitafuso levanta na carta com respeito a fazer de um ser humano um Mago Materialista, sem dúvida, faz referência a um dado estado de espírito que Lewis, acabava por experimentar quando suas sólidas ideias ateístas e materialistas eram golpeadas por uma forte atração pelo ocultismo. Em *Surpreendido pela Alegria*, Lewis conta que sua fé cristã da infância começou a ser perdida por volta dos treze anos. Ao entrar na escola preparatória de Chartres, Lewis foi cativado por uma inspetora (que no livro ele denomina apenas como senhorita C) que estava envolvida com toda tradição ocultista anglo-americano. Antes disso, Lewis nunca havia ouvido falar sobre a crença em espíritos que não fossem o de Deus ou o dos homens. Embora adorasse ler "[…] sobre estranhas visões e sobre outros mundos e modos desconhecidos de existência" (LEWIS, 1998, p. 66), tudo isso não passava de imaginação e de fantasia. Ainda que sem nenhuma intenção de ver destruída a fé de Lewis, a influência da inspetora na Escola de Chartres trouxe para ele o fascínio pelo oculto, fato que contribuiu para afastá-lo ainda mais de sua fé agonizante.

No entanto, a paixão pelo oculto apenas afrouxara as rédeas de sua crença. Sua natureza pessimista diante da vida acabou levando-o a inclinar-se para um pensamento ateísta. Não havia entre a paixão pelo ocultismo e a inclinação pelo ateísmo qualquer elo lógico. Como ele reconheceu, era um tipo de oscilação de humor que só tinha uma coisa em comum: ambos se erguiam contra o cristianismo. Quando deixou Chartres em 1913, Lewis já havia apostatado da fé. Não há uma cronologia precisa para a sua apostasia. A questão fundamental é, sendo a paixão pelo ocultismo uma espécie de luxúria espiritual – e, enquanto dura, como a luxuria do corpo, tem o poder fatal de fazer tudo o mais no mundo parecer desinteressante – ela não exerceu em Lewis um domínio intelectual. Foram as ideias materialistas que cada vez mais solidificaram seu pensamento.

O ocultismo era algo que, de quando em quando reaparecia trazendo uma sombra negra sobre suas certezas materialistas.

Um retorno dessa atração ocultista aconteceu quando ele tinha entre 18 e 19 anos. Seu contato com a obra do escritor William Butler Yeats foi o principal responsável por reascender em Lewis essa atração. “Para Jack, foi uma absoluta novidade encontrar alguém por ele considerado um escritor culto e respeitável, que, embora não sendo cristão, rejeitava o materialismo sem nenhum problema e levava muito a sério a prática pura e simples da magia” (DOWNING, 2006, p. 111). Como mencionamos, um retorno de sua atração pelo ocultismo fazia vacilar sua convicção materialista tão fortemente edificada pelo convívio e ensinamentos de seu professor Kirkpatrick. Ao registrar em autobiografia esse sentimento que o perturbava nesse período, ele escreve:

> Mas uma gota de perturbadora dúvida penetrou no meu materialismo. Era meramente um “talvez”. Talvez (ó alegria!) houvesse, afinal de contas, “algo mais”; e (ó confirmação!) talvez nada tivesse a ver com a teologia cristã. Assim que estacionei naquele “talvez”, inevitavelmente toda a antiga tradição ocultista, e toda a velha empolgação que a inspetora de Chartres inocentemente despertara em mim, acabaram voltando do passado (LEWIS, 1998, p. 180).

Não é de se admirar que a beleza artística causasse uma sombra sobre a luz das ideias materialistas no espírito de Lewis. Nietzsche identificou que a experiência da arte era uma pedra de tropeço para o indivíduo em sua jornada para longe da religião.

> Podemos ver como é forte a necessidade metafísica , e como é difícil para a natureza livrar-se dela enfim, pelo fato de mesmo no livre-pensador, após ele ter se despojado de toda metafísica, os mais altos efeitos da arte produzirem facilmente uma essonância na corda metafísica, por muito tempo emudecida ou mesmo partida; quando, em certa passagem da Nona sinfonia de Beethoven, por exemplo, ele se sente pairando acima a Terra numa cúpula de estrelas, tendo o sonho da imortalidade no coração: [...] Tornando-se consciente desse estado, ele talvez sinta uma funda pontada no coração e suspire pela pessoa que lhe trará de volta a amada perdida, chame-se ela religião ou metafísica. Em tais momentos será posto à prova o seu caráter intelectual (NIETSCHE, 2005, p. 153).

O espírito de Lewis, até sua conversão, moveu-se como um pêndulo entre dois extremos opostos. “[...] havia nele uma tensão constante entre ‘[...]a visão de mundo estabelecida’, segundo a qual nada existia além da esfera física, e sua imaginação faminta, que habitualmente se alimentava de imagens de outros mundos e de seres invisíveis” (DOWNING, 2006, p. 109). A atração pelo ocultismo e pelo materialismo, todavia, são inconciliáveis. Se um dia, as duas pudessem fundir-se em uma só, se tornaria o tipo de tentação irresistível. Separadamente, ambas carecem de algum elemento que se pode encontrar no cristianismo. Era disso que Fitafuso se referia quando cogitou a possibilidade do Mago Materialista para seu sobrinho.

Outro assunto abordado por Lewis nas cartas de Fitafuso diz respeito a discussão sobre cristianismo e o alistamento militar para a guerra. Vejamos alguns trechos da carta sete de Fitafuso:

> Não me esqueci da promessa que te fiz: refletir se devemos transformar nosso paciente num patriota radical ou num ardoroso pacifista. Todos os extremos, com exceção da devoção extrema ao nosso Inimigo, devem ser encorajados. (LEWIS, 2009d, p. 33)
> Seria ele um homem de grande coragem física, tão grande que não nutre receio ou dúvida quanto aos reais motivos do seu pacifismo? Será que ele consegue, quando está mais próximo da honestidade (nenhum humano jamais está próximo o bastante), sentir-se plenamente convencido de que é movido apenas pelo desejo de obedecer ao Inimigo? Se ele for esse tipo de homem, seu pacifismo provavelmente não nos será de grande serventia [...] Mas, se ele for o homem que penso que é, tente o pacifismo (LEWIS, 2009d, p. 34)
>
> O que quer que ele defenda, sua principal tarefa continua a mesma, Vermebile. Deixe-o começar por considerar o patriotismo ou pacifismo como parte da sua religião (LEWIS, 2009d, p. 35).

Em 1917, Lewis passou pela experiência de alista-se ao serviço militar para Guerra. Alguns meses depois de ter ingressado na Universidade de Oxford, teve de interromper seus estudos para servir nas fileiras do exército britânico. Designado como segundo-tenente do Primeiro Batalhão de Infantaria Ligeira de Somerset, chegou à linha de frente no dia do seu 19º aniversário, 29 de novembro. Lutando nas trincheiras francesas, em abril de 1918, Lewis foi ferido acidentalmente por estilhaços de granada, se afastando definitivamente da vida militar. Downing (2006) observa que como residente irlandês ele poderia ter evitado servir no exército britânico, mas, como vinha frequentando escolas inglesas desde os 9 anos, sentiu que era seu dever servir o país que se tornara sua pátria adotiva.

Revisitando sua experiência na escrita de Fitafuso, Lewis, agora convertido, questiona o que seria mais legítimo a um jovem cristão: aderir ao serviço militar e lutar na guerra pela causa de seu país (patriotismo) ou ser adepto do pacifismo? Como é possível perceber nos conselhos do tentador sênior, Lewis entendia que a raiz da questão não estava entre uma ou outra concepção moral em si mesma, mas, quais os sentimentos nos levam a adotar determinada posição. Mais uma vez, observamos como ele projeta nas tentações do paciente seus próprios desafios para se constituir enquanto sujeito cristão. Em um artigo chamado *Por que não sou pacifista*, (resultado de uma palestra feita para a sociedade Pacifista de Oxford em 1940) Lewis esclarece que, caso optasse pelo pacifismo, sua decisão não estaria baseada em nenhuma base factual concreta, nem em nenhum raciocínio claro, ou mesmo embasada pela autoridade humana ou Divina, mas teria fortes bases para suspeitar que seus desejos orientavam sua decisão. Ao se considerar um homem desprovido de coragem, aderir ao pacifismo de sua parte seria deixar-se corromper na escolha entre um futuro feliz e as infelicidades de uma guerra.

Na nona carta, Lewis continua trabalhando uma subjetividade cristã a partir das tentações. Dessa vez, Fitafuso escreve para Vermebile a respeito da sexualidade e dos desejos carnais. Solteiro até seus 55 anos, Lewis provavelmente teve de lidar com essa questão. O trecho abaixo parece demonstrar alguém que sabia bem sobre a natureza dessa tentação:

> Em primeiro lugar, sempre fui da opinião de que os períodos de baixa ondulação humana nos dão uma excelente oportunidade para todas as tentações de cunho sensual, principalmente as do sexo. Talvez isso seja uma surpresa para você, afinal de contas, é nas fases de pico que existe mais energia e, portanto, mais apetite em potencial; mas você deve se lembrar de que o poder da resistência também está no seu nível máximo. A saúde e a disposição que você quer usar para produzir a luxúria podem – ai de nós – ser facilmente usadas para a labuta, a diversão, o pensamento ou a alegria inócua. O ataque será mais bem-sucedido quando todo o mundo interior de um homem estiver frio, vazio, triste (LEWIS, 2009d, p. 42).

A sua própria sexualidade não é um dos temas mais recorrentes nos escritos pessoais de Lewis. Em *Surpreendido pela Alegria* ele apenas sugere o período em que, pela primeira vez, se viu tomado por um assalto violento da tentação sexual. Foi na adolescência, no período em que estava na Escola Preparatória de Chartres. O objeto de seu desejo foi a professora de dança. Lewis explica que não era uma coisa como a paixão romântica: "Jamais achei aquela professora de dança tão linda quanto minha prima G., mas foi ela a primeira mulher para a qual 'olhei com intenção impura'; seguramente não por culpa dela". Era puro desejo sexual; "a prosa da carne, e não a poesia" (LEWIS, 1998, p. 75). Lewis conclui o relato observando que essa experiência não gerou nele qualquer sentimento de culpa, como era de se esperar. Ao mesmo tempo em que sua castidade era destruída, sua fé também, aos poucos, desaparecia.

No pensamento lewisiano os pecados sexuais nunca são considerados os mais sérios e perigosos pecados para o ser humano. Para ele o sexo como todo prazer era uma invenção divina que só se convertia em pecado ao ser desfrutado de uma forma desfigurada. Vejamos, como Fitafuso vai colocar a questão:

> Nunca se esqueça de que, quando lidamos com qualquer prazer, na sua forma normal e gratificante, estamos, de certo modo, no campo do Inimigo. Eu sei que já ganhamos várias almas através do prazer. Ainda assim, o prazer é invenção d'Ele, não nossa. Ele concebeu os prazeres. Nossa pesquisa, até o momento, não permitiu que produzíssemos sequer um deles. Tudo o que podemos fazer é encorajar os humanos a abordar os prazeres que o nosso Inimigo criou e usá-los de certas formas, ou em certos momentos, ou em certo grau que Ele tenha proibido (LEWIS, 2009d, p. 42).

Tanto na carta 17, como no capítulo *Moralidade sexual* de *Cristianismo puro e simples*, Lewis esclarece a regra cristã para a sexualidade humana: "Ou o casamento, com fidelidade completa ao cônjuge, ou a abstinência total" (LEWIS, 2009e, p. 126). Sabemos que Lewis só veio a

se casar aos 55 anos, ou seja, mais de uma década após ter escrito “Cartas”. Ao que se sabe, entre sua conversão e seu casamento ele procurou viver uma vida casta, e, diante dos indícios, tenha travado uma luta pessoal contra as tentações sexuais. Ainda nesse mesmo capítulo ele descreve a situação da luta contra a tentação sexual como alguém que sabe bem do que está falando:

> Você tem de pedir a ajuda de Deus. Mesmo depois de pedir, poderá ter a impressão de que a ajuda não vem, ou vem em dose menor que a necessária. Não se preocupe. Depois de cada fracasso, levante-se e tente de novo. Muitas vezes, a primeira ajuda de Deus não é a própria virtude, mas a força para tentar de novo (Lewis, 2009e, p. 134).

Além da oração, do ocultismo, do serviço militar, da tentação sexual e do hábito de ir à igreja, outros temas abordados nas *Cartas de um diabo a seu aprendiz* poderiam ter sido elencados como uma projeção das experiências pessoais do autor. O que quisemos ressaltar ao trazer tais contextualizações da vida de Lewis com os assuntos nas cartas foram os aspectos autobiográficos e autoficcionais que a obra expressa enquanto um exercício da escrita de si. Eis aí a grande importância dela para o sujeito cristão C. S. Lewis; é seu autoexame; sua confissão; sua teologia; seu diário; suas prescrições.

Tanto as *Cartas de um diabo a seu aprendiz* como outros trabalhos de Lewis considerados como escritos religiosos, em sua maioria, fazem parte daquela tradição de escrita cristã à maneira das *Confissões* de Santo Agostinho ou a *Imitação de Cristo* de Tomas de Kempes. Como o próprio Lewis (2009i, p. 134) considera, em uma de suas cartas a Malcolm, “Tudo isso é autobiografia, não teologia”. Se procurarmos a origem dessa tradição, veremos que ela se inaugura com as próprias epístolas de São Paulo. Observando a doutrina contida nas cartas paulinas do Novo Testamento, vemos que, ali, não está uma obra de Teologia Sistemática. A estrutura apresentada pelo apóstolo não recorre a especulações abstratas de verdades universais, típicas da teologia moderna, sob a influência da metafísica filosófica. O que existe são lições doutrinarias construídas a partir de eventos concretos que demandaram determinado tipo de intervenção. Como Bergson (2005) expôs no seu argumento, é a experiência que transborda engendrando o aparecimento da doutrina.

O que difere, em obras religiosas, um aspecto puramente teológico desse no qual estamos incluindo a obra de C. S. Lewis, é a presença de um “para mim”, ainda que este “para mim” se pretenda unido com o restante da humanidade. Os trabalhos puramente teológicos, em geral, reivindicam para si uma verdade objetiva semelhante à objetividade científica. Na escrita de si, o conhecimento da verdade é um tipo de discernimento que se chega através da experiência. Ele se pretende verdadeiro, não somente para aquele que experimentou e o formulou na escrita, mas também para o outro a quem se escreve.

CONCLUSÃO

Não dá para pensarmos a cultura sem lançarmos mão de uma boa teoria do sujeito. Sabemos que a contribuição de Foucault a esse respeito foi significativa. Ao trazer a questão da estética da existência e a ideia de uma constituição do sujeito à maneira do artista na produção de sua obra, longe de restaurar o sujeito cartesiano ou qualquer outra concepção de sujeito enquanto essência, Foucault traz para a discussão a possibilidade de enxergarmos um horizonte para além daquele que o estruturalismo nos havia legado. No retorno que fez a cultura do cuidado de si dos greco-romanos ele observou que a prática da escrita exerceu, nesse momento, uma função de *áskesis*, prática comum ao cidadão na constituição de um sujeito ético. A esse tipo de escrita encontrado nas cadernetas de anotações e nas cartas de direção espiritual Foucault deu o nome de escrita de si.

A partir desse contexto trazido nos estudos foucaultianos, foi possível a essa pesquisa pensar a obra *Cartas de um diabo a seu aprendiz* de C. S. Lewis como uma espécie de escrita de si na constituição de um sujeito cristão. Essa abordagem nos permitiu investigar como C. S, Lewis se inventa como sujeito cristão em sua experiência estética, principalmente quando relacionada com a literatura fantástica. Nesse sentido, o trabalho debruçou-se sobre todos os escritos de C. S. Lewis que, de alguma forma, revelaram-se autobiográficos, a fim de entender tudo que esteve em jogo no seu processo de escrita de si através dessas cartas ficcionais; desde os livros de ficção no gênero da fantasia, como *As crônicas de Narnia* e a *Trilogia cósmica*, até sua obra de crítica literária, *Um experimento na crítica literária*, passando por duas autobiografias, seu livro de teologia popular e dezenas de outros artigos. As “Cartas” refletem a experiência do Lewis dos anos 40, década em que o escritor se consolida como teólogo popular, em relação aos seus primeiros anos como cristão nos anos 30. Assim como ele, o jovem paciente a que as cartas de Fitafuso se referem, trata-se de um jovem inglês que tem de lidar com a cultura materialista idealista no campo da argumentação racional, ou com as questões da adesão ao serviço militar para a Guerra no campo político, ou mesmo com a prática da prece como exercício da espiritualidade.

No primeiro capítulo, aprofundamos os aspectos teóricos da escrita de si no contexto da estética da existência. Vimos que a ideia de uma estética da existência baseada na ética greco-romana já havia sido, semelhantemente, colocada por Nietzsche anteriormente. A maneira como essa temática foi formulada por Foucault, entretanto, trazendo para o centro a prática do cuidado de si, mostrou-se significativa para entendermos os termos de uma escrita de si. O cuidado de si era uma série de exercícios na forma de *askesis* que o indivíduo exercia sobre si mesmo, a fim de alcançar uma bela existência. A escrita de si era, então, um desses exercícios. A partir da escrita de cartas de direção, ao prescrever cuidados para que outros tomassem em determinadas situações, o

indivíduo exercia sobre si mesmo um trabalho de constituição ética. Através da escrita ele podia modificar o seu próprio ser de sujeito.

Um segundo ponto neste capítulo foi caracterizar o que chamamos de escrita de si lewisiana como uma escrita de si nesse sentido foucaultiano, *especialmente as Cartas de um diabo a seu aprendiz*. Vimos como desde sua conversão C. S. Lewis passou a compartilhar sua experiência do cristianismo, e isso envolvia tudo a respeito da experiência estética que o fez sair do ateísmo para o cristianismo, experiência que ele dá o nome de Alegria. O caráter da conversão de Lewis ao cristianismo e as diferentes maneiras que ele usou para escreve sua experiência cristã já respondeu o porquê de sua escrita de direção sempre recorrer a uma forma de escrita ficcional. Em "Cartas", Lewis não somente atinge seu objetivo de uma escrita de direção, mas, ao optar por escrever na forma de uma ficção fantástica, alia a isso uma nova experiência estética.

Essa questão da experiência estética na história de Lewis foi aprofundada pelo segundo capítulo, a partir da abordagem de sua autobiografia *Surpreendido pela Alegria*. Vimos como desde a infância o anseio pela beleza era um sentimento recorrente que ele experimentava, principalmente, no desfrute da literatura fantástica. Diante disso, nossa pesquisa dialogou a Alegria lewisiana com a abordagem da experiência interior de Bataille, o tipo de experiência que, semelhante a Alegria, configura-se como o êxtase da experiência religiosa. Trazendo a crítica que Agamben faz ao conceito de experiência estética formulado pela modernidade, entendemos como a Alegria vai além do puramente estético de Kant. Foi essa experiência quase que religiosa que Lewis diz encontrar na literatura fantástica e seu efeito seria a principal função de toda boa literatura. Nesse sentido, *Cartas de um diabo a seu aprendiz* é um exercício do fantástico lewisiano, pois, diante da análise da estrutura narrativa que contextualiza as cartas, pôde-se encontrar os principais elementos que constituem uma narrativa do gênero fantástico: A inserção do sobrenatural na ideia de mundos espirituais paralelos ao nosso mundo contrastando com o realismo do cenário europeu durante a Segunda Guerra.

No último capítulo, conhecemos mais alguns fatos sobre a vida de C. S. Lewis antes e após a sua conversão. Ficou claro, através de inúmeros trechos analisados de "Cartas", que o livro foi uma espécie de autobiografia ficcionalizada. Quando Lewis escreve partindo de sua própria experiência para constituir uma estrutura de ensinamentos contra as tentações nas *Cartas de um diabo a seu aprendiz*, mostra um discernimento que ele propõe dividir com o leitor das missivas, discernimento que é fruto do seu autoconhecimento obtido a duras penas em sua experiência. Embora se distancie da escrita de direção, praticada na Antiguidade, cujo o conteúdo epistolar incidia sobre elementos práticos de tomada de decisões de um cotidiano, as cartas lewisianas é mais um exame clínico de qualquer alma sincera.

Durante toda a pesquisa vimos como os escritos de Lewis que foram mencionados guardavam sempre, em algum aspecto, essa característica autobiográfica. Como ele mesmo escreveu certa oportunidade: “Preciso ser autobiográfico nesse ponto visando ser comprobatório” (LEWIS, 2018, p. 36). Esse capítulo, entretendo, trouxe para o centro das análises a perspectiva do sujeito cristão de Lewis em face da subjetividade cristã no seu aspecto paradoxal; seja a partir da abordagem do cristianismo como uma religião dinâmica de moral aberta em *As duas fontes da moral e da religião* de Henri Bergson; seja na questão do “estar perante Deus” da filosofia existencial de Kierkegaard. As duas teorias apontaram para a análise de “Cartas” a tensão inevitável que encontramos quando pensamos sobre a estética da existência na constituição do sujeito cristão.

O exercício cristão que Lewis constituiu em sua escrita, ainda que tenha conservado um viés argumentativo, é mais um êxtase que se efetua através do desfrute da literatura.O espírito que ele imprimiu à sua subjetividade pela literatura fantástica pode ser muito bem sintetizado no diálogo entre dois personagens do livro *A cadeira de prata*. Brejeiros, um cidadão de Nárnia, e mais duas crianças de nosso mundo, são capturados por uma feiticeira e levados para viver no seu mundo subterrâneo. Lá, Brejeiros e a feiticeira travaram essa conversa:

> — Acho que o leão de vocês vale tanto quanto o sol. Viram lâmpadas, e acabaram imaginando uma lâmpada maior e melhor, a que deram o nome de sol. Viram gatos, e agora querem um gato maior e melhor, chamado leão. É puro faz-de-conta, mas, fracamente, já estão meio crescidos demais para isso. Já repararam que esse faz-de-conta é copiado do mundo real, do meu mundo, que é o único mundo? Já estão grandes demais para isso, jovens.
>
> — [...] não vou negar nada do que a senhora disse. Mas mesmo assim uma coisa ainda não foi falada. Vamos supor que nós sonhamos, ou inventamos, aquilo tudo — árvores, relva, sol, lua, estrelas e até Aslam. Vamos supor que sonhamos: ora, neste caso, as coisas inventadas parecem um bocado mais importantes do que as coisas reais. Vamos supor então que essa fossa, este seu reino, seja o único mundo existente. Pois, para mim, o seu mundo não basta. E vale muito pouco (LEWIS, 2009a, p. 598).

Como vimos durante toda a pesquisa, e que, agora, ressoa nas palavras de Brejeiros, Lewis substituiu seu materialismo pelo cristianismo porque o primeiro se mostrou limitado para explicar seu desejo por algo que extrapola tudo que compõe a realidade natural. Neste sentido, *Cartas de um diabo a seu aprendiz*, uma escrita de direção espiritual na forma de literatura fantástica, é um exercício em que Lewis trabalha sua peculiar forma de ver o cristianismo e o ser cristão.

A pesquisa que, por ora, concluímos, embora tenha se debruçado mais objetivamente sobre uma obra ficcional de Lewis, abordou o aspecto de sua escrita que entendemos satisfazer a concepção de escrita de si no sentido foucaultiano. Dessa maneira, passamos de largo do C. S. Lewis apologético e focamos apenas em sua escrita de caráter autobiográfica e autoficcional. Quanto a abordagem do sujeito, nos limitamos a trabalhar com a noção de sujeito enquanto

constituição versus à concepção do sujeito enquanto essência, deixando de fora um diálogo mais direto com o sujeito inconsciente da psicanálise ou o sujeito da fenomenologia. Isso aconteceu por conta da extensão possível que a pesquisa pôde atingir diante do cronograma. As aproximações da temática do sujeito cristão e da escrita de si com essas outras perspectivas no estudo do sujeito, sem dúvida, contribuiriam para ampliar a trama e o escopo desse trabalho. Isso demonstra o caráter inicial daquilo que foi pesquisado e um vasto campo de possibilidades de estudo sobre a invenção do sujeito cristão na contemporaneidade.

Consideramos que tudo o que foi discutido sobre a escrita de si de C. S. Lewis nas *Cartas de um diabo a seu aprendiz* proporciona uma ampliação da perspectiva do sujeito cristão na atualidade. Essa ampliação que nos vem ao entendermos como o sujeito cristão se constituiu na experiência estética contribui, sem dúvida, para refletir as formas de subjetivação ligadas a arte e a religiosidade de nosso tempo. O que tentamos conceber ainda, a partir da estética da existência e da escrita de si foucaultianas, foi a possibilidade da experiência cristã fora do viés objetivo e quase científico da abordagem teológica.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Gosto*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história*: destruição da experiência e origem da história. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

AGAMBEN, Giorgio. *O homem sem conteúdo*. Belo Horizonte: Autentica Editora, 2013.

AGAMBEN, Giorgio. *O que é contemporâneo? E outros ensaios.* Chapecó: Argos, 2009.

BATAILLE, Georges. *A experiência interior:* seguida de Método de Meditação e Postscriptum 1953: Suma ateológica, v. 1. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

BATAILLE, Georges**.** *O Erotismo*. Porto Alegre: L&PM, Porto Alegre, 1987.

BERGSON, Henri. *As duas fontes da moral e da religião.* Coimbra: Almedina, 2005.

CASSIDY, Joseph P. Sobre o discernimento. In: MACSWAIN, Robert; WARD, Michael (Orgs.). *C.S. Lewis*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p.333-352.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2005.

DIAS, Rosa Maria. *Arte e vida no pensamento de Nietzsche*. Cad. Nietzsche, São Paulo, vol.36, p. 227-224, 2015.

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

DRUMMOND, Washington. *Heterologia e sujeito em George Bataille*. Salvador: UNEB/UFMG, 2016. 18 f. Artigo (Pós-Doutoramento) – Programa Nacional de Cooperação Acadêmica (PROCAD), Universidade Estadual do Estado da Bahia (UNEB)/Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Salvador, 2016.

DURIEZ**,** Colin. *O dom da amizade*: Tolkien e C.S. Lewis. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

FOUCAULT, Michel. A escrita de si. In: *Ditos e escritos, Vol V:* Ética. Sexualidade. Política. Organização, seleção de textos e revisão técnica Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forence Universitária, 2017a, p. 141-157.

FOUCAULT, Michel. A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In: *Ditos e escritos, Vol V:* Ética. Sexualidade. Política. Organização, seleção de textos e revisão técnica Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forence Universitária, 2017b, p. 258-286.

FOUCAULT, Michel. Foucault: *Ditos e escritos, Vol V:* Ética. Sexualidade. Política. Organização, seleção de textos e revisão técnica Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forence Universitária, 2017c, p. 228-233.

FOUCAULT, Michel. O cuidado com a verdade. In: *Ditos e escritos, Vol V:* Ética. Sexualidade. Política. Organização, seleção de textos e revisão técnica Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forence Universitária, 2017d, p. 234-245.

FOUCAULT, Michel. O Retorno da Moral. In: *Ditos e escritos, Vol V:* Ética. Sexualidade. Política. Organização, seleção de textos e revisão técnica Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forence Universitária, 2017e, p. 246-257.

FOUCAULT, Michel. O Sujeito e o Poder/Entrevista com M. Foucaut. In: *Ditos e escritos Vol IX:* Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade. Organização, seleção de textos e revisão técnica Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forence Universitária, 2014, p. 118-151.

FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*: curso dado ao Collége de France (1981-1982). São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 2*: O Uso dos prazeres. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 3*: O cuidado de si. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

FOUCAULT, Michel. Verdade e subjectividade (HowisonLectures). *Revista de Comunicação e linguagem.* n.19. Lisboa: Edições Cosmos, 1993. p. 203-223.

GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais*: morfologia e história. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

GUATTARI, Felix; ROLNIK, Suely. Subjetividade e História. In. *Micropolítica: Cartografias do desejo*. Petropollis: Editora Vozes, 1996.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.

HALL, Stuart. *Cultura e Representação*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Apicuri, 2016.

JACOBS, Alan. As crônicas de Nárnia. In: MACSWAIN, Robert; WARD, Michael (Org.). *C. S. Lewis*. São Paulo: Martins Fontes, 2015. p. 333-352.

JAMESON, Fredric. *Pós-Modernismo:* A lógica cultural do capitalismo tardio. 2. ed. São Paulo: Ática, 2004.

JOÃO PAULO II, Papa. *Carta do Papa João Paulo II Aos Artistas* (14 de abril de 1999). Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/letters/1999/documents/hf_jp-ii_let_23041999_artists.html>. Acesso em: 20 ago. 2017.

KIERKEGAARD, Soren. *O desespero humano* (Col. Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1979.

KILBY, Clyde S. Prefácio à edição original. In: LEWIS, C. S. *Cartas a uma senhora americana*. São Paulo: Editora Vida, 2006, p. 5-11.

LEWIS, C. S. *A anatomia de uma dor*: um luto em observação. São Paulo, Editora Vida, 2007.

LEWIS, C. S. A cadeira de prata. In: LEWIS, C. S. *As crônicas de Nárnia.* 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009a, p. 515-626. LEWIS, C. S. *Além do planeta silencioso*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

LEWIS, C. S. A última batalha. In: LEWIS, C. S. *As crônicas de Nárnia.* 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009b, p. 625-738.

LEWIS, C. S. A viagem do Peregrino da Alvorada. In: LEWIS, C. S. *As crônicas de Nárnia.* 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009c, p. 397-514.

LEWIS, C. S. *Cartas a uma senhora americana*. São Paulo: Editora Vida, 2006.

LEWIS, C. S. *Cartas de um diabo a seu aprendiz*. São Paulo, Martins Fontes, 2009d.

LEWIS, C. S. *Cristianismo puro e simples*. São Paulo: Martins Fontes, 2009e.

LEWIS, C. S. O cavalo e seu menino. In: LEWIS, C. S. *As crônicas de Nárnia.* 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009f, p. 187-288.

LEWIS, C. S. O leão, a feiticeira e o guarda-roupa. In: LEWIS, C. S. *As crônicas de Nárnia.* 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009g, p. 99-186.

LEWIS, C. S. *O peso de glória*. São Paulo, Editora Vida, 2008.

LEWIS, C. S. *O regresso do peregrino*. Uma apologia alegórica ao cristianismo, à razão e ao romantismo. Rio de Janeiro: Ichtus Editorial, 2011.

LEWIS, C. S. O sobrinho do mago. In: LEWIS, C. S. *As crônicas de Nárnia.* 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009h, p.7-98.

LEWIS, C. S. *Oração: cartas a Malcolm*: reflexões sobre o diálogo íntimo entre homem e Deus. São Paulo: Editora Vida, 2009i.

LEWIS, C. S. *Perelandra*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

LEWIS, C. S. Príncipe Caspian. In: LEWIS, C. S. *As crônicas de Nárnia.* 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009j, p. 289-396.

LEWIS, C. S. Reflexões sobre o terceiro mandamento. In: LEWIS, C. S. *Deus no banco dos réus.* Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2018a, p. 242-246.

LEWIS, C. S. *Sobre histórias*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2018b.

LEWIS, C. S. *Surpreendido pela alegria*. São Paulo: Mundo Cristão, 1998.

LEWIS, C. S. *Um experimento na crítica literária*. São Paulo: UNESP, 2009l.

LEWIS, C. S. Três maneiras de escrever para crianças. In: LEWIS, C. S. *As crônicas de Nárnia.* 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009k, p. 739-751.

LOPONTE, Luciana Gruppelli. Do Nietzsche trágico ao Foucault ético: sobre estética da existência e uma ética para docência. *Revista Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 28, n. 2, p. 69-82, jul/dez. 2003.

MACSWAIN, Robert. Introdução. In: MACSWAIN, Robert; WARD, Michael (Org.). *C. S. Lewis*. São Paulo: Martins Fontes, p. 1-15.

MARX, Karl. A Ideologia alemã. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MCGRATH, Alister. Conversando com C. S. Lewis. São Paulo: Planeta, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo: Martin Claret, 2016.NIETZSCHE, Friedrich**.** *A origem da tragédia*. São Paulo: Editora Centauro, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich**.** *Genealogia da Moral***.** Rio de Janeiro: BestBolso, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *Obras Incompletas*. São Paulo: Nova Cultural , 1999.

OLIVEIRA, Cláudio. Do gosto, da arte e do belo ou de dois conceitos de estética em Agamben. In: AGAMBEN, Giorgio. *Gosto*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017, p. 65-91.

ROAS, David. *A ameaça do fantástico: aproximações teóricas*. São Paulo: Unesp, 2014.

SARTRE, Jean-Paul. *A náusea*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2011.

SCRUTON, Roger. *Uma breve história da filosofia moderna*: de Descartes a Wittgenstein. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.

SEIDEL, Roberto Henrique. O debate em torno da emergência dos Estudos Culturais no Brasil. *Meridional Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos*. n. 11, p. 13-46. Ouc/mar 2018. Disponível em: https://meridional.uchile.cl/index.php/MRD/article/view/50855. Acesso em: 01 nov. 2018.

SHIPPEY, T. A. The Ransom trilogy. In: MACSWAIN, Robert; WARD, Michael (Org.). *C. S. Lewis*. São Paulo: Martins Fontes, 2015. p. 297-314.

SOUZA, P. Resistir, a que será que se resiste? O sujeito feito fora de si. *Linguagem em Discurso.* Tubarão, v. 3, n. especial, p. 37-54, 2003. Disponível em: <http://www.portaldeperiodicos.unisul.br/index.php/Linguagem_Discurso/search/search?simpleQuery=Pedro+de+Souza&searchField=authors>. Acesso em: 15 nov. 2018.

STEWART, Jon. *Søren Kierkegard: subjetividade, ironia e a crise da modernidade* Petrópolis: Vozes, 2017.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia I*: problemas de fronteira. 4. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

WEIL, Simone. *Carta a um religioso*. Petrópolis: Vozes, 2016.

WILDE, Oscar. *O retrato de Dorian Gray*. Porto Alegre: L&PM, 2012.