

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
PUC-SP**

**Diego Genú Klautau**

**O Bem e o Mal na Terra Média – A filosofia de Santo Agostinho em *O Senhor dos Anéis* de J.R.R. Tolkien como crítica à modernidade.**

**Mestrado em Ciências da Religião**

**São Paulo**

**2007**

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
PUC-SP**

**Diego Genú Klautau**

**O Bem e o Mal na Terra Média – A filosofia de Santo Agostinho em *O Senhor dos Anéis* de J.R.R. Tolkien como crítica à modernidade.**

**Mestrado em Ciências da Religião**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião sob a orientação do Prof. Doutor Luiz Felipe Pondé

**São Paulo**

**2007**

Banca Examinadora

---

---

---

*Dedico esta dissertação  
ao meu avô Aldebaro, meu  
pai Afonso, minha mãe Ana  
Cristina, minhas irmãs Tiara  
e Luana e meu sobrinho Davi.*

## AGRADECIMENTOS

Agradeço minha família. Meu pai Afonso e toda família Klautau. Minha mãe Ana Cristina e toda família Genú. Agradeço pelo suporte, paciência e confiança. Agradeço pelo amor, fonte inabalável da esperança e da fé.

Agradeço minhas irmãs Tiara e Luana, pelo carinho e pelo recomeçar sempre.

Agradeço minha Tia Fátima, pela acolhida em São Paulo.

Agradeço Fabiana, pela compreensão.

Agradeço todos meus amigos e amigas, leitores e leitoras de Tolkien, com os quais vivi aventuras que ecoam em minha memória. Lâminas, BloodWarriors, Belém by Night, Caern do buraco do macaco, Caern urbano de comida, Caern do caboco avuado, São Paulo by Night, Rage Across Iberia, Passargada Dark Ages. Um forte abraço.

Agradeço o Movimento dos Focolares, pela vida em Jesus, no amor recíproco.

Agradeço a PUC-SP, pela minha graduação e mestrado.

Agradeço a Secretaria de Educação de São Paulo pelo Programa Bolsa-Mestrado.

Agradeço a Diretoria de Ensino Norte 1 e a Diretoria de Ensino São Bernardo do Campo, pela oportunidade.

Agradeço o professor Luiz Felipe Pondé pela orientação.

Agradeço o professor Afonso Soares pelo apoio.

Agradeço o professor Carlos Caldas pelo estímulo.

Agradeço o professor José J. Queiroz pelo respeito.

Agradeço J.R.R. Tolkien. Pelo trabalho, pela descoberta da virtude, pela vida, pela orientação e pela certeza de que seria compreendido ao falar de Deus na literatura.

Agradeço o coração inquieto de Santo Agostinho.

Agradeço Maria. Sempre.

Agradeço Deus, pelas coisas que só Ele sabe.

## RESUMO

O Bem e o Mal sempre foram questões que preocuparam a humanidade. Seja através da religião, da filosofia, e da arte, tais temas foram sempre abordados pelos homens. A justificativa desta pesquisa se coloca na reflexão de uma existência de significado e sabedoria em tempos anteriores à modernidade. Para esta, sua existência seria o desenrolar para o progresso e libertação do homem, desclassificando tudo o que existia antes como perda de tempo e inútil.

O Cristianismo de Santo Agostinho responde de forma diferente a tais questões. Na literatura de Tolkien, estas expressões muitas vezes se tocam e se afastam. A falência das propostas modernas promove na literatura de Tolkien uma possibilidade de encontrar esta discussão. Através de diversas fontes mitológicas e de tradições cristãs medievais, Tolkien cria, ou ‘sub-cria’, um mundo em que o Bem e o Mal são explícitos, ao mesmo tempo sutis e quase tênues.

O tempo não é tudo. Nem tudo se explica pela história. Algo, que passa pela história, mas não está presa a ela, se apresenta na obra literária de Tolkien. Para tentar entender esta tensão, entre a presença da história e o movimento de libertação dela, é necessário entender o que é o Bem e o que é o Mal, pois categorias impulsionadoras da crítica presente na obra literária *O Senhor dos Anéis*.

O método básico é a revisão bibliográfica, através da interpretação da literatura como constituída de filosofia de Agostinho, e assim apresentando uma crítica ao contexto histórico em que foi produzida. Como procedimento geral de raciocínio elaboramos o roteiro de pesquisa, baseado na comprovação da hipótese avaliando os personagens *de O Senhor dos Anéis* como chaves para a compreensão dos conceitos de Bem e de Mal numa leitura agostiniana.

Reconhecer numa literatura fantástica, um encontro do homem com suas reflexões profundas, de natureza ética e moral, as ditas virtudes cardeais de Santo Agostinho, baseada num trabalho de pesquisa literária e histórica, é um caminho para o próprio sentido da vida.

Palavras-Chave: Literatura, Agostinho, Tolkien.

## ABSTRACT

The Good and the Evil had always been questions that had worried the humanity. Either through the religion, of the philosophy, and the art, such subjects had been always boarded for the men. The justification of this research if places in the reflection of an existence of meaning and wisdom in previous times to modernity. For this, its existence would be to uncurl for the progress and release of the man, declassifying everything what it existed before as loss and useless time.

The Christianity of Saint Augustin answers of different form to such questions. In the literature of Tolkien, these expressions many times if touch and if they move away. The bankruptcy of the modern proposals promotes in the literature of Tolkien a possibility to find this quarrel. Through diverse mythological sources and of medieval Christian traditions, Tolkien creates, or ' sub-creates ', a world where the Good and the Evil are explicit, at the same time subtle and almost tenuous.

The time is not everything. Nor everything is justified for history. Something, that passes for history, but is not imprisoned it, it is presents in the literary composition of Tolkien. To try to understand this tension, between the presence of history and the movement of release of it, is necessary to understand what it is the Good and what is the Evil, therefore compelling categories of the critical in the literary composition of *The Lord of the Rings*.

The basic method is the bibliographical revision, through the interpretation of the literature as constituted of philosophy of Augustin, and thus presenting a critical one to the historical context where it was produced. As general procedure of reasoning we elaborate the script of research, based on the evidence of the hypothesis evaluating the personages pf *The Lord of the Rings* as keys for the understanding of the concepts of Good and Evil in a augustinian reading.

To recognize in a fantastic literature, a meeting of the man with its deep reflections, of ethical and moral nature, the said virtues cardinals of Saint Augustin, based on a work of literary and historical research, is a felt way for the proper one of the life

Key-Words: Literature, Augustin, Tolkien.

## SUMÁRIO

Introdução.....	10
Capítulo I: <i>O Senhor dos Anéis</i> e o professor Tolkien - Texto e Contexto.....	13
1.1 Introdução.....	13
1.2 Professor Tolkien – Biografia.....	16
1.3 Filologia, Estórias de Fadas e Mythopoeia.....	38
1.3.1 Resumo de <i>O Senhor dos Anéis</i> .....	39
1.3.2 Filologia.....	43
1.3.3 Estórias de Fadas.....	55
1.3.4 Mythopoeia.....	71
Capítulo II: Agostinho entre História e Literatura – A Verdade e a Narrativa.....	77
2.1 Introdução.....	77
2.2 Agostinho, o Império e a Igreja.....	80
2.3 A filosofia de Santo Agostinho.....	90
2.3.1 O Bem e o Mal.....	92
2.3.2 Natureza e Pecado Original.....	97
2.3.3 Livre-Arbítrio e Graça.....	103
2.3.4 Iniância e Felicidade.....	111
2.3.5 Cidade de Deus e Cidade dos Homens.....	118
2.4 Agostinho e Tolkien.....	131
Capítulo III: Modernidade e Nostalgia – A crítica agostiniana à modernidade.....	145
3.1 Introdução.....	145
3.2 O Método Histórico.....	148
3.3 Modernidade e Modernismo.....	153

3.3.1 Histórico da Modernidade.....	155
3.3.2 O Humanismo Ridículo.....	163
3.3.3 Igreja Católica e Modernismo.....	171
3.4 Defendendo a Terra-Média.....	178
3.4.1 Tolkien e o Modernismo.....	180
3.4.2 O Condado e o estado-nação.....	189
3.4.3 A Terra-Média e o capitalismo.....	197
3.4.4 O Mar e a ciência moderna.....	200
Capítulo IV: <i>O Senhor dos Anéis</i> e o Mal – Corrupção, virtudes e Deus.....	207
4.1 Introdução.....	207
4.2 Deus e a Providência.....	211
4.3 O Mal.....	218
4.4 Livre-Arbitrio e Corrupção.....	227
Conclusão.....	235
Bibliografia.....	239

## **Introdução.**

A motivação de escrever sobre *O Senhor dos Anéis* começa na minha adolescência. Li o livro pela primeira vez aos catorze anos. Num momento importante da vida, onde muitas coisas aconteciam, vislumbrei nessa Terra-Média distante a possibilidade de um reencontro de valores e virtudes que eu julgava perdidos.

Assim, depois de 12 anos, como professor de História e tendo a reflexão cultural como ofício, encontro na linha de pesquisa Religião e Campo Simbólico, especialmente em Literatura e Religião, um espaço onde posso desenvolver minha pesquisa no Programa de Mestrado em Ciências da Religião da PUC-SP. Esta instituição tem tradição na reflexão da religião e cultura, principalmente na busca da compreensão dos evangelhos a partir de autores do século XX, nas diversas áreas do saber.

A crise de valores e virtudes, entendida como certo relativismo moral, aflige hoje vários aspectos da cultura. Os limites entre o Bem e o Mal, enquanto absolutos e verdadeiros, são vistos com desconfiança pelo pensamento moderno, construído em função da ciência moderna racionalista e empirista, sua utilização no sistema capitalista e legitimação no estado nação. No entanto, esta mesma cultura, enriquecida por diversas expressões, mostra a possibilidade de um debate de obras de arte que trazem uma discussão sobre a beleza, a bondade e, enfim, a virtude e a verdade.

O livro *O Senhor dos Anéis* é uma obra da ficção fantástica, escrita entre 1936 e 1949 e publicada em 1954. É uma obra de um professor universitário de literatura medieval da Inglaterra, que viveu as duas grandes guerras mundiais do século XX, uma como soldado e outra como correspondente de guerra. Historicamente reconhecido como católico, suas cartas, documentos e produções acadêmicas e teóricas apresentam sua adesão à filosofia de Agostinho e a crítica católica à modernidade, presente em *O Senhor dos Anéis*.

Neste livro, o objeto de nosso estudo é a interpretação do conflito entre o Bem e o Mal na obra à luz da filosofia de Santo Agostinho. A narrativa de *O Senhor dos Anéis* é uma guerra travada entre duas frentes, que reivindicam o direito de organizar o mundo segundo seus próprios valores e virtudes. É uma temática de crise, um momento de decisões em um universo próprio que possui sua própria história, línguas, geografia, povos,

mitologias e culturas. Toda criação de Tolkien está expressa no livro, e seu drama é, centralmente, o conflito entre o Bem e o Mal.

O enfoque do trabalho é teológico e filosófico. Assim, entendemos que o recorte histórico de Tolkien, a relação entre texto e contexto, e seus diálogos literários e mitológicos com os evangelhos, os textos do antigo testamento e as diversas mitologias européias, celtas, germânicas e nórdicas, estabelecem uma relação entre a presença da modernidade e tradições de organização social anteriores a esta. A importância do debate do Bem e do Mal enquanto verdades objetivas, entendidas como a busca das virtudes apresentadas por Agostinho, num universo contemporâneo de relativismo moral atual, torna-se crucial para a felicidade humana.

Na perspectiva de compreender os conceitos de O Bem e o Mal, apresentamos a hipótese estabelecida que *O Senhor dos Anéis* é uma obra de literatura fundada na filosofia de Santo Agostinho. J.R.R. Tolkien trabalha com diversas fontes mitológicas na construção de seu universo ficcional, mas estabelece seus valores essencialmente nas virtudes de justiça, fortaleza, perseverança e temperança, de matriz agostiniana.

Para comprovar esta hipótese, a análise de Santo Agostinho proverá os conceitos e as diretrizes de análise da narrativa. proverá os conceitos e as diretrizes de análise da narrativa. Dialogando com o imaginário medieval da Cristandade européia, notadamente escandinava, e com a construção da teoria da coragem presente em *Beowulf* Tolkien ‘sub-cria’ um universo que regula sua organização social, sua relação com a natureza e com o trabalho, e com o saber e a ciência baseados neste legendário.

O método básico é a revisão bibliográfica, através da interpretação da literatura como constituída de filosofia de Agostinho, e assim apresentando uma crítica ao contexto histórico em que foi produzida. Como procedimento geral de raciocínio elaboramos o roteiro de pesquisa, baseado na comprovação da hipótese avaliando os personagens de *O Senhor dos Anéis* como chaves para a compreensão dos conceitos de Bem e de Mal numa leitura agostiniana. Assim, o método tanto visa o geral para o particular, a leitura do Bem e do Mal de Agostinho no romance, quanto o particular para o geral, os personagens como chaves para a compreensão.

Dividimos a dissertação em quatro capítulos, sendo o primeiro uma relação entre texto e contexto de *O Senhor dos Anéis* e de Tolkien. Uma obra do século XX escrita por

um literato medievalista. As investigações neste capítulo se centram na biografia de Tolkien em relação com os principais acontecimentos e processos históricos, sociais e políticos, e a produção e presença da obra no contexto do século XX.

No capítulo dois trabalhamos os conceitos de Bem e de Mal em Agostinho. Analisando os textos do autor e além de comentadores e sua relação com a literatura, abordamos também como a produção intelectual de Tolkien, e suas posições pessoais através de suas cartas, se encontra com a tradição agostiniana, ressaltando assim *O Senhor dos Anéis* nessa tradição.

No capítulo terceiro trabalhamos a análise da crítica da Igreja Católica à modernidade, principalmente na leitura agostiniana. Nesse capítulo, a insistente filiação de Tolkien à Igreja católica e a afirmação de *O Senhor dos Anéis* como obra católica nos exige um aprofundamento sobre as reflexões do intelectual católico em meados do século XX. Encontramos a crítica à modernidade nos documentos oficiais e do magistério católico.

No capítulo quarto apresentamos a análise do livro *O Senhor dos anéis* através da investigação acerca da presença de Deus como o Bem, do processo de corrupção em direção ao nada como o Mal, e as concupiscências agostinianas como caminho para o nada, e por fim com a análise da guerra entre as duas frentes como o conflito entre a Cidade de Deus e a Cidade dos Homens.

## Capítulo I : *O Senhor dos Anéis* e o professor Tolkien - Texto e Contexto

### 1.1 Introdução

O primeiro capítulo desta dissertação trata da relação do autor inglês católico J.R.R. Tolkien<sup>1</sup> com seu contexto, Europa do fim do século XIX e a primeira metade do século XX, e a partir disso entender como *O Senhor dos Anéis*, livro publicado em três partes entre 1954 e 1955, na Inglaterra, se expressa como obra literária de caráter religioso católico, que está contextualmente fortemente inserido nos fundamentos da modernidade<sup>2</sup>, e assim realiza uma crítica a essa mesma modernidade.

Este capítulo é uma pesquisa de história, com teorias e métodos da observação histórica, que somente indica algumas questões filosóficas, apenas com o objetivo de compreender o documento em sua relação com o período estudado. Os estudos filosóficos estão postos como parâmetros da observação histórica.

O material de referência para a biografia de John Ronald Reuel Tolkien, são dois livros, *Tolkien: Uma Biografia* (1992) de Humphrey Carpenter<sup>3</sup> e *Explicando Tolkien* (2003) de Ronald Kyrmse<sup>4</sup>. Nesta biografia, além de percorrer a história familiar, intelectual e profissional do autor, analisamos os principais fenômenos históricos em que Tolkien viveu, como o imperialismo britânico, a Primeira Guerra Mundial, a Grande

---

<sup>1</sup> John Ronald Reuel Tolkien (1892-1973) foi o criador do livro *O Hobbit* e sua seqüência *O Senhor dos Anéis*. Tolkien foi professor de anglo-saxão, ou inglês antigo, (e considerado um dos maiores especialistas do assunto) na Universidade de Oxford de 1925 a 1945, e Literatura Inglesa na universidade de 1945 a 1959.

<sup>2</sup> Por modernidade, entende-se uma visão de mundo iniciada desde o humanismo e o racionalismo do século XVII, com o iluminismo do século XVIII, as definições político-científicas do século XIX e sua efetivação no século XX. Em sua síntese entende-se o Humanismo, Capitalismo, o Estado-Nação e a Ciência Moderna. Ver CURRY, Patrick. *Defending Middle-Earth – Tolkien: Myth and Modernity*. (1997). London. HarperCollinsPublishers.

<sup>3</sup> Nasceu em Oxford, onde morou a vida inteira. Biógrafo de Tolkien, morreu em 4 de janeiro de 2005, aos 58 anos de idade, curiosamente um dia depois do aniversário de 113 anos de Tolkien. Carpenter também escreveu as biografias de W.H. Auden (1907-1973), aluno de Tolkien, poeta e famoso crítico de sucesso em Nova York; e de C.S. Lewis (1898-1963), amigo de Tolkien, autor de "*As Crônicas de Nárnia*".

<sup>4</sup> Ronald Kyrmse é um dos maiores especialistas da literatura tolkieniana no Brasil. Além de profundo conhecedor dos livros de Tolkien, ele também é um estudioso das línguas élficas e membro da Tolkien Society inglesa. No Brasil, Ronald foi revisor e consultor técnico durante a tradução da trilogia dos anéis, realizada pela tradutora Lenita Maria Rimoli Esteves e pelo professor de língua e literatura inglesa Almiro Pisetta, da Universidade de São Paulo. Além disso traduziu sozinho para o idioma português a biografia de Tolkien feita por Humphrey Carpenter e o livro "*Contos Inacabados*".

Depressão, a Segunda Guerra Mundial e a Era de Ouro. Para esta análise trabalhamos fundamentalmente pelos livros de Eric Hobsbawm<sup>5</sup> em *Era dos Impérios* (1988) e *Era dos Extremos* (2002).

Também *As Cartas de J.R.R.Tolkien* (2006), do próprio Tolkien, editadas postumamente por seu filho Christopher Tolkien<sup>6</sup> e pelo biógrafo Carpenter, que relatam suas posições políticas, religiosas e culturais referentes à sua época e às suas convicções, que são as fontes históricas mais incisivas na compreensão da visão do autor sobre a própria obra.

Também as obras de referência teórica de Tolkien, como a dissertação de Mestrado *A Árvore das Estórias: Uma proposta de tradução para Tree and Leaf*<sup>7</sup>, de J.R.R. Tolkien,(2006) de Reinaldo Lopes<sup>8</sup> nos indica teorias de Tolkien sobre as estórias de fadas, a literatura e a busca da verdade. O ensaio *Beowulf: The Monsters and the Critics*,(1997) publicado em 1936 de J.R.R. Tolkien nos possibilitou investigar sua pesquisa acadêmica.

O segundo ponto deste capítulo, após esta introdução, a partir da análise da relação entre o contexto histórico e biografia de Tolkien, demonstramos como o imperialismo, a constituição do estado-nação e as grandes guerras mundiais se relacionaram com a formação e as decisões de Tolkien

No terceiro e último ponto, enfatizamos sua produção intelectual e artística em três grandes linhas. Somente assim entendemos como a síntese dessas três linhas de trabalho intelectual é a narrativa *O Senhor dos Anéis*, iniciada em 1936 e concluída em 1949, que apresenta-se como documento e objeto de estudo desta pesquisa.

---

<sup>5</sup> Eric John Blair Hobsbawm (1917) Considerado um dos mais importantes historiadores atuais, Hobsbawm, além de velho militante de esquerda, é professor universitário na New School for Social Research em Nova Iorque, e continua utilizando o método marxista para análise da história. É membro da Academia Britânica e da Academia Americana de Artes e Ciências.

<sup>6</sup> Terceiro filho de Tolkien, nasceu em 1924 e é considerado o herdeiro literário de Tolkien. Foi responsável por todas as edições póstumas do pai e continua editando livros sobre o universo tolkieniano.

<sup>7</sup> *Tree and Leaf* publicado em 1962 trazia o ensaio *On Fairy-Stories*, a estória *Leaf by Niggle*, o poema *Mythopoeia* e a estória *The Homecoming of Beorhtnoth Beorhthelm's son*.

<sup>8</sup> Jornalista, mestre em estudos linguísticos pela USP, colaborador da página na internet dedicada a J.R.R. Tolkien <http://www.valinor.com.br/>

O fascínio de Tolkien pela linguagem o conduziu para uma brilhante carreira acadêmica, com seus trabalhos de filologia<sup>9</sup>, estudo da linguística anglo-saxã<sup>10</sup> e literatura medieval, especificamente através da análise filológica do poema *Beowulf*<sup>11</sup>.

Além da academia, Tolkien também escreveu uma série de contos infantis de caráter fantástico, cujo principal enfoque era a descrição de ambientes e seres sobrenaturais, com forte poética onírica e descritiva, originalmente narrados para seus filhos. Esses escritos foram tratados por Tolkien como estórias<sup>12</sup> de fadas<sup>13</sup>, e sua investigação filológica e religiosa confluiu para o estudo de tais estórias no tempo e no espaço, o que posteriormente levou Tolkien a desenvolver uma teoria própria sobre essa literatura.

E em terceiro aspecto a síntese de seus escritos com os diversos mitos<sup>14</sup> estudados em seu ambiente acadêmico. A partir da experiência dos folcloristas da Inglaterra como

---

<sup>9</sup> A filologia (do grego "amor ao estudo, à instrução") é ciência que estuda as línguas através da história, a partir de documentos escritos. Trata-se de abordar cientificamente o estudo do desenvolvimento de uma língua ou de famílias de línguas, por meio da crítica dos textos escritos nessas línguas. Baseando-se no registro documental de textos antigos, o filólogo pode traçar o desenvolvimento de uma linguagem ou da expressão de um povo ou cultura.

<sup>10</sup> Termo usado para designar as tribos de origem germânica ocidental que se instalaram na parte oriental da Grã-Bretanha no século V e vieram a exercer domínio sobre a Inglaterra e Escócia. Também, como categoria da linguística e da filologia é chamado inglês antigo, sendo seu período considerado até o século XI. Ver LOYN, Henri. (org) *Dicionário da Idade Média*. (1997). Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor.

<sup>11</sup> *Beowulf* (o manuscrito é datado entre 700-1000 d.C.) é um poema épico em inglês antigo, também chamado anglo-saxão. Com 3.182 linhas - mais longo em anglo-saxão, o poema não contém um título no manuscrito, mas é conhecido como *Beowulf* desde o começo do século XIX, devido ao nome de seu Herói, que enfrenta o demônio Grendel pela libertação de seu povo. Posteriormente, esse será o trabalho acadêmico no qual Tolkien mais se aprofundou, sendo até hoje reconhecido na academia por sua pesquisa nesse poema, demonstrando a confluência dos valores cristão com a mitologia do norte europeu. Ver TOLKIEN, J.R.R. *The Monsters and the critics and the other essays*. (1997). London. HarperCollinsPublishers.

<sup>12</sup> No inglês original *fairy stories*, diferente de *fairy tales*, que seguiria o tradução contos de fadas, como Grabiél Brum traduziu nas cartas de Tolkien, editadas por Carpenter (2006). Ver LOPES, Reinaldo. *A Árvore das Estórias*. (2006) Dissertação de Mestrado. São Paulo. USP.

<sup>13</sup> As fadas, ou elfos, que Tolkien trata não são criaturas diminutas, com asas de borboleta ou gorros vermelhos, representadas em romances como Peter Pan, mas sim relativas aos seres sobrenaturais das sagas islandesasa ou germânicas, os Edas, mais próximos de semideuses terríveis e gloriosos. Ver BULFINCH, Thomas. *O Livro de Ouro da Mitologia. A Idade da Fábula*. (1999). Rio de Janeiro. Ediouro.

<sup>14</sup> Entendido como uma narrativa com elementos e situações sobrenaturais e sobre humanos, sobre a criação, explicação ou reflexão do mundo, de algum fenômeno natural, humano ou sobrenatural, o mito é uma constante em todas as religiões. Ver CROATTO, Severino. *As linguagens da experiência religiosa*. (2001) São Paulo. Paulinas.

Georges Macdonald<sup>15</sup> e Andrew Lang<sup>16</sup>, J.R.R. Tolkien produziu seu *legendarium*<sup>17</sup>, um ciclo de escritos sobre o universo da Terra-Média, onde desenvolveu toda uma realidade fantástica, com seres inteligentes e mágicos, criaturas horrendas e angelicais, semideuses e demônios. Através de uma criação literária que se estendeu por vários livros, poemas e contos, Tolkien propôs uma concepção de literatura fantástica que retomou perspectivas em ambientes pré-modernos de narrativa, fundamentalmente as narrações mitológicas gregas, romanas e escandinavas, os poemas épicos e as narrativas bíblicas.

Essas três grandes linhas, acadêmica filológica, histórias de fadas e mitopoética<sup>18</sup>, são os aspectos que abordamos neste primeiro capítulo. Na síntese, apresentamos *O Senhor dos Anéis* como um encontro dessas três percepções intelectuais de Tolkien, seja por seu caráter de história de fadas, seja por sua imersão na mitologia da Terra-Média, ou seja pelos vestígios linguísticos e da filologia que o permeiam, como a obra em si uma confluência do pensamento de Tolkien.

## 1.2 Professor Tolkien – Biografia.

Para entendermos a vida de Tolkien, como já afirmamos, é necessário entendermos as forças sociais que atuavam em sua vida. Hobsbawm é um historiador de orientação marxista, que nos demonstrará como a modernidade se acirra na passagem do século XIX para o XX, e que justamente nesse período de vida de Tolkien questões como a religião, pátria, ciência, trabalho e economia foram amplamente debatidas, questionadas e refutadas.

---

<sup>15</sup> Folclorista Escocês (1824-1905). Um dos primeiros compiladores de lendas e contos de fadas escandinavos e da Grã-Bretanha.

<sup>16</sup> Folclorista Escocês (1844-1912). É atribuído a Lang a descoberta de uma relativa presença da crença em um ser Supremo em muitas populações não-letradas, criador e indicador ético. Ver FIROLAMO, Giovanni e PRANDI, Carlo. *As ciências das religiões*. (1999) São Paulo. Paulus.

<sup>17</sup> Termo cunhado pelo próprio Tolkien, em suas cartas, para descrever a totalidade de sua criação literária relativa à Terra Média.

<sup>18</sup> *Myhtopoeia* é o título de um poema de Tolkien, datado pro volta de 1930, e publicado pela primeira vez em 1964. Trata de uma discussão entre Philomytus e Misomythus, sobre a validade de estudar os mitos antigos, e reivindica o direito da humanidade de não apenas estudá-los seriamente mas também produzi-los de forma independente, não apenas como narrativas já acontecidas, mas como direito humano de narra sobre o que é além do homem, usando imagens inspiradas, criadas ou inventadas que não estão presentes na realidade cotidiana. Também considerada como uma recusa de ver o mundo aos moldes da modernidade. Ver CURRY, Patrick. *Defending Middle-Earth – Tolkien: Myth and Modernity*. (1997). London. HarperCollinsPublishers.

Momento de grande crise para a humanidade, nesse tempo vivemos o terror das duas grandes guerras mundiais.

Assim, na análise dos fenômenos históricos, entendemos a proposta de Hobsbawm como pertinente à própria dinâmica da modernidade que Tolkien viu e participou, com ou sem sua livre adesão, pois já o próprio nascimento de Tolkien estava envolto nesse sistema.

Nossa data inicial é dia 03 de janeiro de 1892, quando, em Bloemfontein<sup>19</sup>, no Estado Livre de Orange, onde hoje é a África do Sul, nasceu, John Ronald Reuel Tolkien. Filho de Arthur Tolkien (1857-1896), gerente da filial de Bloemfontein do Bank of África. Na época colônia da Inglaterra, a região era rica em minas de ouro e de diamantes, e muitos ingleses buscaram enriquecimento na exploração dessa matéria-prima, nos caminhos do imperialismo.

O fato de Tolkien nascer na África é expressivo para entendermos a posição da Grã-Bretanha como potência mundial, a situação econômica e social do mundo na época de seu nascimento e de sua infância, e o próprio movimento das estruturas sociais neste acirramento da modernidade.

De meados dos anos 1890 à Grande Guerra, a orquestra econômica mundial tocou no tom maior da prosperidade, ao invés de, como até então, no tom menor da depressão. A afluência, baseada no boom econômico, constituía o pano de fundo do que ainda é conhecido no continente europeu como ‘a bela época’ (*belle époque*). A passagem da preocupação à euforia foi tão súbita e dramática que os economistas comuns procuravam algum tipo especial de força externa para explicá-la, um *deus ex machina*, que encontraram na descoberta de enormes reservas de ouro na África do Sul, na última das grandes corridas do ouro ocidentais, no Klondike (Canadá, 1898) e em outros lugares. (HOBSBAWM, 1988, p.73)

Superando um momento de turbulência política e econômica da primeira metade do século XIX, e reorganizando suas bases de uma crise do mundo liberal, o capitalismo inglês do século XIX tinha supremacia no mundo. Justamente uma explicação para essa euforia, segundo alguns, eram as reservas de ouro encontradas. As colônias africanas e asiáticas garantiam a hegemonia da Inglaterra, embora o país já demonstrasse sinais de decadência, com a ascensão da Alemanha e da Itália unificadas. Tolkien foi filho do imperialismo que

---

<sup>19</sup> Bloemfontein ("fonte das flores" em africânder) é uma das três capitais da África do Sul, juntamente com Pretória e a Cidade do Cabo (em Inglês: Cape Town). Bloemfontein é a capital judicial, bem como a capital da província do Estado Livre.

viveu a *belle époque*, e mesmo amando sinceramente sua terra natal, sempre foi contrário ao domínio britânico, como veremos adiante.

Num sentido menos superficial, o período que nos ocupa é obviamente a era de um novo tipo de império, o colonial. A supremacia econômica e militar dos países capitalistas há muito não era seriamente ameaçada, mas não houvera nenhuma tentativa sistemática de traduzí-la em conquista formal, anexação e administração entre o final do século XVIII e o último quartel do XIX. Isto se deu entre 1880 e 1914, e a maior parte do mundo, à exceção da Europa e das Américas, foi formalmente dividida em territórios sob o governo direto ou sob dominação política indireta de um ou outro Estado de um pequeno grupo: principalmente Grã-Bretanha, França, Alemanha, Itália, Holanda, Bélgica, EUA e Japão. (HOBBSAWM, 1988, p. 88)

A divisão do mundo entre os impérios era a grande marca do século. Ter poder era ter comércio, território e produção industrial. Para isso era necessário conquistas globais para estimular o comércio e escoar a produção.

Entre as potências européias havia a disputa de ser uma grande civilização, e isso significava colônias, indústrias e um exército treinado e bem equipado. A discussão sobre a nação se colocava fundamental para o orgulho e ideologias<sup>20</sup> nacionalistas.

Nesse contexto, Artur Tolkien casou com Mabel Suffield (1870-1904) em 16 de abril de 1891, na África do Sul. Ele, filho de uma família de fabricantes de piano, imigrantes, há poucas gerações na Inglaterra, alemães de nome Tolkien, cuja origem poderia vir de Tollkuhn, que significa temerário em alemão. Ela, filha de classe média de Birmingham<sup>21</sup>, e que aos dezoito anos ficara noiva de um homem treze anos mais velho, e que em 1891, aos vinte e um anos, saía da Inglaterra para morar na distante África do Sul. As minas de ouro descobertas trouxeram as instituições inglesas para a colônia, e muitas outras famílias de classe média foram por lá, em busca da exploração das riquezas.

---

<sup>20</sup> Ideologia é um termo usado no sentido de conjunto de idéias, pensamentos, doutrinas e visões de mundo de um indivíduo ou de um grupo, orientado para suas ações práticas, sociais, econômicas e políticas. Segundo Marx é uma consciência invertida da realidade originada da separação do trabalho manual do intelectual, e assim o poder opressor e alienador é legitimado pela ideologia, apresentando opressão como progresso. Ver MARX, Karl e ENGELS, Frederick. *A Ideologia Alemã*. (1999). São Paulo. Hucitec.

<sup>21</sup> Birmingham é uma cidade do Reino Unido, no centro da Inglaterra. Tem cerca de 3.2 milhões de habitantes. É um centro industrial e de transportes. A cidade medieval era já um centro comercial e manufatureiro importante. Desenvolveu-se ainda mais a partir da Revolução Industrial. Foi seriamente danificada durante os bombardeamentos alemães na Segunda Guerra Mundial.

Porém, mesmo com o nascimento do segundo filho, Hilary Arthur Reuel em 17 de fevereiro de 1894, a família decidiu retornar a Inglaterra. Com condições favoráveis e prósperas, a família decidira visitar a metrópole. Mabel e as crianças iriam primeiro, e depois Arthur os encontraria, pois cuidava de negócios de ferrovias que eram do interesse do banco. A mãe e os dois filhos chegaram em Birmingham em abril de 1895.

Embora o jovem John Ronald Reuel Tolkien escrevesse uma carta ao pai em 14 de fevereiro, Arthur não a receberia, e não se uniria a eles. Com uma hemorragia séria devido a uma febre reumática, Arthur Tolkien faleceu no dia 15 de fevereiro de 1896, e quando a família finalmente recebeu a notícia de seu falecimento, seu corpo já estava sepultado a oito mil quilômetros de Birmingham, no cemitério anglicano de Bloemfontein.

O fato de Tolkien nascer na África e com poucos anos mudar-se para a Inglaterra como sua terra de origem, marcou profundamente a memória do escritor em relação a sua própria nacionalidade. Certa vez escreveu a um crítico de *O Senhor dos Anéis*, em 1955.

Sou um habitante das West Midlands<sup>22</sup> pelo sangue (e vi o antigo inglês médio das West Midlands como uma língua conhecida assim que coloquei meus olhos nele), mas talvez um fato da minha história pessoal possa explicar em parte por que a ‘atmosfera norte-ocidental’ me atrai como um ‘lar’ e como algo descoberto. Na verdade, nasci em Bloemfontein e, portanto, aquelas impressões implantadas profundamente, lembranças fundamentais da primeira infância que ainda estão disponíveis de forma pictórica para inspeção são para mim aquelas de um país quente e árido. Minha primeira lembrança de Natal é a de um sol abrasador, de cortinas abertas e de um eucalipto inclinado. (CARPENTER, 2006, p. 205)

E foram nessas terras do centro oeste, região da Inglaterra onde fica Birmingham, que a jovem Mabel Tolkien fora acolhida por seus pais, John e Emily Suffield. John Ronald Reuel Tolkien, saindo das terras quentes e áridas da África do Sul, se identificou bastante com a família de sua mãe. E daí vem sua afirmação de pertencente as West Midlands.

Em 1896, a família mudou-se para uma aldeia rural chamada Sarehole, o mais próximo possível do que seria a imagem de vila hobbit para Tolkien. Exploração de fazendas junto com o irmão, fugas do vizinho fazendeiro, trabalhos no campo, frutas e animais, rio, moinho, e árvores, as quais Tolkien amava e estudava.

---

<sup>22</sup> Midlands Ocidental (West Midlands, em inglês) é uma das nove regiões oficiais da Inglaterra. Midlands Ocidental é um termo geográfico criado para descrever a região oeste do centro da Inglaterra, conhecida como Midlands.

Em Sarehole, Tolkien aprendeu a ler, com a mãe lhe ensinado as primeiras lições de caligrafia e idiomas, e imediatamente sua imaginação foi desencadeada de forma profunda, através do desenho e das histórias de aventura, principalmente com os dragões.

Outro ponto importante na história de Tolkien foi a conversão, em Sarehole de Mabel para Igreja Católica. Numa terra de maioria protestante, além do caráter oficial da Igreja da Inglaterra havia também diversas outras denominações; a Igreja Católica era minoria. Mabel sofreu hostilidades da família Suffield anglicana, e Tolkien, cuja maioria era batista, e parou de receber ajuda financeira. Isso marcou Tolkien profundamente, que afirmou anos depois, relativo a fé católica em sua obra.

Pois na realidade, planejei muito pouco conscientemente; e devo mormente ser grato por ter sido criado (desde que eu tinha oito anos) em uma Fé que me nutriu e ensinou todo o pouco que sei; e isso devo à minha mãe, que se apegou à sua religião e morreu jovem, em grande parte devido às dificuldades da pobreza resultante de tal ato. (CARPENTER, 2006, p. 167)

Apesar do sentimento de discriminação propagada por Tolkien por seus familiares, a admiração de Tolkien pela mãe marcou profundamente a importância da religião. A ligação entre a conversão de Mabel, as provações que teve que passar e sua morte foi estabelecida por Tolkien como um grande testemunho da religião e da Igreja Católica a qual se apegou.

Antes disso, porém, em 1900, Tolkien ingressa no King Edward's School, em Birmingham, o que faz a família abandonar Sarehole, e o contraste da cidade industrial com a vida do campo impressionaram Tolkien, que com grande repúdio, se tornou um contumaz crítico da industrialização desmedida e das máquinas. Certa vez, em carta de 1952, morando já em Oxford, comentou a crescente industrialização e urbanização.

E também (se eu puder) encontrar algum outro lugar para morar e mudar-me para lá! Esta casa encantadora tornou-se inabitável – impossível de se dormir e trabalhar nela, sacudida, atormentada pelo barulho e embebida de vapores. Assim é a vida moderna. Mordor<sup>23</sup> entre nós. (CARPENTER, 2006, p. 160-161)

---

<sup>23</sup> Reino tirânico e destruidor, governando por Sauron, o principal inimigo dos povos livres do romance *O Senhor dos Anéis*.

Oriundo de um século de transformações extremas, Tolkien nunca se habituaria com a tecnologia, que desconfiava como algo que aprisionava o homem nos instrumentos. E justamente isso se tornava mais visível na urbanização ocorrida no início do século XX. Essa mesma urbanização, e todo fenômeno da industrialização, com a devastação e poluição por ela engendrada, que marcara toda século XIX, e que no início do século XX desagradava o jovem Tolkien, e que iria repercutir em toda sua obra, demonstrando a clara aversão de Tolkien ao que ele denominaria de a máquina.

E, o que é ainda mais óbvio, podemos descrever o mundo ‘avançado’ como um mundo em rápido processo de urbanização e, em casos extremos, um mundo onde o número de moradores das cidades era sem precedentes. Em 1800 havia apenas dezessete cidades na Europa cuja população era de 100 mil habitantes ou mais, no total menos de 5 milhões. Em torno de 1890 havia 103 com uma população total mais de seis vezes superior. (HOBSBAWM, 1988, p. 40)

Foi essa transformação acirrada do sociedade rural de séculos, baseada na agricultura e na pecuária, que Tolkien viveu. Percebendo a radical mudança da forma de trabalho, de comunidade, de vida e de conhecimento, o jovem ainda se espantava com as máquinas e suas tecnologias. Todavia, foi justamente pelas máquinas, na verdade ferrovias, pela estação de trem que ficava perto da casa dos Tolkien, que o jovem John conheceu as primeiras palavras do galês, o que o fez reavivar sua imaginação, agora com uma nova paixão, a linguística.

Vastas redes de trilhos reluzentes, correndo por aterros, pontes e viadutos, passando por atalhos, atravessando túneis de mais de quinze quilômetros de extensão, por passos de montanhas da altitude dos mais altos picos alpinos, o conjunto de ferrovias constituía o esforço de construção pública mais importante empreendido pelo homem. Elas empregavam mais homens que qualquer outro empreendimento industrial. Os trens alcançavam o centro das grandes cidades – onde suas façanhas triunfais eram festejadas com estações ferroviárias igualmente triunfais e gigantescas – e às mais remotas áreas da zona rural, onde não penetrava nenhum outro vestígio de civilização do século XIX. (HOBSBAWM, 1988, p. 48)

As ferrovias serviam ao transporte do comércio, da integração das cidades e das comunidades e do anúncio do novo tempo. Nesse mesmo período, Tolkien teve que mudar-se do King Edward’s School para a Escola São Felipe, por motivos financeiros, e aí onde conhece o padre Francis Morgan, espanhol e líder da comunidade da escola católica.

Devido ao seu desempenho, Tolkien ganha uma bolsa de estudos e volta a estudar no King Edward's School, onde, pela primeira vez, entra em contato com um estudo mais sistemático de gramática e literatura, através do grego e o inglês medieval.

Em 1904, Mabel Tolkien tem a diagnose de diabetes, sendo hospitalizada. No verão do mesmo ano, a família se aloja num chalé do Padre Francis Morgan em Rednal, mesmo assim a saúde de Mabel não progride e ela falece em 14 de dezembro de 1904.

Com o padre Francis Morgan como tutor dos dois filhos, os estudos são intensificados. Tolkien começa a estudar francês, latim e alemão. Juntamente com duas primas do lado dos Suffields, Mary e Marjorie, começa a inventar suas próprias línguas, como o nevbosh, com gramática avançada o suficiente para a criação de poemas, e o naffarin, após ter contato com o gótico, a mais antiga língua germânica conhecida.

Na verdade, nesse período foi grande a importância do estudo das línguas na escola, pois estas eram fundamentais para o questionamento do nacionalismo. Em um choque do imperialismo cada vez mais gritante, o estudo de línguas se colocava como afirmação da nacionalidade, e do próprio conceito de pátria como povo, língua e território. Toda ideologia que legitimava a competição internacional. Daí a importância dada ao estudo das línguas nos currículos escolares.

O nacionalismo linguístico foi criação de pessoas que escreviam e liam, não de gente que falava. E as línguas nacionais, nas quais descobriam o caráter essencial das nações, eram com grande frequência artefatos, uma vez que deviam ser compiladas, padronizadas, homogeneizadas e modernizadas para uso contemporâneo e literário, extraídas que eram do quebra-cabeça dos dialetos locais e regionais que constituíam as línguas não-literárias realmente faladas (HOBSBAWM, 1988, p 209-210)

O século XIX foi a época em que se rompeu a comunicação oral, à medida que crescia a distância entre as autoridades e os súditos e a migração em massa interpunha dias ou mesmo semanas de viagem até entre mães e filhas, noivas e noivos. Do ponto de vista do Estado, a escola tinha ainda outra vantagem essencial: poderia ensinar todas as crianças a serem súditos e cidadãos. Até o triunfo da televisão, não houve meio de propaganda secular que se comparasse à sala de aula. (HOBSBAWM, 1988, p.213)

A definição de pátria como língua, povo e território data deste momento. Com o desenvolvimento do capitalismo, a necessidade de reforço da consciência nacional fez do incentivo à busca das línguas uma constante nas universidades e nas escolas. Era necessário identificar o povo de forma maior que a comunidade local, uniformizá-lo dentro de uma característica comum. Assim, a importância do estudo do inglês na Grã-Bretanha, principal

potência do século XIX, e o crescimento das disputas imperialistas colocaram no ambiente escolar, e posteriormente o acadêmico, um investimento considerável no estudo e no ensino das línguas, sua gramática história e literatura.

Em 1908, então com dezesseis anos, o estudante Tolkien e seu irmão foram para novos alojamentos em Birmingham, onde conheceu Edith Bratt, uma jovem que morava na mesma casa, no andar de baixo, com dezoito anos. Ambos apaixonaram-se, mas o romance foi proibido pelo padre Francis Morgan, que alegava a falta de maturidade de Tolkien e de seu despreparo para oferecer o que quer que fosse a jovem Edith, que acabou se mudando para Cheltenham, para desamparo de Tolkien.

Enterrado nos estudos nos anos seguintes, formou a T.C.B.S. (Tea Club, Barrovian Society) junto com três amigos do King Edward's, Christopher Wiseman, Robert Gilson e Geoffrey Bache Smith, no qual liam e discutiam assuntos variados em relação às antigas sagas de aventura, de época medieval, entre eles *Beowulf*, *Sir Gawain and the Green Knight*<sup>24</sup>, *Volsungasaga*<sup>25</sup>.

Em dezembro de 1910, conseguiu uma bolsa para o Exeter College, na universidade de Oxford<sup>26</sup>, onde transferiu-se em 1911. Lá foi aluno do professor Joseph Wright (1855-1930), eminente poliglota e autodidata, apaixonado por filologia, que lhe orientou com mais afinco no estudo do galês, em aprofundamento do céltico, e do finlandês através do épico de *Kalevala*<sup>27</sup>, estudada desde sua edição por Elias Lönnrot (1802-1884).

---

<sup>24</sup> *Sir Gawain e o Cavaleiro Verde* é um poema do século 14 escrito num manuscrito com mais três poemas de moral cristã. Integra o chamado ciclo arturiano, com as aventuras do Rei Artur, dos cavaleiros da tábua redonda e de Camelot. O principal tema é o ambiente fortemente marcado pela mitologia chamada céltica. Um dos trabalhos de Tolkien foi a tradução deste poema e seu comentário no inglês atual. Ver TOLKIEN, J.R.R. *The Monsters and the Critics and the other essays*. (1997). London. HarperCollinsPublishers.

<sup>25</sup> A saga dos Völsunga é uma prosa nórdica do século 13 que trata da origem e do declínio do clã de Volsung, com a história de Sigurd e de Brynhild e da destruição dos Burgúndios. É baseado pela maior parte na poesia épica. A saga alemã do *Anel dos Nibelungos* faz parte do mesmo ciclo de histórias. Ver DAY, David. *O Mundo de Tolkien – Fontes Mitológicas de O Senhor dos Anéis*. (2004). São Paulo. Arxjovem.

<sup>26</sup> Oxford é uma cidade e distrito de governo local do condado de Oxfordshire, Inglaterra, onde se encontra a famosa Universidade de Oxford, a universidade mais antiga de todo os países de língua inglesa.

<sup>27</sup> *Kalevala* é o nome da epopéia nacional da Finlândia, escrita/compilada por Elias Lönnrot. Para a escrever, Lönnrot reuniu uma extensa coleção de antigas canções populares que permaneceram vivas na tradição oral das populações finlandesas. O grande feito de Lönnrot foi conseguir costurar todas estas canções tradicionais numa única narrativa épica. A primeira edição da obra foi publicada em 1835. Ver DAY, David. *O Mundo de Tolkien – Fontes Mitológicas de O Senhor dos Anéis*. (2004). São Paulo. Arxjovem.

Nesse período, do chamado romantismo nacionalista, a língua é fundamental para constituir um povo. Esse debate, no período de formação de uma identidade nacional, que aos poucos vai substituir a noção de vila, bairro, paróquia, as línguas de comunidades que resistiam fortemente o imperialismo, eram baluartes de identidade e de resistência política e cultural. Era a afirmação da linguagem, muitas vezes construída por eruditos, que possibilitavam a unidade de um povo.

Sem examinar longamente o assunto, é suficiente recordar que os ideólogos do movimento irlandês só começaram a ligar a causa da nação irlandesa à defesa da língua gaélica algum tempo após a fundação da Liga Gaélica, em 1893; que os bascos não fundamentaram suas reivindicações nacionais em sua língua (de modo distinto de seus fueros históricos, isto é, privilégios constitucionais), até a mesma época; que os acalorados debates sobre se a língua macedônia é mais semelhante à búlgara que à servo-croata estavam entre os últimos argumentos utilizados para decidir a qual desses dois povos os macedônios deveriam se unir. Com respeito aos judeus sionistas, eles superaram os demais, identificando a nação judaica com o hebraico, língua que judeu nenhum jamais utilizara para fins comuns desde o cativo da babilônia – se é que então o fizeram. Havia acabado de ser inventada (1880) como língua de uso comum – diferente de uma língua sagrada e ritual ou de uma erudita língua franca – por um homem que iniciara o processo de provê-la com um vocabulário apropriado, inventando um termo hebraico para ‘nacionalismo’; o idioma era aprendido mais como um distintivo do compromisso com o sionismo do que como um meio de comunicação. (HOBSBAWM, 1988, p. 208-209)

Aos poucos a língua foi se transformando em área definidora de atuação política. A língua era definidora de identidade. Num tempo de transformações, o poder da linguística como formadora de um povo era formidável. Estudar a história de uma língua era estudar a história de seu povo, de seus desafios, derrotas e conquistas. Era a garantia da legitimidade e de soberania. Em época extremamente competitiva do imperialismo, assegurar a respeitabilidade da língua da nação era proteger-se do rebaixamento a uma nação inferior. Cada palavra possuía importância única.

Inserido numa linha acadêmica em ascensão, de importância política considerável, Tolkien prosseguia seus estudos de filologia. Em 1913, após completar vinte e um anos, conquistando sua maioria, escreve para Edith Bratt, de quem estivera separado durante quase três anos. Após uma troca de correspondência, Edith termina o noivado em que estava comprometida, e reatar com Tolkien. Padre Francis aprovava o caso, e manteve o apoio financeiro.

Com sua nova conquista, Tolkien dedica-se novamente aos estudos, desta vez concentrando-se no inglês antigo (ou anglo-saxão) até o ano 1100, e o inglês médio, até Chaucer<sup>28</sup>. Nessa época que estuda um poema anglo-saxão, chamado *Crist*, assinado por Cynewulf, em que Tolkien encontra pela primeira vez o termo Terra Média, ou *middangeard*, que servirá para toda realidade do ambiente de *O Senhor dos Anéis*.

Antes do noivado ser formalizado, em 1914, a conversão de Edith Bratt à Igreja Católica era fundamental. Isso não se deu sem problemas sérios. Na Inglaterra desse período, professar uma Igreja era mais que uma posição política, era uma discussão sobre a verdade e a validade da vida humana.

Porém, o ritmo que as mudanças do mundo ocorriam não eram distantes. O conflito gerado pelo sistema capitalista estava em franca ascensão e chegara ao seu clímax naquele ano. Irrompia a Primeira Guerra Mundial, após anos de tensão entre as grandes nações. A disputa imperialista acabava por resultar no assombro de todos. Muito já foi escrito para tentar explicar as causas da Primeira Guerra Mundial.

A combinação de imperialismo colonial, a decadência da Grã-Bretanha como única potência econômica e política, industrialização tardia da Alemanha e da Itália e a busca de novas colônias produtoras de matéria-prima, a aceleração desenfreada de indústrias notadamente nacionais, aliadas ao protecionismo de Estado, que utilizava o exército e o desenvolvimento bélico como força política e ao mesmo tempo estimulava a indústria de armas e tecnologia militar a se desenvolverem, necessitando por sua vez mais matéria-prima em áreas coloniais, produziu um ciclo interminável de tensões e disputas que se alastravam por todo globo, na disputa imperialista entre as nações em níveis e extensões nunca antes vistas, abarcando todos os continentes.

Claro que a guerra era ruim para os negócios, que se mantinham justamente pela circulação dos bens de forma pacífica, e que se guardassem as justas medidas tudo poderia ser evitado. Porém é característica do capitalismo essa competição de estado e a iniciativa privada, que gerava um acirramento maior, com a acumulação em escala progressiva, e justamente essa acumulação que começa a gerar conflitos irreconciliáveis.

---

<sup>28</sup> Geoffrey Chaucer (1340 - 1400) foi escritor, filósofo e diplomata inglês. É comum ser-lhe atribuído o título de Pai da Literatura Inglesa. Sua principal obra, *Os Contos da Cantuária* ("The Canterbury Tales" em inglês), é uma das mais importantes da literatura inglesa medieval. Ver LOYN, Henri. (org) *Dicionário da Idade Média*. (1997). Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor.

A formação ideológica de superioridade da nação, sendo estimulada a concorrência inclusive em níveis culturais e religiosos, em que o ufanismo ideológico, de caráter de afirmação alucinada que chegava a construções racistas, apoiados por uma ciência utilitarista que aos poucos ia afirmando o que se chamaria darwinismo social, em que a aristocracia de alguns países ainda mantinha títulos imperiais e nobiliárquicos, desenharam um quadro insustentável para a paz no mundo.

A Europa, auto-proclamada senhora da civilização, através de seus impérios, tornara-se orgulhosa demais, e como que querendo testar-se, descarregar suas tensões enfim, utiliza-se do assassinato do arquiduque Francisco Ferdinando, herdeiro do trono Áustro-Húngaro, por um sérvio que reivindicava a autonomia dos povos sérvios, que desencadeia todo mecanismo de concorrência, beligerância e aniquilação na qual foi-se desenvolvendo estruturalmente a *belle époque*.

A divisão da Europa nos dois blocos hostis levou quase um quarto de século, da formação da Tríplice Aliança<sup>29</sup> (1882) à configuração da Tríplice Entente<sup>30</sup> (1907). Não precisamos acompanhar o período, ou os acontecimentos subsequentes, através do labirinto de todos os seus detalhes. Estes apenas demonstram que o atrito internacional no período do imperialismo era global e endêmico, que ninguém – ainda menos os britânicos – sabia muito bem em que direção as contracorrentes dos interesses, temores e ambições, suas e de outras nações, os estavam levando, e, embora o sentimento de que estariam levando a Europa rumo a uma guerra importante fosse generalizado, nenhum dos governos sabia muito bem o que fazer a esse respeito. Falharam inúmeras tentativas de romper o sistema de blocos: entre Grã-Bretanha e Alemanha, Alemanha e Rússia, Alemanha e França, Rússia e Áustria. Os blocos, fortalecidos por planos inflexíveis de estratégia e mobilização, tornaram-se mais rígidos; o continente foi incontrolavelmente arrastado para a batalha por meio de uma série de crises internacionais que, após 1905, cada vez mais eram solucionados por ‘malabarismo político’ – isto é, pela ameaça de guerra. (HOBSBAWM, 1988, p. 442)

A tensão se colocava insustentável. Cheios de orgulho nacional, colônias e recursos industriais, bélicos e ideológicos, as nações européias viviam um sistema que as impulsionavam para o conflito armado. Para o recém noivo John Ronald Reuel Tolkien, no esforço de terminar seu bacharelado em Língua Inglesa na Universidade de Oxford, a eclosão da Guerra sobreveio como mais uma dificuldade que abalara todos os seus projetos,

---

<sup>29</sup> Alemanha, Áustria-Hungria e Itália.

<sup>30</sup> Inglaterra, França e Império Russo.

levando-o ao alistamento militar como uma alternativa única, sem exceção. Em uma carta endereçada ao filho Michael, soldado na Segunda Guerra, em 1941, Tolkien relata.

Na noite do meu aniversário de 21 anos, escrevi novamente à sua mãe – 3 de janeiro de 1913. Em 8 de janeiro voltei para ela, e nos tornamos noivos, informando o fato a uma atônita família. Esforcei-me e estudei mais (tarde demais para salvar o bacharelado do desastre) – e então a guerra eclodiu no ano seguinte, enquanto eu ainda tinha um ano para cursar na faculdade. Naqueles dias os garotos se alistavam ou eram desprezados publicamente. Era um buraco desagradável para se estar, especialmente para um jovem com imaginação demais e pouca coragem física. Sem diploma; sem dinheiro; noiva. Suportei o opróbrio e as insinuações cada vez mais diretas dos parentes, fiquei acordado até mais tarde e consegui uma Primeira Classe no Exame Final em 1915. Atravado ao exército: julho de 1915. Considerei a situação intolerável e me casei em 22 de março. Podia ser encontrado atravessando o Canal (eu ainda tenho os versos que escrevi na ocasião) para a carnificina do Somme. (CARPENTER, 2006, p. 56)

Logo após o reatamento de Edith, em seu romance pessoal no drama de afastamento, perda e reconquista, Tolkien enfrentou a tragédia da guerra quase simultaneamente com sua formação acadêmica. Essas três frentes se mostraram implacáveis nas decisões, ou seja, casar, se formar e servir o exército.

Dessa forma, embarcando para a França, Tolkien enfrenta as batalhas da Primeira Guerra. Dois de seus melhores amigos, da T.C.B.S. morreram nesta guerra, e Tolkien para sempre fora marcado pelos horrores da matança, e ao mesmo tempo impressionado com as virtudes humanas que presenciara em campo de batalha.

Os britânicos perderam uma geração – meio milhão de homens com menos de trinta anos – notadamente entre suas classes altas, cujos rapazes, destinados como *gentleman* a ser oficiais que davam o exemplo, marchavam para a batalha à frente de seus homens e em consequência eram ceifados primeiro. Um quarto dos alunos de Oxford e Cambridge com menos de 25 anos que serviam no exército britânico em 1914 foi morto. (HOBSBAWM, 2002, p.34)

Como integrante dessa geração perdida, justamente um estudante de Oxford, o jovem Tolkien colhia plenamente o desamparo da guerra. Do grupo de quatro amigos dos tempos de estudo, apenas um sobreviveu a guerra. Ao retornar para a Inglaterra em 1917, devido a doença das trincheiras, Tolkien convalescendo começou a escrever sua própria mitologia, sendo ajudado por Edith, que escrevia seus ditados. *The Book of Lost Tales*, que seria a gênese de todo o seu mundo, uma cosmogonia, histórias épicas e lendas heróicas, e

esta não foi a única criação conjunta do casal. Em Great Haywood, Edith engravidou e em 16 de novembro de 1917, nasceu o primeiro filho do casal John Francis Reuel Tolkien.

Sendo promovido a tenente, e com o fim da guerra, Tolkien se muda novamente para Oxford, em busca de retomar atividades acadêmicas. Consegue em 1918 trabalhar na compilação do New English Dictionary, ou como é conhecido hoje o Oxford English Dictionary, e pesquisa etimologias e filologia em línguas vivas e mortas de caráter germânico, românico e eslavo.

Em 1920, é convidado a trabalhar como docente na Universidade de Leeds<sup>31</sup>, com a família se transferindo de cidade. Naquele mesmo ano, nasceu o segundo filho Michael Hilary Reuel Tolkien. O período em Leeds foi um excelente aprendizado para Tolkien enquanto professor. Desenvolveu mais sua mitologia, trabalhou com mais afinco na publicação de uma tradução de *Sir Gawain and the Green Knight*, em 1925 e fundou o Clube Viking, entre professores e alunos do departamento de Língua e Literatura Inglesa, que promovia encontros literários para debater mitologia nórdica e anglo-saxã.

Torna-se catedrático em 1924, no mesmo ano em que nasce o terceiro filho do casal Christopher Reuel Tolkien. Em 1925 chega a notícia que a cátedra de Oxford para o Anglo-Saxão estaria vaga. Com a candidatura aceita, Tolkien retorna a Oxford em 1926. Três anos depois, em 1929, nasce a filha do casal Priscilla Mary Reuel Tolkien, a filha que Edith tanto esperara.

Em Oxford finalmente Tolkien estava em seu auge. Nesta universidade, especificamente no Colégio Merton, o professor se aposentou, construiu sua obra literária e estabeleceu seu nome na área de filologia. Sendo um verdadeiro acadêmico, Tolkien pode usufruir de suas conquistas dentro da universidade, estabelecendo segurança para sua família e prosseguindo com suas pesquisas.

Neste primeiro momento, a ligação com o também professor de literatura inglesa e escritor C. S. Lewis<sup>32</sup> foi fundamental para a vida acadêmica de Tolkien. Mesmo de áreas

---

<sup>31</sup> Leeds é uma cidade do Reino Unido, no norte da Inglaterra, na região de Yorkshire. É um centro manufatureiro desde o século XIV.

<sup>32</sup> Clive Staples Lewis (1898 – 1963), conhecido como C. S. Lewis, foi um autor e escritor norte-irlandês, que se salientou pelo seu trabalho acadêmico sobre literatura medieval e pela apologética cristã que desenvolveu através de várias obras e palestras. É igualmente conhecido por ser o autor da famosa série de livros infantis de nome *As Crônicas de Nárnia*.

distintas, pois Tolkien era um filólogo e Lewis um literato, ambos se aproximaram bastante, inclusive foram responsáveis pela reforma curricular do curso de Inglês de Oxford, em 1931. Lewis considerou Tolkien um dos responsáveis por seu retorno a fé cristã, embora tenha permanecido como integrante da Igreja da Inglaterra, sendo muitas vezes contrário e crítico à Igreja Romana de Tolkien.

Na década de 30, formaram o grupo linguístico os *Inklings*, que se tornou famoso na história da literatura inglesa, com vários escritores e acadêmicos que passaram por suas reuniões, que normalmente aconteciam no *pub* de Oxford *Eagle and Child*, ou na casa de C.S. Lewis<sup>33</sup>, em que se discutia história, literatura, mitologia, filologia, religião e filosofia.

Esse período é considerado o mais produtivo de Tolkien. Sua produção de contos infantis, de filologia e de mitologia foi progressivo. Tanto que no famoso episódio descrito em suas cartas que, ao corrigir uma prova em branco, entregue por um aluno seu depois de um exame, Tolkien escrevera: num buraco na terra vivia um hobbit. E daí continuou em busca do significado da palavra, que inventara naquele instante, escrevendo então seu romance *O Hobbit*, cuja finalização ocorre em 1936.

Editado em 1937 pela editora inglesa Allen & Unwin, *O Hobbit* é um sucesso na Europa. A história trata de um povo pequeno, os hobbits, de média 1m a 1,20m, que vivem em tocas num ambiente rural, sem maquinário moderno, com magia, guerreiros anões com elmos e machados, com um dragão com tesouros, gigantes abomináveis chamados trolls, homens-ursos e toda mitologia rural anglo-saxã.

Com o sucesso de vendas, a editora pede uma continuação. Existiram vários atritos, pois Tolkien planejava publicar sua obra mitológica, então com o título de *O Silmarillion*, e a editora estava interessada numa obra de estilo infanto-juvenil, e não numa cosmogonia, com escritos épicos e mitológicos. Dessa contenda, que se arrasta por anos, inclusive numa tentativa de mudança de editora, surgiram bons frutos, pois o autor inicia a longa escrita de treze anos de *O Senhor dos Anéis*, de 1936 e somente finalizado em 1949.

Nesse período, a grande marca é a Segunda Guerra Mundial. De certa perspectiva, o período entre a Primeira Guerra Mundial e esta é considerado a Era das Catástrofes,

---

<sup>33</sup> A amizade entre os Inklings e em especial Lewis e Tolkien marcou profundamente a vida em Oxford, influenciando-se reciprocamente em suas obras literárias. Lewis se tornou um grande divulgador e pologeta cristão, escrevendo vários livros sobre o assunto. Ver DURIEZ, Colin. *O Dom da amizade - Tolkien e C.S. Lewis*. (2006). Rio de Janeiro. Nova Fronteira.

segundo Hobsbawm, pois compreende o período de trinta e um anos que destruiu, socialmente e politicamente, todo o mundo burguês, já em crise intelectual, construído no decorrer do século XIX. A grande mudança ocorreu nas instituições, na moral burguesa, nas esperanças e sonhos do progresso e da razão, na economia industrial e comercial, e na política liberal em que o centro era a Grã-Bretanha.

Para essa sociedade, as décadas que vão da eclosão da Primeira Guerra Mundial aos resultados da Segunda foram uma Era de Catástrofe. Durante quarenta anos, ela foi de calamidade em calamidade. Houve ocasiões em que mesmo os conservadores inteligentes não apostariam em sua sobrevivência. Ela foi abalada por duas guerras mundiais, seguidas por duas ondas de rebelião e revolução globais que levaram ao poder um sistema que se dizia a alternativa historicamente predestinada para a sociedade capitalista e burguesa e que foi adotado, primeiro, em um sexto da superfície da Terra, e, após a Segunda Guerra Mundial, por um terço da população do globo. Os imensos impérios coloniais erguidos durante a Era do Império foram abalados e ruíram em pó. Toda a história do imperialismo moderno, tão firme e autoconfiante quando da morte da rainha Vitória, da Grã-Bretanha, não durara mais que o tempo de uma vida humana – digamos, a de Winston Churchill (1874-1965). (HOSBAWM, 2002,p. 16)

Entendemos a Segunda guerra Mundial nesse âmbito, como uma continuidade processual da Primeira, integrante da Era de Catástrofe, e como acirramento das tensões geradas pelo fim dos imperialismos, da era liberal, e pela exacerbação da ideologia do Estado-Nação. Numa união entre política e economia, na reestruturação desses Estados depois da Primeira Guerra Mundial, numa clara imposição à Alemanha através do Tratado assinado no palácio francês de Versalhes, de sua culpa explícita da Primeira Guerra, podemos entender as tensões geradas pelo capitalismo, principalmente depois da grande depressão<sup>34</sup> da década de trinta, em que até mesmo os EUA foram prejudicados pelo extenso industrialismo e pelo liberalismo num mundo em que faltavam mercados consumidores para as indústrias e exportações até então ilimitadas.

Para esse impasse, a reestruturação dos Estados-Nação não poderia ser um retorno aos imperialismos coloniais, muito menos estruturados no sistema liberal. Três opções

---

<sup>34</sup> A Grande Depressão, também chamada por vezes de Crise de 1929, foi uma grande recessão econômica que teve início em 1929, e que persistiu ao longo da década de 1930, terminando apenas com a Segunda Guerra Mundial. A Grande Depressão é considerada a pior e o mais longo período de recessão econômica do século XX. Este período de recessão econômica causou altas taxas de desemprego, quedas drásticas do produto interno bruto de diversos países, bem como quedas drásticas na produção industrial, preços de ações, e em praticamente todo indicador de atividade econômica, em diversos países no mundo.

foram estabelecidas. A revolução Bolchevique em 1917 estabelecia as repúblicas socialistas, de inspiração leninista<sup>35</sup>-marxista; em segundo um Estado do Bem-Estar social, de inspiração democrático e capitalista, abandonando a crença liberal clássica de auto-regulação dos mercados, e por fim um fortalecimento dos Estados, dirigindo as indústrias, acirrando a ideologia do povo e da língua, fez com que os fascismos, em particular o Nacional-Socialismo alemão, assumissem uma posição de destaque na condução do poder. Nesse viés, a autoridade do chefe da nação, entendido como grande líder militar, sábio econômico e exemplo racial estavam postos na elaboração do nazi-fascismo.

As origens da Segunda Guerra Mundial produziram uma literatura histórica incomparavelmente menor sobre suas causas do que as da Primeira Guerra, e por um motivo óbvio. Com as mais raras exceções, nenhum historiador sério jamais duvidou de que a Alemanha, Japão e (mais hesitante) a Itália foram os agressores. Os Estados arrastados à guerra contra os três, capitalistas ou socialistas, não queriam o conflito, e a maioria fez o que pôde para evitá-lo. Em termos mais simples, a pergunta sobre quem ou o que causou a Segunda Guerra Mundial pode ser respondida em duas palavras: Adolf Hitler. (HOBSBAWM, 2002, p. 43)

A síntese de Adolf Hitler como estopim da Segunda Guerra é aceita entre muitos historiadores. Aclamado pelo povo alemão, admirado por muitos estadistas, o ideólogo do nazismo era figura carismática e hábil. Para Tolkien, o estudo do mundo germânico, e do que ele chamava de ideal setentrional, ou nortista, uma vez que considerava ‘nórdico’ um termo racista, era algo que o nazismo, especialmente Hitler, profanava. Com extrema aversão a qualquer doutrina racial, principalmente porque percebia com clareza que os Estados-Nação, assim como o conceito de raça, eram invenções ideológicas sistematizadas apenas no final do século XIX, e que podiam ser facilmente percebidas, condenadas e mesmo destruídas. Em carta de 1941, para seu filho Michael, então na guerra, Tolkien afirma.

Passei a maior parte da minha vida, desde que eu tinha sua idade, estudando assuntos germânicos (no sentido geral que inclui a Inglaterra e a Escandinávia). Há muito mais força (e verdade) do que as pessoas ignorantes possam imaginar no ideal ‘germânico’. Fiquei muito atraído por ele quando era um estudante universitário (quando Hitler

---

<sup>35</sup> Vladímir Ilitch Lenin (1870 -1924) revolucionário russo responsável em grande parte pela Revolução Russa de 1917. Líder do Partido Comunista, e primeiro presidente do Conselho dos Comissários do Povo da União Soviética. Influenciou teoricamente os partidos comunistas de todo o mundo. Suas contribuições resultaram na criação de uma corrente teórica, o Leninismo.

estava, creio eu, dedicando-se diletantemente à pintura e não tinha ouvido falar de tal coisa), em reação contra os ‘clássicos’. Você tem de compreender o bem nas coisas para detectar o verdadeiro mal. Mas ninguém nunca me chama para uma ‘transmissão’ de rádio ou para fazer um pós-escrito! Mesmo assim, suponho que sei melhor do que a maioria das pessoas qual é a verdade sobre esse absurdo ‘nórdico’. De qualquer modo, tenho nesta Guerra um ardente ressentimento particular – que provavelmente faria de mim um soldado melhor aos 49 anos do que fui aos 22 – contra aquele maldito tampinha ignorante chamado Adolf Hitler (pois a coisa estranha sobre inspiração e ímpeto demoníacos é que eles de modo algum aumentam a estatura puramente intelectual: afetam mormente a simples vontade), que está arruinando, pervertendo, fazendo mau uso e tornando para sempre amaldiçoado aquele nobre espírito setentrional, uma contribuição suprema para a Europa, que eu sempre amei e tentei apresentar sob sua verdadeira luz. (CARPENTER, 2006, p.58)

O ‘espírito setentrional’ que Tolkien aludia se colocava fortemente com seus estudos sobre a mitologia anglo-saxã presente nos textos medievais. *Beowulf* se passa entre a Dinamarca e a Suécia, e os valores guerreiros presentes no poema, principalmente a honra, eram estimados por Tolkien, que inclusive buscava uma clara aproximação com o cristianismo, afastando-se completamente de doutrinas raciais. Em seu desejo de sistematizar a mitologia que fosse diferente dos já estudados greco-romanos, pesquisou profundamente sobre o bem, de sentido cristão, nessa mitologia. Daí se compreende a aversão extrema a ideologia nazista, e por Adolf Hitler.

Então é necessário compreender a Segunda Guerra Mundial através da existência de um extremo rancor alemão pelo Tratado de Versalhes, a crise econômica do velho liberalismo, a ideologia racial do século XIX acirrada pelo nacionalismo e a cada vez mais clara ligação entre poder político e poder econômico.

Outro fator se liga a esse elo entre poder econômico, poder político, a questão da tecnologia industrial, especificamente a indústria da guerra, fundamental para estabelecer um prestígio político e fomentar a economia e o desenvolvimento científico. Nesse sentido, a combinação entre capitalismo, estado-nação, tecnologia e ciência industrial direcionada para a guerra e por uma ideologia racial de superioridade foram concentradas nos grandes líderes nacionais.

Os assuntos militares sempre foram interesse especial dos governos, desde que assumiram a direção de exércitos permanente (‘que ficam’) no século XVII, em vez de subcontratá-los de empresários militares. Na verdade, exércitos e guerra logo se tornaram ‘indústrias’ ou complexos de atividade econômica muito maiores que qualquer coisa no comércio privado, motivo pelo qual no século XIX tantas vezes

proporcionaram a especialização e a capacidade de administração para os vastos empreendimentos privados que se desenvolveram na área industrial, por exemplo, os projetos de ferrovias ou instalações portuárias. Além disso, quase todos os governos estavam no ramo de fabricação de armamentos e material bélico, embora em fins do século XIX surgisse uma espécie de simbiose entre governo e produtores de armamentos privados especializados, sobretudo nos setores de alta tecnologia como a artilharia e a marinha, que antecipavam o que hoje conhecemos como complexo ‘industrial-militar’ (HOBSBAWM, 2002, p.52)

Essa simbiose, circular como um anel, é que Tolkien percebia se formando em torno da realidade. É esse ambiente de algo extremamente monstruoso, caótico e devastador que a Europa da Era de Catástrofe viveu. É justamente nesse momento histórico em que *O Senhor dos Anéis* foi escrito. Tolkien, agora pai de John, um sacerdote católico, um militar, Michael, que lutou na Segunda Guerra pela Inglaterra, e pelo jovem universitário Christopher, avaliava a ideologia nazista, o complexo de poder econômico político e tecnológico com aversão extrema, e com capacidade analítica refinada a situação histórica de seu mundo. Melhor, indo mais a fundo, pensando sobre o Mal.

Ainda com lembranças de sua luta na Primeira Guerra Mundial, agora via seu filho Michael partir para a África defender seu país contra os avanços nazistas. Mesmo em relação ao amor que nutria por sua terra, a Inglaterra, era extremamente contrário a qualquer imperialismo, ainda que reconhecendo importante a contribuição da cultura inglesa para o mundo. Numa carta de 1945 para seu filho militar Michael, Tolkien afirmava, em relação a Segunda Guerra Mundial.

Embora neste caso, como nada conheço do imperialismo britânico ou americano no Extremo Oriente que não me encha de arrependimento e náusea, receio que não seja sequer apoiado por um vislumbre de patriotismo no que resta desta guerra. Eu não daria um penny a ela, o que dirá um filho, fosse eu um homem livre. Ela só pode beneficiar os Estados Unidos ou a Rússia: prov. A última. Mas, pelo menos, a Guerra Russa-Americana ainda não eclodirá por um ano.(CARPENTER, 2006, p.115)

Tolkien repudiava qualquer imperialismo, mesmo os dos vencedores da guerra. Com o fim da Segunda Guerra Mundial, Tolkien retoma seus afazeres acadêmicos. Em 1945 é chamado para a cátedra no Merton College, na universidade de Oxford, onde se aposentaria. Desde então, com os filhos criados, estabelece sua relação com o trabalho de forma cada vez mais sistemática, podendo-se dedicar a publicação de sua grande obra, objeto desta dissertação: *O Senhor dos Anéis*.

Nesse período de grande reconstrução do mundo, então dividido nos blocos capitalistas e socialistas, em que o próprio Tolkien previra em sua ‘Guerra Russa-Americana’ na carta a seu filho, conhecido como Guerra Fria, que os livros de Tolkien foram editados, que *O Senhor dos Anéis* surgiu ao mundo.

Essa época até os anos 60, foram considerados por muitos como a Era de Ouro, principalmente para os países desenvolvidos, como a Inglaterra e a Europa Setentrional, que receberam vastos recursos do Plano Marshall, plano econômico de empréstimo de dinheiro norte-americano para limitar a influência socialista e para reconstruir o parque industrial e o mercado na Europa.

Durante os anos 50, sobretudo nos países ‘desenvolvidos’ cada vez mais prósperos, muita gente sabia que os tempos tinham melhorado, especialmente se suas lembranças alcançavam os anos anteriores à Segunda Guerra Mundial. Um primeiro-ministro conservador britânico disputou e venceu uma eleição geral em 1959 com o slogan ‘Você nunca esteve tão bem’, uma afirmação sem dúvida correta. Contudo, só depois que passou o grande boom, nos perturbados anos 70, à espera dos traumáticos 80, os observadores – sobretudo, para início de conversa, os economistas – começaram a perceber que o mundo, em particular o mundo do capitalismo desenvolvido, passara por uma fase excepcional de sua história: talvez uma fase única. Buscaram nomes para descrevê-la: ‘os trinta anos gloriosos’ dos franceses, a Era de Ouro de um quarto de século dos anglo-americanos. (HOBSBAWM, 2002, p. 253)

Apesar da tensão da Guerra Fria, o conflito não-declarado entre as duas grandes potências vencedoras da Guerra, União Soviética<sup>36</sup> e Estados Unidos, o desenvolvimento do mundo estava seguindo ainda com certo otimismo. Finalmente desenhava-se um pouco de paz. A geração dos Anos Dourados espalhou-se pelo globo, aproveitando-se das precauções políticas e militares das duas grande potências, do parque industrial expandido, produzindo cada vez mais bens de consumo para a família de classe média: eletrodomésticos, carros, e toda publicidade então servindo não mais aos Estados-Nação em regimes totalitários, mas sim ao capitalismo em sua versão de indústria consumista.

---

<sup>36</sup> A União Soviética ou URSS, cujo nome completo era União das Repúblicas Socialistas Soviéticas foi um país de proporções continentais, cobrindo praticamente 1/6 das terras emersas do planeta, fundado em 30 de dezembro de 1922 pela reunião dos países que formavam o antigo Império Russo, na Europa e na Ásia. O número de repúblicas constitutivas variou ao longo do tempo, mas foi de 15 durante a maior parte da existência do país. A URSS foi uma das duas superpotências durante a Guerra Fria. A União dissolveu-se oficialmente em 25 de dezembro de 1991.

Em 1949, Tolkien termina *O Senhor dos Anéis*. Embora tentasse negociar com outra editora, a Collins, com objetivo de publicar também o então *O Silmarillion*, seu livro de mitologia mais profunda, durante cinco anos, longamente debatidos e documentados através de cartas, de organização exaustiva da obra, leitura dos textos, pareceres editoriais, argumentações detalhadas com as negociações entre a Allen&Unwin, antiga editora, e a Collins, mais propícia à publicação, Tolkien, derrotado mas negociando seus interesses, acabou fechando a publicação com a antiga editora, em três partes, e também abdicou da publicação de seu *O Silmarillion*.

Finalmente em 1954, em agosto sai a edição de *A Sociedade do Anel*, primeira parte da trilogia. Em novembro do mesmo ano chega às livrarias *As Duas Torres*. E somente em outubro de 1955, depois de férias do autor na Itália, é publicado *O Retorno do Rei*.

Desse período, Tolkien então preocupa-se com o desenvolvimento de sua obra. Em 1956 sai a primeira tradução da obra, para o holandês, e imediatamente Tolkien publica livros como guias para a tradução de suas línguas, nomes e lugares. Em 1957 Hollywood negocia com Tolkien para um desenho animado. E enfim, Tolkien aposenta-se de Oxford em 1959, dedicando-se exclusivamente ao gerenciamento de seu mundo, a Terra-Média, que já ganhara vida, consolidada como um Mundo Secundário para milhares de leitores espalhados no mundo.

A obra de Tolkien, já consagrada para geração dos Anos Dourados, cujos adeptos de *O Hobbit*, publicado em 1937, foram soldados na Segunda Guerra Mundial, como seus filhos, e que naquele momento depois da Segunda Guerra, viviam na Era de Ouro do capitalismo, do Estado de Bem-Estar Social.

A década de 60 marcou a proliferação das sociedades Tolkenianas no mundo. Traduções em mais de 40 idiomas, inclusive com brochura pirata nos E.U.A., em 1965, que fez com que Tolkien se empenhasse pessoalmente numa edição mais acessível aos estudantes. A rede de leitores da Terra-Média já estava tão extensa que várias associações começam a se formar, como a britânica *The Tolkien Society*, de 1969, a organização mais antiga de estudo, ainda em funcionamento, da vida e da obra de J.R.R. Tolkien, pesquisadores de linguística, literatura, mitologia, história e religião.

Em 1968, Tolkien, em busca de silêncio e tranquilidade, muda-se para os arredores Bournemouth, cidade na costa sul da Inglaterra, onde já conheciam de férias anteriores, e

que agradava Edith. Tolkien empenha-se na revisão de *O Silmarillion*, com esperanças de sua publicação.

Em 1971, Edith Tolkien falece, aos 81 anos. A companheira de longa jornada de Tolkien deixara sua vida depois de décadas de parceria e missão conjunta. Em seguida, em 1972, o Merton College, de Oxford, oferece a Tolkien acomodações em honrarias especiais para o professor aposentado, para onde se muda e passa o resto da vida. Em uma de suas últimas cartas, de 1972, para seu filho Michael, Tolkien fala da nova vida em Oxford e da saudade de Edith.

Tudo isso parece bom demais para ser verdade – e, é claro, tudo depende da minha saúde: pois me foi dito, com justiça e razão, que é apenas minha aparente boa saúde e mobilidade para minha idade que torna esse arranjo possível ... Não me sinto exatamente real ou completo e, de certa forma, não há ninguém com quem conversar. (Você compartilha disso, é claro, especialmente com respeito às cartas.) Desde que atingi a maioridade e nossa separação de três anos terminou, compartilhamos todas as alegrias e tristezas e todas as opiniões (de acordo ou não), de modo que frequentemente me vejo pensando ‘Tenho que contar isso a Edith.’ – e então de repente me sinto como um naufrago deixado em uma ilha árida sob um céu negligente depois da perda de um grande navio. Lembro de tentar contar a Marjorie Incledon<sup>37</sup> essa sensação, quando eu ainda não tinha treze anos após a morte de minha mãe (9 de novembro de 1904), e acenando em vão para o céu dizendo ‘está tão vazio e frio’. E novamente me lembro, depois da morte do Pe. Francis, meu ‘segundo pai’ (aos 77 anos em 1934), de dizer a C.S. Lewis: ‘Sinto-me como um sobrevivente perdido em um mundo estranho depois do mundo real ter morrido’. Mas é claro que essas tristezas, por mais pungentes que sejam (especialmente a primeira), surgiram na juventude, com a vida e o trabalho ainda desabrochando. Em 1904 tivemos (Hilary e eu) a repentina experiência miraculosa do amor, carinho e humor do Pe. Francis – e apenas 5 anos mais tarde (o equivalente a 20 anos de experiência mais tarde na vida) conheci a Lúthien Tinúviel<sup>38</sup> de meu próprio ‘romance’ pessoal, com seu longo cabelo escuro, seu belo rosto e seus olhos estrelados e sua linda voz. E em 1934 ela e seus filhos lindos ainda estavam comigo. (CARPENTER, 2006, p. 393-394)

Associando seu sentimento de perda com sua mãe, Padre Francis e Edith, Tolkien nos relata, em fim de vida, uma reflexão sobre o amor. Depois da morte de Edith, em

---

<sup>37</sup> Prima em primeiro grau de Tolkien.

<sup>38</sup> Personagem principal dos contos de *O Silmarillion*, Lúthien é uma elfa pela qual se apaixona Beren, dos homens. Na obra de Tolkien, é um dos casos raros e épicos de casamento entre os elfos e os homens. Toda linhagem dos principais personagens Aragorn e Arwen, de *O Senhor dos Anéis*, descende desse casamento.

Oxford recebeu no Palácio de Buckingham<sup>39</sup>, a comenda da Ordem do Império Britânico, e a Universidade de Oxford lhe entrega o doutorado honorário de Letras. Depois da morte de Edith, Tolkien viveu até 1973, passeando, escrevendo cartas, tratando de sua saúde e visitando os filhos e netos. Nunca ficava sozinho, e às vezes ficava em casa escrevendo algum detalhe, ainda pintava e alimentava-se sempre muito bem. Sua última foto foi ao lado de sua árvore preferida em Oxford, uma Pinus Negra, no Jardim Botânico, em 9 de agosto de 1973. E, depois de uma vida longa, desafiadora e produtiva em todos os sentidos, em 2 de setembro de 1973, falece John Ronald Reuel Tolkien.

Naquele ano, diversos ofícios religiosos e literários foram realizados em memória de Tolkien. A cerimônia do velório e enterro, e a missa de réquiem, foram presididas pelo padre John Tolkien, quatro dias depois da morte de seu pai. No cemitério católico de Oxford, bem distante do centro da cidade, ao procurarmos as duas lápides dos Tolkien, de laje cinzenta de granito da Cornualha, encontraremos as seguintes inscrições: Edith Mary Tolkien, Lúthien, 1889-1971. John Ronald Reuel Tolkien, Beren, 1892-1973.

Testamenteiro literário da vasta obra de J.R.R. Tolkien, o professor de Língua e Literatura Inglesa Christopher Tolkien, publicou enfim, em, 1977 *O Silmarillion*, e em 1980 *Os Contos Inacabados*<sup>40</sup>. Entre 1983 e 1996 editou a enciclopédia de doze volumes, com escritos inéditos, rascunhos, desenhos e ensaios, sob o título *The History of Middle-Earth*. Em 2006, Christopher Tolkien anunciou mais um livro sobre a Terra-Média, baseado em mais escritos de J.R.R. Tolkien, *The Children of Húrin*.

As sociedades tolkienianas se espalharam pelo mundo, e mesmo no Brasil existem dezenas de comunidades que se reúnem para lerem trechos das obras de Tolkien, discutirem seu universo. Muitos jogos narrativos, de computadores e cartas são inspirados direta ou indiretamente no universo da Terra-Média.

---

<sup>39</sup> O Palácio de Buckingham é a residência oficial da Monarquia Britânica em Londres, Inglaterra. Somado ao facto de ser a residência onde a Rainha Isabel II mora, o Palácio de Buckingham é o local de entretenimento real, base de todas as visitas oficiais de chefes de estado ao Reino Unido, e uma grande atração turística.

<sup>40</sup> Livro que estende ainda mais as crônicas de *O Silmarillion* e narra histórias mais detalhadas de personagens e locais não relatadas em *O Senhor dos Anéis*.

Hoje, existe na Universidade de Oxford<sup>41</sup> uma série de locais dedicados ao professor Tolkien e aos seus colegas Inklings, que viveram uma busca erudita e fraterna da religião, beleza e da verdade, através dos colégios e departamentos de estudos de literaturas, mitologias e línguas de diversos tempos e espaços.

### 1.3 Filologia, Estórias de Fadas<sup>42</sup> e Mythopoeia

Neste último ponto do capítulo, apresentamos as três grandes linhas de trabalho que J.R.R. Tolkien desenvolveu em sua vida, e como *O Senhor dos Anéis* é a grande síntese que apresentou essas três vertentes de forma harmoniosa. Para tal, através da filologia, das estórias de fadas e da mitologia, vamos apresentar um histórico dos trabalhos publicados de Tolkien, representantes destas três linhas, e então perceber como esses três ramos estão presentes em *O Senhor dos Anéis*.

Inicialmente apresentamos um resumo de *O Senhor dos Anéis*, para maior compreensão dos pontos debatidos, assim como uma referência literária inicial.

Em segundo lugar, entendemos como o trabalho acadêmico de Tolkien foi desenvolvido. Em sua área de filologia, *Beowulf* é considerado o melhor trabalho acadêmico de Tolkien, embora não o único, e ainda hoje é citado em pesquisas sobre história medieval anglo-saxã. Para tal estudo, investigamos o ensaio *Beowulf: The Monsters and the Critics*, publicado em 1936. Dezenas de outras publicações sobre a filologia do inglês, inclusive o *Oxford English Dictionary*, do médio-inglês e ensaios de filologia foram publicados por Tolkien nos anos 20 e 30.

---

<sup>41</sup> Existe um tour virtual para os lugares e ambientes frequentados por Tolkien na página da universidade de Oxford. Ver <http://www.chem.ox.ac.uk/oxfordtour/tolkientour/>

<sup>42</sup> Retomando a discussão sobre a tradução escolhida, de fato, existem polêmicas quanto à tradução deste termo. Na tradução das cartas de Tolkien (2006), Gabriel Oliva Brum optou por manter a tradução imediata de *fairy-stories* por contos de fadas. No entanto, o próprio Tolkien fez uma diferença em seu ensaio *On Fairy Stories* (1939) entre *fairy tale*, que seria mais próximo de conto de fada, e *fairy story*. Na tradução do ensaio publicado pela editora Conrad (2006) no Brasil, Ronald Kyrmse optou pela tradução de Histórias de Fadas. Reinaldo José Lopes, em sua dissertação de mestrado (2006) pela universidade de São Paulo, no programa de pós-graduação em estudos linguísticos e literários em inglês preferiu estabelecer a tradução estórias de fadas, obedecendo a diferença do inglês entre *history* e *story*.

Em seguida, apontamos como Tolkien escreve sua literatura fantástica, inicialmente para crianças, especialmente seus filhos, e posteriormente como uma reflexão sobre a arte literária, seu ofício de escritor. Especialmente seus escritos sobre a fantasia, sobre fadas e o sobrenatural, começa a ganhar um espaço de reflexão próprio, formulando sua própria teoria. Para tal abordamos o ensaio *On Fairy-Stories*, originalmente de 1939, e publicado pela primeira vez em 1947.

Por fim, elucidamos sua criação mitológica própria, com a cosmogonia, teogonia e os épicos. Para nos aprofundarmos nessa área de trabalho, vamos aos próprios apêndices de *O Senhor dos Anéis* e do livro publicado postumamente em 1977, *O Silmarillion*, porém iniciado muito antes, em 1917. É justamente essa criação mitológica que se inicia em 1917, com *O Livro dos Contos Perdidos*, série de poemas, baladas e contos de formato épico, cosmogônico e teogônico, que serão organizados no *O Silmarillion*.

Essas três abordagens nos permitem entender a síntese de *O Senhor dos Anéis*. É justamente mostrando essa conjunção que terminamos o capítulo. Assim, entendermos a produção filológica de Tolkien é entender essa ciência que busca a origem e o desenvolvimento da línguas.

### 1.3.1 Resumo de *O Senhor dos Anéis*.

Em *O Senhor dos Anéis*, obra escrita entre 1936 e 1949, e publicada pela primeira vez em 1954 e 1955, a saga do Um Anel<sup>43</sup> é descrita como uma definição de um mundo fantástico, a Terra-Média, que é assolada por um grande tirano de poder sobre-humano, de natureza angélica, Sauron, que busca o completo domínio de todos os povos livres e terras que ainda resistem a seu império.

Neste mundo de espadas e magia, de demônios e seres sobrenaturais, o ambiente evoca uma Idade Média imaginária, onde linhagens de reis são reivindicadas como autoridade comunitária e política, em que as relações do trabalho e da natureza estão postas na busca de uma harmonia, em que o respeito e a reverência à criação são colocados diante

---

<sup>43</sup> O Um Anel é o ponto fundamental na narrativa de *O Senhor dos Anéis*. Forjado em segredo pelo maiar, uma raça de status angelical, Sauron, que havia se corrompido, tinha o poder de controlar os outros anéis de poder, também forjados por Sauron e oferecidos aos povos livres da Terra-Média: elfos, anões e homens. Com esta armadilha, Sauron pretendia dominar todos os seres, terras e conhecimento existentes.

da finitude das criaturas, e também o próprio conhecer está ligado a uma sabedoria de forma associativa entre o saber e o ser.

A narrativa se estende por seis livros, publicados em três tomos. *A Sociedade do Anel*, *As Duas Torres*, e *O Retorno do Rei*. Nesses tomos que justamente toda uma geografia natural é apresentada, descrições de povos diversos, com culturas e saberes próprios, uma economia complexa entre produção, comércio e fabricação de alimentos, armas, máquinas e mesmo criaturas. Destacam-se as línguas criadas por Tolkien, mais de uma dezena, a partir dos seus três alfabetos próprios, o tengwar, escrita mais cursiva, o certar, uma espécie de runas e o sarati, mais rudimentar com diacríticos e escrita na vertical.

O embate entre duas grandes frentes são colocadas, de um lado os povos livres da Terra-Média, os ditos filhos de Eru, ou Ilúvatar<sup>44</sup>, o Deus único, os elfos e os humanos de inúmeras tribos, e os demais povos que mantêm a dignidade da liberdade, anões, hobbits, ents e os magos enviados para proteção destes povos, e por outro lado o Senhor dos Anéis, Sauron, que mantêm sob seu domínio, por corrupção ou coerção, homens, orcs, trolls, balrogs e os temíveis espectros do anel, reis caídos que servem aos seu poder.

A história do Um Anel inicia quatro mil oitocentos e sessenta e dois anos<sup>45</sup> antes da narrativa de *O Senhor dos Anéis*. Antes de Sauron, existia outro Senhor do Escuro na Terra-Média, Morgoth, um grande Valar, dos primeiros criados por Ilúvatar, e de grande poder. A história de Morgoth é contada em *O Silmarillion*, livro publicado postumamente em 1977, porém iniciado em 1917, antes mesmo da narrativa de *O Senhor dos Anéis*.

Morgoth se rebela contra Ilúvatar, e é exilado para a Terra-Média, onde inicia uma guerra contra os outras Valar, e os filhos de Ilúvatar e os demais povos livres. Além dos Valar, existem também os maiar, seres também muito além da compreensão humana, tanto em poder como em sabedoria, mas menores que os Valar, a quem são servidores. Sauron é

---

<sup>44</sup> A religião da Terra-Média não é explícita na narrativa de *O Senhor dos Anéis*, pois para Tolkien esta era uma obra introdutória para sua criação mais complexa. A criação do mundo, a divindade, as emanções do poder, as corrupções, as tragédias, as grandes aventuras que formatam o universo tolkienano no qual *O Senhor dos Anéis* é apenas a ponta do iceberg podem ser descobertas através dos livros *O Silmarillion* e *Contos Inacabados*.

<sup>45</sup> Os calendários da Terra-Média são precisos. Estes registros são do reino de Gondor, que por sua vez mantêm suas fontes a partir dos registros élficos, dos que chegaram do Oeste na Terra-Média na Segunda Era. Nos apêndices de *O Senhor dos Anéis* existem explicações dos calendários.

um maiar de Morgoth, como os balrogs, o maior deles, que caíram com Morgoth em sua arrogância.

Depois da destruição de Morgoth, Sauron se alia aos povos livres e estabelece uma relação cordial com os vitoriosos, oferecendo alianças e serviços em técnicas de forja, construção e sabedoria. Muito hábil, ganha a confiança dos reis humanos, dos senhores anões e dos sábios elfos. E presenteia a nove reis, sete senhores e três sábios os anéis do poder, que conferem autoridade e força a todos os que os usam.

Porém, secretamente, Sauron forja em sua fortaleza, o Um Anel, o Anel para a todos governar e na escuridão aprisioná-los, e transforma a autoridade e força daqueles que o usam em obediência e dependência. Daí as inscrições forjadas com as artes de Mordor no próprio Um Anel.

Três Anéis para os Reis-Elfos sob este céu,  
Sete para os Senhores-Anões em seus rochosos corredores,  
Nove para os Homens Mortais, fadados ao eterno sono,  
Um para o Senhor do Escuro em seu escuro trono  
Na terra de Mordor onde as sombras se deitam.  
Um Anel para a todos governar, Um Anel para encontrá-los,  
Um Anel para a todos trazer e na escuridão aprisioná-los  
Na Terra de Mordor onde as Sombras se deitam.” (TOLKIEN, 2001, p. 7)

Descoberta a trama, durante a Segunda Era do Mundo, com todos os reis caindo no domínio de Sauron, os anões corromptos em seus objetivos, embora livres da obediência direta de Sauron, e apenas os sábios elfos ainda completamente inteiros em sua livre vontade, os reis ainda livres, e os elfos em sua glória, enfrentam pela primeira vez Sauron, e conseguem derrotá-lo, com Isildur, filho de Elendil, dos homens livres, conseguindo cortar a mão de Sauron, onde este carregava o Um Anel.

Essa primeira batalha contra Sauron acontece três mil anos antes do que é descrito em *O Senhor dos Anéis*. A derrota de Sauron e a perda do um Anel após a morte de Isildur marcam o início da Terceira Era. E a narrativa de *O Senhor dos Anéis* é justamente o ressurgimento de Sauron, pois o Um Anel não fora destruído, mas sim perdido, e escondido durante séculos. Com a volta de Sauron, que se fortalece no leste, os povos livres se reorganizam, pois o Um Anel é reencontrado por Frodo Bolseiro do Condado, onde o povo pequeno conhecido como hobbits vive. Frodo, ao herdar um anel mágico do seu tio Bilbo Bolseiro, que o conseguiu de um hobbit dominado pelo Um Anel, Gollum, no curso das

aventuras narradas em outro livro de Tolkien, *O Hobbit*, recebe a grande tarefa de Gandalf, o Cinzento.

Gandalf, o Cinzento, um mago, na verdade um Maiar, um tipo de raça angélica, enviado pelos Valar, os semideuses ou emanções do Deus único Ilúvatar, para ajudar os povos livres, compreende que este anel na verdade é o Um Anel, primordialmente forjado por Sauron, o tirano de Mordor e o maior poder que existe na Terra Média. Com o anel, Sauron, o Senhor do Escuro, seria invencível. A única esperança é tentar destruir o Um Anel é lançá-lo nas fornalhas da Montanha da Perdição, onde foi forjado, pois o Um Anel não pode ser destruído de outra forma, e qualquer outro que tente se apoderar do Um Anel e usá-lo contra Sauron será escravizado ou se tornará outro Senhor do Escuro.

Frodo e seu devotado companheiro Samwise Gamgee então começam a aventura para levar o Um Anel até sua fonte. Inicialmente, eles são escoltados pela Companhia, formada em Valfenda, casa do nobre elfo Elrond, que já havia lutado contra Sauron séculos atrás. Esta Companhia incluindo e representando os povos livres dos Homens, Elfos e Anões, assim como Gandalf e outros dois hobbits, Peregrin Tûk, o Pippin, e Meriadoc Brandebuque, o Merry.

Porém a Companhia é logo dispersada, e desde então o leitor segue duas histórias paralelas: as aventuras dos membros restantes da Companhia na Guerra do Anel, no esforço de manter Sauron e seus exércitos ocupados e distraídos, e a agonizante jornada de Frodo e Sam, acompanhados surpreendentemente pelo caído e traiçoeiro Gollum.

Através de Aragorn, Legolas, Gimli, Merry e Pippin a narrativa nos apresenta as culturas, as instituições políticas através de suas tradições, as paisagens sobrenaturais com árvores fantásticas e animais únicos, técnicas de guerra e armamentos próprios de seus povos, cidades e fortalezas da Terra-Média. Criaturas milenares, de ambos os lados da guerra, são reveladas na trilha dos companheiros.

Pela dolorosa via de Frodo, ao lado de Sam, a discussão sobre o motivo de cumprir uma missão, dos valores aos quais vale a pena viver e morrer e as reflexões sobre o Mal, a dor e a felicidade são debatidas enquanto ambos se aproximam de seu destino desesperado e desolado.

Apesar de Gandalf continuar sempre sendo o estrategista principal, a guerra contra Sauron é cada vez mais liderada por Aragorn, herdeiro desconhecido dos tronos de Arnor,

então destruído, e Gondor, ainda o principal reino de resistência entre os Homens, governado por Regentes. No decorrer da narrativa, seguindo principalmente os destinos de Merry e Pippin, nós conhecemos lugares extraordinários e povos fascinantes, tanto mundanos como mitológicos – incluindo Lothlórien, a última fortaleza de pura mágica Élfica, onde a poderosa Senhora Galadriel vive; as forças militares dos Cavaleiros de Rohan, os Ents, árvores sencientes, falantes e andarilhas; Laracna, uma malévola criatura - aranha; os nove Espectros do Anel, os tenentes de Sauron; e Saruman, o mago corrompido.

Quando Frodo finalmente está diante da fornalha das Montanhas da Perdição, depois de lutar durante todo o livro contra a tentação de usá-lo, ele é dominado no último momento pelo anel, e o reivindica, porém Gollum arranca seu dedo com uma mordida, perde o equilíbrio e cai com o anel na Fenda da Perdição.

O trabalho de Sauron chega a um final cataclísmico e Frodo e Sam são salvos da destruição. Assim, após a coroação de Aragorn e seu casamento com Arwen, a Estrela Vespertina, filha de Elrond, os hobbits Frodo, Sam, Merry e Pippin retornam ao Condado para descobrirem que seus esforços ainda não haviam acabado.

Contudo, a ordem é finalmente restaurada, e depois de alguns anos Frodo (que nunca se recuperou realmente de agruras) é permitido atravessar o Mar, em direção a Casadelfos, junto com os últimos e maiores Elfos e Gandalf. O livro termina com Sam no Condado, com sua esposa, filhos e família, e toda nova saga é colocada em prova, e desta vez definitiva, pois está no fim de uma grande era.

### 1.3.2 Filologia

Como vimos, no início do século XX a filologia estava intimamente ligada à idéia do estado-nação, por sua vez inserido no processo de formulação ideológica do imperialismo. Porém, este estudo, altamente em voga na geração anterior a Tolkien, buscava compreender a universalidade do fenômeno religioso humano. A pesquisa da linguagem aos poucos se tornava político-ideológica, na medida que legitimava reivindicações e delimitações de grupos étnicos e nacionalistas. O debate adensava-se justamente no esforço de encontrar elementos comuns entre todas as linguagens humanas, através do método da chamada linguística histórica.

O século de ouro da linguística histórica, paralelamente ao grande florescimento dos estudos históricos, foi o século XIX. Foi durante a primeira metade desse século que surgiu a linguística comparada indo-européia<sup>46</sup>; durante a Segunda metade afirmou-se a concepção de uma mais geral ciência da linguagem como disciplina científica, capaz de, ao lado de outras ciências humanas, evidenciar leis gerais de desenvolvimento das diferentes línguas. Não é de admirar, pois, que essa nova disciplina, que parecia capaz de desvendar os mistérios das formações linguísticas, tenha sido considerada o modelo essencial de ciência do homem por parte daqueles estudiosos que, como Max Müller<sup>47</sup>, desejavam fundar uma nova ciência, a ciência da religião. (FIROLAMO & PRANDI, 1999, p. 223-234)

Formado nas universidades européias na primeira metade do século XX, como professor universitário e pesquisador, Tolkien estava familiarizado com essas teorias. Filólogo e literato, além de devoto católico, Tolkien estava presente e respirava cada nova teoria, ensaio, artigo e tese que versava sobre linguagem, literatura, história e religião. E enquanto pesquisador utiliza-se da linguística histórica como método de pesquisa.

Em *Beowulf*, seu principal poema de estudo, esse manuscrito do século X, na Inglaterra, provavelmente escrito no século VIII, Tolkien encontra as bases para criara seu universo da Terra-Média, principalmente os alfabetos que povoaram o mundo.

O desenvolvimento da língua inglesa está dividido em três grandes períodos. Os critérios de divisão obedecem a gramática, a morfologia das palavras, a sintaxe e a semântica. O manuscrito *Beowulf* marca o anglo-saxão, ou inglês antigo, sendo o primeiro documento oficial da língua inglesa, sua certidão de nascimento. A literatura de Chaucer marca o inglês médio, e com William Shakespeare<sup>48</sup> temos enfim a forma da língua do inglês moderno.

---

<sup>46</sup> Termo desenvolvido no século XIX, cuja teoria afirma que o indo-europeu é um tronco ou família linguística que engloba a maior parte das línguas europeias antigas e atuais, além de compreender a realidade da Índia e parte do Oriente Médio. Tem este nome porque corresponde à região geográfica que se estende da Europa à Índia setentrional. São cerca de 450 línguas e dialetos.

<sup>47</sup> Friederich Max Müller (1823-1900) alemão, historiador, é considerado por muitos o fundador da ciência da religião. Estudioso do sânscrito, desenvolveu com afinco a relação da linguística histórica e as diversas religiões. Como pesquisador da ciência da linguagem, Müller se destacou ao estudar as línguas indo-européias e desenvolver uma explicação própria para a religião da natureza e a mitologia, que considerava como “doença da linguagem”. Ver FIROLAMO, Giovanni e PRANDI, Carlo *As Ciências das Religiões*. (1999). São Paulo. Paulus.

<sup>48</sup> William Shakespeare (1564- 1616), dramaturgo e poeta inglês. É considerado por muitos o mais importante autor da língua inglesa e um dos mais influentes do mundo ocidental.

Em seu ensaio sobre *Beowulf*, Tolkien busca compreender como esse texto que narra as aventuras do príncipe dos geats, povo da Suécia atual, no século IV d.C., que parte para Heorot, o salão do hidromel do Rei Hrothgar, do povo dos dinamarqueses. Em busca de glória, o príncipe Beowulf, dos geats, descobre que Heorot é atacada constantemente por Grendel, monstro antropomórfico que devora os maiores guerreiros do rei Hrothgar. Depois de lutar e matar o monstro, Beowulf também derrpota a mão de Grendel, retornando como herói honrado e glorioso para sua terra.

Depois de muitos anos, agora como Rei dos Geats, Beowulf enfrenta sua derradeira batalha, ao enfrentar o dragão que ataca seu povo. Graças a ajuda de seu parente Wiglaf, e do sacrifício de Beowulf, o dragão é morto. Porém o funeral de Beowulf prenuncia a era de tristeza dos geats, pois o maior de seus guerreiros e seu próprio Rei está morto.

Ao estudar o poema, Tolkien elenca sete pontos chaves em sua compreensão. Esse poema foi analisado por Tolkien em seu ensaio como um poema. Eis o primeiro ponto importante. O valor literário em termos de beleza e força criativa. Tolkien ressalta esse ponto justamente porque quer delimitar sua crítica entre entender *Beowulf* como um documento histórico ou como um tratado teológico. Quer justamente fazer o que considera o meio termo entre ambos. Não é algo teórico filosófico ou conceitual, é um poema escrito para retratar beleza, encantamento e arte, ou mesmo tempo que não é um documento histórico, porque não trata exatamente da história documental ou administrativa de qualquer instituição ou corpo burocrático. São mitos e lendas de um povo.

A importância de um poema é mais do que seu valor estético. Não é porque é belo, mas porque é bom e verdadeiro. A preocupação de Tolkien em afirmar que seu estudo é sobre o poema, e não em seus conceitos ou em seu contexto histórico é para ressaltar que o próprio poema enquanto arte expressa conceitos e um contexto, porém isso não é o mais importante. O importante é exatamente o impacto que o poema tem sobre o leitor. Sobre as reflexões que podem ou não possuir a aplicabilidade em outros tempos e outros pensamentos.

É exatamente esse segundo ponto que Tolkien aprofunda em seu ensaio. Faz diferença entre alegoria e mito. Para Tolkien a alegoria possui um significado direto do significante. O que é representado pode ser explicado sem maiores dificuldades através daquilo que representa. Não é assim em *Beowulf* que Tolkien estuda.

The myth has other forms than the (now discredited) mythical allegory of nature: the sun, the seasons, the sea, and such things... The significance of a myth is not easily to be pinned on paper by analytical reasoning. It is at its best when it is presented by a poet who fells rather than makes explicit what his theme portends; who presents it incarnate in the world of history and geography, as our poet has done. Its defender is thus at a disadvantage: unless he is careful, and speaks in parables, he will kill what he is studying by allegory, and, what is more, probably with one that will not work. For myth is alive at once and in all its parts, and dies before it can be dissected (TOLKIEN, 1997, p.15)

O mito tem outras formas do que a (agora desacreditada) alegoria mítica da natureza: o sol, as estações, o mar e essas coisas... O significado de um mito não é facilmente posto no papel pela racionalidade analítica. Este é melhor quando é apresentado por um poeta que sente ao invés de explicitar o que o tema ostenta; que o apresenta encarnado no mundo da história e da geografia, como nosso poeta tem feito. Seu defensor está em desvantagem: ao não ser que ele seja cuidadoso e fale em parábolas, ele vai matar o que está estudando através da alegoria, e, mais ainda, provavelmente isso não vai funcionar. Pois o mito está vivo como um todo e em todas as suas partes, e morre antes que possa ser dissecado. (tradução própria).

A crítica de Tolkien em relação a racionalidade analítica se funda no resgate do pensamento mítico. A compreensão dos mitos como alegorias de fenômenos da natureza que os antigos não entendiam não é aceita por Tolkien. Para este o mito está vivo e é mais fácil um poeta compreendê-lo que um cientista moderno.

Ao estar vivo, o mito produz sentimentos e realidade que a razão analítica não consegue explicar. Somente a poesia pode se aproximar dessa explicação, dessa verdade que o poeta pode exprimir com base no mundo da história e geografia, ou seja no tempo e no espaço que pode ser compreendido pelos seus pares. Isso não significa que o próprio mito esteja preso neste tempo e espaço, porém é a maneira do poeta expressar essa realidade mítica que não pode ser explicada nem mesmo alegoricamente.

No terceiro ponto de análise de Tolkien em relação a *Beowulf*, a importância simbólica é expressa. O dragão é o mal. Esse símbolo<sup>49</sup> é presente em várias culturas, seja

---

<sup>49</sup> Na discussão do símbolo é a representação que une a uma figura conhecida e representável ao mistério não-representável. O dragão pode ser descrito, mas o que de fato ele significa não. Eis a fundamental diferença entre uma alegoria, que podemos explicar o que representa e o símbolo, que mantém uma parte em nível de mistério. Ver CROATTO, Severino. *As linguagens da experiência religiosa*. (2004). São Paulo. Paulinas.

a serpente malévola do relato do gênesis (Gn 3, 1-14) seja a serpente de midgard<sup>50</sup>, da mitologia escandinava, que circula o mundo e vai despertar no Ragnarok, o fim dos tempos. Seja o dragão que o rei Beowulf enfrenta, mata e depois morre devido aos ferimentos seja o dragão cor de fogo do Apocalipse cristão (Ap 12, 1-18)

Para Tolkien o dragão é o mal absoluto, a morte como derradeiro fim. Na mitologia escandinava, o Ragnarok termina com todos os deuses derrotados porém com os gigantes mortos, e Surtur o grande demônio do fogo incendeia tudo e é o fim do tempo. Para Beowulf, o que importa para conseguir glória, honra e comando é a capacidade de resistir aos apelos da covardia e da fraqueza de decisão. O mundo da pós-morte também não oferecia descanso eterno, pois os grande guerreiros também viveriam apenas para lutarem no fim dos tempos, onde todos seriam derrotados, inclusive os deuses.

So regarded Beowulf is, of course, an historical document of the first order for the study of the mood and thought of the period and one perhaps too little used for the purpose by professed historians. But it is the mood of the author, the essential cast of his imaginative apprehension of the world, that is my concern, not history for its own sake; I am interested in that time of fusion only as it may help us to understand the poem. And in the poem I think we may observe not confusion, a half-hearted or a muddled business, but a fusion that has occurred at a given point of contact between old and new, a product of thought and deep emotion.

One of the most potent elements in that fusion is the Northern courage: the theory of courage, which is the great contribution of early Northern literature (TOLKIEN, 1997, p. 20)

Beowulf é considerado, naturalmente, um documento histórico da primeira ordem para o estudo do modo e do pensamento do período e um talvez demasiado pouco usado para a finalidade por eminentes historiadores. Mas é o modo do autor, o molde essencial de sua apreensão imaginativa do mundo, que é meu interesse, não historia por sua própria causa; Eu estou interessado nesta época da fusão somente enquanto pode nos ajudar compreender o poema. E no poema eu penso que nós podemos observar não a confusão, um coração dividido ou negócios atrapalhados, mas uma fusão que tenha ocorrida em um ponto certo no contato entre velho e novo, um produto do pensamento e a emoção profunda. Um dos elementos mais potentes nessa fusão é a coragem nortista: a teoria da coragem, que é a grande contribuição da inicial literatura nortista. (tradução própria)

---

<sup>50</sup> Midgard era o reino do meio, como a mitologia escandinava chamava a Terra onde moramos. Esta serpente é morta por Thor, o deus do trovão e da guerra, que anda nove passos e morre devido ao veneno. A relação deste trecho do mito e da morte de Beowulf é notória. Thor é considerado o deus mais poderosos depois de Odin, o pai dos deuses. Ver BULFINCH, Thomas. *O Livro de Ouro da Mitologia – A Idade da Fábula*. (1999). Ediouro. Rio de Janeiro.

Aqui Tolkien demonstra sua preocupação fundamental: a apreensão imaginativa do poeta que escreveu *Beowulf*. Não exatamente o que o texto significa em termos históricos, mas sim o que o texto nos transmite em seu significado objetivo, profundo, que pode trazer eco aos dias atuais, que justamente garante sua permanência e seu valor poético.

Aqui estabelecemos o quarto ponto do estudo de Tolkien. O dogma da coragem na mitologia escandinava. A principal virtude trazida pela narrativa de *Beowulf* ecoa esse fundamento mitológico do Ragnarok. O que importa é não desistir. Não há esperança de vitória, nem mesmo com a ajuda dos deuses, porque os próprios deuses estão fadados a morrer. Embora seja um texto que traga Grendel e sua mãe como monstros antropomorfos e devoradores de homens, ambos são descendentes de Caim da escritura hebraica. Assim a presença do cristianismo no texto é clara, também nos valores que os reis trazem em si. Força e sabedoria são as marcas fundamentais nos ideais propostos nos reis, assim como o cristianismo expressa a pessoa de Jesus Cristo.

Tanto Hygelac, reis dos geats, tio de Beowulf e seu antecessor no trono, quanto Hrothgar quanto o próprio Beowulf como rei giram nessa tensão entre força e sabedoria. Enquanto Hrothgar dos dinamarqueses é a sabedoria, monoteísta, acolhedor e doador de anéis<sup>51</sup>, porém já idoso e sem forças para enfrentar Grendel que ameaça seu povo; enquanto Hygelac é valoroso, rei dos bravos geats, de onde nasceu o próprio *Beowulf*, e o rei Hygelac que morre em batalha em invasões de outros povos. *Beowulf* é apresentado como aquele que consegue ter a sabedoria e a força durante seu tempo de juventude e de herói, ao matar Grendel, e governa com sabedoria seu povo quando se torna rei, e não foge da batalha contra o inimigo último símbolo do próprio mal, o dragão.

Embora todos esses símbolos possuam concomitância entre as escrituras, e a filosofia de Agostinho em relação a força e sabedoria, e a mitologia escandinava, Tolkien apresenta a formulação próprio do texto de *Beowulf* como a visão da coragem característica da virtude escandinava.

So regarded Beowulf is, of course, an historical document of the first order for the study of the mood and thought of the period and one perhaps too little used for the purpose by professed historians. But it is the mood of the author, the essential cast

---

<sup>51</sup> O símbolo de doação de anéis está ligado a capacidade do rei de estabelecer alianças e compromissos, assim como sua generosidade. Ver GALVÃO, Ary Gonzales. *Beowulf*. (1992). São Paulo. Hucitec.

of his imaginative apprehension of the world, that is my concern, not history for its own sake; I am interested in that time of fusion only as it may help us to understand the poem. And in the poem I think we may observe not confusion, a half-hearted or a muddled business, but a fusion that has occurred at a given point of contact between old and new, a product of thought and deep emotion. One of the most potent elements in that fusion is the Northern courage: the theory of courage, which is the great contribution of early Northern literature” (TOLKIEN, 1997, p. 20)

Beowulf é considerado, naturalmente, um documento histórico da primeira ordem para o estudo do modo e do pensamento do período e um talvez demasiado pouco usado para a finalidade por eminentes historiadores. Mas é o modo do autor, o molde essencial de sua apreensão imaginativa do mundo, que é meu interesse, não historia por sua própria causa; Eu estou interessado nesta época da fusão somente enquanto pode nos ajudar compreender o poema. E no poema eu penso que nós podemos observar não a confusão, um coração dividido ou negócios atrapalhados, mas uma fusão que tenha ocorrida em um ponto certo no contato entre velho e novo, um produto do pensamento e a emoção profunda. Um dos elementos mais potentes nessa fusão é a coragem nortista: a teoria da coragem, que é a grande contribuição da inicial literatura nortista. (tradução própria)

Aqui Tolkien demonstra sua preocupação fundamental: a apreensão imaginativa do poeta que escreveu *Beowulf*. De fato, o conceito de estória de fada como uma sub-criação se apresenta também em *Beowulf*. O mundo primário é descrito, porém com elementos que estão presentes no caldeirão de estórias. Dragão, Caim, Grendel e sua mãe estão em combate com figuras de reis e heróis que se balizam nas virtudes cristãs. A teoria da coragem, ou o dogma, com Tolkien apresenta em seu ensaio, nos mostra o quão importante esse fundamento se apresenta na narrativa de *Beowulf*. Da mesma maneira que os romanos receberam seu império como dom de Deus através das virtudes, os escandinavos também mantiveram sua cultura e sua tradição através desse dom da coragem.

É possível traçar paralelos com as virtudes cristãs de fortaleza, justiça, temperança e prudência através do dogma da coragem. E este é o quinto ponto que Tolkien apresenta em *Beowulf*. Este ponto de fusão entre a Cristandade<sup>52</sup> e o pensamento pagão é o que se apresenta no poema. Não algo misturado de forma desordenada, mas uma coerência e uma harmonia que produz um poema com valor em si mesmo.

---

<sup>52</sup> Conceito que se refere a uma realidade histórica e geográfica, com relações sociais, culturais, econômicas, políticas e estabelecida nas áreas de atuação da Igreja Romana na Europa, no período entre o século X e o XV. A Cristandade fazia fronteira com o domínio do Islã e do Império Ortodoxo Grego. Ver LE GOFF, Jacques. *Centro e Periferia*. In: *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. (2002), Bauru, Edusc, São Paulo, Imprensa Oficial do Estado.

Neste ponto, ao entender o pensamento pagão de *Beowulf*, e ao mesmo tempo expressar o monoteísmo de Hrotgar e a descendência de Grendel até Caim, as escrituras se fazem presente. Na mitologia escandinava não há salvação, nem mesmo para os mais fortes. O Ragnarok irá consumir a tudo, inclusive os deuses. A batalha então se torna espiritual, pois não é mais possível recuar pela própria honra.

A resistência se torna perfeita, porque é sem esperança nenhuma. A noção de que é possível agarrar a vitória pela teimosia em continuar lutando mesmo sem esperança. Ao concretizar este dogma, o paganismo de *Beowulf* se aproxima da paixão de Jesus Cristo, descrito no evangelho de João (Jo 18, 1-40), que o apresenta, de forma diferente dos demais evangelhos de Marcos, Mateus e Lucas, onde Jesus sua sangue (Lc 22, 35-53), pede para o pai afastar o cálice (Mc 14, 32-42) ou mesmo duvida da presença do pai em sua agonia na cruz (Mt 27, 45-51).

No evangelho de João, a quem Tolkien por também se chamar João (John) considerava seu patrono<sup>53</sup>, Jesus Cristo é apresentado sem medo de seu martírio e de sua cruz. Um Jesus Cristo que busca cumprir exatamente o plano de Deus sem nenhuma dúvida. É a vontade superando qualquer sentimento de fraqueza.

O sexto ponto do estudo de *Beowulf* é a apresentação que faz da mitologia do Norte em comparação com a mitologia do Sul. Para Tolkien, o continente europeu dava muito valor aos deuses do Sul, entendido como o mediterrâneo, especificamente o mundo greco-romano, e deveria reconhecer melhor as contribuições que foram feitas em sua cultura e formação, oriundas do mundo do Norte, especificamente da Escandinávia e o Anglo-Saxão.

No ensaio, Tolkien realiza uma comparação entre os deuses e os monstros em *Eneida* de Virgílio<sup>54</sup> ou *Odisséia* de Homero<sup>55</sup> e *Beowulf*. A concepção do Ciclope como um filho dos deuses que os homens devem enganar porque invadiram seu lar, e assim

---

<sup>53</sup> A preocupação de Tolkien em entender como os evangelhos podem ser acreditados, mesmo trazendo coisas impossíveis como os milagres, é amplamente debatido em suas cartas. A passagem do evangelho de uma Estória de Fadas, ou seja, estando mundo secundário e sua entrada no mundo primário, a consciência, ou fé, de que tais coisas realmente aconteceram, era o grande fascínio de Tolkien. Ver CARPENTER, Humpfrey (org.) *As Cartas de J.R.R. Tolkien*. (2006). Curitiba. Arte e Letra.

<sup>54</sup> Poeta romano (70 a.C. a 19 a.C.) principal poeta épico em língua latina. Considerado o poeta que inspirou os ideais imperiais em Roma.

<sup>55</sup> Poeta grego do século VIII a.C. considerado fundador da poesia épica grega, cujas obras fundamentais são *Odisséia* e *Ilíada*, que descrevem a guerra de Tróia e a travessia de Ulisses.

dentro de um jogo dos próprios deuses conseguirem voltar são para suas casas diverge completamente da visão de Grendel, sua mãe e o Dragão.

Em *Beowulf* os monstros são o mal. Isso reflete muito mais as descrições dos monstros e das gigantes (Gn 6, 1-8) como adversários de Deus no *Gênesis*. A aproximação é mais direta entre *Beowulf* e as escrituras cristãs. Da mesma forma, Tolkien interpreta o poema de *Beowulf* com essa ênfase.

In *Beowulf* we have, then, an historical poem about the pagan past, or an attempt at one – literal historical fidelity founded on modern research was, of course, not attempted. It is a poem by a learned man writing of old times, who looking back on the heroism and sorrow feels in them something permanent and something symbolical. So far from being a confused semi-pagan – historically unlikely for a man of this sort in the period – he brought probably first to his task a knowledge of Christian poetry, especially that of the Caedmon school, and specially Genesis... Secondly, to his task the poet brought a considerable learning in native lays and traditions... (TOLKIEN, 1997, p. 26-7)

Em *Beowulf* nós temos, então, um poema histórico sobre o passado pagão, ou uma tentativa que – a fidelidade histórica literal fundada na pesquisa moderna, naturalmente, não tentou. É um poema por um homem instruído escrevendo sobre tempos antigos, que ao olhar para trás no heroísmo e no pesar sente neles algo permanente e algo simbólico. Assim longe de ser um confuso semi-pagão-historicamente improvável para um homem desse tipo no período - trouxe provavelmente primeiramente a sua tarefa um conhecimento da poesia cristã, especialmente aquele da escola de Caedmon, e especialmente o Gênesis... Em segundo lugar, para sua tarefa o poeta trouxe um conhecimento considerável em narrativas e em tradições nativas... (tradução própria).

Finalmente, o sétimo ponto que Tolkien resgata em *Beowulf* é a construção do pensamento no texto e não de sua história. Tolkien quer encontrar aquilo que permanece enquanto verdade, especificamente traduzida nas virtudes, apresentadas através da narrativa simbólica de monstros e heróis. O conflito contra o mal, simbolizado pelo dragão, é justamente o mesmo conflito de o Apocalipse cristão.

É o caráter inumano dos monstros que extrapola a reflexão de cunho histórico e de registro. São justamente as batalhas contra seres sobre-humanos e sobre-naturais que remetem a investigação e o pensamento sobre a realidade natural. A discussão cósmica sobre o destino da vida humana, seus esforços e suas virtudes. As estórias de fadas têm

como centro a reflexão sobre a natureza. É o homem diante daquilo que pode e não pode. Seus limites diante do mistério e suas conquistas e descobertas diante da Criação<sup>56</sup>.

It just because the main foes in *Beowulf* are inhuman that the story is larger and more significant than this imaginary poem of a great king's fall. It glimpses the cosmic and moves with the thought of all men concerning the fate of human life and efforts." (TOLKIEN, 1997, p.33)

É justamente porque os principais adversários em *Beowulf* são inumanos que a estória é mais larga e mais significativa que esse imaginário poema sobre a queda de um grande Rei. Isso vislumbra o cosmo e se move com o pensamento de todos os homens preocupados com o destino humanos e seus esforços. (tradução própria).

Após analisar esses sete pontos, *Beowulf* se apresenta para além de um registro histórico. Para Tolkien, mesmo encarando o poema como documento histórico, este é escrito com uma base cristã, resgatando as virtudes de uma mitologia pagã, própria, anglo-saxã, que formula as bases do que seria o inglês, a partir da relação com o cristianismo presente no século VIII.

But in England this imagination was brought into touch with Christendom, and with the Scriptures. The process of conversion was a long one, but some of its effects were doubtless immediate: an alchemy of change (producing ultimately the medieval) was at once at work. One does not have to wait until all the native traditions of the older world have been replaced or forgotten; for the minds which still retain them are changed, and memories viewed in a different perspective: at once they become more ancient and remote, and in a sense darker. It is through such a blending that there was available to a poet who set out to write a poem – in a case of *Beowulf* we may probably use this very world – on a scale and plan unlike minstrel's lay, both new faith and new learning (or education), and also a body of native tradition (itself requiring to be learned) for the changed mind to contemplate together. The native learning cannot be denied in the case of *Beowulf*. (TOLKIEN, 1997, p. 21)

“Mas na Inglaterra essa imaginação foi posta em contato com a Cristandade e com as Escrituras. O processo de conversão foi longo, mas alguns de seus efeitos foram indubitavelmente imediatos: uma alquimia de mudança (produzindo então o medieval) estava em curso. Essa não tinha que esperar até que todas as tradições nativas do velho mundo tivessem sido substituídas ou esquecidas; para as mentes que ainda as continham estavam mudadas, e as memórias as viam em diferente

---

<sup>56</sup> Na tradição católica, afirma-se Deus como criador do mundo e toda realidade em que vivemos como obra sua. Nas escrituras bíblicas, narrativa da Criação, tanto na tradição judaica, no antigo testamento, como centro em Deus criador, como nos evangelhos, o novo testamento, vendo Deus como Pai, tal qual na oração do Pai Nosso. Ver *Genêsis* e os *Evangelhos*.

perspectiva: uma vez que elas tornaram-se mais antigas e remotas, e num certo sentido mais escuras. É através dessa tal mistura que agora estava disponível para o poeta que escrevesse um poema – no caso de *Beowulf* nós provavelmente podemos usar esta palavra – numa escala e plano diferente da trova do menestrel, tanto a nova fê e o novo ensinamento (ou educação), e também o corpo da tradição nativa (ela mesma requerendo ser aprendida) pelas mentes mudadas para contemplá-las juntas. O ensinamento nativo não pode ser negado no caso de *Beowulf*. (tradução própria).

Assim, essa síntese do pensamento cristão, e por nosso entendimento notadamente da filosofia agostiniana do Bem e do Mal, com os próprios mitos anglo-saxões presentes em *Beowulf* que fascinaram Tolkien. Em termos da processo histórico, é a chegada da Cristandade<sup>57</sup> em sua visão de Santo Agostinho<sup>58</sup> na mitologia anglo-saxã, no século VIII, que está presente em *Beowulf*.

Em seu trabalho de filologia, traduzindo as palavras do anglo-saxão para o inglês moderno, teve que se deparar com traduções do tipo céu e paraíso, terra e inferno, honra e morte. Ao trazer essas palavras para sua linguagem, percebeu que as palavras nunca são apenas representações de idéias, mas de crenças, de valores, mitologias, de buscas e contemplações.

Ao comparar as sagradas escrituras cristãs com a tradição pagã nórdica, Tolkien entende *Beowulf* na metodologia da linguística histórica. Ao analisar, por exemplo, a presença textual de Caim como antepassado do monstro Grendel, primeira ameaça de *Beowulf*, Tolkien busca compreender como diferentes povos, e assim linguagens e assim mitologias podem assumir um ponto comum.

For these reasons I think that the passage in *Beowulf* concerning the giants and their war with God, together with the two mentions of Cain (as the ancestor of the giants in general and Grendel in particular) are specially important.

They are directly connected with Scripture, yet they cannot be dissociated from the creatures of northern myth, the ever-watchful foes of the gods (and men). The

---

<sup>57</sup> A Cristianização dos Anglo-Saxões ocorre com o papa São Gregório Magno(540-604), por volta do século VII, que envia Agostinho da Cantuária, com quarenta monges, a ao reino de Kent, na Inglaterra, e funda sua abadia. Provavelmente o autor de *Beowulf* era monge beneditino, ou a confecção do poema tenha se dado em cultura monástica.

<sup>58</sup> Aurélio Agostinho (do latim, *Aurelius Augustinus*), Agostinho de Hipona ou Santo Agostinho foi bispo da Igreja Católica, teólogo e filósofo que nasceu em 354 em Tagaste na Argélia; morreu 430, em Hipona na Argélia. É considerado santo e doutor da doutrina da Igreja. Demonstraremos a relação da obra de Tolkien com a filosofia agostiniana nos capítulos seguintes.

undoubtedly scriptural Cain is connected with *eotenas* and *ylfe*, which are the *jötnar* and *álfar* of Norse. But this is not due to mere confusion – it is rather an indication of the precise point at which an imagination, pondering old and new, was kindled. At this point new Scripture and old tradition touched and ignited. It is for this reason that these elements of Scripture alone appear in a poem dealing of design with the noble pagan of old days. For they are precisely the elements which bear upon this theme. Man alien in a hostile world, engaged in a struggle which he cannot win while the world lasts, is assured that his foes are foes also of Dryhten, that his courage noble itself is also the highest loyalty.” (TOLKIEN, 1997, p. 26)

Por essas razões eu penso que a passagem em Beowulf sobre os gigantes e sua guerra com o Deus, junto com as duas menções a Caim (como o ancestral dos gigantes em geral e de Grendel em particular) são especialmente importantes. Elas são diretamente conectadas com as Escrituras, ainda que elas não possam ser desconectadas das criaturas do mito nórdico, os sempre vigilantes adversários dos deuses (e homens). O indubitável bíblico Caim é conectado com *eotenas* e *ylfe*, que são os *jötnar* e *álfar* dos Nórdicos. Mas isso não é devido a mera confusão – isso é mais uma indicação do ponto preciso onde imaginação, ponderando o velho e o novo, foi iluminada. Até esse ponto nova Escritura e antiga tradição se tocam e acendem. É por essa razão que esses elementos da escritura aparecem sozinhos em um poema tratando do projeto com o nobre pagão dos dias antigos. Para eles são precisamente os elementos que portam esse tema. Homem alienígena em um mundo hostil, empenhado num esforço que ele não pode vencer enquanto o mundo durar, é assegurado que os seus adversários são adversários também de Dryhten, que sua coragem nobre em si é também a maior lealdade. (tradução própria)

A relação entre os gigantes da mitologia escandinava e os gigantes bíblicos, representados em Beowulf como Grendel sendo herdeiro de Caim, é uma demonstração que Tolkien apresenta desse ponto de fusão entre o antigo, nórdico, e o novo, cristão. Nesse poema, o inimigo do homem também é inimigo de Deus. E da mesma forma que nas Escrituras, o homem deve combatê-lo servindo a Deus. Essa coragem, em si mesma, a lealdade, a Deus primeiramente, é comungada tanto pelas Escrituras quanto pelo dogma da coragem escandinava.

Ao entender como foi possível para os seguidores da Escritura, estabelecer uma relação de criação diante de uma nova cultura, a nórdica, que em si mesma já possuía virtudes, a coragem, que eram reconhecidas como dons de Deus, Tolkien parte para uma reflexão mais profunda sobre a própria vocação do homem em tecer narrativas do sobrenatural, com elementos fantásticos, que permitiriam um vislumbre, um lampejo, da revelação divina. Com a capacidade da linguagem, o homem desencadeou uma possibilidade de criar. A abstração é a maior dádiva humana, porque permite inclusive

trazer presença o ausente, e falar do real através do irreal, diluindo essas fronteiras na experiência humana. Tolkien, então se volta para as histórias de fadas.

### 1.3.3 Estórias de Fadas

Ao utilizar o método da linguística histórica, Tolkien se aproxima da reflexão sobre mitologia, e sobre sua realidade de contador de histórias. É assim que Tolkien inicia sua reflexão sobre uma teoria das histórias de fadas. Agora, o trabalho de contador de histórias já era familiar a Tolkien, em seu mais estrito sentido. Desde 1915, quando ainda estudante de Oxford, Tolkien publicou poemas, contos e histórias infantis. Quando do nascimento dos filhos, muitos livros surgiam de personagens e histórias inventadas para divertir seus filhos.

Um exemplo notável é a história de *Roverandom*, escrita provavelmente nos anos 20. Após a eleição de Tolkien para a cátedra de Anglo-Saxão de Oxford em 1925, ele aproveitou duas semanas de recesso e foi para a cidade de Filey, região de Yorkshire, na costa inglesa, com sua família. Na época, o filho Michael, com quatro anos, tinha um cachorro de chumbo, que perdeu na praia.

A partir dessa frustração do filho, Tolkien desenvolveu um livro e várias aquarelas das aventuras do cachorro Rover, transformado em chumbo depois de ter atacado um mago, e vendido a uma criança, que o perdeu na praia. Encontrado por outro mago, que o devolveu a sua forma natural temporariamente, Rover partiu para o fundo do oceano, no lado obscuro da Lua, para onde as crianças que sonham vão, por fim e para o alto das estrelas em busca de soluções para quebrar seu encanto.

Misturando elementos oníricos com dramas fabulares de animais falantes e seres sobrenaturais, Tolkien escreve vários outros contos, personagens, situações e locais. Durante a década de 20 e trinta, elabora um acervo de sua própria criação do fantástico, ainda com caráter demasiado infantil, com fundamentação do chamado folclore inglês, mas ainda assim material que em grande medida seria retomado.

No prefácio de uma edição atual de *Roverandom* (2002), os pesquisadores tolkienianos Christina Scull e Wayne G. Hammond afirmam:

Não é exagero afirmar que O Senhor dos Anéis poderia não ter chegado a existir se não tivessem existido histórias como *Roverandom*; pois seu sucesso com as crianças da família Tolkien, e com o próprio Tolkien, acabou levando a um trabalho

mais ambicioso – *O Hobbit* – e daí a sua continuação. Em sua maioria, essas histórias eram efêmeras. Poucas foram registradas em papel, e dessas não muitas foram terminadas. Tolkien estava perfeitamente feliz com seu papel de contador de histórias para os filhos, pelo menos desde 1920, quando escreveu a primeira das cartas de ‘Papai Noel’. Havia também histórias sobre o vilão Bill Stickers e seu adversário Major Road Ahead, do homem minúsculo Timothy Titus e do extravagante Tom Bombadil, que era baseado num boneco holandês pertencente a Michael Tolkien. Nenhum desses se desenvolveu muito, se bem que Tom Bombadil mais tarde encontrasse um lugar para si em poemas e no *Senhor dos Anéis*. Uma história mais longa e extremamente estranha, *The Orgog*, foi escrita em 1924 e permanece num texto datilografado; mas está inacabada e não foi desenvolvida. (WAYNE & SCULL, 2002, p. XIX)

Muitos personagens em *Roverandom* se reformulam em *O Hobbit* e por sua vez em *O Senhor dos Anéis*. O elemento fantástico e onírico já estava presente, mas sem a seriedade linguística e mitológica. O objetivo era divertir crianças e viver em família. E nem por isso não era criativo e instigador.

Outro exemplo desse período é o *Farmer Giles de Ham (Mestre Gil de Ham)*, datado de 1927, sendo publicado em 1949 pela Allen&Unwin, cuja narrativa acontece numa vila medieval. Nesta estória ambientada na Inglaterra em que Gil, um fazendeiro da região do vale do rio Tâmsa, tem que se ver com gigantes, dragões, tesouros e perigos. A estória é basicamente sobre um sujeito pacato, que não quer se meter em confusões, que se vê envolvido em tarefas maiores do que ele imaginara que poderia viver.

A ambientação é de uma cidade pequena, pacata e típica dos ambiente ruarais que Tolkien se habituara. O tempo é medieval, com as grande tarefas, os grandes feitos convivendo do lado de comentários provincianos e paroquianos sobre a vida alheia. Ao mesmo tempo, o cachorro Garm, a égua conzenta, a terrível espada Morde-Cauda e o dragão presunçoso e orgulhoso Chrysophylax, que acaba sendo derrotado por Gil, que por sua vez acaba destronando o covarde e traiçoeira Rei, assumindo a coroa e governando com o apoio de todos da região.

Mestre Gil de Ham já indica elementos comuns aos típicos fazendeiros ingleses que Tolkien retrataria nos hobbits. Muito mais leve, com ares de comicidade, a estória apresenta uma medievalidade leve, fantástica e divertida.

Outro livro de estórias é apresentado em carta de 1937 ao editor de Tolkien Stanley Unwin. Tolkien ainda insiste em apresentar as *Cartas do Papai Noel*. Porém, ao mesmo tempo, que insiste em mostrar sua criação mitológica e filológica de textos mais épicos

como o *Silmarillion*. Embora Unwin tivesse dito que o material não era satisfatório para a editora, embora extremamente qualificado, a discussão acerca do sucesso de vendas de *O Hobbit* era grande, e nem mais um simples conto de fadas era necessário, e nem um poema complexo, com nomes inventados com a fina ciência da linguagem interessava aos editores. Com o trabalho de *O Senhor dos Anéis* já em andamento entre suas três grandes áreas de atuação, o escritor Tolkien, aos poucos, entendia o que se exigia de seu talento.

Não achava que algo do que entreguei ao senhor seria satisfatório. Mas eu desejava saber se alguma parte do material possuía algum valor exterior não-pessoal. Acredito estar claro que, fora isso, uma continuação ou sucessor para *O Hobbit* é exigido. Prometo dar atenção a essa questão. Mas tenho certeza de que tenho a simpatia do senhor quando digo que a construção de uma mitologia (e dois idiomas) elaborada e consistente ocupa por demais a mente, e as *Silmaris* estão no meu coração. De modo que só Deus sabe o que acontecerá. O Sr. Bolseiro começou como um conto cômico entre convencionais e inconsistentes anões de contos de fadas dos Grimm<sup>59</sup>, e acabou atraído para a borda disso –de maneira que até mesmo Sauron, o terrível, espiou por cima da borda. E o que mais hobbits podem fazer? Eles podem ser cômicos, mas sua comédia é suburbana, a menos que seja colocada junto das coisas mais elementares. Mas a verdadeira diversão a respeito dos orcs e dragões (na minha opinião) ocorreu antes da época dos hobbits. Quem sabe uma nova linha (mesmo que similar)? O senhor acha que Tom Bombadil, o espírito da (minguante) zona rural de Oxford e Berkshire, poderia ser transformado no herói da história? Ou ele está, como suspeito, totalmente preservado nos versos em anexo? Ainda assim, eu poderia aumentar o retrato. (CARPENTER, 2006, p. 31)

Em sua editora, Tolkien já ansiava por um aprofundamento em seus livros. Embora gostasse de “contos de fadas dos Grimm”, sua criatividade estava apaixonada em direção a outro caminho. O embate entre vendas editoriais, mercado consumidor e sua febre de criação e mitologia o deixavam impaciente. Tentava mostrar aos editores que era necessário mais que o espírito da “minguante zona rural de Oxford”. Era preciso mais que provincianismo das estórias de fadas.

Seguindo seus trabalhos, e acompanhando as traduções de *O Hobbit* em diversos países, Tolkien já percebia que esse mundo rural que conhecia estava cada vez mais distante. Uma marca histórica atingiu até mesmo a tradução do livro para o alemão. A dura

---

<sup>59</sup> Os irmãos alemães Jacob (1785-1863) e Wilhelm (1786-1859) Grimm, são dois famosos por registrar vários contos de fadas infantis. Também deram grandes contribuições à linguística da Alemanha através de estudos, dicionários e folclore. São atribuídos a eles contos como Branca de Neve, Cinderela, João e Maria, Chapeuzinho Vermelho, o Pequeno Polegar e Rapunzel.

realidade do nazismo já atingira o Condado fantasioso dos hobbits. A editora alemã, com os direitos de *O Hobbit*, enviou a Tolkien uma carta e perguntava, em 1938, se Tolkien possuía sangue pura *arisch*. Tolkien respondeu.

Obrigado por sua carta...Lamento informar que não me ficou claro o que os senhores querem dizer com *arisch*. Não sou de origem ariana: tal palavra implica indo-iraniana; que eu saiba, nenhum dos meus antepassados falava flindustani, persa, romani ou qualquer outro dialeto relacionado. Mas se devo deduzir que os senhores estão me perguntando se eu sou de origem judaica, só posso responder que lamento o fato de que aparentemente não possuo antepassados deste povo talentoso. Meu tataravô chegou na Inglaterra no século XVIII vindo da Alemanha: a maior parte da minha ascendência, portanto, é puramente inglesa, e sou um indivíduo inglês – o que deveria ser suficiente. Fui acostumado, no entanto, a estimar meu nome alemão com orgulho, e continuei a fazê-lo no decorrer do período da lamentável última guerra, na qual servi ao exército inglês. Não posso, entretanto, abster-me de comentar que, se indagações impertinentes e irrelevantes desse tipo tonar-se-ão a regra em matéria de literatura, então não está longe o tempo em que um nome alemão não mais será um motivo de orgulho.(CARPENTER, 2006, p.41)

A proximidade dos conflitos em 1938 era grande demais. As tensões na Europa já interferiam em todos os setores da vida ordinária. E isso ecoou na produção de *O Senhor dos Anéis*. Conforme a guerra se aproximava, o próprio Tolkien se apercebia dos reflexos de sua vida em sua criação. A preocupação com seus filhos, alguns em idade de serviço militar, o faziam repensar sua linha de trabalho e pesquisa das estórias de fadas, assumindo uma posição mais crítica, dolorida, temerosa e profunda.

Em carta de outubro de 1938 ao seu editor Unwin, Tolkien já anuncia a guinada que caracterizaria sua produção. Integrante perspicaz de sua realidade histórica, Tolkien aponta questionamentos que o ocupariam no decorrer de seus trabalhos e acompanhariam todas as discussões sobre sua obra de literatura fantástica.

Quando falei, em uma carta anterior ao Sr. Furth, que essa continuação estava ‘saindo do controle’, não o fiz gratuitamente. O que eu realmente quis dizer é que a história está seguindo seu curso e esquecendo-se das ‘crianças’, tornando-se mais assustadora do que *O Hobbit*. Ela pode mostrar-se bastante inadequada. É mais ‘adulta’ – mas meus próprios filhos, que fazem críticas a ela tal como se encontra, estão agora mais velhos. Espero, no entanto, que o senhor julgue isso por si mesmo algum dia! A escuridão dos dias atuais teve algum efeito sobre ela, embora não seja uma ‘alegoria’. (Já recebi uma carta dos Estados Unidos pedindo uma explicação peremptória da alegoria de *O Hobbit*.) (CARPENTER, 2006, p. 45)

A discussão sobre a escuridão apenas se aprofundaria com o eclodir da Segunda Guerra Mundial. Dessa forma, Tolkien se impulsiona para além das histórias de fadas. Seus filhos ainda participam, mas agora como adultos. A realidade de um conto familiar ainda está presente, porém agora uma reflexão mais aprofundada se exige. O debate sobre o Mal, sobre a justiça e sobre como ler uma história de fadas se instala.

Tolkien não era favorável de interpretações em base de alegorias. E ao mesmo tempo vislumbrava em seus escritos uma validade de reflexão que ajudaria a entender o próprio homem e suas convicções. Estava posta, então, a oportunidade de aprofundar seu debate sobre mitologia e religião.

Com certo acervo e produção, o professor Tolkien se aventura, e formula conceitos fundamentais para entender sua obra, e a própria escrita de *O Senhor dos Anéis*, e sua relação com o cristianismo. Enfim, sua produção se sintetizaria com este terceiro ponto. Após a formação filológica, ou da linguística histórica, a criação de contos de fadas, Tolkien enfim se aprofunda nas questões mitológico-religiosas, que ecoariam em *O Senhor dos Anéis*.

Em *On Fairy-Stories*, (1939) Tolkien desenvolve três pontos, o conceito de histórias de fadas, sua origem e sua função na atividade humana. Nesse sentido, desenvolve uma teoria, baseada em seus estudos sobre filologia, conceituando sobre mitologia, ao procurar suas origens, e sobre seu trabalho como escritor, ao pensar na utilidade das histórias de fadas

Sinteticamente, Tolkien apresenta que histórias de fadas tratam de história sobre *Faerie*<sup>60</sup>, mundo fantástico onde acontecem as histórias. É a narração de lugares, personagens e situações que, por estarem livres da contingência do tempo e do espaço, podem avançar na investigação das verdades que ainda estão presas neste mundo.

Nessa investigação, o ofício de escrever torna-se assim uma obrigação com a verdade, entendida como presente no mundo real. Esse mundo real, torna-se então o Mundo Primário, ou a Criação de Deus, autor suprema e absoluto, enquanto o homem, criado a imagem e semelhança de um criador, busca novamente a sub-criação, ou seja, a confecção de um Mundo Secundário, onde, através da fantasia, possa se libertar das ilusões e contingências do mundo primário que o impedem de investigar, e mesmo vislumbrar, as maravilhas da verdade.

---

<sup>60</sup> Este termo foi traduzido por Kyrmse como Belo Reino, e por Lopes como Féria.

Essa capacidade, tanto de criar como de adentrar em *Faerie*, no Mundo Secundário, é mais perceptível nas crianças. Por isso que se manteve a tradição, que Tolkien abertamente rejeita, de se acreditar que estórias de fada são infantis. Ou pior, de infantilizá-los, não permitindo adentrar em todo o horror a decadência que a verdade revela sobre a dor humana e sua condição. Porém, a sub-criação fantástica se torna necessária, como investigação acerca dos mistérios humanos, tanto para crianças como para adultos. Aí se encontra na reflexão sobre mitologia.

Discordando tanto de Andrew Lang, que considerava a mitologia inferior à religião, quanto de Max Müller, que desenvolveu uma ciência da linguagem para determinar a transformação do sentimento do sublime em nome, e daí tornar-se personificado enquanto sagrado, a passagem do *nomina* para o *numina*, e que atribuía essa passagem a certa patologia da linguagem, Tolkien afirma que o exercício de confecção de mitos para a experiência religiosa é a origem das estórias de fadas.

Philology has been dethroned from the high place it once had in this court of inquiry. Max Müller's view of mythology as a 'disease of language' can be abandoned without regret. Mythology is not a disease at all, though it may like all human things become diseased. You might as well say that thinking is a disease of the mind. It would be more near the truth to say that languages, especially modern European languages, are a disease of mythology. But Language cannot, all the same, be dismissed. The incarnate mind, the tongue, and the tale are in our world coeval. The human mind, endowed with the powers of generalisation and abstraction, sees not only *green-grass*, discriminating it from other things (and finding it fair to look upon), but sees that it is *green* as well as being *grass*. But how powerful, how stimulating to the very faculty that produced it, was the invention of the adjective: no spell or incantation in Faerie is more potent. And that is not surprising: such incantations might indeed be said to be only another view of adjectives, a part of speech in a mythical grammar. The mind that thought of *light*, *heavy*, *grey*, *yellow*, *still*, *swift*, also conceived of magic that would make heavy things light and able to fly, turn grey lead into yellow gold, and the still rock into swift water. If it could do the one, it could do the other; it inevitably did both. When we can take green from grass, blue from heaven, and red from blood, we have already an enchanter's power - upon one plane; and the desire to wield that power in the world external to our minds awakes. It does not follow that we shall use that power well upon any plane. We may put a deadly green upon a man's face and produce a horror; we may make the rare and terrible blue moon to shine; or we may cause woods to spring with silver leaves and rams to wear fleeces of gold, and put hot fire into the belly of the cold worm. But in such 'fantasy', as it is called, new form is made; Faerie begins; Man becomes a sub-creator. (TOLKIEN, 1997, p.121-122)

“A filologia foi destronada do alto posto que antes tinha nessa corte de inquérito. A visão de Max Müller da mitologia como uma “doença da linguagem” pode ser

abandonada sem remorso. A mitologia não é uma doença de forma alguma, embora possa, como todas as coisas humanas, ficar adoentada. Você poderia também dizer que o pensamento é uma doença da mente. Estaria mais perto da verdade dizer que as línguas, em especial as línguas européias modernas, são uma doença da mitologia. Mas a língua não pode, mesmo assim, ser ignorada. A mente encarnada, a língua e a estória são no nosso mundo coevas. A mente humana, agraciada com os poderes da generalização e da abstração, vê não apenas *grama-verde*, discriminando-a de outras coisas (e achando-a bela de contemplar), mas vê que é *verde* assim como é *grama*. Mas quão poderosa, quão estimulante para a própria faculdade que a produziu, foi a invenção do adjetivo: nenhum feitiço ou encantamento em Feéria é mais potente. E isso não é surpreendente: tais encantamentos poderiam de fato ser considerados apenas outra visão dos adjetivos, uma classe de palavras numa gramática mítica. A mente que pensou em *leve*, *pesado*, *cinza*, *amarelo*, *parado*, *veloz* também concebeu magia que tornaria as coisas pesadas leves e capazes de voar, transformaria chumbo cinza em ouro amarelo, e a pedra parada em água veloz. Se podia fazer uma coisa, podia fazer a outra: inevitavelmente fez ambas. Quando podemos tomar o verde da grama, o azul do céu e o vermelho do sangue, temos já um poder de encantador – sobre um plano; e o desejo de empunhar esse poder no mundo externo às nossas mentes desperta. Não se segue daí que usaremos esse poder bem em qualquer plano. Podemos pôr um verde mortal no rosto de um homem e produzir um horror; podemos fazer a rara e terrível lua azul brilhar; ou podemos fazer com que bosques vicejem com folhas prateadas ou que carneiros usem velos de ouro, e colocar fogo quente na barriga da serpente fria. Mas em tal ‘fantasia’, como é chamada, nova forma é criada; Faerie começa; o Homem torna-se um sub-criador. (LOPES, 2006, p. 65-67)

Assim, a crença secundária é necessária. Pode-se criar o fantástico, porém é necessário que ele obedeça padrões da verdade do Mundo Primário. Essa verdade é antes de tudo moral e metafísica. É a verdade da doutrina agostiniana, em nosso entendimento. As crianças são capazes dessa crença secundária, tanto de criar, ou sub-criar<sup>61</sup>, quanto de adentrar nos domínio de *Faerie*, Feéria, o Belo Reino, o Reino Perigoso.

Então, uma vez conceituando as estórias de fadas (*fairy-stories*) como uma narrativa sobre Feéria, espaço-tempo da contemplação do homem da criação que está inserido, cujas origens são míticas e religiosas, Tolkien apresenta então a função dessas narrativas. Entendendo a si mesmo como escritor e sub-criador de uma atividade humana tão

---

<sup>61</sup> O conceito de sub-criação de Tolkien diverge do princípio teológico de co-criação, como expressa pelo teólogo uruguaio Juan Luis Segundo. Para Segundo, Deus depende do homem para que a criação aconteça, e para que a segunda pessoa realmente efetive sua redenção, é necessário sermos cooperadores de Cristo, como base dos textos paulinos, (1Cor 3,9) do *Sinergoi* (sinergia). Para Tolkien, o evangelho já ocorreu, e Cristo já é Senhor. O mundo já é dominado por Cristo, e embora a liberdade do homem possa recusar o Cristo, o mundo, no fim, acatará sua palavra, e aqueles que se recusaram, voltarão ao nada. A sub-criação é a possibilidade do homem construir um outro mundo, secundário, onde pode desenvolver arte, reflexão e contemplação do mundo primário, criação de Deus. Ver SEGUNDO, Juan Luis. *Que Mundo? Que Homem? Que Deus?*. (1995). São Paulo. Paulinas.

primordial quanto pensar, se comunicar e contemplar, Tolkien expressa sua preocupação com os valores que percebia escassos em seu tempo.

Dessa forma, embora haja de fato diferenças cruciais entre religião, mitologia e estórias de fadas, Tolkien afirmava que todas essas coisas estavam emaranhadas. Na verdade, fazia alusão a uma espécie de “sopa narrativa”, onde diversos elementos estavam presentes, religiosos, mitológicos e mesmo fantásticos, como as estórias de fadas.

Something really 'higher' is occasionally glimpsed in mythology: Divinity, the right to power (as distinct from its possession), the due of worship; in fact 'religion'. Andrew Lang said, and is by some still commended for saying, that mythology and religion (in the strict sense of that word) are two distinct things that have become inextricably entangled, though mythology is in itself almost devoid of religious significance. Yet these things have in fact become entangled or maybe they were sundered long ago and have since groped slowly, through a labyrinth of error, through confusion, back towards re-fusion. Even fairy-stories as a whole have three faces: the Mystical towards the Supernatural; the Magical towards Nature; and the Mirror of scorn and pity towards Man. The essential face of Faerie is the middle one, the Magical. But the degree in which the others appear (if at all) is variable, and may be decided by the individual story-teller. The Magical, the fairy-story, may be used as a *Mirour de l'Omme*; and it may (but not so easily) be made a vehicle of Mystery.... For a moment let us return to the 'Soup' that I mentioned above. Speaking of the history of stories and especially of fairy-stories we may say that the Pot of Soup, the Cauldron of Story, has always been boiling, and to it have continually been added new bits, dainty and undainty.(TOLKIEN, 1997, p.124-125)

Algo realmente ‘superior’ é ocasionalmente vislumbrado na mitologia: Divindade, o direito ao poder (enquanto distinto de sua posse), a adoração devida; de fato ‘religião’. Andrew Lang disse, e é por alguns ainda elogiado por ter dito, que mitologia e religião (no sentido estrito dessa palavra) são duas coisas distintas que se tornaram inextricavelmente entrelaçadas, embora a mitologia seja em si mesma quase desprovida de significância religiosa. Contudo, essas coisas de fato se tornaram entrelaçadas – ou talvez elas tenham sido separadas há muito e tenham desde então tateado vagarosamente, através de um labirinto de erro, de confusão, de volta à re-fusão. Mesmo as estórias de fadas como um todo têm três faces: a Mística voltada para o Sobrenatural; a Mágica voltada para a Natureza; e o Espelho de escárnio e pena voltado para o Homem. A face essencial de Faerie é a do meio, a Mágica. Mas o grau em que as outras aparecem (se aparecem) é variável, e pode ser decidido pelo contador de estórias individual. A Mágica, a estória de fadas, pode ser usada como um *Mirour de l'Omme*; e pode (mas não tão facilmente) se tornar um veículo do Mistério... Por um momento, retornemos à “Sopa” que eu mencionei acima. Falando da história das estórias e especialmente da das estórias de fadas, podemos dizer que a Panela de Sopa, o Caldeirão da Estória<sup>62</sup>, sempre esteve fervendo, e a ele foram continuamente adicionados novos ingredientes, refinados e não-refinados.(LOPES, 2006, p. 71-73)

---

<sup>62</sup> Importante lembrar aqui a divisão Lopes faz entre a História e Estória, obedecendo a divisão em inglês de History e Story.

Entendendo essa divisão como árdua, Tolkien percebe que essas três faces das estórias de fadas estão presentes também na mitologia e na religião. E sugere uma diferente interpretação de Lang. Talvez essas três realidades humanas estivesse unidos no surgimento da Linguagem, e com o decorrer dos séculos foram divididas, porém mantêm certos canais de comunicação que são fortes demais para se manterem afastadas. Religião, mitologia e estórias de fadas possuem a mesma origem, embora estejam com funções diferentes.

As estórias de fadas trazem a reflexão de Feéria, em seus níveis de questionamento e de aprofundamento, que tragam a experiência humana em direção ao desconhecido e imprevisível. Segundo o próprio Tolkien, a natureza de Feéria é indescritível, porém não é imperceptível, e nenhuma análise do tipo cartesiano<sup>63</sup>, poderá desvelar seus segredos. Logo, as estórias de fadas possuem uma tradição própria, que remontam a pessoas, lugares e criaturas que podem ser encontradas em diversos tempos e lugares.

Os elementos das estórias de fadas estariam misturados no grande Caldeirão de Estórias, onde os poetas e escritores fariam suas sopas, as narrativas que são construídas durante o tempo e o espaço. Os anéis de poder, os corações escondidos, o cetro, a estrela, o cristal, a espada, o dragão, o cavaleiro, o mago, os monstros. São todos elementos constitutivos das estórias de fadas.

É justamente nesse ponto que Tolkien responde sua segunda pergunta: qual a origem das estórias de fadas? Fazendo uma comparação com a filologia, existem três metodologias de pesquisa em relação aos elementos que compõe as estórias de fadas, seja através da evolução independente, da difusão e da herança. Para Tolkien, o elemento mais difícil de tratar é a evolução independente, pois trata da invenção. A busca pela difusão, propagação no espaço, ou da herança, propagação no tempo, apenas deslocam a questão da origem para um debate mais complexo e com mais elementos.

Assim, Tolkien afirma a incapacidade do método científico analítico em desvendar as origens de Feéria, chegando no máximo a dissecar seus elementos e fazer certa arqueologia dos personagens, objetos e lugares comuns às estórias de fadas.

---

<sup>63</sup> Relativo a René Descartes (1596-1650). Matemático e filósofo francês que é considerado um dos fundadores do pensamento moderno. Sua principal tese é a fundação da razão como elemento possível de encontro com a verdade do mundo, daí o aforismo Penso logo existo, presente em seu *Discurso do Método* (1637).

Porém, embora pesquisando os ossos, legumes e ingredientes de uma sopa, o que mais importa é como ela é servida e se realmente é saborosa e nutritiva. Daí a preocupação de Tolkien com as funções e utilidades das estórias de fadas. Ao dialogar com Max Müller, discorda de que a mitologia seja uma doença da linguagem, ao contrário é integrante essencial da experiência humana de comunicar. Seria o mesmo que considerar o pensamento uma doença da mente.

Para Tolkien, as estórias de fadas são essencialmente sobre a Natureza. Isso corrobora para a idéia da preocupação de Tolkien sobre a condição moderna e da exploração da natureza pela ciência e pelo capital. A resistência das estórias de fadas em relação ao materialismo se expressa pelo cuidado com a Natureza. Daí a reflexão do mito como elemento da natureza, o Trovão é Thor, porém também é o ferreiro mal-humorado, figura típica dos escandinavos.

Também as estórias de fadas têm seus elementos de reflexão sobre o ser humano, enquanto condição e destino, e sobre o mistério, centro da religião. Tanto o homem quanto a mística podem estar presentes nas estórias de fadas, porém seu fundamento é a mágica, a representação e reconhecimento da Natureza.

Nesse momento em que chegamos a terceira pergunta de Tolkien. A utilidade das estórias de fadas é justamente o de um novo olhar para o mundo. Essas estórias, por tratarem de um lugar, de um encontro entre os homens e algo que está além deles, porém presentes em seu desejo, é um lugar de novidade, de assombro e de surpresa. É o espaço em que o mistério se apresenta com novas imagens, em que os dramas humanos são re-visitados e re-atualizados e reconhecidos. Eis Feéria, que novamente se re-encanta<sup>64</sup> com o cotidiano da natureza.

Esse novo olhar promovido pelas estórias de fadas em relação à natureza é o fundamento de sua existência. O que preserva as estórias de fadas são suas virtudes e valores, presentes em si e espalhadas e difundidas em todos os que se aventuram em Feéria. Daí a associação das estórias de fadas com as crianças. Embora Tolkien discorde dessa associação imediata, diz que o fundamento de tal associação é a capacidade das crianças em

---

<sup>64</sup> Essa visão de re-encantamento pode ser uma resposta a um teórico alemão de uma geração anterior a Tolkien, Max Weber (1864-1920), que aponta uma característica da modernidade um desencantamento do mundo, entendido como a saída do pensamento idealista religioso das práticas cotidianas. Ver FIROLAMO, Giovanni e PRANDI, Carlo. *As ciências das religiões*. (1999). São Paulo. Paulus.

acreditar em coisas novas. Que existe também nos adultos, porém de uma forma mais prejudicada, principalmente nos domínios das máquinas e do materialismo.

Essa capacidade de crença está expressa porque as estórias de fadas não estão preocupadas com a possibilidade, daí o irreal, o sobrenatural e o sobre-humano, mas sim a desejabilidade de coisas esplêndidas e transcendentais. Também essas virtudes presentes nessas coisas esplêndidas são trazidas pelas estórias de fadas através da fantasia, que é a capacidade imaginativa de formar imagens mentais que não estão presentes; o escape, transporte fora do mundo em que estamos aprisionados na matéria; a recuperação, elemento que retoma a condição de comunhão com as coisas vivas e de integralidade humana; e a consolação, que permite ao homem esperar algo além de sua visão limitada pela própria condição humana.

Tais utilidades das estórias de fadas se reúnem em um conceito central de Tolkien: a sub-criação. A principal forma das estórias de fadas atingirem seus objetivos, o encontro com Feéria, é a criação de um mundo fantástico. Cada sub-criador se utiliza dos elementos do Caldeirão de Estórias, e serve sua sopa com determinados elementos já existentes. Porém, é graças à atividade artística do sub-criador que se consegue a medida para que os meios das estórias de fadas consigam produzir frutos.

Apenas se consegue fantasia, recuperação, escape e consolo quando a medida correta é conseguida. No caso, a sub-criação é essa medida. A sub-criação é feita quando se consegue produzir uma crença secundária, em que o leitor se permitir acreditar em algo verossímil, coerente, mesmo que num ambiente de criaturas sobre-humanas, num ambiente sobre-natural, com divindades e seres muito além da realidade material.

Essa correspondência com a Criação, o mundo no qual vivemos, passa pela realidade da divindade criadora. São as virtudes promovidas pela religião que estabelecem a correspondência, pois Deus nos indica como agir corretamente. Em suma, pode até existir um mundo com o sol verde, com árvores amarelas, porém deve obedecer a um parâmetro que permita uma explicação de que Deus, ou seus avatares, criaram o sol verde para expressar a gratidão da grama, e as árvores amarelas para mostrar a proteção do fogo quando usado para aquecer os homens. Assim, como na religião do mundo primário, na Criação, a arte sub-criativa demonstra o cuidado de Deus com a natureza e com os homens, e nisso existe a lógica religiosa real no mundo primário.

Da mesma forma, homens compostos de ferro, num mundo sub-criado, devem seguir as virtudes propostas da religião da mesma forma que os homens de carne e osso, no mundo primário, pois a honra e a coragem são importantes tanto no mundo primário, na Criação, quanto nos mundos secundários. Se ao contrário, os homens de lama forem traidores e mentirosos, serão condenados no mundo secundário, assim como traição e mentira são condenáveis no mundo primário. Somente assim será possível estabelecer uma ligação entre o desejo dos homens e a arte sub-criativa.

E nesse ponto sobre utilidade, para Tolkien, o elemento fantástico é apenas um método, para barrar os condicionamentos impostos a humanidade em sua prisão da condição humana. Tolkien responde às críticas de escapismo afirmando que é errado confundir o respiro do prisioneiro com a fuga do covarde.

Mesmo preso na condição humana, o homem sabe que existe algo maior que ele, que o acolhe e o sacia, o tranquiliza e o redime. Na arte da sub-criação, tão antiga quanto a mitologia, a religião, porém um pouco mais familiar, faz-se um exercício de imaginação que se eleva a contemplação dos mistério do sobrenatural.

To make a Secondary World inside which the green sun will be credible, commanding Secondary Belief, will probably require labour and thought, and will certainly demand a special skill, a kind of elvish craft. Few attempt such difficult tasks. But when they are attempted and in any degree accomplished then we have a rare achievement of Art: indeed narrative art, story-making in its primary and most potent mode (TOLKIEN 1997, p. 140)

Criar um Mundo Secundário dentro do qual o sol verde seja crível, ordenando a Crença Secundária, provavelmente vai requerer labuta e pensamento, e certamente vai exigir uma perícia especial, um tipo de destreza élfica. Poucos tentam tais difíceis tarefas. Mas quando elas são tentadas e em qualquer grau completadas, então temos uma rara realização de Arte: de fato arte narrativa, criação de contos em seu modo primário e mais potente. (LOPES, 2006, p. 103)

Definindo as três funções das histórias de fadas, “*Recovery, Escape, Consolation*” e daí a preocupação com os seus usos, Tolkien busca essa unidade primordial da religião, da mitologia e das histórias de fadas. Sendo um instrumento de transmissão da verdade, da contemplação da educação moral, as histórias de fadas são importantes enquanto arte, atividade necessária ao homem enquanto criatura sub-criadora.

Em seus escritos Tolkien busca atingir essa contemplação. Ao se aventurar para além dos mitos conhecidos, das histórias contadas às gerações, ao estudo da mitologia comparada e já estabelecida, Tolkien propõe a sub-criação como forma de reviver, rememorar com algo inédito as mesmas verdades presentes no Mundo Primário.

Para tal, propõe uma divisão nos termos existentes em seu ofício. Como magia, Tolkien entendia o conhecimento para a alteração do mundo primário, e aqui ele faz a aproximação da máquina, como entendemos a ciência moderna que ele mesmo criticava. Essa magia é baseada no desejo de poder, de controle e posse. É um ofício extremamente desconfiado por Tolkien.

Em segundo, a arte propriamente dita, ou seja, um processo humano de criação, ou sub-criação, através de um meio, literário, pintura, escultura, que produz o caminho para a crença secundária, ou seja, o meio. E por fim o encantamento, o ofício da sub-criação propriamente dito, a ação de produzir o Mundo Secundário. Essa divisão nos possibilita entender a produção de Tolkien enquanto cristã.

A verdade entendida por Tolkien, estava presente também nos mitos antigos. Não apenas a razão clássica renunciava a revelação cristã, mas os mitos pagãos, fossem gregos ou escandinavos, também renunciavam a realização divina. Em *Beowulf*, segundo Tolkien, o dilema é sobre a finitude do homem e sua honra e coragem. Sobre a morte do homem, e de todos os homens, e de todos os esforços dos homens. Sobre como viver e como morrer e por quê. Tolkien aproxima essa leitura do poema anglo-saxão de certos livros do antigo testamento, da figura do rei que compreende a finitude de criatura caída que é o homem.

Porém, para além de fazer certa arqueologia mitológica, ou filológica, ou das histórias de fadas, Tolkien propõe o fantástico como centro da sub-criação. Ao aceitar algo fora do padrão imposto por uma época de racionalismo, de exigência severa com os ditames da simples razão, Tolkien exaspera, e irrompe a fantasia como lugar de refrigério, de repouso, de desafio, de dilemas, e antes de tudo, de verdade.

Fantasy is a natural human activity. It certainly does not destroy or even insult Reason; and it does not either blunt the appetite for, nor obscure the perception of, scientific verity. On the contrary. The keener and the clearer is the reason, the better fantasy will it make. If men were ever in a state in which they did not want to know or could not perceive truth (facts or evidence), then Fantasy would languish until they were cured. If they ever get into that state (it would not seem at all impossible), Fantasy will perish, and become Morbid Delusion. (TOLKIEN, 1997, p. 144)

A Fantasia é uma atividade natural humana. Certamente não destrói ou mesmo insulta a Razão; e não cega o apetite pela verdade científica, nem obscurece a percepção dela. Ao contrário. Quanto mais aguçada e clara a razão, melhor fantasia fará. Se os homens estivessem sempre num estado em que não quisessem conhecer ou não pudessem perceber a verdade (fatos ou evidências), então a Fantasia minguará até que eles ficassem curados. Se alguma vez entrarem nesse estado (não pareceria de forma alguma impossível), a Fantasia perecerá, e tornar-se-á Ilusão Mórvida. (LOPES, 2006, p. 113)

Assim, Tolkien afirma que não só a fantasia é uma atividade natural do homem quanto sua prática pode favorecer a razão, e antes de tudo, é estimulada por ela. Em consonância com os ensinamentos da Igreja Romana do século XIX, o autor propõe uma atividade racional, criativa e sincera em busca da consonância entre fé e razão.

Porém, Tolkien também estava ciente das dificuldades e perigos que um mundo como *Faerie* poderia oferecer. O estudo da fantasia deve ser realizado cientificamente, e na investigação da filosofia moral. A Queda<sup>65</sup> humana ainda é uma realidade terrível, e tudo pode ser deformado na mórbida ilusão, e da arte de libertação, transformar-se em mais uma escravidão idolátrica humana.

Fantasy can, of course, be carried to excess. It can be ill done. It can be put to evil uses. It may even delude the minds out of which it came. But of what human thing in this fallen world is that not true? Men have conceived not only elves, but they have imagined gods, and worshipped them, even worshipped those most deformed by their authors' own evil. But they have made false gods out of other material: their notions, their banners, their monies; even their sciences and their social and economic theories have demanded human sacrifice. *Abusis non tollit usum*. Fantasy remains a human right: we make in our measure and in our derivative mode, because we are made: and not only made, but made in the image and likeness of a Maker. (TOLKIEN, 1997, p. 144-145)

A Fantasia pode, é claro, ser levada ao excesso. Pode ser malfeita. Pode ser posta a serviço de fins maus. Pode mesmo iludir as mentes das quais veio. Mas de que coisa humana neste mundo caído isso não é verdade? Os homens conceberam não apenas elfos, mas imaginaram deuses, e os adoraram, adoraram mesmo aqueles mais deformados pelo próprio mal de seus autores. Mas eles fizeram falsos deuses com outros materiais: suas idéias, suas bandeiras, seus dinheiros; até suas ciências e suas teorias sociais e econômicas exigiram sacrifício humano. *Abusus non tollit usum*<sup>66</sup>. A Fantasia permanece um direito humano; criamos na nossa medida e ao nosso

---

<sup>65</sup> Expressão cristã definida pela rebelião contra Deus. Desenvolvida no capítulo seguinte sobre a filosofia agostiniana do pecado original.

<sup>66</sup> “O abuso não impede o uso”

modo derivativo, porque fomos criados: e não apenas criados, mas criados à imagem e semelhança de um Criador. (LOPES, 2006, p. 113)

Na dimensão da consolação da fantasia das estórias de fadas, existe um desdobramento fundamental, e chegamos ao conceito central no pensamento religioso de Tolkien, a eucatástrofe. A eucatástrofe significa a boa catástrofe, a virada que permite que as virtudes que estão no mundo primário prevaleçam no mundo secundário. A sub-criação na medida correta acontece quanto mais for verossímil a eucatástrofe. O final feliz não é algo romântico, bobo ou incoerente, mas parte integrante da vida e da experiência humana. Existem perdas, confusão, mortes e sofrimento, e muitas vezes essa eucatástrofe não é exatamente como gostaríamos que ela fosse. Existem mudanças e muitas vezes as coisas seguem rumos nunca imaginados. Porém o que a eucatástrofe revela é que sempre as virtudes são recompensadas e nunca nenhum sacrifício é inútil.

Deve haver uma plausibilidade, uma tensão que também existe no mundo primário, e assim estabelecer a ligação entre o mundo primário e o secundário. Assim como na Criação muitas vezes pensamos que as virtudes não são reais e inúteis, porém devemos mantê-las, para conseguirmos entender o quão válida elas são, também no mundo secundário acontece. Para afirmar esse conceito, Tolkien apresenta a maior estória de fadas que ele conhece, os Evangelhos, com a narrativa da vida, ensinamentos, paixão, morte e ressurreição de Jesus Cristo. Assim Tolkien descreve na parte final de *On-Fairy-Stories*:

It is not difficult to imagine the peculiar excitement and joy that one would feel, if any specially beautiful fairy-story were found to be 'primarily' true, its narrative to be history, without thereby necessarily losing the mythical or allegorical significance that it had possessed. It is not difficult, for one is not called upon to try and conceive anything of a quality unknown. The joy would have exactly the same quality, if not the same degree, as the joy which the 'turn' in fairy-story gives: such joy has the very taste of primary truth. (otherwise its name would not be joy.) It looks forward (or backward: the direction in this regard is unimportant) to the Great Eucatastrophe. The Christian joy, the Gloria, is of the same kind; but it is pre-eminently (infinitely, if our capacity were not finite) high and joyous. Because this story is supreme; and it is true. Art has been verified. God is the Lord, of angels, and of men – and of elves. Legend and History have met and fused. (TOLKIEN, 1997, p. 156)

Não é difícil imaginar a excitação e a alegria peculiar que alguém sentiria se alguma estória de fadas especialmente bela se mostrasse 'primariamente' verdadeira, sua narrativa ser história, sem, por meio disso, necessariamente

perder a significância alegórica ou mítica que possuía. Isso não é difícil, porque não se exige que se tente conceber qualquer coisa de uma qualidade desconhecida. A alegria teria exatamente a mesma qualidade, se não o mesmo grau, que a alegria a qual a ‘virada’ numa estória de fadas dá: tal alegria tem o próprio sabor da verdade primária (de outra forma o seu nome não seria alegria.) Ela olha adiante (ou atrás: a direção nesse respeito é desimportante) para a Grande Eucatástrofe. A alegria cristã, a Gloria, é do mesmo tipo; mas é preeminente (infinitamente, se nossa capacidade não fosse finita) elevada e alegre. Porque essa estória é suprema; e é verdadeira. A arte foi verificada. Deus é o Senhor, de anjos, de homens – e de elfos. Lenda e História se encontraram e fundiram. (LOPES, 2006, p. 137)

Nesse trecho, Tolkien expressa sua visão evangélica das estórias de fadas. A idéia da eucatástrofe se coloca ao lado da ressurreição. A diferença entre estórias de fadas, história e lenda é abolida. O evangelho é a vida de Jesus Cristo, que se inicia na história enquanto homem, natureza e mistério. Porém é justamente a arrebentação desses limites que orientam a fé cristã. A ressurreição é verdadeira, e por isso histórica.

O mundo natural é vencido pelos milagres, curas e assombros que Jesus Cristo realiza, e finalmente a Gloria cristã é a alegria do encontro com um Deus que é Pai. No Mundo Primário se revela a grande eucatástrofe. Nesse sentido, Feéria é um vislumbre do Reino de Deus no mundo. Como Mundo Secundário, reflete o Mundo Primário, lugar da revelação. Nostalgia do Paraíso perdido no relato bíblico. Feéria é esse lugar de reencontro do homem com os anjos, e com os elfos.

Assim, a eucatástrofe é a característica que diferencia as estórias de fadas de outros gêneros de narrativa. A tragédia, o drama, a comédia. É essa grande virada, quando tudo parece perdido, que se assemelha com o Gloria da ressurreição. Com isso, os conceitos estória de fadas, narrativa da experiência humana no Reino Perigoso, Feéria, associado com o de sub-criação, que esse reino perigoso é reflexo das escolhas originais do homem. É o evangelho que dá sentido a todas as outras estórias de fadas.

Em certo sentido, o drama evangélico, com a eucatástrofe, é que inicia e redime todos as outras estórias de fadas. Para Tolkien, é o evangelho que é o Fogo que alimenta o Caldeirão de Estórias, onde surgem todas as porções da Sopa, que rasga a diferença entre Mundo Primário e Mundo Secundário, que justifica todos os sub-criadores, de todas as épocas e todos os lugares.

### 1.3.4 Mythopoeia

Esse desejo religioso de se tornar um com seu Criador fez Tolkien aprofundar-se na mitologia. Após iniciar *O Senhor dos Anéis*, em 1936, com o estudo de *Beowulf* realizado, as livros *Mester Gil de Ham*, o *Hobbit* e *Roverrandom* escritos, Tolkien se dedica cada vez mais a universo completo. Uma vez entendida sua percepção das estórias de fadas, a terceira frente de seu trabalho, a criação mitológica, encontra-se presente. Todo desenvolvimento do *legendarium* da Terra-Média se desenvolverá de forma consistente e cada vez mais complexa.

De fato, desde 1917, ao retornar da primeira guerra mundial, experiência traumática devido as suas batalhas e a morte de seus amigos, Tolkien iniciara seu *O Livro dos Contos Perdidos*. Era claro para Tolkien sua paixão por línguas. Ainda como estudante em Oxford, entre 1913 e 1914, conheceu o poema *Crist*, de Cynewulf<sup>67</sup>, e conheceu os versos *Eala Earendel engla beorhast, ofer middangeard monnum sended*. Segundo a tradução em Carpenter(1992) seria: “*Salve, Earendel, mais brilhante dos anjos / sobre a terra média mandado aos homens*”.

O termo Terra-média se origina dessa poema de Cynewulf. Todo desenvolvimento da mitologia tolkieniana acontece nesta Terra-média, ou na *midgard*<sup>68</sup> escandinava, ou mesmo na Idade Média da Cristandade. Tolkien desenvolveu o primeiro poema de sua mitologia em 1917, “*A Queda de Gondolin*”, uma tragédia de cunho épico, inspirada ainda na *Volsungasaga*, na *Kalevala* finlandesa, e na mitologia anglo-saxã, que versa sobre a tirania de Morgoth<sup>69</sup>, ao ataque contra os elfos, que conseguem escapar em um pequeno grupo, que entre eles está o Earendel, posteriormente Earendil.

---

<sup>67</sup> Poeta Anglo-Saxão do século VIII, provavelmente da Nortúmbria ou Mércia. Provavelmente um monge, pois todos os seus quatro poemas conhecidos tratam de temas cristãos.

<sup>68</sup> Da mitologia nórdica, a Terra-Média, lugar entre *Asgard*, morada dos deuses, e *Niflheim*, dos demônios. O nome *middangeard* ocorre diversas vezes em poemas épicos anglo-saxões, que utilizam na mesma conotação que a palavra *Midgard* em nórdico arcaico. Segundo alguns autores, inclusive Tolkien, o termo é equivalente no significado ao termo grego *Oikoumene*, que é definido como o mundo natural, conhecido e habitado.

<sup>69</sup> Da raça dos Valar. Principal criatura de Eru, o único. O Valar mais iluminado, mais sábio e mais poderoso. Devido a sua queda, foi exilado pelos Valar na Terra-Média, privado de sua condição divina.

Assim, a criação mitológica em Tolkien está posta em três razões. O gosto pelas línguas e seu desenvolvimento. Era necessário criar um ambiente pela paixão filológica. Em segundo lugar o desejo de expressão de suas crenças, sentimentos e contemplações através da fantasia, suas histórias de fadas. E em terceiro o desejo de criar uma mitologia para Inglaterra, ao recuperar o que ele considerava uma fusão dos elementos pagãos anglo-saxões, como em *Beowulf* e o cristianismo patrístico.

Seu poema *Mythopoeia* (1930), publicado no livro *Tree and Leaf* (1964) reflete a discussão entre Phylomythus (o que ama mitos) e o Mysomythus (o que odeia mitos). Essa discussão seria uma repercussão dos diálogos entre Tolkien, cristão convicto, e seu colega professor de Oxford C.S. Lewis, na época extremamente materialista. O poema teria os conteúdos debatidos entre os professores.

Blessed are the legends-makers with their rhyme  
of things not found within recorded time.  
It is not they that have forgot the Night,  
or bid us flee to organized delight,  
in lotus-isles of economic bliss  
forswearing souls to gain a Circe-kiss  
(and counterfeit at that, machine-produced,  
bogus seduction of the twice-seduced). (LOPES, 2006, p. 157)

Benditos os que em rima fazem lenda / ao tempo não-gravado dando emenda.  
/ Não foram eles que a Noite beijo feiticeiro / (e falso, alias, pré-fabricado, /  
falaz sedução do já deturpado esqueceram, / ou deleite organizado teceram, /  
ilhas de lótus, um céu financeiro, perdendo a alma em). (LOPES, 2006, p. 158)

A referência do mundo como além do que se vê, do pensamento mitológico grego, no caso expresso pela relação entre Circe e as ilhas de Lótus em Homero, na *Odisséia*, e também da tradição platônica<sup>70</sup>, como no mito da caverna da *República*, e também do pensamento cristão da transcendência, recusa o materialismo fundando na busca do lucro e da produção industrial, e das máquinas, como desenvolvimento absoluto.

Essa crítica de Tolkien ao que ele considerava uma alienação e um desvio do verdadeiro propósito do saber indica sua tradição religiosa. Nesse sentido, esse trecho do poema reflete sua preocupação com os poetas como investigadores para além do mundo material. Sua valorização da mitologia, das lendas e dos poetas que as realizavam indica a

---

<sup>70</sup> Relativo a Platão (428-347 a.C.), filósofo grego cujas obras fundam o pensamento ocidental.

recusa do tempo em que vivia, entre guerras mundiais, e da industrialização que ameaçava constantemente destruir o mundo rural na qual o próprio Tolkien crescera. Em *Mythopoeia*, Tolkien escreve:

The heart of Man is not compound of lies,  
 but draws some wisdom from the only Wise,  
 and still recalls him. Though now long estranged,  
 Man is not wholly lost nor wholly changed,  
 Dis-graced he may be, yet is not dethroned,  
 and keeps the rags of lordship once he owned,  
 his world-dominion by creative act:  
 not his to worship the great Artefact,  
 Man, Sub-creator, the refracted light  
 through whom is splintered from a single White  
 to many hues, and endlessly combined  
 in living shapes that move from mind to mind.  
 Though all the crannies of the world we filled  
 with Elves and Goblins, though we dared to build  
 Gods and their houses out of dark and light,  
 and sowed the seed of dragons, 'twas our right  
 (used or misused). The right has not decayed.  
 We make still by the law in which we're made. (LOPES, 2006, p. 155)

Mentiras não compõem o peito humano, / que do único Sábio tira o seu plano  
 / e o recorda. Inda que alienado, / algo que não se perdeu nem foi mudado. /  
 Des-graçado está, mas não destronado, / trapos da nobreza em que foi  
 trajado, / domínio do mundo por criação: / o deus Artefato não é o seu  
 quinhão, / homem, sub-criador, luz refratada / em quem a cor branca é  
 despedaçada / para muitos tons, e recombinação, / forma viva mente a mente  
 passada. / Se todas as cavas do mundo enchamos / com elfos e duendes, se  
 fizemos / deuses com casas de treva e de luz, / se plantamos dragões, a nós  
 conduz / um direito. E não foi revogado. / Criamos tal como fomos criados.”  
 (LOPES, 2006, p. 156)

Nesse trecho do poema, Tolkien novamente retoma a visão da sub-criação como correspondência da verdade religiosa. Apesar da queda humana, essa descrição da expulsão do homem e da mulher do Paraíso de Deus feita no relato bíblico, no livro de Gênesis, o homem ainda é filho de Deus, sua criatura. Assim, apesar de desgraçado, o homem ainda carrega em si a realeza de Deus.

Ao recusar o deus-Artefato, Tolkien critica novamente o materialismo e a tecnologia da ciência moderna. A capacidade de compreensão e de desenvolvimento

intelectual e espiritual do homem é imenso, como as luzes que se refratam em vários tons, mas a unidade é novamente resgatada no branco. Por fim, a apologia de que as histórias de fadas, com elfos, duendes, deuses de trevas e luz, dragões são parte da herança de Deus ao homem, a capacidade de criação imaginativa.

É justamente nesta síntese que *O Senhor dos Anéis* está presente. Depois do sucesso da publicação de *O Hobbit*, de 1937, a editora inglesa Allen&Unwin exige uma continuação da história. O desejo de Tolkien é publicar *O Silmarillion*, e ao mesmo tempo suas línguas já estão desenvolvidas o bastante para virem a público.

As contendas com a editora foram grandes, e mesmo os demais contos de fadas não agradaram os editores. Era necessário uma continuação para *O Hobbit*, assim exigia o cálculo de lucro da editora. Em 1936, inicia-se a síntese entre paixão filológica, sentimento familiar de comunidade e desejo de infinito através da vocação do fantástico. Entre filologia, histórias de fada e mitologia, *O Senhor dos Anéis* é escrito durante 13 anos.

Concluído em 1949, após a Segunda Guerra Mundial, em que Tolkien escreve para os filhos Michael e Christopher, combatentes da *Royal Air Force* na África do Sul, estimulado pelos debates acadêmicos com os colegas Inklings e C.S. Lewis, na reflexão religiosa sobre a estupidez da guerra, do poder e da máquina na qual tinha se transformado o saber do século, no calor da companhia de Edith, dos filhos e da filha e da vida cotidiana de professor, Tolkien desenvolveu uma narrativa esplendorosa, fascinante e verdadeira.

Em carta de 1951, a Milton Waldman, da editora Collins, Tolkien tentava publicar seu vasto material, pois não conseguiu entrar em consenso com a editora Allen&Unwin. Desejava publicar seu vasto universo em conjunto, enquanto a editora de *O Hobbit* queria apenas uma continuação do livro. Em síntese, em carta de 1951 a um editor, Tolkien afirma suas aspirações em *O Senhor dos Anéis*.

Porém, tive uma paixão igualmente básica *ab initio* pelos mitos (não-alegorias!) e pelos contos<sup>71</sup> de fadas e, acima de tudo, pelas lendas heróicas no limiar dos contos de fadas e da história, de que há tão pouco no mundo (acessível a mim) para meu apetite. Eu era um estudante universitário antes que a reflexão e a experiência revelassem-me que esses não eram interesses divergentes – pólos opostos da ciência e romance -, mas integralmente relacionados. Contudo, não sou ‘versado’ nas questões de mitos e contos

---

<sup>71</sup> Nesta tradução, Gabriel Oliva Brum optou por contos e não histórias, porém na redação da carta original em inglês trata-se *stories* e não *tales*. Ver CARPENTER, Humphrey (org). *The letters of J.R.R. Tolkien*. (1981). London. HarperCollins.

de fadas, pois em tais coisas (até onde sei) sempre estive procurando material, coisas de um certo tom e atmosfera, e não simples conhecimento. Além disso – e aqui espero não soar absurdo -, desde cedo eu era afligido pela pobreza de meu próprio amado país: ele não possuía histórias próprias (relacionadas à sua língua e solo), não da qualidade que eu buscava e encontrei (como um ingrediente) nas lendas de outras terras. Havia gregas, celtas, românicas, germânicas, escandinavas e finlandesas (que muito me influenciou), mas não inglesas, salvo materiais de livros de contos populares empobrecidos. É claro que havia e há todo o mundo arthuriano mas este, poderoso como o é, foi naturalizado imperfeitamente, associado com o solo britânico mas não com o inglês; e não substituí o que eu sentia estar faltando. Por um lado, sua Faerie é demasiado opulenta, fantástica, incoerente e repetitiva. Por outro lado e de modo mais importante: está envolta (e explicitamente) a religião cristã. Por razões que não elaborarei, isso-me parece fatal. Mitos e contos de fada, como toda arte, devem refletir e conter em solução elementos da verdade (ou erro) moral e religiosa, mas não explícitos, não na forma conhecida no mundo ‘real’ primário. (Refiro-me, é claro, à nossa situação atual, não nos dias antigos pagãos, pré-cristãos) (CARPENTER, 2006, p. 141)

A preocupação de Tolkien em manter a verdade moral e religiosa, e ao mesmo tempo dissolvê-la em criação literária é uma das características mais marcantes de *O Senhor dos Anéis*. Escrevendo para um mundo moderno que muitas vezes se opunha diretamente à religião, Tolkien propunha uma pedagogia fantástica, em que a verdade estivesse presente, mas que fosse descoberta ou revelada em sua forma mais essencial, sobre-humana. Não era necessário obedecer aos parâmetros racionalistas e empiricistas modernos. A verdade deveria ser demonstrada em outro aspecto.

Essa verdade, como veremos nos capítulos seguintes dessa dissertação, estava posta na certeza constante que Tolkien tinha: os homens estão na queda, e vivemos em um mundo decadente e frágil, em que mal conseguimos nos firmar ante nossa cegueira e vergonha. Somos efetivamente pó.

Mas algo de eterno pulsa em nosso coração. Não nos satisfazemos com as ilusões e idolatrias apresentadas pelo século. Há algo mais. Que impulsiona a imaginação ao apetite de transfigurar a realidade em busca da transfiguração da alma. Para além do moderno enclausuramento racionalista e imanentista do poder e do controle, através da denúncia e da recusa da tentação da mega-máquina do Um anel, Tolkien investigava, forjava, fazia em ourivesaria a explosão da fantasia criativa e redentora que ecoa o Eterno.

Entendido, portanto, *O Senhor dos Anéis* como síntese das investigações de Tolkien acerca de sua paixão pelo ofício de pesquisador filológico e professor, de seu impulso

criativo como escritor e de família, e de suas investigações pessoais de caráter religioso, é necessário um aprofundamento nessa síntese.

Diante dessa questão, com o embasamento do Evangelho e das Escrituras, torna-se necessário compreender como o Bem e o Mal estão presentes na literatura tolkieniana. Para além de seu contexto histórico conturbado, no qual a presença do Mal se tornava cada vez mais tangível, e muitas vezes as ameaças tanto de caráter geral, a preocupação com o mundo e o Bem metafísico, quanto a ameaça real de perda de filhos e amigos na guerra, Tolkien expressou suas convicções mais profundas em *O Senhor dos Anéis*.

Para tal, nas investigações desta dissertação, na literatura, mas suas cartas e em seus ensaios teóricos, apontamos que a filosofia do Bem e do Mal, radicada na revelação e tradição cristã, é a de Santo Agostinho.

## Capítulo II : Agostinho entre História e Literatura – A Verdade e a Narrativa

### 2.1 Introdução

Neste capítulo tratamos de elaborar a questão da presença da filosofia agostiniana na obra de Tolkien, apesar deste ser um autor fortemente marcado por seu tempo. Tendo em vista o risco do anacronismo, buscamos relacionar as teorias históricas que orientam essa dissertação com a veracidade, coerente e demonstrável, da presença do pensamento agostiniano na obra tolkieniana.

A escolha do estudo de Santo Agostinho se deve por seu pensamento ser referencial na Igreja Católica, e pelo ambiente intelectual de Tolkien, principalmente seus textos de pesquisa filológica, serem datadas antes do ano mil, período em que a filosofia de Agostinho se torna centro e referência a toda formação da Igreja e do mundo cristão na Europa. Na perspectiva histórica, entendemos que os documentos que Tolkien estuda, e portanto sua referência em sua criação literária, revelam a presença do agostinismo.

Também nas referências de suas *Cartas* (Carpenter, 2006), e mesmo em prefácios e comentários em suas obras, encontramos diversas referências aos conceitos agostinianos, principalmente quando tratando de seu *legendarium*. Enfim, a Patrística<sup>72</sup> em sua expressão agostiniana é central para a compreensão do pensamento tolkieniano.

Após esta introdução, no segundo ponto deste capítulo, apresentamos uma breve biografia de Santo Agostinho, e sua relação com seu contexto histórico, marcando suas características intelectuais e humanas, assim como suas obras fundamentais como *Verdadeira religião* (390), *Livre-Arbitro* (395), *Confissões* (399), *A natureza e a graça* (415), *A Cidade de Deus* (426). Essa biografia, que serve como introdução ao pensamento agostiniano, e daí seus conceitos fundamentais no entendimento do Mal em *O Senhor dos Anéis*, está também pautada nas próprias obras, notadamente *Confissões*.

---

<sup>72</sup> Patrística é a área da Teologia cujo núcleo são os 'Padres da Igreja' dos séculos II ao VIII. Entre eles destaca-se Santo Agostinho. Em seus escritos eclesiais desenvolveram os fundamentos teológicos e doutrinários do Cristianismo. A partir do ano 95 d.C. começaram a ser chamados de 'Padres da Igreja', por sua reflexão sobre a doutrina revelada por Deus. Os 'Padres da Igreja' são, portanto, aqueles que ao longo dos sete primeiros séculos, inclusive através dos Concílios Ecumênicos, foram confirmando e defendendo a fé, a liturgia, a disciplina, os costumes, e os dogmas da Igreja. Ver BOEHNER, Philoteus e GILSON, Etienne. *História da Filosofia Cristã*. (2000). Petrópolis. Vozes.

A literatura sobre Agostinho ainda é maior que seus próprios escritos, e torna-se imprescindível uma limitação. Optamos pelo livro *Santo Agostinho: Uma Biografia* (2005) de Peter Brown<sup>73</sup>, para a trajetória intelectual; a *História da Filosofia Cristã* (2000) de Philotheus Boehner<sup>74</sup> e Etienne Gilson<sup>75</sup>, livro fundamental para a compreensão de todo desenvolvimento do pensamento cristão, especialmente de Santo Agostinho; de Etienne Gilson *A Filosofia na Idade Média* (2007); também o livro de G.R. Evans<sup>76</sup> *Agostinho Sobre o Mal* (2006), que demonstra as várias dimensões do pensamento agostiniano sobre o mal; o livro *História do Cristianismo* (2001), de Paul Johnson<sup>77</sup> que nos permitiu uma abordagem do período da antiguidade tardia; em relação ao contexto da vida de Agostinho buscamos em *Passagens da Antiguidade ao Feudalismo* de Perry Anderson<sup>78</sup> (2001), e aos volumes III, IV e V da *História Geral das Civilizações* (1958)<sup>79</sup>, escritos por André Aymard e Jeaninne Auboyer; os livros do historiador Jacques Le Goff<sup>80</sup> *O Deus da Idade Média* (2007) e *As Raízes Medievais da Europa* (2007) e a encíclica<sup>81</sup> *Fides Et Ratio* (1998), sobre as relações entre fé e razão, de João Paulo II<sup>82</sup>. Como textos de apoio,

---

<sup>73</sup> Peter Brown (1935) nasceu na Irlanda. É catedrático de história na universidade de Princeton.

<sup>74</sup> Philotheus Boehner, O.F.M., (1901-1955) frade franciscano, co-fundador e primeiro diretor do Instituto Franciscano da Universidade de São Boaventura, no Estado de Nova York.

<sup>75</sup> Medievalista francês, Etienne Gilson (1884-1978) foi professor na Universidade de Sorbonne, considerado um adepto do neo-tomismo, eleito para a academia francesa em 1946.

<sup>76</sup> Professora da Universidade de Cambridge.

<sup>77</sup> Escritor britânico, Paul Johnson (1928) é um divulgador da pesquisa histórica. Mais conhecido por seu trabalho jornalístico, escolhemos o autor como introdução aos estudos sobre Santo Agostinho.

<sup>78</sup> Perry Anderson (1938) inglês, intelectual marxista que aprofundou os estudos históricos com abordagem marxista a períodos anteriores à modernidade.

<sup>79</sup> Coleção escrita por professores da Universidade de Sorbonne, publicada sob a direção de Mourice Crouzet, na França, que segue os princípios teóricos da chamada Nova História, movimento do século XX, inicialmente francês que propunha novas abordagens da compreensão histórica.

<sup>80</sup> Historiador francês, considerado o maior medievalista da França, diretor de estudos honorários na École des Hautes Études en Sciences Sociales.

<sup>81</sup> Escrito específico do pontífice católico, que expressa a doutrina da Igreja pelo fundamento do Magistério, do primado de São Pedro, que, segundo a doutrina católica, juntamente com a Tradição, vivência de geração em geração da revelação de Jesus, lhe confere valor doutrinário tão grande quanto as Sagradas Escrituras. Ver Constituição dogmática sobre a revelação divina *Dei Verbum*.

<sup>82</sup> Papa João Paulo II nascido Karol Józef Wojtyła 1920 - 2005) foi o Sumo Pontífice da Igreja Católica Apostólica Romana de 16 de Outubro de 1978 até a data da sua morte, e sucedeu ao Papa João Paulo I,

também optamos por *Contingência e Imaginação em Blaise Pascal* (2006), dissertação de mestrado de Andrei Ventrini Martins<sup>83</sup> em seu capítulo sobre Agostinho e sua controvérsia entre maniqueus e pelagianos; também a dissertação de mestrado de Marcos Roberto Nunes Costa<sup>84</sup> *Os Fundamentos ético-políticos do homem e do estado em 'A Cidade de Deus' de Santo Agostinho* (1996); e *Crítica e Profecia – A filosofia da religião em Dostoiévsk* (2003), de Luiz Felipe Pondé<sup>85</sup>, em seu capítulo sobre a tradição da chamada teologia pessimista, na qual Agostinho se insere.

Após a parte biográfica, propomos um terceiro ponto em que escolhemos dez conceitos agostinianos que nos serviram de guia para entendermos o sistema filosófico, e sua relação com o entendimento da literatura tolkieniana. O Bem e o Mal, a Natureza e o Pecado Original, o Livre-Arbítrio e a Graça, Iniância e a Felicidade, e por fim a Cidade de Deus e a Cidade dos homens. Para tal buscamos nos escritos de Agostinho a sua fundamentação e compreensão.

Após entendidos esses dez conceitos no terceiro ponto, elaboramos um quarto ponto do capítulo, que trata da relação desses conceitos com o pensamento do próprio Tolkien, expresso em suas cartas e livros. Para isso, mostramos como o próprio Tolkien preocupava-se que suas obras fossem lidas como algo em si, não apenas produto do contexto, que dentro de uma análise literária mais rasteira pudesse diminuir aquilo que ele afirmava preservar, a verdade, de cunho agostiniano, existente em sua literatura. A discussão da perspectiva histórico-contextualista como única definidora das elementos da consciência e da ação é criticada por Tolkien, que aponta um aprofundamento da reflexão na abordagem de seu *legendarium*.

J.R.R. Tolkien não acreditava que para estudar uma obra de arte, literária ou não, era necessário estudar a vida, idéias ou a fé de seu autor. Para Tolkien, uma verdadeira obra de arte deveria se sustentar em si mesma, sem necessidade de compreensão a partir de qualquer relação com seu criador. Isso está posto pela necessidade, em sua visão de a obra

---

tornando-se o primeiro Papa não italiano em 450 anos (desde o holandês Adriano VI, no século XVI). Teve o 3.º papado mais longo da história do catolicismo.

<sup>83</sup> Mestre em Ciências da Religião pela PUC – SP.

<sup>84</sup> Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco.

<sup>85</sup> Professor Doutor do programa de Ciências da religião da PUC –SP.

de arte se sustentar na verdade, que para Tolkien, se dava na doutrina católica e da ênfase do pensamento de Santo Agostinho. A revelação de Deus e seus mandamentos são eternos, independem da vontade do homem. Ao artista cabe o dever de captar essa verdade e subcriá-la em sua arte.

Assim, libertando-se do aprisionamento de um simples filho do contexto, para além da categoria definidora e limitadora de experiência, Tolkien instiga seus críticos a buscarem mais profundamente as relações que sua obra possui com a verdade, na perspectiva agostiniana, e através de sua sub-criação, a arte literária, encontrar as bases de crença da criação primária em si, o cosmo, a natureza e o homem como a obra de Deus.

## 2.2 Agostinho, o Império e a Igreja

Santo Agostinho é visto como um dos fundadores do cristianismo. Johnson (2001) afirma que depois de Paulo, Agostinho foi o que mais marcou o pensamento cristão, sendo estudado de várias formas, e ainda presente na estrutura eclesial. Le Goff (2007) afirma que Agostinho é depois de Paulo o mais importante pensador do cristianismo e o considera o grande professor da Idade Média, um de seus fundadores culturais. Boehner e Gilson (2000) o denominam mestre do Ocidente, e afirmam que é em Agostinho que a Patrística, e talvez a própria filosofia cristã, atinge seu auge.

Aurelius Augustinus nasceu em Tagasta<sup>86</sup> em 13 de novembro de 354, filho de funcionário da burocracia do Império Romano, Patrício, em província romana no norte da África<sup>87</sup>. Mônica, sua mãe, também santa, já havia se convertido ao cristianismo, e é considerada uma das fontes de conversão de Agostinho. Para entendermos o que significava nascer em província romana no século IV, é necessário compreender o período.

O Império Romano da segunda metade do século IV estava em decadência. A força administrativa, associada às expansões militares estavam em refluxo desde o século III. Segundo Anderson (2000), a principal causa de crise do império romano foi a contradição

---

<sup>86</sup> Tagaste ou Tagasta, cidade da antiga Numídia (hoje Argélia) onde nasceu (atualmente Souk-Ahras, Argélia, a 100 km ao sudeste de Annaba (antiga Hipona).

<sup>87</sup> Para biografia de Agostinho, com descrição geográfica e cultural de sua região natal, assim como as demais regiões do mundo da antiguidade tardia em que viver ver BROWN, Peter. *Santo Agostinho, Uma Biografia*. (2005). Rio de Janeiro. Editora Record.

extremada do modo de produção escravista, que aliava o progresso e o apogeu da organização imperial com as conquistas territoriais.

Uma vez refreadas as conquistas, com o império grande demais para uma coesão bélica, o modo de produção se relacionando cada vez mais com o campo, o sistema em geral entra em colapso. De um sistema escravista, baseado na conquista de terras e mão-de-obra escrava, aos poucos a mudança se dava para um sistema rural, em que a produção servil e a propriedade, interna ao império, fundamentava cada vez mais o poder, gerando um sistema fundiário e produtivo, não mais baseado em conquistas territoriais e escravocrata. É esse processo que Le Goff (2007) chama de ruralização da Europa, ao contrário do mundo fortemente urbanizado dos romanos. No lugar da cidade, *urbs*, a concentração populacional volta-se para a *vila*, o grande concentrador populacional.

A lenta fusão entre grupos germânicos tribais e as estruturas políticas herdeiras do império romano se configuravam como síntese do declínio. Para Anderson (2000), a partir do século IV cada vez mais o poder, fosse econômico fosse político, estava associado a indivíduos que estabeleciam alianças e buscavam domínios específicos de terras e homens. A idéia do Estado romano havia se perdido, e apenas títulos cada vez com menos importância em instituições cada vez mais esvaziadas ainda mantinham certa linha de existência do que fora o Império romano.

A nobreza, com seu caráter de linhagem e de alianças, estava cada vez mais associada ao poder efetivo, de caráter individual, de mobilização de exércitos e de capacidade produtiva na terra. As invasões bárbaras do século V, ao contrário de serem invasões de povos completamente estranhos ao império que chegavam de forma articulada e comum, como uma tropa de assalto diante de um império romano estabelecido, se pareciam muito com as disputas internas que generais e nobres romanos, muitas vezes germanos romanizados, travavam.

Como ressalta Le Goff (2007) a aculturação entre bárbaros e romanos começara muito antes do século V, pois a mestiçagem através de trocas, casamentos e comércio já havia preparado a grande mistura étnica, cultural e política e militar que os séculos V e VI trazem com a formação de reinos bárbaros. Essa fusão não aconteceu somente entre império romano e povos bárbaros homogêneos, porém os diversos povos de origem bárbara também se misturavam, tomando como base as próprias regulações romanas, como as

rudimentares leis criadas pelos próprios reis bárbaros no século V e VI, com o objetivo de regular os novos súditos e controlar as terras e homens, fundamentando-se no direito romano e em muitas de suas instituições, principalmente as militares.

Apenas a preservação da cultura romana, sua erudição, filosofia, direito, arte e instituições mais específicos poderiam ser apontados como diferenciais entre o mundo germânico agora romanizado, e a existência do Estado romano. E essa preservação era realizada antes de tudo nas cidades. E estas cidades estavam cada vez mais ameaçadas pela lenta, constante e ameaçadora ocupação de grupos germânicos cada vez mais afastados da educação romana.

A primeira grande onda começou com a momentosa marcha através do Reno gelado na noite de inverno de 31 de dezembro de 406, por uma informal confederação de suevos, vândalos e alanos. Poucos anos depois, em 410, os visigodos, sob as ordens de Alarico, saquearam Roma. Duas décadas mais tarde, os vândalos tomaram Cartago, em 439. Por volta de 480, o primeiro sistema rudimentar de Estado bárbaro se havia estabelecido em solo que antes fora romano: os burgúndios na Savóia, os visigodos na Aquitânia, os vândalos no Norte da África e os ostrogodos na Itália.(ANDERSON, 2000, p.108)

Para Aymard e Auboyer (1958), a afirmação da cidade em contradição com a escassez de recursos e o crescimento da importância da produção rural foi determinante no esgotamento do desenvolvimento técnico-produtivo. As elites romanas, imperiais, burocráticas e cidadinas, não estabeleceram um Estado que pudesse congrega a distribuição das terras, o progresso técnico e uma tributação que fortalecesse o próprio Estado. O contexto militarizado e tenso, fosse interno ao Estado, fosse externo com germânicos não incorporados, exigiu uma concentração de terra e uma preocupação com uma base militar que consumiu o progresso técnico em produtividade agrícola e comercial, pois concentrou esforços políticos em exércitos e armas.

Enquanto ainda havia capacidade do Estado romano sustentar a educação e a erudição cidadina, e toda pesada estrutura cultural romana, as cidades mantiveram condições de existência relativamente pacífica, embora distante do vigor do Império do Oriente, cuja capital Constantinopla ainda mantinha esplendor e pujança.

Porém, com a chegada de grupos germânicos cada vez mais distantes da cultura erudita romana, longe de estabelecer importância para o comércio, e daí para as cidades, a cultura romana clássica, fosse intelectual e artística, fosse religiosa, cada vez mais se

afunda. Tanto filosofias clássicas (platonismo, estoicismo, ceticismo) quanto sínteses orientais helenistas (maniqueísmo, gnosticismo), foram apresentadas nesse ambiente citadino decadente, ganhando adeptos e estabelecendo relações de poder.

A patrística também se afirma como elemento centralizador. Como religião oficial do Império desde 313, com Constantino<sup>88</sup>, o cristianismo aos poucos foi estabelecendo suas estruturas. Com os Concílios Ecumênicos<sup>89</sup> de Nicéia<sup>90</sup> em 325, que formulou os primeiros dogmas e condenações, e de Constantinopla<sup>91</sup> em 381, que reforçou as decisões do primeiro Concílio e reafirmou as bases estruturais e dogmáticas da Igreja nascente.

Assim, A Igreja Cristã já apresentava uma formulação de sentido próprio, e além disso uma estruturação política que pretendia, entre outras, ocupar o espaço cada vez maior deixado pelo Império Romano. À nova configuração sócio-política, também uma nova erudição intelectual e religiosa era necessária, com suas necessárias estruturas.

No final da Antiguidade, a Igreja Cristã, como já vimos, contribuiu indubitavelmente para o enfraquecimento dos poderes de resistência do sistema romano imperial. Conseguiu isto, não desmoralizando doutrinas ou valores extramundanos, como acreditavam os historiadores do iluminismo, mas por seu absoluto peso temporal. O vasto aparato clerical que ela desovou no último império foi uma das principais razões da sobrecarga parasítica que exauriu a economia e a sociedade romana. Foi ainda agregada uma segunda superburocracia ao já opressivo ônus do Estado secular. Por volta do século VI, os bispos e o clero do Império remanescente eram em muito maior número que os agentes administrativos e funcionários do Estado, e recebiam salários consideravelmente mais altos. A carga intolerável deste edifício desequilibrado foi uma determinante central do colapso do Império. (ANDERSON, 2000, p.127)

---

<sup>88</sup> Constantino, o Grande (272-337), responsável pela oficialização do cristianismo como religião aceita no Império Romano em 313.

<sup>89</sup> Encontro de bispos católicos, que definem dogmas, estabelecem diretrizes e representam a Igreja Romana os desafios do momento histórico específico. Integram o Magistério. São 21 Concílios Ecumênicos da fundação do cristianismo até os dias atuais. Ver PAULO VI, papa. *Credo do Povo de Deus. Os 265 Papas da Igreja e Os 21 Concílios Ecumênicos da Igreja.*(1998) Lorena. Cléofas.

<sup>90</sup> Cidade da Ásia Menor (hoje Ízник, na Turquia) importante centro político da antiguidade, ponto de convergência entre os Impérios Ocidental e Oriental.

<sup>91</sup> Constantinopla, antigo nome de Istambual, na atual Turquia. O nome original é Bizâncio. O nome da cidade é uma referência ao imperador Constantino I que tornou esta cidade a capital do Império Romano em 330.

Nos séculos de Agostinho, IV e V, essa segunda superburocracia ainda estava em trabalho de aumento de desova do vasto aparato clerical. A sobrecarga parasítica expressa-se claramente em Agostinho, filho de funcionário do Estado romano, que financia seus estudos, e que vive durante 30 anos ensinando as ciências e educação romana.

Estudou, além de Tagasta, em Madaura<sup>92</sup> e Cartago<sup>93</sup>, sempre se destacando em seus estudos, o que em *Confissões* coloca como vãos, mas que contribuíram para seus livros e organização do pensamento. A formação clássica em Agostinho é reconhecida e muito de seus estudos filosóficos são tributários.

Ensinou retórica em Cartago, Roma, onde se desgostou com a realidade decadente dos estudantes, e depois Milão, onde se converteu em e foi batizado em 387. Daí funda um mosteiro, escreve regras monásticas, livros de filosofia cristã, torna-se presbítero e bispo.

Contudo, vê Roma saqueada pelos visigodos em 410, e então escreve *A Cidade de Deus* afirmando que Roma se afundava por si mesma, e que a Igreja resplandeceria na eternidade, enquanto morre em 430 vendo sua cidade, Hipona, sendo saqueada pelo povo germânico dos vândalos, e considerado um dos maiores pilares da Igreja Católica.

Entender esse processo de conversão de Agostinho é também entender essa lenta transição do pensamento romano clássico para o cristianismo patrístico, do estado imperial para a Igreja Católica. Contudo, a questão se torna mais complexa quando dentro do cristianismo surgem correntes e posições que provocam dissidências internas. A conversão de Agostinho pode demonstrar a própria conversão da filosofia greco-romana e do Estado Imperial na patrística e na Igreja, porém sua atividade como filósofo cristão também ilustra as contendas existentes dentro do cristianismo na antiguidade tardia.

A decadência das cidades, o excessivo peso do fisco, que arruína os pequenos proprietários independentes e os leva a solicitar o patrocínio dos poderosos capazes de protegê-los contra os extatores, acarretam o declínio da classe média e aumentam a influência da aristocracia, da classe senatorial, enriquecida pelo exercício das funções civis. O grande domínio rural converte-se no principal quadro da sociedade. Na sua vivenda, não raro fortificada e protegida por guardas particulares, servido pelo bando de seus escravos domésticos, o senhor domina

---

<sup>92</sup> Também na Numídia, Madaura foi anexada à Roma depois da Segunda guerra púnica (218-202 a.C.).

<sup>93</sup> Antiga cidade, originariamente uma colônia fenícia no norte da África, situada a leste do lago de Túnis, na atual Tunísia. Foi uma potência do mundo antigo, disputando com Roma o controle do Mar Mediterrâneo. Dessa disputa originaram-se as três Guerras Púnicas (séculos III e II a.C.), após as quais Cartago foi destruída.

inteiramente os colonos que, mediante pagamento de prestações e corvéias<sup>94</sup>, exploram suas terras e pelos quais ele responde perante o Estado; os agricultores livres dos arredores ingressam na sua clientela, oferecendo-lhe devotamento e serviços. Fora destes senhorios fundiários, que escapam cada vez mais ao poder público, a sociedade se decompõe: cidadãos cada vez menos numerosos e mais pobres, aglomerados agrícolas ainda mais independentes, mas prontos a aceitar a tutela de um defensor, bandos de insubmissos, escravos fugitivos e camponeses arruinados pelo imposto.

São os valores espirituais da civilização, quer religiosos, quer intelectuais ou artísticos, que no Ocidente de fins do século IV, ainda nos surgem menos tocados pela decadência. Na verdade, sob a influência do cristianismo e do que esta religião conserva de suas origens orientais e populares, a arte e o pensamento afastam-se pouco a pouco das formas clássicas, mas, em compensação, novas contribuições enriquecem-nas. A adaptação do platonismo por Santo Ambrósio e Santo Agostinho, a arte dos retratos em vidro dourado e dos dípticos<sup>95</sup> de marfim da Itália do Norte testemunham, entre outras criações da época, este aprofundamento espiritual (AYMARD E AUBOYER, 1958, p.18-19)

Os concílios de Nicéia e de Constantinopla apresentaram o símbolo dos apóstolos, a confissão de fé que afirmava as bases comuns dos cristãos conciliares. Isso já existia quando Agostinho se converte, assim como condenações do arianismo, doutrina que pregava que Jesus não era Deus, mas a maior de todas as criaturas.

As ditas heresias, interpretações que foram tidas como contrárias à revelação pelos Concílios, possuíam adeptos e estruturas próprias. Tinham igrejas, sacerdotes e fiéis. A disputa era sobre a verdade em sua formulação mais contundente. Discutia-se não só a vida, mas também a eternidade. Agostinho entrou no debate cristão com a mesma força com que se converteu. Seus escritos variaram conforme seu crescimento na fé, nas estruturas eclesiásticas e em sua investigação intelectual, pastoral e espiritual.

Após seus estudos em Cartago, Agostinho se tornou adepto do Maniqueísmo, doutrina formulada na Mesopotâmia<sup>96</sup> por Manes, no século III, que afirmava a existência de dois deuses, um Bom e outro Mau, e sua luta era a força da existência e da realidade. Entre os dezenove e vinte e oito anos Agostinho permaneceu maniqueu. E também essa formação e reflexão sobre o Bem e o Mal contribuíram em sua trajetória intelectual. Com a

---

<sup>94</sup> Pagamento de tributos em forma de trabalho braçal, fosse na lavoura, na construção ou serviços.

<sup>95</sup> Tábuas de madeira ligadas entre si, de forma a se fecharem como um livro, com imagens pintadas representando situações da época.

<sup>96</sup> Mesopotâmia é uma região no Oriente Médio, delimitada entre os vales dos rios Tigre e Eufrates, ocupada pelo atual Iraque. Os rios desembocam no Golfo Pérsico, sendo os únicos rios de uma região desértica.

mudança para Roma e depois Milão, Agostinho entra em crise com as idéias maniqueias, encontrando fraquezas e contradições na doutrina.

Durante os nove anos que se seguiram, dos dezenove aos vinte e oito anos de idade, fui muitas vezes seduzido e sedutor, enganado e enganador, em meio Às diversas paixões, ensinando, de público, as ciências chamadas liberais e, em particular, praticando uma religião indigna de tal nome. Ora soberbo, ora supersticioso, sempre vaidoso. Ora em busca de quimérico louvor popular – até mesmo de aplauso no teatro – e dos concursos de poesia, das disputas de coroas de feno, de espetáculos frívolos e de desregramento das paixões. Ora, desejando purificar-me dessas manchas, levava alimentos aos chamados eleitos e santos, para que estes, nas oficinas de seus estômagos, fabricassem anjos e deuses que nos libertassem. Eu tinha essas opiniões e as praticava, como meus amigos, enganando a eles e a mim mesmo (AGOSTINHO, 2006, p. 89)

A expressão da vaidade de Agostinho se colocava por seu brilhantismo como professor de retórica, e assim o aproveitamento que a decadente realidade romana apresentava. Teatro, certames poéticos, torneios diversos e todos os prazeres que na época as cidades romanas ofereciam. De outro lado, a doutrina maniqueísta oferecia consolo para o repúdio e a necessidade de conforto que Agostinho tinha, ao mesmo tempo que o jovem professor convenciam amigos e trazia seguidores para a seita maniqueia. Com a crise em sua crença, Agostinho sai de Roma e parte para Milão.

Em Milão, conhece o bispo Ambrósio<sup>97</sup>, e começa a frequentar seus sermões. Após uma experiência fortíssima de repensar a própria vida, se batiza em 387, e retorna para a África em 388. Na viagem, sua mãe Mônica falece na cidade de Óstia, nos arredores de Roma, satisfeita pela conversão do filho.

Finalmente, após sua conversão, Agostinho inicia seus escritos de filosofia cristã. As obras que pesquisamos neste capítulo serão pontos de referência biográfica, para entendermos o processo de elaboração de seu pensamento. Logo em Roma, em 388 inicia o *De Libero Arbitrio*, em forma de diálogo, aos moldes do pensamento platônico. Livro que surge com o objetivo de investigar a origem do mal, em busca da verdade. Neste livro Agostinho inicia sua sistemática libertação e oposição às doutrinas que seguia anteriormente, como o maniqueísmo, em relação à preocupação com o mal, e o ceticismo, em relação à busca da verdade.

---

<sup>97</sup> Ambrósio de Milão (340-397), conhecido como Santo Ambrósio, foi bispo da cidade de Milão, é considerado um dos Doutores da Igreja.

Concluído apenas em 395, após Agostinho ter fundando um mosteiro, já estar trabalhando ao lado de Valério, o então bispo de Tagaste que o ordenara, um livro que foi resultado de 7 anos de reflexão e revisão, e ponto central do pensamento agostiniano, *De Libero Arbitrio* torna-se uma referência na percepção da humanidade em Agostinho e de sua ação pastoral, inclusive na Igreja, quando desta vez deve enfrentar o pelagianismo.

Na Antiguidade, Agostinho polemizou contra Pelagius<sup>98</sup> e sua antropologia da suficiência da natureza humana. Segundo o pensador religioso "humanista" vindo das Ilhas Britânicas, o livre arbítrio não estava necessariamente danificado, portanto o alcance da função decisória do ser humano se dava dentro dos limites da sua volição livre. Para Agostinho, esta teoria não só era empiricamente irreal – o mundo é a prova evidente de que as "más" escolhas imperavam – como também implicava na falta de sentido daquilo que ele se referia como o valor da "graça de Cristo". Para o bispo de Hipona, era a ação eficaz (daí o conceito de graça eficaz) que armava o livre arbítrio para a atitude independente com relação a escravidão da concupiscência. Sem a graça sobrenatural, o ser humano só agiria pela concupiscência. E mais: o caráter contingente da graça – na realidade, uma redundância, já que se trata de "graça" – garantia a não instalação do orgulho (3a e pior concupiscência já que não havia qualquer ingerência do humano na "economia" da graça. Daí a insuportável incognoscibilidade da salvação (não há um "mecanismo" razoável em ação), fazendo toda sua teoria soar como um violência contra a suficiência da natureza humana. Na realidade, a disfuncionalidade da natureza humana está exatamente nesta insuficiência da natureza humana em operar na natureza sem o componente sobrenatural (o efeito circular do enunciado é proposital): a funcionalidade humana é na verdade função do Transcendente, pois para Agostinho não se tratava de "humilhar" a natureza, mas sim elevá-la (superando-a) ao regime do sobrenatural. Sua antropologia é teológica na medida em que o ser humano é um "animal divino" e só conhece a si mesmo negativamente, tanto como miserável (negatividade como "mal"), como no sentido de negatividade que descreve aquilo que um ser não é, portanto uma descrição centrada na falta. (PONDE, 2001, p. 91-92)

Esta percepção do livre-arbítrio em relação à origem do mal é retomada em *De Vera Religione*, assim como a fundamentação detalhada da religião cristã. O conceito das concupiscências é detalhado neste livro, assim como a interioridade da presença de Deus. Escrito no período em que fundara um mosteiro em Tagasta, entre 389 e 390, antes de sua ordenação de presbítero em 391, Agostinho escreve este livro com o objetivo de conversão de um grande amigo, Romaniano, que outrora o próprio Agostinho havia convertido para a seita maniquêia.

---

<sup>98</sup> Monge bretão (360 - 425). Estabeleceu-se em Roma em 384, depois no Egito, após o saque de Roma por Alarico em 410 e na Palestina. Sua doutrina a respeito da graça e do livre arbítrio, foi combatida por Agostinho de Hipona e considerada herética no concílio de Éfeso, em 431

É um livro escrito por um leigo recém convertido, porém é obra de um filósofo de 36 anos de idade, professor de renome e com um repertório intelectual capaz de objetivar diversos pontos centrais da filosofia cristã.

Nesse ponto, Agostinho já se indispusera com diversas correntes filosóficas, e até mesmo certas interpretações da revelação cristã. Apesar da existência dos Concílios Ecumênicos de Nicéia e Constantinopla, a própria estrutura da Igreja ainda não estava definida. Esta era a base da presença do pelagianismo no cristianismo e também da preocupação de Agostinho em relação aos filósofos e cristãos que não atendiam às exigências dos ensinamentos dos Concílios e da própria tradição cristã ensinada por Santo Ambrósio, por Santa Mônica e por Valério.

Em 399, já como bispo sucessor de Valério, Agostinho escreve *Confissões*, em que faz uma revisão de sua vida, de acordo com o entendimento da ação de Deus e de como a graça de Deus pode intervir na vida humana. Enfrentando seus opositores, não apenas maniqueus e pelagianos, mas também os donatistas<sup>99</sup>, Agostinho coloca seus erros e suas incoerências do passado como exemplo da misericórdia de Deus. Reafirma a questão do livre-arbítrio, porém enfoca com mais ardor a relação da graça de Deus, e sacrifício de Cristo, e não no merecimento e autonomia humanos, a redenção do pecado.

Em sua ação diante dos donatistas, Jonhson (2001) afirma que Agostinho utilizou de toda truculência e ação contundente de um bispo em sua máxima autoridade. A Igreja donatista, vigorosa e rica, foi quebrada pela ação de Agostinho. Evans (2006) afirma que durante o tempo que Agostinho se dedicou aos donatistas, foi o período que menos escreveu sobre o mal, onde discutiu sobre a graça de Deus e a felicidade.

Em 415, após ler *Sobre a Natureza*, de Pelágio, Agostinho escreve *A natureza e a Graça*, livro cujo objetivo era refutar as teses de autonomia da natureza humana em relação à graça para a libertação do pecado apenas pela prática da virtude, tese pelagiana. Agostinho, bispo que viu Roma ser saqueada, e percebendo cada vez mais os anos de decadência da civilização romana, assim como as controvérsias cada vez mais acirradas

---

<sup>99</sup> O Donatismo foi uma doutrina religiosa cristã, declarada herética pela Igreja católica. Persistiu na África nos séculos IV e V. Defendia que a ação dos sacramentos só era válida com a condição de virtuosidade do sacerdote. Ganhou muitos adeptos entre aqueles que resistiram, ou não sofreram, perseguições em que muitos abjuraram da fé. A questão central era que aqueles que abjuraram da fé perderam a condição de realizar os sacramentos. Agostinho concentrou grande parte de seu trabalho como bispo na busca da reconciliação dos donatistas com os católicos.

dentro da Igreja, responde ao monge bretão com acidez e dureza, afirmando a necessidade humana da Graça, condenando a idéia de autonomia humana de salvação.

Neste escrito, há muito mais uma preocupação pastoral. É agora, definitivamente, o bispo que escreve, preocupado com a correta caminhada dos fiéis, e não mais o filósofo maravilhado em sua conversão. Contra Pelágio, não é um debate contra pagãos ou cétricos, demais filósofos, mas sim um debate interno ao cristianismo, com conceitos e valores internos à interpretação do evangelho e dos comentadores, bispos e fiéis que buscavam a salvação na Igreja.

Por fim, após a invasão de Roma em 410 pelos visigodos, já bispo reconhecido, lido e respeitado, escreve sua vasta obra *Cidade de Deus* entre 413 e 426, e confere a idéia da Igreja Católica como além de uma cidade terrena, mas alarga a noção de cidade para uma instituição presente em várias cidades, além de Roma, e que tem força e vigor para enfrentar os séculos na marcha segura em direção à eternidade.

Santo Agostinho falece em 430, com 76 anos de idade, durante o ataque vândalo à cidade de Tagasta, um ano antes do terceiro Concílio Ecumênico, em Éfeso, cidade de colônia grega na Ásia Menor. Neste Concílio, em 431, definiu-se a condenação do pelagianismo e da afirmação das duas naturezas de Cristo em um mesma pessoa, a divina e a humana, salientando assim as tentações do deserto, a base das concupiscências, e a possibilidade do Cristo de aderir à vontade do Pai, afirmando que a tentação é sofrida pela natureza humana, e a plena vontade de adesão é de origem divina, o que será chamado de graça de Cristo.

Considerado um dos doutores da Igreja, expressões máxima do pensamento cristão, Agostinho fundamenta muito do que é o cristianismo. Em *Retractationes*, escrito entre 426 e 427, enumera 92 obras num total de 232 livros de sua autoria. Embora ainda outros santos viessem a reformular a relação entre filosofia e revelação cristã, Agostinho permanece com um dos maiores expoentes do pensamento cristão.

O grande Doutor ocidental contactara diversas escolas filosóficas, mas todas o tinham desiludido. Quando se lhe deparou a verdade da fé cristã, então teve a força de realizar aquela conversão radical a que os filósofos anteriormente contactados não tinham conseguido induzi-lo... Quanto aos platônicos, que ocupavam lugar privilegiado nos pontos de referimento de Agostinho, este censurava-os porque, tinham, porém, ignorado o caminho que lá conduzia: o Verbo encarnado. O Bispo de Hipona conseguiu elaborar a primeira grande síntese do pensamento filosófico e teológico,

nela confluindo correntes do pensamento grego e latino. Também nele a grande unidade do saber, que tinha o seu fundamento no pensamento bíblico, acabou por ser confirmada e sustentada pela profundidade do pensamento especulativo. A síntese feita por Santo Agostinho permanecerá como a forma mais elevada de reflexão filosófica e teológica que o Ocidente, durante séculos, conheceu. Com uma história pessoal intensa e ajudado por uma admirável santidade de vida, ele foi capaz de introduzir, nas suas obras, muitos dados que, apelando-se à experiência, antecipavam já futuros desenvolvimentos de algumas correntes filosóficas. (JOÃO PAULO II, 1998, p.56-57)

### 2.3 A filosofia de Santo Agostinho.

Como já visto, a produção de Agostinho é vastíssima e seu pensamento muitas vezes se apresenta de forma ampla e por vezes contraditória. Essa é uma característica que muitos comentadores de Agostinho identificam em sua obra, que está sempre buscando, uma transformação constante no caminho da verdade e da compreensão da revelação da fé. Boehner e Gilson (2000) afirmam que ele não pode ser contado entre os mestres da síntese, e que Agostinho nunca assinaria qualquer espécie de manual sobre seu sistema. Evans (2006) afirma que aos olhos do crítico moderno as soluções de Agostinho são de uma radical incoerência, pois a investigação agostiniana busca a profundidade da condição humana, incoerente, em relação a uma verdade divina absoluta, radical. Inquieto, pesquisador e sempre em renovação, o pensamento de Agostinho é sempre um rever-se diante de seu momento presente.

É impossível comprimir o pensamento de Agostinho num molde preconcebido sem arriscar-se a perder o que há nele de melhor e de mais característico. Só nos resta pois um caminho para expor-lhe mais ou menos fielmente a doutrina: o de nos deixarmos conduzir por ele próprio, e acompanharmos com docilidade o ritmo natural do seu pensamento. E este não evolui em linha reta, senão que gira constantemente em torno de um centro único, que é Deus. (BOEHNER E GILSON, 2000, p. 142)

Assim, com todas as ressalvas do perigo da redução do pensamento de Santo Agostinho, propomos identificar dez conceitos agostinianos que nortearam nossa pesquisa, e que possibilitaram a compreensão de seu pensamento, que por sua vez serviram de chave de leitura para detectar o Bem e o Mal presentes em *O Senhor dos Anéis*.

Metodologicamente, ao percebermos que nosso objetivo central eram conceitos duplos que se relacionavam, de certa forma contraditórios e complementares, excludentes e

integrados, adotamos esse forma de pesquisa. Essa tensão é constante no pensamento de Agostinho. Em relação ao mal, Evans (2006) afirma que a tensão entre Deus e o homem é base fundadora da investigação de Agostinho. Essa tensão entre dois pólos, seja Bem e Mal, seja homem e Deus, morte e vida, está presente em cada reflexão de Agostinho. A discussão da verdade absoluta e a ilusão se apresenta com o cuidado de Agostinho em sempre se precaver entre a verdade absoluta e as proposições e afirmativas sobre essa verdade. O fato de ter escrito *Retrataciones* (427), e muitos de seus comentadores, como Martins (2006) e Evans (2006), demonstrarem que seus conceitos mudam no decorrer de seus escritos e investigações, já demonstram a polêmica e a validade dessa ressalva sobre a verdade e as formulações sobre ela.

Segundo Evans (2006), Agostinho estava ciente que a verdade é inatingível em si mesma, pois está para além do homem, porém essa busca incessante da verdade, em esforços intelectuais devia acontecer, pois essa se revela sempre. Para Gilson (2007), em Agostinho a verdade possui três atributos, a necessidade de que algo exista, a imutabilidade que resiste ao tempo e assim conclui-se que é eterna, e por isso além do tempo e do homem. Logo a verdade é Deus, é o encontro com a sabedoria divina encarnada, o próprio Cristo.

A percepção da verdade pelo homem deve sempre atender esses três atributos. A verdade é, em si mesma, diferente do homem, que a reconhece somente por existir, no próprio homem, a graça verdadeira, divina portanto, de reconhecer essa verdade. Metafísica e ética se encontram.

Assim, dividimos os dez conceitos em pares, de forma que ao identificar o Bem e Mal de forma relacional, também entendemos os demais conceitos em cinco pares. Os conceitos em contraposição: Bem e Mal; natureza e pecado original, livre-arbítrio e graça; iniância e felicidade; cidade de Deus e cidade dos homens. Tais pares são escolhidos para demonstrar que, apesar de mesmo na época de Agostinho, a acusação no final de sua vida, segundo Brown (2005), pelo bispo Juliano de Eclano<sup>100</sup> de que sua filosofia ainda permaneceria maniquêia, devido a extrema dualidade de seu pensamento, optamos pelos pares porque neles encontramos justamente a superação da dualidade maniquêia na reflexão sobre a relação entre homem e Deus, centro do pensamento agostiniano.

---

<sup>100</sup> Bispo católico (386-455), com ligações com o pelagianismo, polemizou com Agostinho sobre o livre-arbítrio e a graça de Deus.

### 2.3.1 O Bem e o Mal

Os conceitos chave de Bem e Mal são tratados de forma mais acessível em *De Vera Religione*, quando Agostinho expõe de forma mais sistemática sua percepção do fenômeno do mal. Neste livro, escrito como recém convertido, um leigo filósofo com muitas reminiscências pagãs, Agostinho nos apresenta de forma mais simples e objetiva sua teoria sobre o Mal. Nesse livro, a questão do bem e do mal está ligada à origem da vida e da morte. O mal é a morte, que é o menos ser, a impossibilidade da vida.

Não existe nenhum ser vivo que não venha de Deus, porque ele é, na verdade, a suma vida, a fonte mesma da vida. Nenhum ser vivo, enquanto tal, é mau, mas somente enquanto tende à morte. A morte da vida, essa é a perversão ou maldade (nequitia), isso é o nada. Por isso, com razão, os homens mais perversos são chamados ‘homens do nada’. Se a vida tende ao nada foi por se ter desviado – por uma defecção voluntária – de quem a criou, e de cujo ser desfrutava. Foi por querer – contra a lei divina – gozar dos seres corpóreos aos quais Deus a tinha colocado superior. Essa é a perversão. Não porque o corpo seja nada. Pois ele possui certa harmonia em suas partes, sem o que, não poderia existir. Também ele é obra daquele que é o princípio de toda harmonia. Todo corpo possui como que certo equilíbrio de forma, sem o qual não existiria. Logo, o Criador dos corpos é o princípio de todo equilíbrio. Ele é a forma incriada e a mais bela de todas as formas. Os corpos todos possuem certa beleza, sem a qual não seriam o que são. Se pois, indagarmos quem constituiu os corpos, busquemos entre todos os seres o que seja formosíssimo. Todo formosura procede dele. E quem é esse senão o Deus único, a verdade única, a única salvação de todas as coisas, a primeira e soberana essência, a fonte de onde procede tudo o que é – enquanto tem o ser – porque tudo o que é como tal é bom. (AGOSTINHO, 2002, p. 46-47)

Agostinho entende que a vida é boa. Bom é tudo o que existe e reproduz sua existência. Inicialmente, o Bem é o que permite a existência, aquilo que é. Ora o grande entrave disso é a existência que cessa, a morte. Atrelando assim que viver é bom, e que o Mal se origina da morte, Agostinho abrange sua compreensão para o que é anterior, a morte ou a vida.

Nesse raciocínio, entende-se que a vida é primeira, a morte segunda. Ora tudo que vive deve morrer, porém, como a vida é primeiro que a morte, que é a origem do Mal, deve existir a vida antes da morte. Daí o entendimento da existência de algo que não morre, porque funda a vida, mesmo que depois surja o nada. A fonte incriada.

Encontrando em Deus as características de Criador e de Ser, Agostinho funda seu conceito de Bem atrelado à vida enquanto existência fecunda e criativa. Realizando uma

existência dos seres vivos em Deus, a percepção é de criaturas. Daí a característica de Criador. Porém, não só os seres vivos são criaturas, como também são fadados à morte. São criaturas, e terminam, cessam sua existência. Daí sua separação do criador. E a segunda característica de Deus, ele é. O Ser é apenas em Deus, o ser perfeito, a forma perfeita. As criaturas não são, e daí morrem. Embora estejam vivas, se dirigem para a morte, porque estão separadas do Criador, que é o Ser.

A percepção da matéria como algo perecível não se liga imediatamente a maldade. A matéria não é má em si mesma. Até possui certa harmonia e beleza. O problema posto é que ela é insuficiente. Como parte da criação de Deus, a matéria está apartada do Ser, e daí sua inevitável destruição, em direção ao nada. Porque tudo o que é, é em certo sentido bom, enquanto fruto do Criador.

A perversão, como Agostinho ressalta aos “homens do nada” está na dependência desses frutos do Criador, ou os bens menores, em detrimento do próprio Ser, o Sumo Bem. Mais que a dependência é o querer e o gozar a matéria criada. O Mal é a morte, enquanto querer a morte, ou seja, gozar da criação, inevitável sina das criaturas, separadas de seu Criador, o único que pode Ser.

Ao associar o Mal e a morte, Agostinho associa o Bem e a vida. Abre espaço para a indagação sobre a eternidade das criaturas, se for possível a participação no Ser. Ao afirmar que de Deus a morte não procede, mas ela é resultado das escolhas das criaturas, a questão da eternidade das criaturas quando obedientes ao Criador, que é Ser, abre espaço para o entendimento da morte como afastamento, também eterno, do Ser. Deus cria, e uma vez criado é bom, e então é vida. Ora o mal não procede de Deus, mas do querer o nada.

Logo, a morte não procede de Deus. ‘Pois Deus não fez a morte, nem tem prazer em destruir os viventes’ (Sb 1,13), porque a soberana essência faz ser tudo quanto existe e é chamado essência. Mas a morte, ao contrário, precipita no não-ser a tudo o que morre inteiramente, porque se as coisas mortais ou corruptíveis perdessem inteiramente o seu ser, chegariam ao nada. Tanto mais morrem quanto mais deixam de participar da essência. Ou dito mais brevemente: tanto mais morrem, quanto menos são. É assim que todo corpo (apenas material) é menos do que vida qualquer, pois a pequenina forma que lhe cabe perdura no ser, graças à Vida que organiza tão bem, seja cada ser animado, seja o conjunto da natureza universal. Logo, o corpo (material) está mais sujeito à morte e, portanto, mais próximo ao nada. Pelo que, o ser com alma, que pelo gozo material abandona a Deus, tende ao nada e esse é o mal (nequitia).” (AGOSTINHO, 2002, p.47)

Deus é vida, ou melhor é a Vida. A própria essência, a propriedade que define o ser, é em si Deus, ao mesmo que tempo que a essência de todos os outros seres está presente em Deus. E o afastamento de Deus é o afastamento da vida. Morrer é abraçar o mal, que se afasta da vida em direção ao nada. Mesmo a matéria inanimada tende ao mal, pois pode ser destruída e utilizada para fins de destruição, ao mesmo tempo em que o ser com alma, que abdica deste compartilhamento essencial com Deus para prender-se ao gozo material voluntariamente adere ao nada.

É justamente essa a definição do Bem. É o Ser, fundamento e requisito da Vida. O Bem é a Vida enquanto possibilidade de Ser. Daí compreendemos como Agostinho estabelece a relação entre Bem e Mal. O Mal é apenas a recusa do Ser, enquanto Vida, e a reposição da matéria no lugar de Deus. Não que a matéria seja objetivamente má, mas ela é criação e não a essência da Vida, o Criador. O Bem é, portanto, a essência de todo Ser, a Vida de toda criatura.

Mesmo supondo que o mundo seja feito de alguma matéria informa, essa matéria foi tirada totalmente do nada. Pois, mesmo o que ainda não está formado: sem dúvida alguma, de algum modo já tem iniciada a sua formação. Ser susceptível de forma é benefício de seu Autor, e possuí-la é bem. A simples capacidade de forma é pois, certo bem. Por conseguinte, o autor de todas as formas – que é o doador de toda forma – também é o fundamento da possibilidade de algo ser formado. E assim, tudo o que é, enquanto é, e tudo o que não é, enquanto pode vir a ser, tem de Deus, sua forma ou possibilidade de ser formado.

Dito de outro modo: todo ser formado, enquanto formado, e todo o que ainda não está formado, enquanto formável, encontra seu fundamento em Des.

Contudo, nenhum ser realiza a integridade de sua natureza, se em ser gênero não for planejado. (Isto é, sem a integridade de todas as suas características específicas). Ora, toda a integridade vem do Autor de todo bem. É assim que Deus, sendo o princípio de todo bem, o é igualmente de toda integridade. (AGOSTINHO, 2002, p 59-60)

A preocupação da diferença entre o nada e a matéria é fundamental para Agostinho. A preocupação é afirmar que nada do que existe é mal em si mesmo. O Mal é o Nada, e o Bem é a Vida. Assim, enquanto possibilidade de formação, entendida como desenvolvimento, crescimento e transformação, a vida cumpre seu desígnio, posta por seu Autor, Deus. Como nos diz Agostinho, Ter uma forma, uma existência, é em si mesmo algo bom, porque já nos difere do nada, e assim nos abre a infinita possibilidade de formação, segundo a vontade do Autor, que é o doador de toda forma, e também o fundamento da

possibilidade da formação. Existir é mover-se, dinamismo, contrário à estagnação mortal e imóvel do Nada.

Assim, a integridade é também o Bem. Deteriorar é consequência do Mal. A insistência de Agostinho em afirmar que a morte e a corrupção não são partes integrantes do projetos de Deus é fundamental. A integridade da criação é sua vocação primeira, a morte entra na realidade em momento posterior, como retorno ao Nada. O Ser é íntegro, e assim todas as criaturas que possuem sua essência neste Ser, que é Deus. Em *De Libero Arbitrio*, Agostinho afirma de forma mais contundente.

Todo o ser que pode tornar-se menos bom, é bom., e todo ser ao deformar-se torna-se menos bom. De facto, ou a deformação<sup>101</sup> não lhe é nociva ele não se deforma, ou se deforma, é-lhe nociva a deformação; se lhe é nociva diminui algo do seu bem, e torna-o menos bom. Com efeito, se o priva completamente de todo o bem, o que dele restar já não poderá deformar-se, pois já não existirá nenhum bem, por cuja privação possa a alteração ser nociva; por outra parte, aquilo a que a deformação não pode ser nociva, não se deforma. Ora um ser que não se deforma é indeformável; logo – o que seria totalmente absurdo afirmar – um ser tornar-se-á indeformável pela deformação. Consequentemente, e isto afirma-se com absoluta verdade, todo ser enquanto é ser é bom, uma vez que, se é indeformável, é melhor que o deformável, e se é deformável, já que se torna menos bom ao deformar-se, é indubitavelmente bom. Ora todo o ser ou é deformável ou indeformável. Logo todo ser é bom. Denomino ser o que habitualmente se costuma designar por realidade existente em si. Deste modo, todo o ser existente em si ou é Deus ou procede de Deus, pois todo o bem ou é Deus ou procede de Deus. (AGOSTINHO, 1986, p. 214-215)

Santo Agostinho diferencia aquilo o ser deformável e o indeformável. Essa deformação, como explicada em nota, expressa a relação entre a transformação em aquilo que é para aquilo que não é. A mudança em direção à morte, o envelhecimento, a doença e a degeneração dos seres. O único ser indeformável é Deus, pois mesmo entendendo que aqueles seres que se deformam só o fazem porque são bons, e ao extinguir o bem em si pelas deformações, não é mais possível deformar-se, entendemos que eles não são mais seres, mas retornam ao Nada. São indeformáveis porque são o Nada.

---

<sup>101</sup> Segundo a nota do tradutor desta versão de *De Libero Arbitrio*, o professor de Lisboa Antonio Soares Pinheiro “Deformar-se, deformação vertem os termos clássicos *corrumpitur*, *corruptio*, com que no latim filosófico se designavam as transformações degenerativas dos corpos. A esses termos, literalmente corresponderiam corrompe-se e corrupção. Evitam-se estes vocábulos por haverem perdido o sentido filosófico.”

Ao contrário, o único Ser indeformável é Deus, e assim, por consequência, todos os seres que não são Deus são deformáveis, mas assim mesmo são bons, porque procedem de Deus, que é a essência de todo ser. Aqui se coloca a questão do Bem. Todo ser deformável é bom, porque a deformação só acontece em seres, que por terem essência, são bons.

Daí o entendimento do Bem como a Vida, e o Mal como a Morte, ou a deformação, ou a corrupção enquanto processo de decadência da vida. Os seres são deformáveis porque não são Deus, mas, embora corruptíveis, ao mesmo tempo são bons porque procedem de Deus, que lhes dá a vida, embora sujeita a deformação.

Em *Confissões*, no livro sétimo, Santo Agostinho resume sua conceituação de Bem e Mal, entendendo que todas as coisas são boas, porque criadas a partir do Sumo Bem, mas justamente por não serem de fato o Ser, mas apenas seres que procedem do Ser, são corruptíveis, e fadadas a deformação. Apenas a aproximação contínua de Deus, essência de todos os seres, permite a aproximação dos seres de si mesmos, possibilitando certa permanência no Bem e limite da deformação.

Vi claramente que as coisas corruptíveis são boas. Não se poderiam corromper se fossem sumamente boas, ou se não fossem boas. Se fossem absolutamente boas, não seriam corruptíveis. E se não fossem boas, nada haveria a corromper. A corrupção de fato é um mal, porém, não seria nociva se não diminuísse um bem real. Portanto, ou a corrupção não é um mal, o que é impossível, ou – e isto é certo – tudo aquilo que se corrompe sofre uma diminuição de bem. Mas privadas de todo bem, deixariam inteiramente de existir. Se de fato continuassem a existir sem que pudessem corromper-se, seriam melhores, porque permaneceriam incorruptíveis. Mas haverá maior absurdo do que afirmar que as coisas se tornariam melhores perdendo todo o bem? Portanto, se são privadas de todo o bem, deixarão totalmente de existir. Logo, enquanto existem, são boas. Portanto, todas as coisas, pelo fato de existirem, são boas. E aquele mal, cuja origem eu procurava, não é uma substância. Porque, se o fosse, seria um bem. Na verdade, ou seria substância incorruptível, e portanto um grande bem; ou seria substância corruptível, e então, se não fosse boa, não se poderia corromper. Desse modo, vi e me pareceu evidente que criaste boas todas as coisas, e que nada existe que não tenha sido criado por ti. E porque não as criaste todas iguais, cada uma em particular existe porque é boa, e tomadas em conjunto são muito boas. De fato, o nosso Deus ‘criou todas as coisas muito boas’ (AGOSTINHO, 2006. P.191-192)

Aqui Agostinho se desliga da concepção maniqueísta do Mal enquanto substância. Tudo o que existe, pelo simples fato de existir, é bom. A Criação de Deus é boa, e os seres compartilham sua essência, e por isso existem. Quando não há mais nada do bom, não há

mais existência. Esse é um ponto fundamental no pensamento de Agostinho, que marca sua filosofia cristã. O Mal é a não existência. O Mal não é em si mesmo, é apenas a negação do bem, do Ser, da Vida. Logo se conclui que a morte não estava no plano da Criação.

Assim, compreendendo os conceitos de Bem, a essência de toda a vida, e o Mal, a corrupção deformante dos seres que se afastam de Deus, o Sumo Bem, partimos agora para entender como é possível essa dinâmica de afastamento e aproximação das criaturas com o Criador. Para tal é necessário compreender mais dois conceitos que estão ligados ao Bem e Mal, porque explicam como Agostinho percebe a própria natureza das criaturas: sendo algo bom em si mesma, porque procede da essência do Criador, e ao mesmo tempo má, porque possui uma tendência de afastar-se da essência de Deus.

### 2.3.2 Natureza e Pecado Original

Natureza da Criatura, ou a Criaturalidade, como relação com o Criador, e daí o símbolo de filiação de Deus, e Pecado Original são os conceitos que explicam essa dinâmica, muito específica dos seres humanos, que compartilham essa essência em Deus. Novamente em *De Ver Religione* Agostinho nos aponta para a compreensão desse conceito.

Eis como a vida se torna terrena e carnal, e porque é também chamada terra e carne. Enquanto permanece nesse estado não possui o reino de Deus, e o objeto de seu amor lhe escapa. Isso porque ama o corporal que é menos do que a Vida. Devido a essa desordem, é corruptível o objeto de seu amor. Desfazendo-se, ele abandona o seu amante, tal como ela também abandonou a Deus quando desprezou o mandato de quem lhe dissera: ‘Coma isto e não aquilo’ (Gn 2,16-17). Portanto, o homem vê-se arrastado às penas, por amar as coisas inferiores. Está assim ordenado para aquelas regiões que levam à miséria de seus prazeres e suas dores.

Pois o que é a dor, a chamada dor física, senão a perda repentina da integridade do corpo que – por abuso da alma – caiu sujeito à corrupção? E no que consiste a dor dita da alma, senão na privação das coisas percíveis de que a alma desfrutava ou esperava desfrutar?

A isso se reduz tudo o que se chama de mal, isto é, o pecado e o castigo do pecado” (AGOSTINHO, 2002, p.47-48)

A tendência humana a amar o corporal, o terreno, e daí o mutável, o que é passível de deformação e corrupção, como o envelhecimento e a morte, em detrimento da Vida e do Ser, que é Deus, estabelece a condição de pecado, e seu consequente castigo, a dor física ou da alma, que é o Mal. Fazendo referência à desobediência de Adão e Eva no livro do

Gênesis, Agostinho formula um dos conceitos mais fortes de sua filosofia: o pecado original. O Mal, por conseguinte, é resultado da desobediência. Toda criação é boa, inclusive os seres humanos, que compartilham a essência de Deus, mas o Mal, ou seja a dor, a corrupção e a morte, entra na realidade através dos atos humanos, que ao amarem as coisas menores que Deus, se afastam de sua harmonia.

É importante ressaltar essa questão. Como o pecado original está presente em todos os seres, que pela leitura de Agostinho do Gênesis é algo fundador da humanidade, o Mal é responsabilidade de toda humanidade, ao mesmo tempo que ela mesma é redimida pelo sacrifício de Jesus Cristo, que aponta o caminho para sua restauração.

Assim, a humanidade é ao mesmo tempo pecadora, daí o conceito de Pecado Original, porém sua Natureza, outro conceito importante, revela sua possibilidade de redenção, enquanto retorno à sua condição primeira, antes do pecado. A natureza humana é, em Agostinho, boa enquanto criação de Deus, porém está afetada pelo Pecado, que é a entrada no Mal, da dor e da morte no mundo.

Pode-se concluir que depois da morte física – devida ao primeiro pecado – a seu tempo e segundo sua ordem, este corpo será restituído a seu primeiro estado. Possui-lo-á não por si mesmo, mas por força da alma fixada em Deus. Tampouco a alma recobra seu primeiro estado por si mesma, mas por favor de Deus que será seu gozo. Pelo mesmo Deus, ela logrará mais vigor do que o corpo. Este terá força, graças à alma, e a alma graças à Verdade imutável, o Filho único de Deus. Se bem que a própria glória corporal, no fundo, será também obra do Filho de Deus, porque todas as coisas foram feitas por ele.

Abolido, pois, o pecado, desaparecerão também as suas penas. E o que restará do mal? ‘Morte, onde está tua vitória? Morte, onde está o teu aguilhão?’ (1Cor 15,55). Porque o ser vence o nada e assim a morte será absorvida pela vitória.” (AGOSTINHO, 2002, p. 48-49)

A discussão da vida depois da morte é apresentada por Agostinho como uma restauração. Na verdade, o primeiro estado da criatura está além de sua presente condição, corrupta, e só pode ser redimida pela graça de Deus, através do sacrifício de Jesus Cristo. Uma vez compreendida, esta verdade é capaz de destruir a morte, porque esta é em si uma consequência do Pecado Original, e não uma condição necessária a criatura. A Criaturalidade, natureza, pressupõe a condição de união com Deus, de retorno ao Ser e a Vida que é a vocação do infinito nos seres com alma.

De fato, a natureza humana é voltar-se a Deus, e amá-lo, ficando-se nele e daí possibilitando sua graça para que a redenção se opere nele. A partir daí, o Mal, como dor e morte, fica inexistente, porque a partir daí o Nada não mais significará, porque a corrupção dos corpos será anulada, porque não haverá mais distância entre os seres e o Ser. A comunhão, através de procedência, da essência, da Vida, estará unida na eterna Verdade, e portanto, as criaturas, originalmente boas, serão restauradas ao seu estado original.

Essa contradição entre Pecado Original e Natureza é entendida pela alma. O corpo, enquanto matéria, é o alvo mais contundente da corrupção, da deformação, do envelhecimento, da dor e da morte. A alma, por sua vez, que é definida pela capacidade humana por onde acontecem o sentimentos, a vontade e se captam os sentidos, enfim por onde se ama, é o meio pelo qual essa contradição se estabelece.

A primeira deformidade da alma racional é a vontade de executar o que a suma e íntima Verdade lhe proíbe. Assim, o homem foi expulso do paraíso para este mundo passando dos bens eternos aos temporais, da abundância à miséria, da estabilidade à fraqueza. Não passou, porém, do bem substancial ao mal substancial, porque nenhuma substância é má. Mas passou do bem eterno ao bem temporal, do bem espiritual ao bem carnal, do bem inteligível ao bem sensível, do sumo Bem ao bem ínfimo. Existe, pois, um bem que a alma racional não pode amar, sem pecar. É o bem que é inferior a ela. Assim o mal é o próprio pecado; e não o objeto amado com afeição pecaminosa. (AGOSTINHO, 2002, p.60-61)

A polêmica de que o bem carnal não é o mal, mas sim sua escolha em detrimento do bem maior, que é Deus, é a fonte da crítica de maniqueísmo em Agostinho. Quando atribui à vontade da alma a origem do mal, Agostinho novamente explicita que não só a criatura é boa, mas toda substância criada é boa. O Mal não está presente substancialmente na realidade. O Mal é um desvio, uma ação que sai da harmonia da essência divina e se dirige a um bem menor. O Mal é a corrupção do projeto original e Deus em relação à suas criaturas. E justamente por isso, não é definitivo para Deus, que pode restaurá-lo por sua dádiva, se o próprio homem assim desejar.

Deus, nesta perspectiva, não toma conhecimento do Mal, que é o pecado e seu castigo, o sumo Bem é na verdade aquilo que existe. O Mal é uma deformação dos seres, que causa a dor e a morte, mas que, uma vez os seres se recolocando adequadamente segundo sua própria natureza, podem novamente estabelecer uma relação genuína e boa com o Criador.

A preocupação de Agostinho em afirmar a objetiva bondade da criação é a explicação para a superação da contradição entre Pecado Original e Natureza. Deus não nos criou com o Pecado Original para que soframos durante a vida. Sendo uma possibilidade da vontade da alma, que está unida na essência da Vida, amar coisas menores que o próprio amor causa dor, mais por uma inadequação de afetos que por uma objetiva perversidade.

A perversão está em não reconhecer o sumo Bem como o único capaz de satisfazer a alma, justamente porque esta foi criada para voltar-se ao Criador. Em *A natureza e a graça*, quando responde a Pelágio, Agostinho explica essa concepção da Natureza como defeituosa pelo Pecado Original, quando está tratando da presença do corpo e do espírito na Natureza humana. Nesse sentido, embora sendo criação, a Natureza é boa, porque deve se voltar a Deus, é também má, porque se recusa a se harmonizar entre si, corpo, matéria criada, e espírito, atributo por onde se encontra a eternidade do Criador.

Pois, duas coisas contrárias podem não se combater mutuamente; podem até se aliarem e ser favoráveis à saúde. É o que acontece com a secura e a umidade no corpo, o frio e o calor, de cuja combinação resulta o bom estado de saúde. Mas que a carne seja contrária ao espírito, de modo que não fazemos o que queremos, é defeito e não natureza. Procure-se a graça medicinal, e não haverá motivo para discussão. (AGOSTINHO, 1999, p.174)

Posto de forma clara, Agostinho afirma que nossa Natureza não foi posta para ser um combate entre corpo e espírito. Mas essa tensão existe, sendo defeito. E esse defeito é originário também, porque sempre se desvia do Sumo Bem.

Mesmo o objeto pelo qual se desvia o amor da alma não é, em si, mal. O Mal é o amor que se desvia de Deus para esse objeto. O Mal, enfim para Agostinho, não existe enquanto substância, ou essência. O Mal é o resquício do nada existente em todas as criaturas, pois foi de onde elas vieram. O Mal procede do Bem, como diminuição e prisão do vocação natural da criatura, voltar-se ao Criador.

Na verdade, quando a alma, regenerada pela graça de Deus, restituída na sua integridade e submissa a seu único Criador – juntamente com o corpo também restaurado na sua estabilidade primitiva, digo, quando a alma começar a dominar o mundo em vez de ser dominada por ele então não haverá mais nenhum mal para ela. Isso porque essa beleza inferior e mutável das coisas temporais, em vez de a envolverem, estarão submissas a ela. E como está escrito: ‘Haverá novo céu e nova terra’ (Ap 11,1). E as almas, em vez de penar em um canto, reinarão no universo.

Como diz o Apóstolo: ‘Tudo é vosso, mas vós sois de Cristo, e Cristo é de Deus’ (1Cor 3, 22-23). E ainda: ‘A cabeça de todo homem é Cristo, e a cabeça de Cristo é Deus’ (Id. 11,13).

Assim, não é da natureza da alma, o vício. É, sim, contra a sua natureza. O vício nada mais é que pecado e a pena do pecado. Compreende-se daí que nenhuma natureza – substância, essência ou que se empregue outra palavra melhor – seja mal.

Tampouco os pecados de alguma alma ou as penas derivadas, chegam a manchar o universo pela deformidade. O ser racional – se for puro de todo pecado, e submisso a Deus – domina sobre todas as coisas a ele sujeitas. O pecador tomará o lugar que lhe convém – igual aos de sua condição. Pela ação de Deus, criador e ordenador do universo, tudo refulge com decoro. A beleza da criação é o resultado irrepreensível destes três pontos: a condenação dos pecadores, a provação dos justos e a perfeição dos bem-aventurados. (AGOSTINHO, 2002, p. 67-68)

Santo Agostinho estabelece a relação entre a alma, o corpo, Deus e o mundo. Quando a alma racional compreende que o fundamento de sua existência, sua essência, provém de Deus, e se abre a possibilidade de restauração realizada pela graça divina, seu próprio corpo acompanha essa restauração. De fato, a conversão do pecador assume proporções cosmológicas. A ordenação do mundo pela alma, no processo de inversão de domínio, é a conversão. Não mais os amores pelos bens inferiores, e a dominação deles sobre alma, que regulamenta o ser, mas ao inverso, é o domínio dos bens inferiores que é resultado do dedicação e do encontro do sumo Bem pela alma. A vontade de alma, causa de sua queda, é restaurada, e assim a própria Criação se restaura enquanto harmonia com o Criador. Ao afirmar que o vício não é da natureza humana, Agostinho caminha em direção a Deus, porque a Natureza está posta em sua plenitude no Criador.

Dessa forma, a harmonia cosmológica da conversão da criatura abole o Pecado Original. È o sacrifício de Cristo que revela o caminho para Deus. Na restauração final, a alma fixa em Deus se eleva, e domina os demais bens, enquanto o pecador se prende aos bens ínfimos, e daí é escravo deles. Ao buscar o amor de Deus, a alma pode então exercer sua vontade de forma sábia, e daí trilhar o caminho da santidade, seja na condenação dos pecadores, da provação dos justos e na perfeição dos bem-aventurados.

Porém, ao pensarmos no que Agostinho chama de perfeição dos bem-aventurados, é necessário entender como se define essa perfeição. Ao resolver a contradição entre o Pecado Original e a Natureza procedente do sumo Bem, Agostinho aponta Jesus Cristo, e os ensinamentos evangélicos como caminho para a superação dessa contradição. E esse caminho, segundo sua filosofia, é a dedicação total do amor do ser para o sumo Bem. É apenas através dessa fixação que o homem está na perfeição. Logo, essa perfeição, a

superação da contradição, é estabelecida pelo próprio Deus. Em *De Libero Arbitrio*, ao falar sobre a dívida dos seres criados, no livro terceiro, Agostinho expressa essa necessidade da criatura como inescapável.

Visto que ninguém é superior às leis do Criador onnipotente, não é permitido à alma deixar de restituir aquilo de que é devedora. Ou pois restitui usando bem aquilo que recebeu, ou restitui perdendo aquilo de que não quis usar bem. Logo, se não restitui praticando a justiça, restituirá padecendo o infortúnio, pois num e noutra caso se faz ouvir essa palavra – *dívida*. Realmente, o que se disse poderia ser expresso desta maneira: se não restituir fazendo o que deve, restituirá padecendo o que deve. Ora estes dois factos não ficam separados por nenhum intervalo de tempo – como no caso de a alma em determinado tempo não fazer o que devia, e em outro padecer o que devia. E assim, nem por um momento se desfígura a beleza do Universo, pois não existe nele a fealdade do pecado sem a decorosidade do castigo. Fica porém reservado para o futuro juízo (final) a manifestação e o atrocíssimo sentimento de infortúnio, por tudo o que agora é castigado de modo inteiramente oculto. Efectivamente, assim como quem não está desperto dorme, assim também e sem qualquer demora, quem não cumpre o que deve padece o que deve. É na verdade tão grande a venturidade da rectitude, que ninguém pode afastar-se dela senão para cair no infortúnio. (AGOSTINHO, 1986, p.224-225)

A relação da criatura é intrínseca a sua Natureza. Independe da consciência da criatura de sua condição e de sua relação com o Criador as leis que regem o Universo. E são belas as leis, porque estão pautadas na gratuidade do Criador. Não que Deus cobre a dívida de suas criaturas, mas é que elas devem sua existência ao Criador, e como compartilham de sua essência, enquanto Ser e Vida, devem estar Nele para que tenham a sustentação de sua existência. De outra forma, a dívida se torna cobrança da própria condição de criatura, que exige a satisfação para qual foi criada, e como está distante da Vida e do sumo Bem, torna-se pecado, dor, sofrimento do corpo e da alma, e assim a morte.

Assim, a perfeição dos bem-aventurados nada mais é que a restituição do que devem. A santidade, os bem-aventurados, são aqueles que reconhecem sua dívida com Deus, e se esforçam para pagá-la com justiça, através das provações dos justos, e por fim se conformam com a seu devido retorno à Vida e ao Sumo Bem.

Agora, após definidos os conceitos de Pecado Original, como desobediência da vontade da alma e amor aos bens menores e Natureza, como criaturalidade, como seres de procedência de essência divina, bons em sua essência, e justamente por isso devem retornar ao seu Criador para a plenitude dessa bondade, vamos entender como se dá essa relação da

restauração, através de mais dois conceitos fundamentais no pensamento de Santo Agostinho: Livre-Arbítrio e Graça.

### 2.3.3 Livre-Arbítrio e Graça

O Livre-Arbítrio é o atributo da alma racional de prover sua vontade. É a possibilidade de amar. Quando Agostinho afirma que os seres possuem sua essência em procedência do Criador, estabelece a possibilidade desses seres, enquanto criaturas, e por isso separadas do Criador, escolherem. Criador e Criatura estão objetivamente separados. As criaturas, distantes de seu Criador, são vocacionadas ao seu encontro, porém este encontro só pode ser livre, uma vez que a relação de diferenciação, mesmo através da corrupção e deformação do envelhecimento e da morte, entre criatura e Criador é absoluta enquanto vontades.

Para unir ambas, fazer a vontade de Deus por livre vontade, é necessário que haja a possibilidade de não fazê-lo, apesar de todas as consequências já vistas pela questão da dívida. Contudo, devido ao Pecado Original, a criatura, ferida pelo pecado em sua natureza e procedência do Sumo Bem, é impossibilitada de fazê-la por si mesma, sendo necessária a Graça de Deus para que haja essa conversão. Em *De Vera Religione*, Agostinho deixa claro sua posição sobre a exclusiva origem do pecado: a vontade livre da alma.

Se a defecção que chamamos pecado assalta como febre – contra a vontade de alguém – com razão, pareceria injusta a pena que acompanha o pecador, pena que recebe o nome de condenação. De fato, o pecado é mal voluntário. De nenhum modo haveria pecado se não fosse voluntário. Esta afirmação goza de tal evidência que sobre ela estão de acordo os poucos sábios e os numerosos ignorantes que existem no mundo. Pelo que, ou se há de negar a existência do pecado ou confessar que ele é cometido voluntariamente.

Ora quando se observa bem, ninguém nega a existência do pecado, ao admitir sua correção pela penitência e ainda o perdão concedido ao arrependido. A perseverança no pecado é considerada justamente condenável pela lei de Deus.

Logo, à vontade deve ser atribuído o fato de se cometer pecado. E como não há dúvida sobre a existência do pecado, tampouco se haverá de duvidar do que se segue: - que a alma é dotada do livre-arbítrio de sua vontade. (AGOSTINHO, 2002, p. 50-51)

Ao atribuir todo pecado à vontade da alma, Santo Agostinho afirma que essa mesma alma é livre para escolher. Contudo, devido ao Pecado Original, que fere sua condição de

criatura em harmonia com o Criador, essa mesma vontade está abalada. Com as paixões dominando a vontade da alma, a alma não é mais livre, e sim escrava do pecado, e impossibilitada de escolher o retorno ao Criador. Eis a prisão do pecado, que interfere na justa escolha e o caminho do encontro com Deus.

Porém, a correção do pecado pela penitência e o perdão ao arrependido são expressões do amor de Deus. Deus, percebendo a prisão de suas criaturas, concede uma graça, uma dádiva, um dom, através do qual as criaturas presas, privadas de seu Livre-Arbítrio, podem novamente seguir seu caminho de realização. A esse ato, seja de correção, seja de arrependimento, Agostinho conceitua a Graça.

Por nos termos deixado enganar pela doçura dos bens inferiores, deveríamos ser corrigidos pela amargura do castigo. Mas de tal maneira a divina Providência moderou o rigor de seus castigos que, mesmo sob o peso deste corpo corruptível, podemos caminhar em direção à justiça. Renunciando a todo orgulho, chegamos a submeter-nos ao único verdadeiro Deus, sem mais nos confiar em nós mesmos. Basta pormo-nos em suas mãos, para que nos governe e defenda.

Assim, o homem de boa vontade, guiados pelo próprio Deus, converte as tribulações da vida presente em instrumento de fortaleza. No meio da abundância dos prazeres e bens materiais, ele mostra e robustece sua temperança. Nas tentações, afina sua prudência. Tudo isso para não se deixar arrebatado por elas, mas se fazer vigilante e ainda mais ardente no amor pela verdade, a qual é a única a não falhar. (AGOSTINHO, 2002, p. 52)

Na Graça então Agostinho demonstra a incapacidade humana de atingir, por si mesma, a Verdade e o Sumo Bem. É apenas com a permissão e a força de Deus que é possível restaurar-se do pecado e atingir plenamente o livre-arbítrio. De outras formas, apenas a prisão dos bens temporais são possíveis ao homem. Deus, sendo caridade e misericórdia, consegue fazer a realização do Livre-Arbítrio da criatura, ao dar a graça do homem ter a boa vontade, ou seja, decidir responder aos anseios de Deus, e assim recomeçar a trilhar o caminho de criatura.

Pois embora possa se vislumbrar a Verdade e a Vida, ainda assim o homem deve enfrentar provações, e dessa forma perder o amor pelos bens temporâneos que o caracteriza. Porque apesar de ter consciência de seu pecado, o homem ainda deve se libertar dele. A consciência do pecado não necessariamente significa libertação do mesmo. É aí então que se estabelece a Graça.

Em *A natureza e a graça*, Agostinho ataca a fundamentação de Pelágio que afirma que basta a prática da virtude, através do Livre-Arbítrio, para atingir o Sumo Bem. Embora reconhecendo a realidade do Livre-Arbítrio, Agostinho reivindica o defeito, o que pressupõe que existe o sem defeito, que é a normalidade, do Pecado Original como também uma realidade. Assim, acusa Pelágio de desprezar a ação de Deus, e conseqüentemente o sacrifício de Jesus Cristo para sanar os pecados humanos. Nesse trecho, questiona a afirmação de Pelágio de existir na natureza humana a “inseparável” possibilidade de não pecar. Segundo Pelágio, é na vontade humana que está todo o pecado. Assim a natureza é essencialmente boa, e apenas a vontade humana é causa do pecado, e uma vez conhecidas as virtudes evangélicas, existe a possibilidade de não mais pecar. Agostinho despreza essa idéia, porque despreza a Graça de Deus, que é a única capaz de livrar o homem do pecado.

Então, por que se fez ouvir aquela voz: Não fazeis o que quereis? (Gl 5,17). E aquela outra: ‘Pois não pratico o que quero, mas faço o que detesto?’ Onde está a possibilidade que se supõe entranhada na natureza de modo inseparável? Estas expressões fala de pessoas que fazem o que detestam, e se trata de não pecar, não, porém, de voar, pois não eram aves. Falam de um homem que não pratica o que quer, mas faz o mal que aborrece: O querer está ao meu alcance, não porém, o praticá-lo (Rm 7, 15-18).

Onde está a possibilidade que se considera inerente à natureza de modo inseparável? Se o Apóstolo não fala de si mesmo, mas refira-se a quem quer que seja, certamente supõe uma pessoa. Pelágio, no entanto, defende como inerente à natureza humana de modo inseparável a possibilidade de não pecar. Mas ignorando quem ali se expressa com tais palavras, não o ignora, no entanto, quando insinua essa doutrina aos incautos ainda tementes a Deus. Seu objetivo é anular a graça de Cristo ao proclamar a natureza como auto-suficiente para alcançar a justificação. (AGOSTINHO, 1999, p. 167,168)

A Graça de Cristo é que salva, e não a Natureza auto-suficiente. A natureza é boa em Agostinho, porém é manchada pelo Pecado Original. A justificação, que é a purificação dos pecados em direção à Deus, só é realizada pela obra do próprio Deus, ainda que seja através da Graça da redenção do Livre-Arbítrio. Quando Pelágio ensina que existe a possibilidade ao homem de não pecar, ou seja de existir em si uma capacidade de estar isenta do pecado por si mesma, Agostinho contesta que o homem não precisa de Deus. Se o homem tivesse sido criado, e nesse momento ter sido posto nele, em sua natureza, a real condição de restauração depois da queda, essa mesma natureza não precisaria ser restaurada. E então, o sacrifício de Jesus Cristo, os ensinamentos do evangelho seriam inúteis.

A relação entre Livre-Arbítrio e a Graça no drama da salvação humana é muito debatida em diversos comentadores de Agostinho. A diferença que existe entre a liberdade, entrega absoluta em Deus que gera a completude do ser e sua libertação do pecado em direção ao Sumo Bem, e o Livre-Arbítrio, a capacidade de escolha inerente ao homem, estabelece a relação nebulosa com a Graça. A capacidade de usar bem o Livre-Arbítrio só é possível pela Graça, e isso que é a liberdade. Para Gilson (2007) essa liberdade não é possível plenamente nessa vida, devida aos efeitos do pecado original, mas a verdade da vida é aproximar-se dessa verdade, ansiando e buscando a Graça.

Para Martins (2006), apesar de manter seu conceito de Pecado Original como um ponto central e estável em sua filosofia, Agostinho muda sua conceituação de Livre-Arbítrio e liberdade no decorrer dos anos. Contra os maniqueus, que defendiam uma substância má, e assim livravam o homem da responsabilidade do pecado, Agostinho escreve *O Livre-Arbítrio*, onde defende que o mal é causado pelas escolhas do homem, que pode escolher o bem. Todavia, em seus escritos sobre a Graça, a partir de 411, que escreve contra os pelagianos, que defendiam a possibilidade da escolha do bem pelo Livre-Arbítrio, Agostinho muda o conceito afirmando que o Livre-Arbítrio só escolhe o Mal, sendo a única possibilidade de salvação a Graça de Deus.

Em um primeiro momento, Agostinho, na obra *O livre arbítrio*, constrói proposições contra os maniqueus com o objetivo de outorgar a responsabilidade do mal ao homem, assim, o livre arbítrio é definido como um instrumento flexível para fazer o bem e o mal – proposição pelagiana – e a liberdade é a submissão da criatura à palavra, à Verdade, a Cristo e não a Mani, como pensavam os maniqueus. Mais tarde, com o advento do pelagianismo, a partir de 411, o bispo de Hipona teria construído argumentos contra os pelagianos, com o objetivo de atribuir a Deus a causa do bem: portanto, há uma mudança na sua definição do conceito de livre arbítrio e liberdade: o livre arbítrio depois do pecado adâmico só faz o mal e há necessidade da graça para que o homem faça o bem, de modo que a recepção da graça é a concessão da verdadeira liberdade. É por este motivo que os pelagianos acusarão Agostinho de maniqueísta. (MARTINS, 2006, p.70)

Essa afirmação demonstra o desenvolvimento do pensamento de Agostinho. Embora não seja consenso essa opinião, pois segundo Costa (1996), já em *O Livre-Arbítrio* Agostinho afirma que o homem depende da Graça para encontrar a liberdade, conseqüentemente a salvação. Pois apesar do Livre-Arbítrio possibilitar a prática virtude, e assim encontrar a felicidade redentora, de tal forma que ninguém é capaz de usar mal a

virtude, uma vez que possui-la já é um bem, essa mesma virtude possibilitada pelo Livre-Arbítrio é Graça de Deus. O caminho possibilitado pelo Livre-Arbítrio, a virtude, é em si originário da Graça, e assim, apesar de realmente acontecer uma mudança de enfoque e de aprofundamento no pensamento agostiniano quando no debate entre primeiro maniqueus e posteriormente pelagianos, como o próprio Agostinho afirma em *Retractationes* (427), afirmar que há uma mudança total de conceito é exagero.

Para Gilson (2007), o centro do pensamento de Agostinho sempre se manteve na Graça. As controvérsias pelagianas estimularam essa maior enfoque na necessidade da Graça, porém no período da controvérsia com maniqueus o enfoque era na natureza benevolente de Deus, e a afirmação de que o Mal é originário do próprio homem, assim como a graça repousa no próprio homem.

O momento decisivo da história pessoal de Agostinho fora a descoberta do pecado, de sua incapacidade de reerguer-se sem a graça da Redenção e de seu sucesso em fazê-lo com esse socorro divino. Compreende-se, pois, que ele tenha insistido, desde o início da sua carreira doutrinal, na necessidade da graça, e com uma força premente de que não se conhecia mais exemplo desde São Paulo. As controvérsias antipelagianas, que começaram por volta de 412, apenas estimularam-no a insistir nela com mais força ainda. Não se pode sustentar durante mais de vinte anos querelas desse gênero sem forçar, por vezes, a expressão no calor do debate. Respondendo incansavelmente às objeções contra a necessidade da graça, pode parecer esquecer o livre-arbítrio, ou vice-versa. A posição central de Agostinho é, não obstante, estável e clara: a graça é necessária ao livre-arbítrio do homem para lutar eficazmente contra os assaltos da concupiscência desregrada pelo pecado e para ser merecedor diante de Deus. (GILSON, 2007, p. 154-155)

Esse dilema é crucial para entendermos os conceitos de Graça, Livre-Arbítrio, Natureza e Pecado Original. Uma vez que a Natureza do homem é boa, mostra que Deus é bom, porque tudo o que procede dele é bom. Porém, existe no homem a possibilidade do Livre-Arbítrio, porque esse também é um dom. Ora se é livre pode ser usado para o Mal, ou seja para o nada, para a diminuição da Natureza, que é voltada para o Bem, que é Deus, a Vida. Esse mau uso do Livre-Arbítrio existe porque a Natureza humana, apesar de boa, está com defeito, doente, corrupta. Eis o Pecado Original, do qual nenhum homem pode fugir. E independente de como o Pecado Original exista, ele deve ser entendido, e superado, através das súplicas pela Graça de Deus, que por ser gratuita, independe dos méritos e direitos que a humanidade julgue ter.

Em *Confissões*, no livro oitavo, em que Agostinho descrever sua derradeira conversão, demonstra que foi Deus quem o converteu. Que apesar de sua boa vontade, ou seja seu desejo de encontra a Verdade e a Vida que procurava, e mesmo já tendo provado da misericórdia de Deus, é apenas em certo momento, em que Agostinho descreve como se tivesse sendo guiado e carregado, e não como ato próprio de vontade, que Deus permite que ele aceite plenamente sua condição e sua conversão.

A narração de sua conversão, Agostinho remete a outras vontades além da sua. Confuso, perdido e claramente em luta entre o desejo da carne da matéria, os bens temporâneos, e a escolha definitiva de Deus como centro de sua vida. Nesse capítulo de *Confissões*, as lágrimas involuntárias, a mensagem do “toma e lê, toma e lê”, assim como o trecho lido e a conversa com Alípio expressam a clara dependência de fatores externos, em consonância com os dramas internos que se exigem de plena conversão.

Essa escolha, pode ser buscada pela boa vontade, e ainda colocada junto com o Livre-Arbitrio, porém só se pode deixar os bens temporâneos e forma plena através da Graça que o próprio deus concede. Daí que esse conceito retira da autonomia da criatura a possibilidade de redenção por si mesma. Novamente Agostinho entre em contradição, quando demonstra que o pecado é fruto de vontade e que a condenação é inevitável pelas leis do Universo e do Criador, e ao mesmo tempo prescinde da criatura a capacidade de novamente escolher o Bem.

Essa contradição se supera quando Agostinho afirma que Deus é amor, e que não como regulador distante e impessoal, mas na figura sacrificial de Cristo, é o próprio Deus que escolhe primeiro. É ao permitir que Deus aja, como o próprio Agostinho o fez em *Confissões*, que o Livre-Arbitrio encontra a Graça. A criatura então permite que o Criador possa novamente restabelecer o vínculo de Vida. No livro nono de *Confissões*, logo em seguida a narração de sua conversão, Agostinho escreve a Deus.

Quem sou eu? E como sou? Que malícia não houve nos meus atos! Ou, s e não houve nos meus atos, existiu nas minhas palavras; ou, se não existiu nas minhas palavras, existiu na minha vontade! Mas tu, Senhor bom e misericordioso, com tua mão exploraste as profundezas de minha morte e purificaste o abismo de corrupção do meu espírito. Isso aconteceu no momento em que eu não queria mais aquilo que antes desejava, e queria aquilo que tu querias. Mas, onde tinha estado durante tanto tempo o meu livre-arbitrio? De que profundo e misterioso abismo foi ele chamado num instante, a fim de que eu inclinasse a cabeça sob teu jugo suave, e os ombros

sob o teu fardo que é leve. O Cristo Jesus, ‘minha ajuda e meu redentor’? Quão suave se tornou de repente para mim a privação das falsas delícias! Eu que tanto temia perdê-las, senti prazer agora em abandoná-las. Tu, ó verdadeira e suprema suavidade, as afastavas de mim. Afastavas e entravas em lugar delas, mais doce do que qualquer prazer – é claro, não pela carne nem pelo sangue – mais luminoso que toda luz, porém mais oculto que qualquer segredo, mais sublime que todas as honras, mas não para aqueles que se exaltam a se mesmos. Meu espírito libertava-se agora das preocupações torturantes da ambição e da avareza, dos pruridos da sarna das paixões. Só me entretinha agora contigo, ó minha glória, riqueza e salvação, Senhor meu Deus. (AGOSTINHO, 2006, p. 235-236)

Ao estabelecer sua impotência diante de seus amores aos bens temporais, Agostinho declara-se numa prisão, em que seu Livre-Arbítrio está exilado dele mesmo. Aqui, a Graça se demonstra na substituição do querer de Agostinho, maculado, pelo querer de Deus, e então a união entre criatura e Criador se colocam plenamente. Deus é o sujeito que age sobre sua criatura. A função da criatura é adorar essa ação. Este é o autêntico Livre-Arbítrio, que promove a Vida e a comunhão dos seres com a Essência, o Sumo-Bem. É um Livre-Arbítrio que finalmente pode escolher livremente, em liberdade agraciada de reverência, contemplação e adoração.

Nesta descrição, a alma é passiva diante da ação de Deus. A vontade, que na verdade está aprisionada pelos bens temporâneos, não mais é livre, mas está escravizada pelo pecado. É apenas na ação de Deus, a Graça, que novamente a vontade, através do Livre-Arbítrio podem reafirmar a escolha por Deus, e assim, nesse momento mais na liberdade da contemplação que na ação, a alma pode inebriar-se de Deus, e assim torná-lo o único centro da vida.

Dessa afirmação, da Graça da passagem do querer da criatura se pressupondo autônoma à união de vontades pelo Livre-Arbítrio, Agostinho detecta que a vontade da alma está vinculada aos seus querereres. Os desejos do corpo. Embora seja através da alma que se encontra a Verdade e o Sumo Bem, é necessário desejá-lo, pois é assim que são as criaturas. Dessa forma, inicia-se a reflexão de Agostinho sobre a realização da criatura, sua Felicidade, enquanto satisfação, e do que define essa satisfação, esse desejo.

Nessa discussão entre querer, poder e fazer, Agostinho explica de forma mais clara em *A Graça e a Liberdade* (427), quando define a relação entre homem e Deus seguindo o que São Paulo chama de *sinergoi*, (2Cor 6, 1-3) ou colaboradores de Deus. Para que o homem encontre a liberdade de estar na Graça, é necessária uma sinergia, ou colaboração

entre o querer humano, oriundo do livre-arbítrio, e o poder da Graça, que concede a potência à vontade humana de efetivamente fazer o bem, e não fazer o mal. Porém, nem sempre isso acontece, e quando acontece é por pura graça divina.

A nossa vontade é sempre livre, mas não é sempre boa. Ou é livre da justiça, quando se sujeita ou pecado, e então é má, ou é livre do pecado quando serve à justiça, e nesse caso é boa. A graça de Deus, porém, é sempre boa, e faz com que tenha boa vontade quem antes a tinha má. Com seu auxílio, a vontade que começou a ser boa, cresce em tanta bondade que chega a cumprir os mandamentos divinos que quiser, quando desejar com decisão... Aquele que quiser e não puder, reconheça que ainda não quer plenamente, e assim reze para ter a vontade suficiente para cumprir os mandamentos. Desse modo recebe ajuda para fazer o preceituado. É útil o querer, quando podemos; é útil o poder, quando queremos. O que adianta querermos o que não podemos ou não quereremos o que podemos? (AGOSTINHO, 2002, p. 56)

As explicações que Agostinho desenvolve em seus escritos podem enfim ser definidos como essa constante busca de superação da dualidade e ao mesmo tempo o comprometimento com uma investigação que encontrasse uma unidade necessária, imutável e assim eterna, e conseqüentemente, divina. O grande desafio de compreender um Deus que ama a humanidade, e assim tentar estabelecer uma relação entre o eterno e o transitório, e como esse eterno pôde estar entre o transitório, Jesus Cristo, e como esse transitório pode carregar em si o eterno e ainda transmitir uma revelação a todos os homens, inclusive ao próprio Agostinho, é o grande esforço.

Para Martins (2006), Agostinho quando define seu conceito de Livre-Arbítrio diante dos pelagianos, afirma que é da Graça que provém as três dimensões, o querer da vontade, o poder da ação e o fazer na virtude. O Livre-Arbítrio é algo tão contaminado pelo Pecado Original que nem o querer o homem é capaz sem a Graça. O simples fato de querer realizar a vontade de Deus e querer seguir as virtudes, através do Livre-Arbítrio, já é manifestação da Graça. Mesmo nessa perspectiva, o Livre-Arbítrio ainda é necessário, e a sinergia ainda se estabelece, pois o querer, mesmo vindo de Deus, ainda é através do Livre-Arbítrio que se efetua, e a aceitação e ação humana ainda é necessária.

Para que pudesse explicar, como crente, filósofo e bispo, sua vontade de seguir Jesus Cristo em sua relação com Deus, e ao mesmo tempo explicar sua impotência diante de sua própria condição transitória, Agostinho desenvolveu um pensamento largo, muitas vezes contraditório. Porém, cada vez mais um aprofundamento em sua investigação e

esclarecimento fazia com que essas relações se tornassem mais específicas e coerentes. Sempre em desenvolvimento, a relação entre querer humano, a vontade, o poder de agir virtuosamente, Graça divina, e o fazer objetivo se tornou o grande campo de investigação e ação do pensamento de Agostinho. Graça e Livre-Arbítrio são os conceitos que Agostinho mais se dedicou para explicar o sofrimento, a corrupção e o Mal.

Entendido que o Livre-Arbítrio é o fundamento do Mal, que diferencia a criatura do Criador, e ao mesmo tempo, através da Graça caridosa e misericordiosa de Deus, que doa e atua na vida dos seres, esse mesmo Livre-Arbítrio que unifica as vontades de homem e Deus, que possibilita a escolha do Bem, é necessário entendermos como se dá essa dinâmica entre vontade e desejo na criatura. Para isso, Santo Agostinho nos apresenta mais dois conceitos que permeiam toda sua concepção do homem, e daí sua relação com Deus: A Iniância e a Felicidade.

#### 2.3.4 Iniância e Felicidade

Santo Agostinho justifica aqui, a existência do Mal enquanto de origem antropológica. O Mal é fruto do pecado do homem em escolher, pôr livre vontade, de se apegar as coisas criadas em detrimento do Sumo Bem. Na filosofia de Agostinho, o termo Iniância<sup>102</sup>, como desejo ávido, impulso fundamental em direção à Vida, se coloca como neutro, e o mal está justamente quando essa iniância está posta em algo que se sabe que se pode perder. Daí então, a necessidade de dominar e de impor sua vontade para adquirir, pôr quaisquer meios, esse objeto de sua Iniância. Ora o único bem que se sabe que não se pode perder é o próprio Sumo Bem, amor acima de qualquer dúvida, porque posto na eternidade.

Assim, Deus é o único bem no qual a Iniância colocada é possível de ser redimida. Assim a idéia de Pecado Original se mostra claramente como impedimento para o encontro com Deus, mas este encontro se coloca como única salvação da humanidade, que é possível graças a própria graça do Livre-Arbítrio, que também em si mesmo é neutro, porque

---

<sup>102</sup> Segundo o professor Antônio Soares Pinheiro, tradutor direto do latim para o português, da edição pesquisada de *O Livre-Arbítrio*: “Iniância deriva do verbo latino *inhiare*, também usado pôr Agostinho, o qual significa esperar ou desejar avidamente. Exprime qualquer das impulsividades sensitivas, geralmente desregradas, para o seu objecto, ou seja, o que vulgarmente se denomina paixões. Traduz neste e noutros lugares cupiditas, a que não correspondem devidamente nem cupidez nem cobiça, embora etimologicamente

pressupõe uma escolha, tanto para continuar no pecado quanto para o esforço de amar a Deus sobre todas as coisas. No *De Libero Arbitrio*, Agostinho afirma:

Quanto ao espírito, acusamo-lo de pecado quando averiguamos que ele, abandonado os bens superiores, prefere os inferiores, para deles gozar. Pôr este motivo, que necessidade há de investigar de onde procede o impulso, pelo qual a vontade se afasta do bom inmutável para o bem mutável, quando reconhecemos que ele não é senão do espírito e voluntário, e pôr isso mesmo culpável? E assim, tudo o que de benéfico há de aprender nesta matéria será para que, tendo desaprovado e reprimido esse impulso, dirijamos a nossa vontade para a fruição do bem eterno, desviando-a da queda dos bens temporâneos. (AGOSTINHO, 1986, p. 168)

Esse impulso oriundo do espírito e da vontade, é a Iniância. O que Agostinho nos propõe é entender como esse impulso parte das coisas percíveis para o Ser, a Eternidade. Se o pecado é fruto da vontade humana, e essa vontade é livre, e se o homem enquanto criatura é originalmente bom, a causa da vontade do pecado está no Pecado Original, que é uma ato de vontade, uma escolha, fundadora do gênero humano.

Expresso no gênesis, em Adão e Eva, entendemos a vontade de desobedecer como essa fundação. Ora, passar então da vontade de escolher o Bem para a vontade de pecar, então teremos uma mesma vontade que condiciona o Livre-Arbítrio. Eis a Iniância, que atrela o desejo de Vida, seja no sumo Bem, e daí procede retamente, seja nos bens inferiores, que é a causa do pecado.

Por conseguinte, a vontade desregrada é a causa de todos os males. Se ela estivesse de harmonia com a natureza, salvaguardaria por certo a natureza, e não lhe seria perniciosa. Dessa maneira, não seria desregrada. De aqui se conclui que a raiz de todos os males não é conforme à natureza. Basta este facto para contraditar todos os que pretendem incriminar as naturezas (dos seres). Ora, como será essa vontade a raiz de todos os males? A raiz será então essa outra, que é a causa desta. Se a viesses a encontrar, como disse, buscarias de novo a causa dela, e não terias nenhum limite da investigação.

Mas enfim, qual poderia se a causa determinante da vontade, anterior à mesma vontade? Na realidade, ou também ela é uma vontade, e então não nos afastamos da raiz que é a vontade, ou não é uma vontade, e não comete nenhum pecado. Por consequência, ou a mesma vontade é a primeira causa de pecar, ou não é pecado nenhum a primeira causa de pecar. Ora não se pode legitimamente imputar, senão ao que usa da vontade. Deste modo, não sei porque achas bem ir em busca de outra causa. Além disso, seja qual for essa causa determinante da vontade, por certo não pode duvidar-se de que ela é ou virtuosa ou desvirtuosa. Se é virtuosa, quem quer que lhe

---

derivadas dessa palavra. Nalgumas passagens traduz porém libido, (lascívia), quando esse vocábulo latino conserva o sentido primitivo e genérico de impulsividade sensitiva”

obedeça não pecará; se é desvirtuosa, não lhe obedeça e não pecará. (AGOSTINHO, 1986, p.229-230)

Nessa passagem, Agostinho afirma que a culpa do pecado é a vontade humana. Uma vontade desregrada, que não obedece à sua própria Natureza. O homem, por vontade própria, escolhe ceder ao pecado, assumindo todas as suas consequências nocivas. Embora atacando a concepção da Natureza humana sendo má, Agostinho afirma que o homem tem uma vontade desordenada. Contrário à posição que tiraria a culpa da vontade humana, por afirmar que o homem é naturalmente mau, e nada há de fazer contra isso, Agostinho afirma a Natureza é boa porém maculada pelo Pecado Original, e é a vontade humana, que destrói a harmonia da criação.

Em seguida, despreza a investigação do que seria a causa dessa vontade desregrada. Porque para haver pecado, é necessário vontade. Se esse impulso para o desregramento fosse maior que a vontade, não haveria escolha, e então não haveria pecado. Por outro lado, investigar a origem dessa vontade não é tão importante quanto determinar se ela é virtuosa ou desvirtuosa. Independente de sua origem se é vontade e pode-se obedecer ou não, é necessário discerni dela se tem virtude ou vício. E daí incentivá-la ou combatê-la. A vontade é vontade, o que quer dizer que é escolha. Se a escolha for vício é pecado, porque destrói a liberdade, se for virtude é vida, porque reforça a liberdade.

De qualquer forma, o mal tem sua origem no Livre-Arbítrio do homem, que apesar de estar em constante tensão com a Iniância enquanto relacionada com o Pecado Original, e que pode ou não ceder a ela se esta for viciosa, ou estimulá-la, se esta for virtuosa. Eis a relação entre Livre-arbítrio e a Iniância.

A Iniância quando desregrada, destinada a bens temporâneos a não ao Sumo Bem, é pecado. Daí se entende a origem do Mal, também na Natureza humana através do Pecado Original que corrompe a Iniância. Para Agostinho, a Iniância posta nos bens temporâneos também pode ser entendida como as concupiscências. No *De Vera Religione*, Agostinho afirma que existem três concupiscências, que são relativas às tentações de Jesus que o demônio realiza no deserto: o prazer, a curiosidade e o orgulho.

Encontra-se no culto dos ídolos grau ainda mais profundo e mais baixo: o culto religioso absoluto por todos os próprios pensamentos e tudo mais que em seu orgulho e presunção, o espírito desgarrado pode imaginar. Até que venha a idéia

desses ímpios de que absolutamente nada merece receber culto. Consideram que os homens se envolvem em crenças supersticiosas. Enganam-se eles e prendem-se numa deplorável escravidão. Mas em vão sentem desse modo, pois eles próprios não conseguem sair dessa sujeição. Permanecem, com efeito, nos próprios vícios que os induzem até opinar que e são esses vícios que devem ser adorados. Sujeitam-se à servidão de tríplice cupidez: a do prazer, a da ambição e a da curiosidade. (AGOSTINHO, 2002, p.95-96)

Quando a iniância liga-se fundamentalmente, devido ao Pecado Original, aos bens temporâneos, o homem, criatura cuja essência procede do Ser, estabelece vínculos, os vícios, que se expressam das três formas de concupiscências, prazer, curiosidade e orgulho. Essas três concupiscências são, na verdade, desejos profundos do encontro com o Criador.

Seja o desejo de repouso e satisfação, de suprir as necessidades que a busca de prazer almeja, que somente se encontra na eternidade, onde não há necessidade nem alteração; seja no desejo, na busca, da verdade que liberta e conduz o homem à plenitude e à contemplação, fim de todo estudo; ou seja no desejo de agir livremente, de poder, no sentido de possibilidade, que somente a criatura que serve a Deus na caridade pode atingir diante do mundo. Todos esses desejos são válidos para o encontro com Deus, e somente são saciados quando encontram o Sumo bem.

Porém, quando são direcionados aos bens temporâneos, tornam-se vícios. Os vícios sempre conduzem o homem à escravidão, transformando o Livre-Arbítrio em uma vontade servil, condicionada pelo Pecado Original, enclausurada na dimensão da criação, impedindo a própria Natureza humana, sua criaturalidade, que apenas encontra satisfação no Criador.

Para o treino do autodomínio através da razão evangélica, Santo Agostinho afirma que o próprio Cristo vence essas tentações, e assim torna possível ao homem restaurar sua Natureza. É, contudo, apenas através da Graça que essa restauração é possível, e ainda assim deve-se usufruir plenamente do Livre-Arbítrio para abrir-se à ação de Deus, aceitando o pecado e rezando por sua libertação.

Assim, com a Iniância escravizada pelos vícios, a criatura torna-se cada mais diminuta em relação à sua Natureza e vocação. Consequentemente, sua realização fundamental se frustra, e aí torna-se infeliz, má e condenada. Para entendermos o que a união com Deus é para Santo Agostinho, a categoria de Felicidade deve ser entendida. Unir

à Deus não apenas significava salvação, mas também e sobretudo, realização da Natureza mais íntima do ser humano.

Aquele que ama e leva vida correta não se contenta de não invejar a seus imitadores. Acolhe-os com máxima benevolência e generosidade, sem que, contudo, sinta necessidade deles. O ideal que neles ama, já ele o possui total e perfeitamente. Assim, amando ao próximo como a si mesmo, ele não o inveja, porque não pode se invejar a si mesmo. Dá ao outro o que pode, daquilo que se dá a si mesmo. Não tem necessidade do outro, porque nada necessita de si mesmo. Só precisa de Deus e encontra sua felicidade unindo-se a ele. E ninguém pode lhe arrebatá-lo Deus. Logo, é real e seguramente invencível aquele que permanece unido a Deus, não para merecer bens exteriores, mas porque para ele não existe outro bem senão estar unido a Deus. (AGOSTINHO, 2002, p. 116)

Felicidade é unir-se a Deus. É tornar-se completo, independente das realidades temporais. Apenas é possível amar as realidades temporais se já estivermos unidos à realidade eterna. Santo Agostinho estabelece uma nova dimensão da realização do desejo humano. Deus é amor. E é justamente esse Amor que permite que o Ser se complete enquanto retorno ao Sumo Bem, e afastamento do Mal, que é o nada, mesmo enquanto diminuição do ser.

A Felicidade é o recolocar-se em harmonia com a Natureza, ou seja, a restauração operada pela Graça e permitida pelo Livre-Arbitrio da Natureza da criaturalidade do ser humano, que apesar do Pecado Original, é capaz de estabelecer a ligação de sua Iníqüidade para o Sumo Bem, ao invés de escravizá-la nas concupiscências, que através do Livre-Arbitrio são a origem do Mal. Nas *Confissões*, Agostinho explicita ainda mais a relação de Deus e a felicidade.

Longe de mim, Senhor, longe do coração de teu servo, que se confessa diante de ti, longe o pensamento de que uma alegria qualquer possa torná-lo feliz. Há uma alegria que não é concedida aos ímpios, mas áqueles que te servem por puro amor: essa alegria és tu mesmo. E esta é a felicidade: alegrar-nos em ti, de ti e por ti. É esta a felicidade, e não outra. Quem acredita que exista outra felicidade, persegue uma alegria que não é a verdadeira. Contudo, a sua vontade não se afasta de certa imagem de alegria. (AGOSTINHO, 2006, p. 295).

Ao diferenciar Felicidade e alegria, Agostinho estabelece a relação entre temporal e eterno. A Felicidade é uma alegria que não passa. É apenas em Deus que existe, e essa é a verdade, que se apresenta como uma nova condição da categoria de Felicidade. A Felicidade só existe na verdade. É uma condição. A humanidade deve reconhecer sua

miséria para que a Felicidade possa ser concedida, e aí a Graça é fundamental, pois a Felicidade é uma concessão, e não um direito ou mérito. Apenas o reconhecimento da verdade, e sua busca pelo Livre-Arbítrio, é um caminho na espera da concessão da Graça da Felicidade.

Portanto, não podemos dizer com segurança que todos queiram ser felizes, pois aqueles que não querem alegrar-se em ti – única felicidade – certamente não querem ser felizes. Ou talvez o queiram, mas ‘não fazem o que desejariam, porque a carne tem aspirações contrárias ao espírito e o espírito contrárias à carne’. Chegam somente até onde podem, se contentam com isso, porque não podem alcançar o que não desejam com a força necessária para obtê-lo. Pergunto a todos se preferem gozar da verdade ou da falsidade. E todos com firme resolução dizem preferir a verdade, como também afirma querer ser felizes. Felicidade é gozo da verdade, o que significa gozar de ti, que és a verdade, ‘ó Deus, minha luz e salvação da minha face’. Essa felicidade, essa vida que é a única feliz, todos a querem, todos querem a alegria que provém da verdade. Conheci muitos com desejo de enganar aos outros, mas não encontrei ninguém que quisesse ser enganado. Onde conheceram essa felicidade, senão onde conheceram a verdade? Se de fato não querem ser enganados, é porque amam também a verdade. E já que amam a felicidade que nada mais é que a alegria oriunda da verdade, amam certamente também a verdade. No entanto, não a amariam se dela não tivessem alguma noção na memória. Por que não se alegram nela? Por que não são felizes? Porque se empolgam demais com outras coisas, que os tornam infelizes mais facilmente do que a verdade os faria felizes, a verdade que tão debilmente eles recordam. E ainda resta um pouco de luz entre os homens; que eles prossigam, prossigam no caminho, para que a escuridão não os alcance. (AGOSTINHO, 2006, p. 295-296)

A Felicidade é a alegria que vem da verdade, e essa verdade é a necessidade de Deus, do Ser, do Sumo Bem. As demais alegrias são fúteis e passageiras, como os bens temporâneos. A ligação entre verdade e Felicidade acontece no reconhecer o Pecado Original, e através do Livre-Arbítrio aceitar a Graça de corrigir a Iniância para o Bem, afastando-se dos vícios e das concupiscências, que são o Mal.

A Felicidade é a alegria que vem da verdade. Essa Felicidade é luz que dissipa a escuridão da ignorância e da mentira. É a verdade que orienta, guia e conduz a alegria perene da revelação de Deus. Os homens que se recusam a desejar essa verdade estão nas trevas da ilusão e da mentira. Somente quando Deus, que é luz, se revela em seu amor e glória que enxergamos a verdade da alegria. E então encontramos a Felicidade.

Justamente nessa medida é que retornamos à Natureza de nossa criaturalidade, e então podemos receber a concessão da Felicidade. Ao aceitarmos livremente a revelação

divina, permitimos que Deus aja em nossa vida, aos poucos permitindo que O amemos mais que amamos nossos vícios e concupiscências.

Para Santo Agostinho, a verdade é anterior ao próprio homem. Como o ser procede do Sumo Bem, que é sua essência, a verdade está posta antes mesmo da consciência. O problema da aceitação de Deus é de compreensão, cognitiva, de percepção. Deus é a Felicidade, e essa é a verdade. Porém, o homem tão impregnado de vícios é incapaz de estabelecer uma relação saudável com esse Sumo Bem, e conseqüentemente com a própria criação, e toma criaturas, inclusive ele mesmo, como fundamento de sua Felicidade. Eis o maior erro, entendido como ilusão ou cegueira. Daí que entendemos a importância da verdade na definição da Felicidade. A verdade é a revelação de seus erros ilusões.

Esse erro ou ilusão proporciona alegrias fugazes, pois todas as criaturas assim o são, e também porque essas criaturas são boas em sua Natureza enquanto criaturas, corpos terrestres, porém, como o homem foi criado para algo maior que a criação, este se limita, se vicia, desviando-se de sua verdadeira Felicidade, a verdade de Deus. É impossível exigir de algo aquilo que ele não possui. E o homem foi criado para contentar-se apenas com a eternidade, e não com o tempo e as coisas que se perdem, sejam elas prazeres, o conhecimento de qualquer ordem e mesmo a vanglória e honra.

Dessa forma, a Iniância caracteriza a criatura, o ser humano. Essa Iniância é integrante da Natureza humana, que procede de Deus, e é um caminho de retorno a essa mesma essência do Sumo Bem. Porém, o Pecado Original se estabelece como atuante nessa Natureza e portanto corruptor, sendo o nada, do Livre-Arbítrio, que reforça o Mal e que é sua origem. O homem portanto, depende da Graça para restaurar as concupiscências em seu caminho correto, em direção ao Bem. E apenas esse bem, que é a Vida, a Essência, o Ser, que é a verdade, e por isso a Felicidade buscada pela Iniância.

Por fim, existem mais dois conceitos que são fundamentais para uma compreensão mais abrangente do pensamento de Santo Agostinho. Como síntese de seu pensamento, esses conceitos apresentam como o desenrolar da história dos homens. Através dos tempos os conceitos que Agostinho apresenta se reúnem, realizando o que chamamos de A Cidade de Deus e a Cidade dos Homens.

### 2.3.5 Cidade de Deus e Cidade dos Homens

Para compreendermos a importância desses dois conceitos para esta pesquisa, é necessário notar que estes aqui colocados se configuram como um caminho na abordagem do pensamento de Agostinho. De fato, cada conceito brevemente exposto nesta pesquisa poderia ser, em si mesmo, objeto de uma dissertação ou mesmo tese.

Com os conceitos estudados até aqui, percebemos que Agostinho indicava a definição de Bem e de Mal através das ações e desgraças humanas. O Bem é o Ser, aquilo que existe, o entificador, enquanto o Mal é originário do homem, um mal moral, cujo limite está nas próprias más ações humanas.

Para Evans (2006) a visão de Agostinho que o mal é centrado no homem é apenas uma das visões. Em seus textos podem ser encontradas visões que atribuem o mal ao nada, a um erro de percepção, pois o mal é a privação de bem, e basta centra-se no bem que o mal se revelará o que é: o nada, uma ilusão.

Também pode ser encontrada a visão de Deus em luta contra o mal, pois foi necessário que Jesus Cristo vencesse o mundo e o libertasse o homem do Mal que os aprisionava, e por fim uma terceira visão de que tudo, embora cause sofrimento, incompreensão e injustiça é bom em si mesmo, basta procurar algo de positivo que encontraremos. Todas essas visões podem ser encontradas de alguma forma na obra de Agostinho. A perspectiva do Mal como origem antropológica foi-se afirmando como mais aceita e mais divulgada pelo próprio Agostinho, tornando sua doutrina mais individual, com necessidade de investigação e observação no homem como ser único.

Porém, como vimos na história de Roma no tempo de Agostinho, sua formação foi cidadina, imbuída da cultura latina imperial. A preocupação com o poder, com o império, com a coletividade humana e sua regulação e ordenação era algo presente na vida de Agostinho. Responsável por traduzir os conceitos do mundo greco-romano na esfera filosófica e conceitual, Agostinho também se esmera na tradução da revelação cristã em ambiente político. A existência do império romano, para Agostinho, foi tão preparatório para a revelação cristã quanto a filosofia de Platão.

A principal preocupação nos primeiros tempos é filosófica. Do fim do século IV, desde sua conversão, aos primeiros anos do século V d.C., Agostinho escreve muitas obras

de caráter filosófico, em forma de diálogos e de tratados. Porém, a partir de 410, com a invasão e saque dos visigodos em Roma, todo mundo antigo, inclusive Agostinho, cuja conversão, como vimos, reflete a lenta conversão do centro da civilização do Império Romano para a Igreja, fica estarecido.

Desde então, seus escritos sobre a Graça endurecem a condição humana e a crítica a Pelágio torna-se um de seus mais ferrenhos compromissos. Também, a partir deste período, Agostinho inicia sua obra *A Cidade de Deus* (426), um enorme tratado que investiga os fundamentos da história da civilização greco-romana e também dos povos bíblicos. Essa investigação trata, em seu centro, de uma única questão, a ação de Deus na vida concreta, e isso quer dizer política, dos homens do decorrer do tempo.

A reflexão sobre o poder, enquanto ordem social, ocupa a mente de Agostinho. Sua função como bispo, enquanto suporte da Igreja católica contra o pelagianismo e a queda de Roma contribuíram para a produção de *A Cidade de Deus*. Os fundamentos de uma organização política, do Estado enquanto regulador da vida humana, é a herança romana no pensamento de Agostinho. Porém, este Estado também é menor que a própria Igreja, entidade ao mesmo natural, terrena, e sobrenatural, celeste, fundada pelo próprio Cristo, que tanto os reinos do antigo testamento quanto o império romano foram prenúncios, que ainda mantém certas virtudes a serem preservadas.

Para Costa (1996), são as quatro virtudes morais ou cardeais, que Agostinho desenvolve em *O Livre-Arbítrio*, a prudência, fortaleza, temperança e a justiça que objetivamente permitem o culto a Deus e o caminho da verdadeira Felicidade no estado. Todas essas virtudes são fundamentadas na caridade. É a base do amor caridade que diferencia a Cidade de Deus e a Cidade dos Homens.

Em *A Cidade de Deus*, Agostinho discorre sobre como o império romano foi grandioso devido aos dons que recebeu de Deus. Mesmo sem ter a revelação do Deus único, os romanos buscaram verdadeiramente as virtudes como centro de sua glória e assim conseguiram que o maior império do mundo antigo pudesse lhes ser concedido por Deus. Dessa forma, Agostinho abre a discussão sobre a ação de Deus sobre os pagãos, que mesmo desconhecendo a revelação monoteísta e cristã poderiam seguir as virtudes como caminho para o encontro com a verdade.

Estes são os meios honestos, a saber, chegar à glória, ao mando e às honras pela virtude, não pela enganadora ambição. Essas coisas de igual modo deseja o bom e o remisso; mas aquele, isto é, o bom, toma pelo verdadeiro caminho. O caminho em que se apóia é a virtude e apóia-se nele para o fim, que é a possessão, ou seja, para a glória, a honra e o mando. Que isso se revelou inato nos romanos indicam-no, entre eles, os templos dos deuses da Virtude e da Honra, que construíram na mais estreita união, tendo por deuses o que não passa de dons de Deus. Daí se pode inferir o fim que queriam para a virtude e a que referiam os que eram bons, quer dizer, a honra, porque os maus não a possuíam, mesmo quando desejaram ter a honra, que se esforçavam em conseguir por meios infames, isto é, com enganos e dolos. (AGOSTINHO, 1991, p. 208-9)

A visão de Agostinho sobre as virtudes como dons de Deus demonstra que os romanos obtiveram seu êxito no mundo devido a busca e veneração dessas virtudes, até mesmo como deusas em si. Enganados por não conhecerem a verdade do monoteísmo cristão, puderam gozar dos dons das virtudes. No caso o objetivo é a glória, a honra e o mando, isto é o reconhecimento entre os pares da vitória, essa vitória considerada justa e respeitável e enfim o poder de mando entre homens e Estado oriundo dessa glória e honra. Daí se explica a existência do Império romano como dom de Deus para os romanos.

A própria existência de homens que desejavam essas virtudes e não as possuíam demonstra, e embora com esforço traíam as próprias virtudes, revela a condição de gratuidade dessas virtudes. Apenas o caminho correto poderia conceder essas virtudes e ainda assim a forma e para quem era concedido de forma reta era mistério. Daí a conclusão de Agostinho sobre a concessão de Deus.

Novamente em *A Cidade de Deus*, Agostinho define a virtude, e expressa como a sua busca pode objetivamente conceder a felicidade, isto é, a realização plena do homem em seu gozo pela vida.

A virtude os antigos definiram como a arte de viver bem e retamente. Daí, porque em grego virtude se diz arete, acreditarem os latinos traduzi-la bem com o nome de arte. Se a virtude fosse inseparável das faculdades do espírito, que necessidade haveria do deus Cécio para torná-los hábeis, isto é, inteligentes, se a felicidade é capaz de conferi-lo? Nascer engenhoso é privativo da felicidade. Em consequência, mesmo quando o não nascido não possa tributar culto a Felicidade, para que, granjeando-lhe a amizade, lho conceda, aos pais, que lho tributam, poderá conceder lhes nasçam filhos engenhosos. (AGOSTINHO, 1991, p. 169)

A arte de viver bem e retamente, a *arete*, é virtude. Sendo uma arte, há quem faça bem e quem não faça. Mesmo o engenhoso, o inteligente, que pode aproximar-se mais facilmente das felicidade, deve buscar essa felicidade, objetivo último da virtude. Toda virtude existe e é concedida pela busca da felicidade. Felicidade é viver bem e retamente, a virtude é a arte por onde se encontra essa vida. Mesmo quem não tem capacidade de engenhosidade e inteligência deve buscar essa vida para que os familiares em seu entorno possam,, sendo pais ou filhos, por ventura conseguir essa felicidade. Também a concepção de que é algo que deve ser buscado e não algo inato ao ser humano, a virtude deve ser entendida como uma busca sempre. Por isso Agostinho coloca a questão de que se a virtude fosse algo inseparável do espírito, não haveria necessidade de deuses, ou seja de algo além do homem, que a concedesse.

Apesar da discussão<sup>103</sup> entre vontade e graça em Agostinho, podemos estabelecer a condição de que a virtude é algo que deve ser buscado pela vontade, porém é concedida pela graça divina. Assim, a diferença que Agostinho realiza entre querer, poder e fazer se impõe como uma expressão da busca da virtude para alcançar a felicidade, isto é a vida reta e boa. Para tal, as virtudes no mundo pré-cristão, que Agostinho investiga, demonstra nessa realidade, da mesma forma que Deus se revelou aos hebreus, também aos pagãos existiam caminhos que indicavam a presença do Cristo.

Ao identificar os objetivos romanos da felicidade como glória, honra e mando, Agostinho retoma a pessoa de Jesus Cristo como expressão central dessas qualidades. Em *O Livre-Arbitrio*, Agostinho define Jesus Cristo como a Força e a Sabedoria de Deus. Essa definição pode se enquadrar nas características da Glória, da Honra e do mando romanos. Assim, a própria pessoa de Jesus Cristo é em si o mais glorioso, honrado e poderoso, a Honra o poder e a Glória são exclusivos do Filho de Deus.

Porta-te com ânimo viril, e persevera acreditando na verdade em que acreditas, pois nada é mais recomendável que se acredite, embora se mantenha oculta a razão por que (tal verdade) é assim, ter de Deus o mais alto grau de

---

<sup>103</sup> Uma das maiores polêmicas do pensamento agostiniano é a revisão que o autor realiza de suas primeiras obras. Sobre essa questão do querer, poder e fazer o livro *Graça e Liberdade* (427), após a condenação das doutrinas pelagianas, Agostinho se propõe a elucidar as relações entre Graça, que é concessão gratuita de Deus, algo fora da capacidade humana, e a Liberdade, como atributo que caracteriza a vontade humana. Afirmando que tanto uma como a outra são necessárias na dinâmica da salvação, Agostinho afirma que ao homem é necessário querer a Graça, e para isso é necessário a Liberdade, porém não cabe a ela poder e fazer, que é concessão da Graça.

devotividade; ora ninguém acredita que Ele é onipotente, e que nem por minúscula parcela (da sua natureza) está sujeito a mudança; (se não acredita) igualmente que é Ele o criador de todas as coisas boas, às quais sobreleva; que é também o dirigente justíssimo de todas as coisas por Ele criadas; e bem assim, que não foi ajudado na criação por nenhum outro ser, como quem se não bastasse a si mesmo. Daí vem ter criado do nada todas as coisas, e que procedente dele mesmo, não tenha criado mas gerado quem lhe fosse igual, esse que nós professamos ser o Filho único de Deus, e a quem, se pretendemos designa-lo mais acessivelmente, chamamos Força e Sabedoria de Deus, por meio da qual fez todas as coisas que foram feitas do nada. Assentes estas verdades, dirijamos os nossos esforços, com a ajuda de Deus e pelo modo que vai seguir-se, para a intelecção do assunto sobre que me interrogas. (AGOSTINHO, 1986, p.25-26)

Aqui, Agostinho exprime a coerência entre acreditar na onipotência de Deus e sua característica de Criador. Além de ser a potência original, o criador de tudo, é também o justo juiz que determina e condena tudo o que acontece no mundo. Também demonstra a geração do Filho de Deus, Jesus Cristo, como Senhor e Ordenador do mundo. Enquanto Deus é potência criadora e reguladora, Jesus Cristo é o Ordenador do mundo, ou seja aquele que domina os caminhos da vida do boa e reta vida, enfim da felicidade. E assim expressa os fundamentos da Força e da Sabedoria divina. Essas mesmas características valorizadas pelos romanos são atribuídas por Agostinho a Jesus Cristo.

Estas características de Força e Sabedoria de Deus são expressas primeiramente por São Paulo (1Cor, 1,22-31), quando afirma que Jesus Cristo transforma a noção tanto de judeus quanto de gregos na qualidade de valores de Força e Sabedoria.

No evangelho de João, a apresentação de Jesus Cristo é feita através da Palavra de Deus (Jo 1, 1-18) que é o meio pelo qual tudo foi feito, onde se encontra a vida enquanto luz que dispersa as trevas, que é voltada para Deus e é o próprio Deus. Também se revela na encarnação da Palavra como um homem que veio mostrar, ensinar e doar a capacidade humana de amar como o próprio Deus ama.

Para tal doação, Agostinho reflete sobre a virtude como também parte dessa doação do amor. Embora haja diferença entre a revelação de Jesus Cristo, sua vida e sua ressurreição, as demais virtudes humanas apresentadas no decorrer da história também são encontradas, enquanto dons de Deus, na pessoa de Jesus Cristo. Para especificar objetivamente o que se entendia por virtude, o professor Antônio Soares Pinheiro, tradutor e comentador da edição de *O Livre-Arbitrio* aqui adotada, faz a seguinte definição de virtude, em uma das notas de *O Livre-Arbitrio*.

O latim dispunha do substantivo *virtus* (virtude), mas não possuía o adjectivo correspondente. Uma das expressões a que se recorria para supir essa falta, erro o adjectivo *justus*, e isso contribuía para que um dos sentidos da palavra *justitia* (justiça) viesse a ser o de virtude. Por outro lado, tanto *justus* como *justitia* ora se aplicavam a determinada virtude, ora à posse normal de todas, ora à sua posse no supremo grau de perfeição. A par destas acepções, justiça designava também o que hoje por ela entendemos, isto é, a virtude que obriga a dar a cada uma o que lhe pertence ou é devido. (PINHEIRO, 1986, p. 52)

Segundo essa definição, virtude pode ser entendida através da concepção de uma determinada virtude, ou como a posse de todas as virtudes em certo grau ou ao domínio máximo de certa virtude. A relação, portanto, entre virtude e justiça se expressa de forma íntima. O fato de justiça e justo serem associadas ao fundamento da virtude podem ser confundidas como o virtuoso ser o justo. Aqui é necessário então diferenciarmos o que é exatamente a justiça em termos de Agostinho.

A virtude é a arte de viver bem e retamente, que é a felicidade. Logo a virtude é a arte de se chegar à felicidade. Porém existem várias virtudes, como caminhos para esse objetivo. Virtude pode ser entendida tanto como a vida virtuosa, como uma determinada virtude ou como o domínio supremo de perfeição. Assim, é necessário entendermos como Agostinho compreende essas virtudes, além da justiça, que expressa seu fundamento mais íntimo. Para tal, no próprio *O Livre-Arbitrio*, existe uma definição de tais virtudes, que são retomadas em toda obra de Agostinho, inclusive em *A Cidade de Deus*.

... prudência é o conhecimento do que se deve buscar, e do que se deve evitar.  
 ... fortaleza é aquela aficiência<sup>104</sup> pela qual desprezamos todas as incomodidades e perdas de bens, que não estão em nosso poder.  
 ... a temperança é a aficiência que reprime e afasta a vontade das coisas que se desejam aviltantemente.  
 No tocante à justiça, que diremos ser ela senão a virtude pela qual se dá a cada um o que é seu. (AGOSTINHO, 1986, p. 59-60)

São essas as quatro virtudes que Agostinho define como fundamentos da felicidade. Todos os impérios pagãos de alguma forma conseguiram seu poder, honra e glória através dessas quatro virtudes. São chamadas de cardeais, porque indicam a direção da vida reta e

---

<sup>104</sup> Para Pinheiro (1986), em nota explicativa do texto afirma: “ Termo derivado do verbo latino *afficere*, traduz a palavra *affectio*, e designa qualquer disposição ou estado psíquico, em geral de componente afectiva.” p. 59

boa, a felicidade. Ao aproximar o termo virtude de justiça, é necessário também apontar as outras três virtudes, para que fique claro que o virtuoso não é apenas o justo, mas aquele que busca as três outras virtudes.

Dessa forma, ao designar Jesus Cristo como Força e Sabedoria de Deus, Agostinho também apresenta as virtudes humanas que o próprio Cristo possuía e concedia. Força entende-se a fortaleza, como a superação das perdas e danos que sofreremos, físicos, psíquicos ou sociais, e a justiça, como capacidade humana e social de distribuição de bens físicos, psíquicos e sociais; e enquanto Sabedoria presume-se a temperança, como autocontrole e discernimento também físico, psíquico e social, e a prudência como conhecimento daquilo que move o homem, seja para o bem ou seja para o mal e a capacidade de distinguir entre ambos.

O pensamento de Agostinho sobre as virtudes expressa-se então como um fundamento de ligação com Deus. A virtude é o caminho da felicidade, e essa felicidade é a união com Deus, é sua fruição<sup>105</sup>, entendido como a alegria, o gozo, de estar junto com Deus. É esse o caminho que o cristão, ao seguir Jesus Cristo, deve abraçar. As virtudes são dons de Deus assim como a própria união com Deus. O caminho virtuoso fundamental é o seguimento de Jesus Cristo em seus ensinamentos e práticas. É a vida de Jesus Cristo que demonstra a verdadeira felicidade, que é a alegria da ressurreição, o *Gloria*, como verdade do amor de Deus e da possibilidade humana de estar unido a esse Deus.

A ordem social política estatal é reflexo imediato da vida individual, assim como a vida de Cristo deve se refletir em sua Igreja. De fato, ambos se tornam um único corpo, em que Cristo é a cabeça. Da mesma forma, homem e império devem se submeter aos mesmos princípios morais, colocados de forma contundente na ordem moral e social. É o que demonstra Marcos Roberto Nunes Costa, em sua dissertação de mestrado em filosofia.

Assim como o amor (caridade) é a fonte da moral interior individual, tendo como meta a busca da felicidade do homem, da mesma forma acontece na vida social. A caridade gera a concórdia que num plano social é a base de uma sociedade justa. Assim sendo,

---

<sup>105</sup> Em *O Livre-Arbitrio*, em nota explicativa, Pinheiro define fruição como: “No texto latino encontra-se o verbo *perfrui*, que se poderia verter por gozar. Evita-se esta expressão por se encontrar bastante materializada, e por Agostinho Ter criado a célebre doutrina moral so uso contraposto a fruição, reservando para esta a suprema alegria da posse de Deus. Em conexão com essa doutrina, difruir exprime o acto de alegria espiritual.” p. 60

Agostinho faz da ordem social um prolongamento da ordem moral interior, onde a organização dos homens em sociedade (Estado), fundamentada no amor, não tem outra finalidade senão garantir a paz temporal, ou a felicidade temporal dos homens, com vista à 'paz eterna' ou 'verdadeira felicidade'. (COSTA, 1996, p.8)

Ao fundamentar a vida humana como uma busca pela verdadeira Felicidade, e assim estabelecer a caridade como fonte moral, Agostinho promove a relação social como sustentada pela caridade. É pela reciprocidade das relações de caridade que o Estado se firma, sendo seu único objetivo a garantia de que todos tenham a possibilidade de conseguir a Felicidade, isto é o Sumo Bem, Deus.

Em seu pensamento, a base da caridade é a Iniância posta em Deus, que é Caridade. Dessa forma, é possível transmitir aos homens aquilo de que o coração está cheio, do Sumo Bem. No pensamento de Agostinho, há uma busca de integração nas relações entre o corpo, a matéria da qual somos feitos e nossos impulsos naturais; a alma, o impulso vivificador, onde reside nossa vontade, nossos desejos, nossos sonhos; e por onde acessamos Deus, que é espírito, a mente de Deus, a racionalidade que se demonstra na vida natural e nas investigações sobre a verdade que se revela na vida, nos ensinamentos e nas obras de Jesus Cristo. Para Agostinho, a vida e ensinamentos de Jesus Cristo são a verdade, que uma vez acolhidas pela fé, são percebidas pela razão em todos os tempos e lugares.

Segundo Boehner e Gilson (2000), para Santo Agostinho o processo de retorno do homem tem degraus de volta, que são de saída do mundo, dos sentidos, da matéria e do corpo enfim, em direção ao interior, ao acolhimento da alma e das memórias, e por fim em direção ao espírito de Deus, que arrebatava o interior do homem, trazendo-o para fora de si mesmo, em direção a Deus, e que o faz retornar em sua alma, que comunica sua realidade através do corpo. Dessa forma, a mesma ordem de retorno que é objetiva para o ser em relação ao Sumo Bem também se prolonga na ordem social. Os corpos devem comunicar aquilo que as almas conheceram, e então o Estado, cuja função é ordenar a matéria e regular também os homens, deve seguir aquilo que Deus revela. Em *A Cidade de Deus*, na definição do livro décimo quarto, Santo Agostinho o fundamento das duas cidades, Cidade de Deus e Cidade dos Homens.

Dois amores fundaram, pois, duas cidades, a saber: o amor próprio levado ao desprezo a Deus, a terrena; o amor a Deus, levado ao desprezo de si próprio, a celestial. Gloriosa-se a primeira em si mesma e a Segunda em Deus, porque aquela busca a glória dos

homens e tem esta por máxima glória a Deus, testemunha de sua consciência. Aquela ensoberbece-se em sua glória e esta diz a seu Deus: Sois minha glória e quem me exalta a cabeça. Naquela, seus príncipes e as nações avassaladas vêem-se sob o jugo da concupiscência de domínio; nesta, servem em mútua caridade, os governantes, aconselhando, e os súditos, obedecendo. Aquela ama sua própria força em seus potentados; esta diz a seu Deus: A ti hei de amar-te, Senhor, que és minha fortaleza. Por isso, naquela, seus sábios, que vivem segundo o homem, não buscaram senão os bens do corpo, os da alma ou de ambos e os que chegaram a conhecer Deus não o honraram nem lhe deram graças como a Deus, mas desvaneceram-se em seus pensamentos e obscureceu-se-lhes o néscio coração. Crendo-se sábios, quer dizer, orgulhosos de sua própria sabedoria, a instâncias de sua soberba, tornaram-se néscios e mudaram a glória do Deus incorruptível em semelhança de imagem de homem corruptível, de aves, de quadrúpedes e de serpentes. Porque levaram tais ídolos aos povos, para que os adorassem, indo eles à frente, ou os seguiram e adoraram e serviram a criatura e não o Criador, para sempre bendito. Nesta, pelo contrário, não há sabedoria humana, mas piedade, que funda o culto legítimo ao verdadeiro Deus, à espera de prêmio na sociedade dos santos, de homens e de anjos, com o fim de que Deus seja tudo em todas as coisas (AGOSTINHO, 1990, p. 169-170)

A Cidade dos Homens é dominada pelas concupiscências. Entendemos amor neste sentido como a Iniância, logo a Cidade de Deus é aquela cuja força está no culto à Deus. Seja o orgulho, os prazeres ou curiosidade, a Cidade dos Homens está dominada pelo erro e pela ilusão, e não pela verdade, que é a Felicidade. Sendo mentirosa, a Cidade dos Homens não pode oferecer aos homens o encontro com o Sumo Bem, e assim garantir a paz e a segurança que a Cidade de Deus oferece.

Amar mais a criatura que o Criador torna-se o ponto central de distinção entre a Cidade dos Homens e a Cidade de Deus. Seja que motivo for, se não houver culto permanente, a prática das virtudes e o incessante louvor a Deus, inicia-se o processo de corrupção, em que o Pecado Original torna-se social, num inverso maléfico da caridade recíproca que caracteriza a Cidade de Deus. Então, com o Mal dominando através das concupiscências, todos os homens sob essa maléfica lei tornam-se escravos de seus vícios, e por sua vez consomem a si mesmos e aos outros, criando na terra a terrível sina dos condenados que recusaram a Deus e seguiram em direção ao nada.

Na definição dos conceitos, Santo Agostinho não afirma que a Cidade de Deus e a Cidade dos Homens são instituições definidas, como um povo escolhido como os judeus, uma cidade-estado grega ou mesmo um império como Roma. Da fato a definição é mística.

Dividi a humanidade em dois grandes grupos: um, o dos que vivem segundo o homem; o outro, o daqueles que vivem segundo Deus. Misticamente, damos aos dois grupos o

nome de cidades, que é o mesmo que dizer sociedade de homens. Uma delas está predestinada a reinar eternamente com Deus; a outra, a sofrer eterno suplício com o diabo. (AGOSTINHO, 1990, p.173)

Assim, essa sociedade mística de homens está posta na adoração a Deus. Essa adoração se reflete antes de tudo de forma moral, através das virtudes e do autodomínio em relação às concupiscências. Segundo Costa (1996) é importante diferenciarmos Cidade de Deus, igreja, estado e Cidade dos Homens. Para Agostinho, é possível comparar a Cidade de Deus com a Igreja, enquanto entendida como corpo místico de Cristo, que se apresenta enquanto Reino de Deus, do qual Cristo é a cabeça. Essa concepção teológica da Igreja corresponde à idéia da Cidade de Deus para Agostinho.

Porém, Agostinho estava ciente da fraqueza humana, e que a Igreja é constituída de homens, e ressalta que apesar da Igreja aspirar, a Cidade de Deus é celeste, e não terrena, e não se manifesta plenamente na terra, assim como a Felicidade em sua plenitude não ocorre na terra, mas somente no céu, em Deus.

Da mesma forma, a Cidade de Deus não é um Estado. E muito menos qualquer estado terreno pode refletir toda a beleza da Cidade de Deus. O que é possível, e Agostinho afirma isso, é entender que da mesma forma que os bens terrenos são bens menores em relação ao Sumo Bem, e que a Iniância deve se voltar a esse Sumo Bem, o poder do estado deve servir ao poder da Cidade de Deus, almejá-la e tê-la como exemplo, embora nunca tenha a pretensão de igualá-la, pois é um poder temporâneo, ou temporal, assim como são os bens temporâneos diante do Sumo Bem.

Quando Santo Agostinho reflete sobre a fundação da cidade, discute o livro do gênesis bíblico, quando Caim mata Abel, o primeiro assassinato bíblico, e daí expulso por Deus e marcado e protegido para que o ciclo de assassinatos não continue. Caim é o fundador da primeira cidade, e daí do estado. O estado então, é originalmente resultado da morte do inocente, do fratricídio, e daí sua condenação de ser na terra, também uma natureza manchada, maculada pelo Pecado Original, assim como Adão caiu, Caim como fundador da cidade, traz a tona a realidade tensa da corrupção, também em sociedade, do homem, que necessita de leis e ordenação. Por isso, não se pode encontrar na terra a Cidade de Deus, apenas reflexos dela.

Diz a Escritura que Caim construiu uma cidade e Abel, como peregrino, nenhuma ergueu. Porque a Cidade dos santos está no céu, embora cá na terra gere cidadãos, em quem peregrina até chegar o tempo de seu reinado. Então, congregará todos os ressuscitados com seus corpos e lhes dará o reino prometido. E nele reinarão eternamente com seu príncipe, o Rei dos séculos. (AGOSTINHO, 1991, p. 174)

Parte da cidade terrena veio a ser imagem da Cidade celeste; não simboliza a si mesma, mas a outra e, portanto, serve-a. Não foi fundada para ser figura de si mesma, mas da outra, e a cidade que prefigura foi por sua vez prefigurada por outra figura anterior. (AGOSTINHO, 1991, p. 175)

A Cidade de Deus não é nada que existe sobre a terra. Não é terrena, e por isso não pode ser contida em nada que seja humano. A Cidade de Deus é maior que o homem pode conceber, e ao mesmo tempo tudo o que é caminho para a Felicidade, isto é a verdade, que está presente nos poderes temporais é prefiguração da Cidade de Deus. Existem os homens, que são fiéis, e sua associação garante a existência da Cidade de Deus na terra. Porém, todos esses são peregrinos, e ao mesmo tempo a Cidade de Deus é peregrina junto com eles em direção ao céu e a Deus.

Assim, todo poder temporal que deseja ser em si mesmo, cai no nada, porque é apenas saindo de si mesmo, assim como a alma retorna a Deus, a cidade temporal deve voltar-se a Cidade de Deus, e reconhecer nas realidades temporais a imagem da verdadeira cidade. Muita mais sendo símbolo, e assim servindo, todo poder temporal deve retornar ao poder de Deus, porque assim como o ser só existe no Sumo Bem, também o poder temporal só permanece enquanto estiver nas leis de Deus.

De fato, é de Deus que procede todo poder. Da mesma forma que o ser se corrompe por que desvia-se do Sumo Bem, os poderes temporais também se corrompem em direção ao Mal, porque não mais obedecem às leis do Sumo Bem, e afastam-se do caminho da verdadeira Felicidade. No livro quatro de *A Cidade De Deus*, Agostinho afirma que todo poder temporal tem sua origem em Deus.

Esse Deus, autor e dispensador da felicidade, porque só Ele é verdadeiro Deus, é o único que distribui a bons e maus os reinos terrestres. E isso não o faz temerária, nem fortuitamente, pois é Deus, não fortuna, mas de acordo com ordem de coisas e de tempo, oculta para nós e conhecidíssima dele. A essa ordem de tempo não obedece como escravo, mas regula-a como senhor e dispõe-na como moderador. Mas a felicidade não a dá senão aos bons. Podem não possuí-la e tê-la os que o servem; podem também carecer dela aqueles que reinam. Mas será completa na vida em que ninguém será escravo. E, por isso, dá os reinos terrestres a bons e

maus, porque é de temer que seus servidores, crianças ainda no aproveitamento do espírito, desejem dele, como algo de grande valor, semelhantes dons. Esse o mistério do Antigo Testamento, em que se encontrava latente o Novo. Ali se prometiam e davam bens terrestres, mas os homens espirituais da época entendiam e pregavam, embora não abertamente, serem aqueles bens temporais figura da eternidade e em que dons de Deus se encontrava a felicidade verdadeira. (AGOSTINHO, 1991, p. 183-184)

O entendimento de Deus e de sua vontade é apenas conhecida pelo próprio Deus. Assim Agostinho justifica a existência do poder temporal nas mãos dos maus. O motivo de Deus permitir que o Mal assumo o poder é para que se ressalte que a apenas os bons a Felicidade é concedida, porque aos maus isso lhes é privado, restando-lhes o poder como uma terrível sina que os corrompe mais ainda, quando buscam nesse poder temporal a resposta e a satisfação, a verdadeira Felicidade, que está somente em Deus.

A Cidade dos Homens se insere da mesma forma na realidade dos poderes temporais. Muito mais uma extensão de homens caídos que não tiveram a Graça, ou a predestinação, de Deus e nem procuraram a Felicidade através das virtudes, com o Livre-Arbítrio, a Cidade dos Homens é regida pelas concupiscências. Da mesma forma que a ordem moral se estende para a ordem social, a natureza corrompida do ser se estende para a corrupção do próprio estado. Daí a justificativa de orgulho de muitos imperadores se considerarem deuses em si mesmos.

Nesse ponto, outro conceito central para entendermos a diferença entre Cidade de Deus e Cidade dos Homens é Providência. Assim como a Graça age de forma individual, é Deus agindo na vida dos homens, a Providência é a ação divina na história de todos os homens. É aquela manifestação divina que apresenta os milagres, as mudanças e os fenômenos extraordinários que alteram os rumos de uma batalha, e que afetam não apenas um homem mas a toda uma cidade, manifestando claramente todo o direcionamento de Deus para a história dos homens e de seus poderes.

Para Agostinho, a Providência sempre age no momento oportuno, e é através dela que percebemos quando Deus age ao lado de sua cidade. Da mesma forma que a Cidade de Deus é peregrina, momentânea nos poderes, reinos, grupos e príncipes, Deus cuida dessa cidade, que percebemos não apenas pela virtude de seus integrantes, os predestinados, mas também pela ações maravilhosas de Deus.

Agostinho afirmava que existia uma lei e ordem para todas as coisas, fossem vivas como árvores e animais, ideais como números e pesos e medidas, fossem metafísicas como anjos e potestades, também o mundo do poder temporal obedecia uma Providência, a um centro que era o Deus criador, juiz e castigador.

A Providência pode se manifestar em grande eventos, como a construção do Império romano e sua legislação diante dos bárbaros, ou um gesto simples, entre poucas pessoas, mas que se provaria vasto no decorrer da história, como a tradução da septuaginta, chamada versão dos setenta, a tradução da bíblia hebraica para o grego no século III a. C., realizada por setenta rabinos sob ordem do rei Ptolomeu do Egito, que serviu de base para a bíblia latina, e conseqüente interpretação dos evangelhos.

Assim, a providência é a manifestação explícita da ação de Deus na história dos homens. Independente do poder temporal, da percepção dos homens e mesmo de suas virtudes e buscas, Deus age. E age em sua Cidade, cuidando para que tudo transcorra segundo sua vontade, mesmo quando os homens, até os mais virtuoso, falham.

Ao mesmo tempo em que Agostinho afirma que todo poder temporal provém de Deus, e assim é um bem que deve ser usada para glorificação do próprio Deus, também faz a ressalva de que adorar esse poder temporal, a fazer uma teologia civil, é maléfica. No livro sexto da *Cidade de Deus*, Agostinho dialoga com Varrão<sup>106</sup> e aponta três tipos de teologias no mundo antigo, a teologia mítica, ou fabulosa, que consiste nos mitos e fábulas apresentadas pelos gregos nos seus rituais e teatros, caricaturando deuses e exaltando a fantasia como erro, ilusão e alienação. A teologia civil, que se expressa nas formulações imperiais, exaltando o estado com fundamento regulador do universo, e por fim, aquele que mais deve se aproximar da verdade cristã, a teologia natural, que busca os fundamentos da realidade através da razão e das leis que regem a natureza, o homem e a sociedade.

Dessa forma, segundo Boehner & Gilson (2000), relação entre verdade e moral, e portanto ordem social, estão ligadas. Apenas no entendimento de que a natureza obedece a postulados racionais, possíveis de serem apreendidos e nisso aproximar-se Deus, a ordem moral e a ordem social também obedecem a postulados, que são as virtudes, e que caminham em direção à Felicidade.

---

<sup>106</sup> Marco Terêncio Varrão (Marcus Terentius Varro, 116-27 a.C.), filósofo romano de expressão latina, nascido em Rieti, Itália. Estudou em Roma. Perdidas suas obras, conhece-se o seu pensamento através de Cícero e Santo Agostinho.

De forma que o amor encontra o seu objeto no mesmo sítio em que já a razão o descobrira: no mais íntimo da alma, onde a memória se abre para Deus e onde mora a verdade. Na doutrina de Agostinho, a metafísica é inseparável da ética. (BOEHNER & GILSON, 2000, p. 167)

A Cidade de Deus é o prolongamento da ordem que rege o universo, e portanto o homem e portanto os homens em sociedade. Essa ordem se revela nas leis racionais de funcionamento da vida e da Natureza das criaturas. A verdade é o Sumo Bem, que é o Ser, e uma vez que esse Ser apenas pode ser encontrado saindo do mundo, a matéria e os corpos, encontra-se no interior do ser, que é a alma, e daí se expande espiritualmente para além da criatura até o Criador. Isso posto, é necessário o retorno desse encontro com Deus. E esse retorno é através da alma e do corpo, enquanto comunicação, comunhão. Ora os homens em sociedade são essa constante comunicação. Se eles se comunicam a verdade da Felicidade, através das virtudes, então encontra-se a Cidade de Deus, peregrina como essa Felicidade é entre os homens.

Se ao contrário, a Iniância está presa aos bens temporâneos, inclusive e sobretudo aos poderes temporais, então é a Cidade dos Homens que rege a comunicação. Uma reciprocidade de vícios, e não de caridade. É o enclausurar do Livre-Arbítrio, impedido pelo Pecado Original, e distante da Graça que gera a miséria do nada. O Mal então é dominante enquanto corrupção, afastando-se cada vez mais do Ser, do Sumo Bem.

Os dez conceitos de Santo Agostinho orbitam em torno de Deus. E esse Deus é Amor como caridade. Como vimos, existem debates sobre a coerência nossa pesquisa quis sintetizar alguns conceitos chaves, sabendo da limitação que é definir o pensamento de Santo Agostinho. Contudo agora é possível estabelecer a relação entre o pensamento do bispo de Hipona com o *legendarium* de J.R.R. Tolkien.

#### 2.4 Agostinho e Tolkien

J.R.R. Tolkien não acreditava que para estudar uma obra de arte, literária ou não, era necessário estudar a vida, idéias ou a fé de seu autor. Para Tolkien, uma verdadeira obra de arte deveria se sustentar em si mesma, sem necessidade de compreensão a partir de qualquer relação com seu criador. Isso está posto pela necessidade, em sua visão de a obra

de arte se sustentar na verdade, que para Tolkien, se dava na doutrina católica oficial do Magistério do século XIX e início do XX, e da ênfase do pensamento de Santo Agostinho. No prefácio de *O Senhor dos Anéis*, o próprio autor comenta sobre essa questão.

É claro que um autor não consegue evitar ser afetado por sua própria experiência, mas os modos pelos quais os germes da história usam o solo da experiência são extremamente complexos, e as tentativas de definição do processo são, na melhor das hipóteses, suposições feitas a partir de evidências inadequadas e ambíguas. Também não é verdadeiro, embora seja naturalmente atraente, quando as vidas de um autor e de um crítico se justapõem, supor que os movimentos do pensamento e os eventos das épocas comuns a ambos tenham sido necessariamente as influências mais poderosas. (TOLKIEN, 2001, p. XV)

Assim, libertando-se do aprisionamento de um simples filho do contexto, para além da categoria definidora e limitadora de experiência, Tolkien instiga seus críticos a buscarem mais profundamente as relações que sua obra possui com a verdade, e através de sua subcriação, a arte literária, encontrar as bases de crença da criação primária em si, o cosmo, a natureza e o homem como a obra de Deus.

Na sua criação, Tolkien confessava que tinha sido afetado pela sua própria história, mas também afirmava que não fora sua influência mais poderosa, e que justamente por isso exigia um aprofundamento mais consistente de sua obra. Quanto às críticas de que seu livro fora inspirado no horror nazista, e que na verdade tudo passava de uma alegoria a Hitler e à Segunda Guerra Mundial, Tolkien afirma ainda no prefácio de *O Senhor dos Anéis*:

Quanto a qualquer significado oculto ou ‘mensagem’, na intenção do autor estes não existem. O livro não é nem alegórico e nem se refere a fatos contemporâneos. (TOLKIEN, 2001, p. XIV-XV)

Outros arranjos poderiam ser criados de acordo com os gostos ou as visões daqueles que gostam de alegorias<sup>107</sup> ou referências tópicas. Mas eu cordialmente desgosto de alegorias em todas as suas manifestações, e sempre foi assim desde que me tornei adulto e perspicaz o suficiente para detectar sua presença. Gosto muito de histórias, verdadeiras ou inventadas, com sua aplicabilidade variada ao pensamento e à experiência dos leitores. Acho que muitos confundem ‘aplicabilidade’ com ‘alegoria’; mas a primeira reside na liberdade do leitor, e a segunda na dominação proposital do autor. (TOLKIEN, 2001, p. XV)

---

<sup>107</sup> Trabalharemos com a categoria, de Paul Ricoeur, de símbolo, ao invés de alegoria. Para ver as diferenças entre símbolo, alegoria, metáfora, signo ver CROATTO, José Severino. *As Linguagens da Experiência Religiosa*. (2004). São Paulo. Editora Paulinas.

Com tais ressalvas, pretendemos esclarecer que o próprio autor anunciava que para entender sua obra não era necessário entender sua vida. Tolkien, enquanto escritor, propagava que sua obra continha uma verdade maior que ele mesmo. Este é o sentido da aplicabilidade das suas histórias, sugerida por ele.

Para entendermos como Tolkien entendia o pensamento de Santo Agostinho, suas cartas editadas por Carpenter (2006) são nossas referências. Colocamos algumas citações do próprio Tolkien que demonstram sua interpretação agostiniana, seguindo os dez conceitos que trabalhamos neste capítulo.

O maior exemplo dessa interpretação agostiniana é sua reação aos fenômenos históricos de seu tempo. Reivindicando o parentesco entre os fenômenos históricos de outros tempos, essa crítica anuncia em sua fundamentação uma reflexão mais antiga que as polêmicas da modernidade, de cunho religioso católico, que se revela através das decisões morais de personagens, de grupos sociais, de instituições e conflitos presentes nos conceitos de Bem e Mal em *O Senhor dos Anéis*. A própria narrativa, como veremos, aponta para essas questões. Também Tolkien, em uma carta de 1956.

Não creio que mesmo o Poder ou a Dominação sejam o verdadeiro centro de minha história<sup>108</sup>. Isso fornece o tema de uma guerra, sobre alguma coisa suficientemente sombria e ameaçadora para parecer-se naquele momento de suprema importância, mas é principalmente um cenário para os personagens mostrarem-se. O verdadeiro tema para mim é sobre algo muito mais permanente e difícil: Morte e Imortalidade – o mistério do amor pelo mundo nos corações de uma raça fadada a deixá-lo e aparentemente perdê-lo; a angústia nos corações de uma raça fadada a não deixá-lo até que toda a história deste mundo estimulada pelo mal esteja completa. (CARPENTER, 2006, p. 236)

A tentativa de romper com o tempo, enquanto limitador e enclausurante do ser e da sociedade, seja por sua imposição seja por seu arrebatamento, e por outro lado perceber nesse mesmo processo histórico algo que além de subsistir durante as décadas, ou mesmo séculos, ou mesmo milênios, às mudanças, na permanência incólume através da duração, aponta para um atravessamento do tempo enquanto finitude e morte, e transcende-o, é a fundamentação da crítica à modernidade em *O Senhor dos Anéis*.

---

<sup>108</sup> Como já explicamos, Tolkien acentua a diferença entre History e Story. No caso desta tradução, Gabriel Oliveira Brum optou por traduzir story, no original, por história.

O Mal enquanto reflexão é também fundamento do pensamento de Tolkien presente em *O Senhor dos Anéis*. Resultando numa filosofia, que acaba tratando com categorias de Santo Agostinho, uma vez que a própria experiência de pesquisador da medievalidade anglo-saxã o levaria ao estudo da Patrística, como da busca da verdade como revelação última, do Livre-arbítrio, do Mal e da Queda, Tolkien se aproxima do cristianismo antigo, e propõe a literatura como trilha para a reflexão e desses fundamentos da verdade, que acredita ser independente do tempo histórico, do estilo literário, e mesmo de diferentes mitologias, povos e culturas.

Essas histórias são novas, não são derivadas diretamente de outros mitos e lendas, mas devem possuir inevitavelmente uma ampla medida de motivos ou elementos antigos e difundidos; afinal, acredito que as lendas e mitos são compostos mormente da ‘verdade’, e sem dúvida aspectos presentes nela só podem ser recebidos nesse modo; e há muito certas verdades e modos dessa espécie foram descobertos e devem reaparecer sempre. Não pode haver história sem Queda – todas as histórias, no fim, são sobre a Queda -, pelo menos não para mentes humanas tal como as conhecemos e possuímos. (CARPENTER, 2006, p 144.)

A universalidade permanente da verdade, expressa em termos literários, é a grande busca de Tolkien. A Queda, entendida pelo pensamento agostiniano do pecado original, e a redenção através do livre-arbítrio na decisão do sacrifício, presente em textos de Agostinho estudados pelo autor é a profunda temática da obra de Tolkien.

Aqui Tolkien coloca claramente sua referência simbólica e mítica. Na especulação que ele afirma católica, Tolkien apresenta outro nível de interpretação de sua obra. Assim sendo, a filosofia de Agostinho se coloca necessária para a compreensão destas afirmações. Para Tolkien, a verdade não só era possível de ser apresentada numa obra de arte, como era imprescindível para sua criação literária, na qual ele afirmava que era uma sub-criação, uma vez que a toda criação estava diante de seus olhos, para a glória do único criador, Deus. Assim, a verdade é o começo e o fim de toda a obra de arte digna do nome.

Para Agostinho, a vontade livre é elemento central na relação com Deus. Para além, é apenas pelo livre arbítrio que o homem pode se relacionar com Deus. É apenas pela possibilidade de negação que existe a afirmação e, em última análise a fé e o amor ao Sumo Bem. Nesse sentido, o próprio livre-arbítrio é dom de Deus, e justamente pôr oferecer a

oportunidade de amar, também possibilita a recusa desse amor, origem então do mal, e assim, da vontade de dominação e de poder em relação a outras vontades.

Entender o Um Anel como símbolo do Mal é permitir-se viver na simplicidade do trabalho e da companhia fraterna e familiar, como os Hobbits e anões, e viver a honra das escolhas de sacrifício e doação, como os reis de Gondor, e viver a sabedoria de forma simples e natural, como os elfos e magos. Em uma carta de 1956, Tolkien nos demonstra exatamente sua consciência, acerca das explicações de Santo Agostinho.

Não nos deixeis cair em tentação etc. é a súplica mais difícil e a considerada com menos frequência. A idéia, nos termos da minha história, é de que embora cada evento ou situação possua (pelo menos) dois aspectos – a história e o desenvolvimento do indivíduo (é algo do qual ele pode obter o bem, o bem último, para si mesmo ou falhar em sua obtenção) e a história do mundo (que depende das ações do indivíduo para se próprio bem) – há ainda situações anormais nas quais é possível ser colocado. Eu as chamaria de situações sacrificiais: isto é, posições nas quais o bem do mundo depende do comportamento de um indivíduo em circunstâncias que exigem dele sofrimento e resistência muito além do normal – até mesmo, pode acontecer (ou parecer, humanamente falando), demandam uma força de corpo e mente que ele não possui: ele está, de certa forma, fadado a falhar, fadado a cair em tentação ou ser destruído pela pressão contra sua vontade: isto é, contra qualquer escolha que ele poderia fazer ou faria desimpedido, não sob a coerção. (CARPENTER, 2006, p. 224)

A própria divisão entre escolhas individuais e escolhas pela humanidade estão presentes na filosofia de Agostinho. A busca pela verdade, de caráter pessoal, que busca a segurança e a felicidade, acaba nos direcionando para a Cidade de Deus, pois a verdade é Deus, e Deus age no meio da humanidade. Para além disso, as situações em que essas tensões se acirram, é o próprio fundamento do sacrifício de Cristo.

As escolhas diante do Um Anel sempre são essas situações sacrificiais. Na verdade, o símbolo do Um Anel enquanto o Mal é justamente o carregar na narrativa dessas situações sacrificiais que cada indivíduo deve realizar diante do que Tolkien enxergava na modernidade. E apenas na percepção de Deus que pode-se encontrar força para essas realizações. Tolkien, em carta de 1956, respondendo a um crítico literário afirma

Na minha história<sup>109</sup> não lido com o Mal absoluto. Não creio que haja tal coisa, uma vez que ela é Nula. Não creio, de qualquer modo, que qualquer “ser racional” seja

---

<sup>109</sup> Novamente a ressalva da diferença entre story e history. Nessa tradução, Gabriel Oliva Brum optou traduzir story, no original, por história.

completamente mau. Satã caiu. Em meu mito, Morgoth caiu antes da Criação do mundo físico. Na minha história, Sauron representa uma aproximação do completamente mau tão próximo quanto possível. Ele seguiu o caminho de todos os tiranos: começando bem, pelo menos no nível, que, apesar de desejar ordenar todas as coisas de acordo com sua própria sabedoria, ele no início ainda levava em consideração o bem-estar (econômico) de outros habitantes da Terra. Mas foi além dos tiranos humanos no orgulho e na ânsia pela dominação, sendo em origem um espírito (angelical) imortal. Em *O Senhor dos Anéis* o conflito não é basicamente sobre 'liberdade', embora ela esteja naturalmente envolvida. É sobre Deus e Seu direito único a honra divina. Os Eldar e os Númenorianos<sup>110</sup> acreditavam n'O Único, o Deus verdadeiro, e consideravam a devoção a qualquer outra pessoa uma abominação. Sauron desejava ser um Rei-Deus, e assim era considerado pôr seus servidores; se tivesse sido vitorioso, ele teria exigido honras divinas de todas as criaturas racionais e poder temporal absoluto sobre o mundo inteiro. (CARPENTER, 2006, p. 233-234)

A idéia do Mal como privação do Ser, do orgulho como motivador da desobediência à Deus, do apego pelo poder como origem da desgraça, de seres sobrenaturais que existiam antes da criação do mundo física. A relação entre Satã e Morgoth é explícita assim como Sauron, como o ser mais próximo do Mal em *O Senhor dos Anéis* é apenas mais uma criatura cega em sua arrogância e Queda.

Tudo se enquadra nas perspectivas agostinianas. A própria idéia de liberdade fundada em Deus, remete novamente à visão de Agostinho da libertação do pecado através da Graça atuando no Livre-Arbitrio. As concupiscências de todos os tiranos, com sua Iniância presa ao poder temporal, causando dor e sofrimento. Eis o Mal agostiniano presente no pensamento de Tolkien.

Assim, Tolkien buscava uma redenção para todo o Mal que via em sua história. Filho do imperialismo inglês, soldado na primeira guerra mundial, correspondente de guerra na Segunda, pai de padre, soldado e acadêmico, J.R.R. Tolkien encontrou na literatura um bálsamo para reflexão e afirmação de virtudes e crenças que ele buscava viver de acordo. Pesquisador da verdade, encontrou num passado remoto como pesquisador da Idade Média, a eternidade que ultrapassava o instantâneo de seu tempo.

A discussão sobre a concupiscência do orgulho e a usurpação do poder cujo único merecedor é Deus configura a análise agostiniana de Tolkien. Sauron é um anjo rebelde, que caiu em sua própria desgraça ao se opor a Deus, único merecedor de honras, e amou mais o poder que tinha diante das criaturas inferiores que o próprio Deus. A ruína sua e de

---

<sup>110</sup> Elfos e os Homens de Gondor

todos que caíram em sua corrupção foi esta. Em carta de 30 de abril de 1944, escrita para seu filho Christopher, em serviço na Guerra, escreve suas preocupações e sua confiança.

As vezes fico estarecido ao pensar na soma total da desgraça humana em todo o mundo no atual momento: os milhões separados, irritados, consumindo-se em dias não-proveitosos – bem distantes da tortura, da dor, da morte, da privação e da injustiça. Se a angústia fosse visível, quase todo este planeta ignorante estaria envolto em um denso vapor escuro, oculto da assombrosa visão dos céus! E os produtos de tudo isso serão principalmente malignos – historicamente considerados. Mas a versão histórica não é a única, é claro. Todas as coisas e atos possuem um valor em si mesmos, à parte de suas “causas” e “efeitos”. Homem algum pode estimar o que realmente está acontecendo na atual *sub specie aeternitatis*. Tudo o que sabemos, e isso em grande parte por experiência direta, é que o mal trabalha com um vasto poder e sucesso perpétuo – em vão, apenas preparando o terreno para que o bem inesperado brote. Assim, o é em geral e assim o é em nossas próprias vidas... No entanto ainda há alguma esperança de que as coisas possam ser melhores para nós, mesmo no plano temporal, na misericórdia de Deus. E embora precisemos de toda nossa coragem e atrevimento humanos (a vasta soma de coragem e resistência humanas é estupendo, não?) e de toda nossa fé religiosa para enfrentar o mal que pode se abater sobre nós (como se abate sobre outros, caso Deus assim o queira), ainda podemos orar e ter esperança. Assim o faço. E você foi uma dádiva tão especial para mim, em uma época de pesar e sofrimento mental, e seu amor, desabrochando quase que imediatamente no momento em que você nasceu, predisse-me, em palavras como que proferidas, que sou sempre confortado pela certeza de que não há fim para isso. Provavelmente por Deus nos encontraremos de novo, “sãos e salvos”, muito em breve, querido, e por certo temos alguma ligação especial para durar além desta vida – sempre sujeita, é claro, ao mistério do livre-arbítrio, através do qual qualquer um de nós poderia jogar fora a “salvação”, caso no qual Deus disporia as questões de um modo diferente!... (CARPENTER, 2006, p. 78)

A carta escrita de pai para filho, durante uma enorme guerra mundial, tenta consolar e confortar a experiência da Guerra. Neste escrito faz referência à uma névoa de angústia, como descreve a sombra de Sauron, que vem das forjas de Mordor, quando se aproxima do fim da Guerra do Anel, na última parte de *O Senhor dos Anéis*. Essa mesma névoa da angústia é descrita por Tolkien em seu livro, de forma literal.

Essa é mais uma tentativa de expressar a objetividade de sua obra. As coisas tem valor em si mesmas, segundo Tolkien. Esse é o princípio da verdade de Agostinho em relação à ética e à metafísica. As virtudes são eternas, porque são dádivas de Deus. As virtudes têm valor nelas mesmas, e não são construções históricas, variáveis pelo contexto histórico. Essa afirmação mais uma vez aproxima Tolkien da verdade de Agostinho. É a Felicidade e a Iníância de Agostinho, fundamentadas no valor do Livre-Arbítrio e da Graça.

As virtudes devem ser buscadas como boas em si mesmas, e quando são encontradas, temos então o momento da Graça atuando através de nosso Livre-Arbítrio, e então encontramos a ordenação de nossa Iniância, a nossa liberdade e Felicidade.

O Mal nunca é o Ser. Este é outro ponto das cartas de Tolkien a seus filhos. O Bem sempre chega, com o terreno preparado pelo mal, aparentemente incomensurável e avassalador. Pura ilusão. O Mal, apesar de todo sofrimento, angústia e injustiça que possa provocar, sempre é terminado e derrubado pelo Bem, pois é a providência que age na história. Deus é maior, porque é o único Ser.

A caridade trinitária, o amor recíproco de um pai e de um filho são a expressão do Bem. Tolkien roga abertamente a Deus por seu filho, e pede a seu filho que se sustente em Deus. Essa relação de amor parental e filial baseada na fé religiosa se fundamenta no Livre-Arbítrio agostiniano, citado literalmente na carta. É preciso ter cuidado para não jogar fora a Graça divina através do Livre-Arbítrio, e assim perder a salvação, e a Felicidade.

Por fim, a noção de eternidade suscitada por Tolkien. O reencontro com seu filho, mesmo que seja em outro plano que não o temporal, exprime sua crença na eternidade aos moldes de Agostinho. Deus é eterno, imutável e necessário. Diferencia da contingência e do transitório humano, onde o mal ainda pode consumir ao nada.

A prece de Tolkien para seu filho fortalecer-se na fé em outra vida, é necessário para que ele tenha coragem para enfrentar a Guerra. E essa coragem é certa, porque ela é imutável, pois tem valor em si mesma. É assim que um homem age. E enfim esse homem age assim porque conhece, por Graça, a verdade de Deus, que guarda um lugar para os homens corajosos ao seu lado, na eternidade. Necessidade, imutabilidade, e eternidade. A verdade para Agostinho.

Em carta de 1954, logo após o lançamento de *O Senhor dos Anéis*, para um gerente de uma livraria católica de Oxford, impressionado com as vendas do livro e que questionava se Tolkien pudesse ter passado limites metafísicos e dogmáticos em sua obra, Tolkien fundamenta mais uma vez sua visão agostiniana.

Para concluir: tendo mencionado o Livre-Arbítrio, posso dizer que em meu mito usei a suberiação de uma maneira especial...para tornar visíveis e físicos os efeitos do Pecado ou do Livre-Arbítrio usado de forma errônea pelos homens. O Livre-Arbítrio é derivativo, e é apenas operativo dentro de dadas circunstâncias; mas para que ele possa existir, é necessário que o Autor garanta-o, o que quer que aconteça:

quer dizer, quando é “contra Sua Vontade”, como dizemos, de qualquer maneira como pareça em uma visão finita. Ele não impede ou cria atos pecaminosos “irreais” e suas consequências. (CARPENTER, 2006, p. 188)

Novamente nesta carta Tolkien retoma a questão do livre-Arbítrio, porém dessa vez faz referência literal ao Pecado Original. Tornar visível o efeito do Pecado é mostrar que o homem carrega em si a Queda. A questão da subcriação de Tolkien reflete a própria Criação, na qual o Autor é o próprio deus. Ao afirmar que o Livre-Arbítrio pode ser utilizado tanto para bem quanto para o mal, e que o Autor, Deus, deve garanti-lo, mesmo contra sua vontade, é fundamental entender que o Pecado Original é essa decisão contrária a decisão de Deus.

Claro que estamos além da discussão do limite de Deus diante da natureza humana. O Mal sempre é punido, e daí a relação da providência, ao mesmo tempo que o mistério da Graça em Jesus Cristo faz a discussão da predestinação em Agostinho aparecer. O fato é que o Livre-Arbítrio faz o Mal, e ao mesmo tempo esse Mal é oriundo da desobediência das criaturas em relação ao Criador, o Pecado Original.

Na mesma carta, Tolkien aprofunda a questão da corrupção da criatura e de sua tendência ao Pecado. Para Tolkien, o mal é corrupção, capaz de deformar e destruir criaturas, e mesmo transformando-as e as gerando em corrupção. Porém, assim existe a possibilidade de redenção e salvação, afirmando que a Natureza é boa, ou seja, a própria condição de criatura permite a esperança de salvação e de redenção.

Assim, neste mito, simula-se (legitimamente, seja essa uma característica do mundo real ou não) que Ele concedeu poderes subcriativos especiais a certos de Seus mais elevados seres criados: essa é a garantia de que ao que planejassem e criassem seria concedido a realidade da Criação. Claro que dentro de limites e claro que sujeitos a certas ordens ou proibições. Mas caso decaíssem, como decaiu o Diabolus Morgoth e começou a fazer coisas “para si próprio, para ser Senhor delas”, essas coisas passariam então a “ser”, mesmo que Morgoth tenha violado a proibição suprema contra a criação de outras criaturas racionais, como Elfos ou Homens. Pelo menos seriam realidades físicas reais no mundo físico, por mais malignas que pudessem mostrar-se, mesmo em zombaria aos Filhos de Deus. Seriam os maiores Pecados de Morgoth, abusos de seu mais elevado privilégio, e seriam criaturas geradas do Pecado e naturalmente más (quase escrevi irremediavelmente más; mas isso seria ir longe demais. Pois aceitar ou tolerar sua criação – necessária para sua real existência -, até mesmo os Orcs se tornariam parte do Mundo, que é de Deus e fundamentalmente bom.) Mas o fato de se poderiam possuir almas ou espíritos parece ser uma questão diferente; e uma vez que em meu mito de qualquer maneira

não concebo a criação de almas ou espíritos, coisas de uma ordem igual se não de um poder igual ao dos Valar, como um delegação possível, representei ao menos os Orcs como seres reais pré-existentes sobre os quais o Senhor do Escuro exerceu a plenitude de seu poder remodelando-os e corrompendo-os, não os criando. Que Deus tolerasse isso não parece ser uma teologia pior do que a tolerância da desumanização calculada dos Homens por tiranos que continua atualmente. (CARPENTER, 2006, p.188-189)

Neste trecho, Tolkien ilustra a discussão dos limites do Mal. O mal não pode criar, pois toda origem do Mal é criatura. Embora a natureza seja fundamentalmente boa, as criaturas podem se corromper devido ao Pecado Original, que afetou o Livre-Arbitrio, devido a Iniância direcionada para outra coisa senão a vontade de Deus, que é o Ser, o bem. Os conceitos de Agostinho estão presentes quando Tolkien fala de seu mundo.

O exemplo de Morgoth, já comparada a Satã, é o indício de que a desobediência, o Pecado, origem do Mal, é anterior à criação dos homens, e que estes foram criados em sua Natureza, bons. Porém, a adesão, através do Livre-Arbitrio, movido pela desordem da Iniância, o desvirtuamento da Felicidade, fez com que os homens aderissem ao Mal. Morgoth é o Senhor do Escuro, antes mesmo de Sauron, o oponente *em O Senhor dos Anéis*, porque foi o primeiro a cair, e em sua Queda corrompeu demais seres angelicais.

Também a criação do Mal é inexistente. Morgoth cria seus servos através da corrupção, deformação e sofrimento. Ao gerar seres naturalmente maus, segundo Tolkien, pois os criou em dor, sofrimento e ignorância, os fez a partir de outros seres. E mesmo sendo naturalmente maus, sua Natureza mais profunda, pelo simples fato de estarem presentes na Criação, é boa. Daí a concepção de alma ou espírito, que não podem ser criados pelo Mal, apenas sendo corrompidos até seu desaparecimento. No caso dos orcs, elfos torturados e corrompidos, seus espíritos são ainda bons, e podem pela vontade de Deus, ser redimidos.

Em outra longa carta de final de 1951, para a editora Collins, no embate sobre a publicação conjunta de *O Silmarillion* e *O Senhor dos Anéis*, Tolkien resume todo seu legendário como a grande estória de fadas que apresentasse o Bem e o Mal agindo durante o tempo e no espaço.

A continuação, *O Senhor dos Anéis*, de longe a maior, e espero quem proporção também a melhor parte de todo o ciclo conclui todo o tema – uma tentativa é feita para incluir e concluir nela todos os elementos e motivos do que a precedeu: elfos, anões, os Reis dos Homens, heróicos cavaleiros “homéricos”, orcs e demônios, os

terrores dos servos do Anel e da Necromancia, e o vasto horror do Trono Escuro, até mesmo no estilo deve incluir o coloquialismo e a vulgaridade dos Hobbits, a poesia e o mais elevado estilo de prosa. Vemos a derrota da última encarnação do Mal, a destruição do Anel, a partida final dos Elfos e o retorno em majestade do verdadeiro rei, para assumir o Domínio dos Homens, herdando tudo o que pode ser transmitido do mundo Élfico pelo seu nobre casamento com Arwen, filha de Elrond, assim como pela realeza linear de Númenor. (CARPENTER, 2006, p. 155)

Esse modelo, adotado por Santo Agostinho no mundo primário, segundo Tolkien, é claramente seguido no legendário. A Cidade de Deus e a Cidade dos Homens também estão presentes, na Terra-Média. Todas as eras, desde antes da criação do mundo físico, as narrativas, personagens e ciclos de milhares de anos, de vidas, de tristezas, alegrias, decepções e glórias, estão interligados no único tema. A harmonia em Deus, o Criador, e as ações dos personagens, em um mundo pré-cristão, baseados na virtude transmitida em gerações é a base dessa Cidade de Deus e dos Homens.

Como no poema anglo-saxão *Beowulf* estudado por Tolkien, e como ele próprio encarava as histórias de fadas, a Cidade de Deus também pode ser habitada por elfos, magos, hobbits e anões, assim como a Cidade dos Homens também pode ser habitada por orcs, balrogs, trolls e criaturas terríveis. Essa relação com Agostinho se percebe na aparente contradição do próprio Tolkien ao lidar com a religião em *O Senhor dos Anéis*. Em carta de 1955, ao respondeu a um crítico de jornal.

É um mundo monoteísta de teologia natural. O estranho fato de que não há igrejas, templos ou rituais e cerimônias religiosas, simplesmente é parte do clima histórico descrito....Em todo caso, sou um cristão; mas a Terceira Era não era um mundo cristão.(CARPENTER, 2006, p. 211)

Porém, dois anos antes, em uma carta a um amigo padre jesuíta, que lhe escreveu comentando das várias referências religiosas presentes em *O Senhor dos Anéis*, inclusive comparando Galdriel a Virgem Maria. Datada de 2 de dezembro de 1953, Tolkien aparentemente se contradiz em relação a afirmação de que A Terceira Era não era um mundo cristão, pois afirma que a obra é fundada no pensamento religioso.:

*O Senhor dos Anéis* obviamente é uma obra fundamentalmente religiosa e católica; inconscientemente no início, mas conscientemente na revisão. É pôr isso que não introduzi, ou suprimi, praticamente todas as referências a qualquer coisa como 'religião', a cultos ou práticas, no mundo imaginário. Pois o elemento religioso é absorvido na história e no simbolismo. (CARPENTER, 2006, p.167)

O impasse aparentemente contraditório pode ser compreendido a partir da interpretação de *Beowulf* que o próprio Tolkien fez. Ao entender o poema anglo-saxão como uma leitura cristã de um passado pagão, Tolkien aproxima essa leitura cristã de *Beowulf* com a filosofia de Agostinho, maior formador da Cristandade, segundo Le Goff (2007) naquele período. Ao entender essa aproximação de *Beowulf* e Agostinho, Tolkien afirma em carta de 1938, ao comentar sobre *O Hobbit*, e consequentemente o mundo de seu legendário, inclusive de *O Senhor dos Anéis*, apresenta um caminho para compreender essa aparente contradição.

Beowulf está entre as minhas fontes mais valiosas, embora ele não estivesse conscientemente presente em minha mente no processo de composição... (CARPENTER, 2006, p. 35)

Essa leitura de *Beowulf* está em consonância com Agostinho, no livro oitavo de *A Cidade de Deus*, em diálogo com Varrão. Neste livro, como já dito, Agostinho apresenta três tipos de teologia antigas no mundo romano pré-cristão, a teologia mítica, do teatro, dos poetas, e que deveria ser erradicada; a teologia civil, em que o imperador é o centro da vida e do Estado, atuando como Deus na terra; e por fim a teologia dos filósofos como os platônicos, a teologia natural, a qual Tolkien se refere na carta de 1955 que escreveu para o jornal, que para Agostinho era a mais próxima da busca da verdade revelada nos evangelhos, era a filosofia com a qual os cristãos deveriam se aproximar e debater.

Por isso, segundo a interpretação do próprio Tolkien sobre o poema anglo-saxão, o pensamento cristão que o escreveu no século VIII d.C. estava com os conceitos e os livros de Agostinho como referência. Ao analisar o mundo anglo-saxão pré-cristão, associou aos escritos de Agostinho e o entendeu como um mundo de teologia natural. Assim se dá, também na criação do legendário tolkieniano.

A Providência atua da mesma maneira, através da arte e da constatação da realidade primária, com seus desafios, sofrimentos, injustiças e o mais profundo Mal. A vontade de Deus atua em toda obra de arte que seja fiel em si mesma. O que importa, no fim, é o caminho da retidão e das coisas e decisões que possuem valor em si mesmas. É essa independência da história, apresentada nas histórias, que forjam justamente a história da Cidade de Deus.

Mas assim como as primeiras Histórias são vistas, por assim dizer, através de olhos Élficos, esse último grande Conto, descendo do mito e da lenda para a terra, é visto principalmente através dos olhos dos Hobbits: torna-se assim antropocêntrico de fato. Mas através dos Hobbits não dos chamados Homens, porque o último Conto deve exemplificar muito claramente um tema recorrente: o lugar na política mundial dos atos imprevistos e imprevisíveis da vontade, e dos feitos de virtude dos aparentemente pequenos, sem grandeza, esquecidos nos lugares dos Sábios e Grandes (tanto bons quanto maus). Uma moral do todo (depois do simbolismo primário do Anel, como vontade de mero poder, que busca tornar-se objetivo por forças e mecanismos físicos, e assim, inevitavelmente, também por mentiras) é aquela óbvia de que, sem o elevado e o nobre, o simples e o vulgar é totalmente vil; e sem o simples e ordinário, o nobre e heróico não possui significado. (CARPENTER, 2006, p. 155-156)

Por fim, de forma diferente de todo ciclo, em *O Senhor dos Anéis*, Tolkien apresenta a Cidade de Deus, em toda sua glória e sacrifício, através da visão dos hobbits, fazendeiros, jardineiros e pequenos comerciantes. Colonos de terras esquecidas, convivendo com pequenos problemas e pequenas visões. Mesmo seu tamanho é característico. São os Pequenos. Muito parecidos com os pequeninos, os excluídos, os marginalizados que Jesus veio perdoar, curar e salvar.

Porém, é proposital. Na encarnação, Deus se fez pequeno. E para Agostinho, as virtudes são caminho para todos, grandes e pequenos. O Pecado Original faz com que, cegos em nossa Inírcia, a desviemos para os bens menores, e não vejamos o Bem maior. Acreditamos que são grandes os corpos, a matéria, o dinheiro, o poder, a opressão e o conhecimento das coisas. E esquecemos que o grande se fez pequeno. E toda glória está no cotidiano, na comunidade e na busca sincera da sabedoria do amor de Deus.

É assim, afirmando que toda essa reflexão estava esquecida no mundo em que viveu, Tolkien escreve uma Estória de Fadas, segundo seu próprio conceito. Escreve para lembrar que esses atos pequenos têm valor em si mesmos. Que no lugar da política mundial, dos Sábios e Grandes, o cotidiano e os valores que o fundamentam devem ser lembrados. Os Hobbits também alteram o mundo. E assim foi e sempre será.

É essa relação entre o individual e o coletivo, entre o homem e sua cidade, que Tolkien investiga, e escreve. É a relação entre virtude e política. A relação agostiniana de que o Bem vivido pelos homens na história, a Cidade de Deus, deve iniciar-se numa descoberta íntima de Deus, do recolhimento para o interior de si, e daí para Deus, e assim o retorno através da caridade e das virtudes para o mundo dos Homens.

Para compreendermos o impacto de *O Senhor dos Anéis*, e o propósito e resultado de sua realização, é necessário entender qual o mundo para o qual Tolkien escreveu sua sub-criação, que para ele refletia a verdade necessária, imutável e eterna de Agostinho. Esse mundo devastado por duas grandes Guerras Mundiais. A modernidade em andamento, através de seus pilares de ciência, capitalismo e Estado-Nação.

### Capítulo III: Modernidade e Nostalgia – A crítica agostiniana à modernidade.

#### 3.1 Introdução

Neste capítulo tratamos da presença de uma crítica à modernidade em *O Senhor dos Anéis*. A partir das idéias de Agostinho, Tolkien cria um mundo que é percebido tanto em sua ordem de desenvolvimento natural quanto na regulação de virtudes nas relações entre os seres racionais como um mundo criado por Deus, e com valores claros transmitidos por gerações, revelados através da tradição por esse mesmo Deus.

Esse conjunto de virtudes, concepção do homem, e seres racionais, da natureza e das esferas políticas e institucionais é baseado na filosofia de Agostinho. Porém, ao escrever *O Senhor dos Anéis* em um contexto de século XX, entre as duas grandes guerras e todo desenvolvimento histórico que percebia, devidamente inserido em seu tempo, Tolkien formula uma crítica a esse momento histórico.

Mais profundamente, sua crítica ecoa uma compreensão do mundo do início do século XX da Igreja Católica, na qual Tolkien professava sua fé. Essa compreensão católica era entendida como crítica ao chamado modernismo, e uma análise de *O Senhor dos Anéis* revela que essa mesma crítica está presente no livro.

Assim, após esta introdução, no segundo ponto deste capítulo, discutimos o método histórico, no qual este capítulo se apoia. Para isso, dialogamos com historiadores e fontes documentais que são a base do método. De Eric Hobsbawm, já apresentado, *Era dos Impérios*(1988) e *Era dos Extremos* (2002), onde encontramos, além do método, as definições de capitalismo e estado-nação. Também de Marc Bloch<sup>111</sup> *Apologia da História ou O Ofício de Historiador* (2002). De Jacques Le Goff, *Para Um novo Conceito de Idade Média* (1993), *História e Memória* (2003), *Em Busca da Idade Média* (2005), e *O Deus da Idade Média* (2007).

Em um terceiro ponto, após uma apreciação do contexto biográfico de John Ronald Reuel Tolkien, analisamos sua obra como integrante e mesmo crítica da chamada modernidade. Para tal, ao conceituarmos modernidade como fenômeno histórico e

---

<sup>111</sup> Historiador francês(1886-1944) fundador da revista dos Annales, fuzilado pelos nazistas durante a 2ª Guerra Mundial.

filosófico, e sua diferença com o modernismo, é necessário entender de onde parte a integração da obra, e de sua crítica, nesta mesma modernidade. Dividimos esse ponto em três sub-itens.

No primeiro sub-item discutimos o histórico da modernidade. Como princípios de discussão, temos o livro de Patrick Curry<sup>112</sup>, *scholar* canadense, *Defending Middle-Earth, Tolkien: Myth and Modernity* (1997), onde encontramos além da definição de modernidade, a análise das obras de Tolkien como crítica à modernidade. O artigo *Antigo/Moderno*, no livro *História e Memória* (2003), de Jacques Le Goff também é referência na definição de modernidade e sua diferença com o modernismo.

No segundo sub-item, também sobre a modernidade, o conceito de Humanismo Ridículo como método de crítica à modernidade. O livro de Luiz Felipe Pondé *Crítica e Profecia – A filosofia da religião em Dostoiévsk* (2003) e em seu artigo *Epistemologia Agônica e Disfuncionalidade Humana: um ensaio de teologia pessimista* (2001) publicado na *Rever*, revista de estudos da religião, onde buscamos sua definições de moderno e seu conceito central de humanismo ridículo, importante para nossa compreensão do choque do agostinismo com o pensamento moderno; também de Pondé o artigo *Em busca de uma cultura epistemológica*, no livro *A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil* (2001), onde aprofundamos o conceito de ciência moderna.

No terceiro sub-item, por motivos demonstrados nesta pesquisa, apresentamos também os fundamentos de crença oficiais da Igreja Católica Romana, especificamente o que se entende por verdade, através dos documentos de seu Magistério<sup>113</sup>, do fim do século XIX e início do século XX. Para tal estudamos a *História dos Concílios Ecumênicos* (2005), de Giuseppe Alberigo.

Tolkien, cuja personalidade religiosa marcou seus trabalhos, suas cartas e sua atividade acadêmica, afirma que *O Senhor dos Anéis* é uma obra profundamente religiosa e católica. Para entendermos o que isso significa buscamos entender as posições oficiais da

---

<sup>112</sup> Escritor canadense e acadêmico de Filosofia. Autor de livros sobre Maquiavel, filosofia política e modernidade.

<sup>113</sup> Pronunciamento, escritos e resoluções dos Papas pela cátedra de São Pedro e dos conselhos episcopais em relação a interpretação da Sagrada Escritura. Juntamente com a Sagrada Tradição e a Sagrada Escritura, são fontes de formulação teológica e definidoras do que é a Verdade para a Igreja Romana. Ver Constituição dogmática sobre a revelação divina *Dei Verbum*.

Igreja Católica na época de formação e criação de Tolkien. Para tal, recorreremos ao *O Syllabus*, (1999) parte da encíclica *Quanta Cura* do papa Pio IX, de 1864, apresentado por Pio IX<sup>114</sup> antes da convocação do Concílio Vaticano I, e da encíclica *Pascendi Dominici Gregis*, (1999) de 1907, do Papa São Pio X<sup>115</sup>.

Em sua encíclica *Fides Et Ratio*, (1998) sobre as relações entre fé e razão, João Paulo II nos mostra o quão importante foram importantes o Concílio Vaticano I, e esses documentos do século XIX e início do XX para restabelecer a Igreja Romana das mudanças e transformações que a filosofia, a sociedade e o mundo viveram neste período.

Por fim, no quarto ponto desse capítulo, discutimos a Terra-Média enquanto crítica à modernidade. Para isso o dividimos em dois sub-itens. No primeiro discutimos a concepção de Tolkien sobre o modernismo. Para um breve apontamento literário no contexto de Tolkien, e sua relação com o modernismo literário, apresentamos T. A. Shippey<sup>116</sup> no livro *J.R.R. Tolkien Author of the Century* (2000). Também suas *Cartas* (2006) foram referência, assim como o trabalho de Curry (1997) e os documentos do Magistério católico. Assim como o *Explicando Tolkien* (2003) de Ronald Kyrmse, onde buscamos os comentários de literatos da época da publicação de *O Senhor dos Anéis*.

No segundo sub-ítem do último ponto, discutimos de forma mais detalhada como a crítica de presente em *O Senhor dos Anéis* pode ser compreendida como crítica da modernidade enquanto processo histórico. Ao analisarmos a divisão proposta por Curry (1997) e refletirmos sobre a fundamentação agostiniana de Tolkien, ao mesmo tempo analisarmos ao pensamento católico de seu tempo sobre os processos históricos em andamento, percebemos a pertinência, a profundidade e a mitopoética da percepção do Mal na modernidade em *O Senhor dos Anéis*.

---

<sup>114</sup> O Beato Pio IX OP, nascido Giovanni Maria Mastai-Ferretti (1792 - 1878). Foi Papa durante mais de 31 anos, o mais longo pontificado da história da Igreja. Era Frade Dominicano. Entre os acontecimentos de maior notoriedade estão a declaração do dogma da Imaculada Conceição em 1854 e as sessões do primeiro Concílio do Vaticano I em 1869-1870.

<sup>115</sup> São Pio X, nascido Giuseppe Melchiorre Sarto (1835 -1914). Foi Papa de 1903 ate a data da sua morte. Governou a Igreja Católica Romana numa época em que esta enfrentava um forte laicismo e diversas tendências de pensamento, que o papa definiu como o modernismo encarado como a *síntese de todas as heresias*. Considerado Santo Pio X condenou erros do modernismo de forma rígida, sendo anterior ao Concílio Vaticano II, que estabeleceu novas bases de relação entre Igreja e sociedade contemporânea.

<sup>116</sup> Thomas Shippey (1943) medievalista inglês, lecionou linguística em Oxford, ocupou a cátedra de Tolkien na Universidade de Leeds. Considerado um dos maiores *schollars* de literatura tolkieniana.

### 3.2 O Método Histórico

A perspectiva de *O Senhor dos Anéis* ser um livro de seu tempo, escrito entre as duas grande guerras do século XX, por um combatente, religioso e intelectual, permite uma abordagem de seu contexto em relação a verdade. Contudo, segundo nossa abordagem, para seguir um caminho para uma maior compreensão dessa verdade, que Tolkien afirmava existir em sua obra, é necessário pesquisar como ele vivia essa mesma verdade em sua época, a partir da contingência do humano. Para tal, é necessário compreender seus relatos pessoais e como o contexto apresentava realidades que forjaram sua fé e seu pensamento.

Isto posto, a necessidade de uma busca histórica, de um sentido de continuidade processual em que se coloca uma realidade objetiva, torna-se premente. No início do século XXI, em que nada parece sólido e que a única forma de concepção do tempo parece ser a de um momento presente inconsequente, cujo consumo desmedido se torna fonte de sentido e que as relações sociais cada vez mais se reduzem ao utilitarismo, competição e um individualismo feroz, Eric Hobsbawm nos coloca sua posição frente ao resgate histórico, escrevendo no fim do século XX.

A destruição do passado – ou melhor, dos mecanismos sociais que vinculam nossa existência pessoal à das gerações passadas – é um dos fenômenos mais característicos e lúgubres do final do século XX. Quase todos os jovens de hoje crescem numa espécie de presente contínuo, sem qualquer relação orgânica com o passado público da época em que vivem. Por isso os historiadores, cujo ofício é lembrar o que os outros esquecem, tornam-se mais importantes que nunca no fim do segundo milênio. Por esse mesmo motivo, porém, eles têm de ser mais que simples cronistas, memorialistas e compiladores. (HOBSBAWM, 2002, p. 13)

Da importância do historiador, em traçar uma linha de continuidade entre passado e presente para estabelecer a realidade, buscamos aprofundar o desafio de Tolkien em perceber, para além da realidade histórica, a verdade que o autor afirma existir em sua obra. A função social da história, em determinar a ligação entre os tempos, é revestida por uma busca para além do significado social. Dessa forma, compreender o que escapa da contingência do tempo, apesar de suas realidades objetivas, é o que buscamos ao estudar a biografia de Tolkien, com ênfase em seu contexto.

Por outro lado, é importante definirmos a relação entre essa verdade e seu contexto histórico. Ou exatamente como essa verdade se mantém apesar de seu contexto histórico.

As relações entre literatura e história também são complexas quando se pensa a divisão das áreas do conhecimento. Ao se definirem enquanto áreas das Ciências Humanas, tendo como objeto de estudo o próprio homem, sua atuação e produção, história e literatura, de forma objetiva e subjetiva na realidade, se tocam inúmeras e diversas vezes.

Ao mesmo tempo documentos históricos e fontes primais da construção do saber histórico, as obras literárias refletem toda uma temporalidade específica de experiências humanas. Aspectos sociais, culturais, econômicos, políticos, religiosos do período histórico da produção da obra literária atuam nesta, que simultaneamente contém, representa e reflete sobre esses aspectos. As obras literárias são filhas do seu tempo.

A imagem da sociedade que aparece na literatura (ou na iconografia, sob formas ora aparentadas ou desligadas, porque literatura e artes figurativas têm, muitas vezes, a sua especificidade temática) mantém relações complexas com a sociedade global de que partem, com as classes dominantes que a comandam, com os grupos restritos que a põem a funcionar e com os escritores que a realizam. Para simplificar, para não nos determos em generalidades teóricas, digamos que esta imagem é, simultaneamente, expressão, reflexo e sublimação ou camuflagem da sociedade real. Se a literatura pode ser, não sem alguma retórica, definida como um espelho da sociedade, trata-se, sem dúvida, de um espelho mais ou menos deformante, conforme os desejos conscientes ou inconscientes da alma colectiva que nele se olha e, sobretudo, conforme os interesses, os preconceitos, as sensibilidades, as necroses dos grupos sociais que fabricam esse espelho e o mostram à sociedade – pelo menos à parte da sociedade que é capaz de ver, melhor dizendo, de ler, mais felizmente esse jogo de ilusões. A literatura oferece mais imagens do que imagens ao historiador das sociedades e das civilizações, obrigando-o assim a tentar ser o psicanalista do passado colectivo. Este espelho da sociedade, que a literatura nos oferece, pode ser, por vezes, um espelho sem estanho através do qual figuras desaparecem, escamoteadas pelos fabricantes de espelhos. (LE GOFF, 1979, p.122)

Esse espelho deformante que reflete uma imagem de sociedade é nosso interesse nesta pesquisa. Tentar encontrar não apenas que não está, mas o que está em outros termos. Perceber a literatura de Tolkien como crítica ao seu tempo, explicitamente ambientada num mundo pré-moderno, inserida e dialogando com sua realidade de modernidade é o objetivo deste trabalho. O imago produzido, com um propósito, sendo diferente da imagem que é apenas reflexo, por Tolkien é estudado para entender sua existência em sua sociedade.

Desde o início do século XX, a historiografia tem questionado essas relações e tem buscado novos caminhos para a utilização de obras literárias como fontes históricas. Para Tolkien, a modernidade se coloca como o grande desafio para manter essa verdade que ele

afirma existir em sua obra. Muito além de ser um ‘passadista’ medieval, Tolkien compreendia seu contexto histórico, e em *O Senhor dos Anéis* apresentava decisões morais que estavam na realidade de seu tempo, ou melhor, que deveriam existir apesar da realidade de seu tempo.

Perceber os contrastes e as tendências particulares e estáveis do mundo da literatura criado por Tolkien, orientado pela filosofia agostiniana do século IV e V d.C., porém no mundo imaginário e fantástico, e o contexto histórico do autor, partindo do mundo literário para encontrar esse parentesco de fenômenos do mundo anglo-saxão do século VIII do filólogo que estudou o poema *Beowulf*, e por fim sua afinidade com a crença do católico do século XIX e início do XX.

Esse parentesco entre fenômenos de diferentes períodos é o que buscamos ao compreender, no primeiro momento, *O Senhor dos Anéis* como documento histórico. É assim que analisamos os documentos pontifícios de final do século XIX e início do XX, e compreendemos o anseio de Tolkien por uma era pré-moderna, de Agostinho e de *Beowulf*, que o levou a buscar em textos medievais, de mitologia anglo-saxã e escandinava, esse mesmo parentesco com o pensamento cristão sobre virtudes, relação entre os homens, com a natureza e com Deus.

Assim, o entendimento da história como processo ininterrupto, com transformações e permanências, compreende cada período histórico como ligado a outras temporalidades, construída na totalidade do conjunto das relações humanas, sociais, culturais, políticas, religiosas e econômicas. Isto posto, a escolha das fontes e do objeto implica numa observância metodológica que pretenda abordar os vários recortes de interpretação desse conjunto de relações.

Ora, esse tempo verdadeiro é, por natureza, um continuum. É também perpétua mudança. Da antítese desses dois atributos provêm os grandes problemas da pesquisa histórica. Acima de qualquer outro, aquele que questiona até a razão de ser de nossos trabalhos. Sejam dois períodos sucessivos, recortados na sequência ininterrupta das eras. Em que medida – o vínculo que estabelece entre eles o fluxo da duração prevalecendo ou não sobre a dessemelhança resultante dessa própria duração – devemos considerar o conhecimento do mais antigo como necessário ou supérfluo para a compreensão do mais recente? (BLOCH, 2002, p. 55-56)

O questionamento de Marc Bloch é sobre a validade da história, da importância da continuidade de fatos e sua ligação entre si, do processo ininterrupto da vida. O tempo é ao

mesmo tempo um continuum e uma eterna mudança. A história problema como desafio à ciência que nos demonstra a importância de compreender a vida de Tolkien para compreender sua obra. E a importância de compreender sua formação, melhor, sua tradição no tempo, para entender sua obra. O esforço de traçar, descobrir, objetivar o vínculo entre dois ou mais, fenômenos, períodos é o esforço de traçar essa linha entre passado e presente, entre nós e um autor, e entre o autor e o passado mais remoto de sua tradição. Encontrar o ponto de resistência do fluxo contínuo da duração diante das intempéries da mudança.

Essa tensão entre a longa e contínua duração, entrecortada pelas turbulências da vida social, e o instante histórico da consciência do específico do documento é o objetivo deste trabalho. Ou seja, compreender como um único documento contém e pertence a essas grandes ondas de fenômenos aparentados, de diferentes momentos históricos aparentados, que atravessam o tempo na duração. Encontrar, enfim, esse momento humano em que esse nó das consciências da longa duração se amarra.

Além disso, a própria percepção da história, como processo para Hobsbawm, e duração para Marc Bloch, apresenta consonância e mesmo complementaridade, ao perceber a existência de contrastes e similaridades entre épocas históricas diferentes. A história não é somente contínua mudança e conflito, mas também a permanência no tempo, a duração, de certos fenômenos percebidos pela ciência histórica como humanos, que se objetivam em documentos, obras de arte, monumentos, tradições orais e instituições, com leis, dogmas, símbolos e rituais. São materiais ou culturais, ou mesmo fundamentos de todo um período histórico longo, a mentalidade.

Do mesmo modo, quando, ao longo da evolução humana, acreditamos discernir entre certos fenômenos o que chamamos um parentesco, o que entendemos por isso senão que cada tipo de instituição, de crenças, de práticas, ou mesmo de acontecimentos assim distinguidos, parece exprimir uma tendência particular e, até certo ponto, estável do indivíduo ou da sociedade? Negaremos por exemplo que, através de todos os contrastes, não haja algo de comum entre as emoções religiosas? Resulta daí necessariamente que compreenderemos sempre melhor um fato humano, qualquer que seja, se já possuímos a compreensão de outros fatos do mesmo gênero. O uso que a primeira época feudal fazia da moeda como padrão dos valores, bem antes que como meio de pagamento, diferia profundamente daquele que lhe atribuía a economia ocidental por volta de 1850; entre o regime monetário de meados do século XIX e o nosso, os contrastes, por sua vez, não são menos vivos. No entanto, não acho que um erudito, que só tivesse descoberto a moeda por volta do ano mil, conseguisse apreender facilmente as próprias originalidades de seu emprego, nessa data (BLOCH, 2002, p. 129)

Apesar das ressalvas do próprio autor, uma tentativa de compreender as grandes tendências, ou a mentalidade de seu tempo, seu próprio lugar social é imprescindível. Isso porém não significa necessariamente que a obra de Tolkien não busque a transcendência a partir da crença cristã da revelação e eternidade. É justamente essa a base da crítica presente em *O Senhor dos Anéis*, as questões como a imortalidade, a verdadeira liberdade humana, a relação com Mal, a queda e a redenção.

Nesse entendimento histórico, a análise de *O Senhor dos Anéis* segue no caminho de entender sua criação numa crise da modernidade, entre a Primeira e Segunda Grande Guerra, numa operação de afirmar uma filosofia de Santo Agostinho, apresentada num viés literário como o anglo-saxão *Beowulf*, onde as relações políticas, sociais, culturais, econômicas, intelectuais eram mediadas pela expansão do cristianismo e da Igreja romana em direção aos demais povos e culturas.

Porém, essa mesma análise da obra como documento histórico integrante a uma mentalidade, a exatidão de seu espaço de produção, a Inglaterra entre a Primeira e a Segunda Guerra Mundial, e seu autor um católico professor de filologia de Oxford, exige o método histórico em sua amplitude.

O historiador nunca sai do tempo. Mas, por uma oscilação necessária, que o debate sobre as origens já nos deu à vista, ele considera ora as grandes ondas de fenômenos aparentados que atravessam, longitudinalmente, a duração, ora o momento humano em que essas correntes se apertam no nó poderoso das consciências.” (BLOCH, 2002, p. 135)

Em *O Senhor dos Anéis* está presente essa tensão, que se revela nessa consciência, vivida em um lugar social específico, em um documento delimitado, que busca uma recriação literária com a base filosófica de uma Cristandade agostiniana e de um ambiente literário anglo-saxã pré-moderno de *Beowulf*.

Por outro lado, essa recriação literária carrega fortemente a crítica a modernidade, fundada no pensamento católico do século XIX e início do XX, de condenação aos erros das doutrinas modernistas, que tem sua fundamentação humanista do século XVII, que se expressa em suas três bases, capitalismo, Estado-nação e ciência moderna. Para compreendermos esse processo histórico que é modernidade, e sua diferença e relação com o modernismo, é necessário perceber seus eixos fundamentais, e deixá-los claros.

### 3.3 Modernidade e Modernismo

Patrick Curry (1997), ao analisar a obra de Tolkien apresenta uma definição precisa do que é a modernidade. Não entraremos no debate sobre possível proposta na obra de Tolkien da visão na pós-modernidade, que o autor traça em seu livro, e nos manteremos na compreensão da obra tolkieniana como crítica a modernidade que Curry apresenta.

Basically, a ‘world view’ that began in late seventeenth century Europe, became self-conscious in the eighteenth-century Enlightenment, and was exported all over the world, with supreme self-confidence, in the nineteenth. It culminated in the massive attempts at material and social engineering of our own day. Modernity is thus characterized by combination of modern science, a global capitalist economy, and the political power of the nation-state. (CURRY, 1997, p.21-22)

Basicamente, uma visão de mundo que começou nos finais do século dezessete na Europa, tornou-se auto-consciente no Iluminismo do século dezoito e foi exportado por todo mundo, com suprema auto-confiança, no século dezenove. Culminou nas pesadas tentativas de engenharia material e social dos nossos dias. Modernidade é caracterizada pela combinação de ciência moderna, uma economia capitalista global, e o poder político do estado-nação. (tradução própria)

Essa visão de mundo do século XVII se coloca em questão a presença do homem como centro do universo, através da crença na razão auto-suficiente. Em primeiro lugar a questão da ciência moderna. Fundada na filosofia de René Descartes<sup>117</sup>, que trazia a dúvida metódica e o princípio da razão em si como único instrumento da verificação da verdade, a ciência moderna ganha força em seu princípio, que afirma o homem como independente de Deus, esse Deus que é centro do pensamento medieval presente em *O Senhor dos Anéis*.

Essa passagem do teocentrismo para o antropocentrismo é crucial para a compreensão da modernidade. Tolkien, como católico devoto que pensava sobre cristianismo, via na ciência que excluía Deus uma forma de ilusão e ruína, e justamente acusava, em consonância com as declarações da Igreja Católica em sua época, a ciência moderna de orgulhosa e cheia de erros.

---

<sup>117</sup> René Descartes(1596 – 1650), por vezes chamado o fundador da filosofia moderna e o pai da matemática moderna, é considerado um dos pensadores mais importantes e influentes da história humana. Ele inspirou gerações de filósofos, através do racionalismo e da dúvida metódica. Em 1637, ele publicou três pequenos resumos de sua obra científica: *A Dióptrica*, *Os Meteoros* e *A Geometria* mas é o prefácio dessas obras que continua sendo lido até hoje: o *Discurso do Método*.

O Iluminismo, movimento filosófico dos séculos XVIII e XIX que acreditava que essa razão auto-suficiente do homem seria capaz de trazer uma era de progresso infinito e de esclarecimento das trevas da religião. Tanto moral como ciência poderiam ser explicadas e desenvolvidas plenamente pela simples razão. O progresso estava atrelado à crítica ao pensamento religioso, que nesta visão apenas era um conjunto de superstições e ilusões para os mais ignorantes e simples.

Modern magic/science was itself literally born of a dream: that Descartes, a founding father of modernity (and patron saint of animal vivisection), on the night of 10 November 1610, of ‘the unification and illumination of the whole of science, even the whole of knowledge, by one and the same method: the method of reason’. This dream eventually combined with the boundless ambitions of Francis Bacon<sup>118</sup>, who advised torturing nature to extract her secrets and further ‘the enlarging of the bounds of Human Empire’, boasting of ‘leading you to nature with her children to bind her to your service and make her your slave’; and Galileo<sup>119</sup>, who did so much to further the technique of reducing all merely personal and therefore ‘secondary’ experience to abstract ‘primary’ mathematical quantities. (CURRY, 1992, p.80)

Moderna magia/ciência foi em si mesma literalmente, nascida de um sonho: que Descartes, um pai fundador da modernidade (e santo patrono da vivisecção animal), na noite de 10 de novembro de 1610, da “unificação e iluminação de toda a ciência, e mesmo de todo conhecimento, por um e mesmo método: o método da razão”. Esse sonho eventualmente combinado com as ambições desmedidas de Francis Bacon, quem aconselhou torturar a natureza para extrair seus segredos e então alargar os limites do Império Humano, assegurando que “levando você à natureza com seus filhos para cegá-la aos seu serviço e fazê-la sua escrava; e Galileu, quem fez tanto para adiantar a técnica de redução de toda pessoal, e portanto secundária experiência pessoal para as abstratas quantidades matemáticas primárias. (tradução própria)

Do método cartesiano de unificação de todo o conhecimento, o método racional, da posição empírica e técnica do conhecimento e da utilização da natureza para escravizá-la e alargar as fronteiras do império humano de Francis Bacon, e do detrimento da experiência e

---

<sup>118</sup> Francis Bacon (1561-1626), político, filósofo e ensaísta inglês. Desde cedo, sua educação orientou-o para a vida política, na qual exerceu posições elevadas. Em 1584 foi eleito para a câmara dos comuns. Como filósofo, destacou-se com uma obra onde a ciência deveria ser prática e útil, excluindo qualquer forma de ídolos. Em suas investigações, se ocupou especialmente com a metodologia científica indutiva, e do empirismo, em que a ciência existe para dar ao homem poder sobre a natureza. Sua principal obra filosófica é o *Novum Organum*.

<sup>119</sup> Galileu Galilei (1564 - 1642) foi um notável físico, matemático e astrônomo italiano. É considerado um dos maiores gênios da história da humanidade. Descobriu a lei dos corpos e enunciou o princípio da Inércia. Em 1623 publica o *Saggiatore* para combater a física aristotélica e estabelecer a matemática como fundamento das ciências exatas. Seus trabalhos sobre o heliocentrismo e sobre mecânica, em contraponto ao sistema medieval geocêntrico defendido pela Igreja Católica na época, se tornaram exemplos do início do conflito moderno entre fé e ciência.

dos sentidos em favor das verdadeiras leis matemáticas na natureza de Galileu, a ciência moderna se condensava em conceito, técnica e leis. Saber, na percepção da ciência moderna, é conceituar, descobrir as leis e usar a técnica para ampliar o poder do homem diante da natureza, que funciona como um grande mecanismo impessoal, uma máquina.

Em *O Senhor dos Anéis*, a criação literária é ambientada numa época pré-moderna, a Cristandade que Tolkien estudava, notadamente a retratada em *Beowulf*, com seus povos pagãos, com mitologias ainda em diálogo vivo com o cristianismo de base agostiniana. Mesmo os textos com o caráter pagão, ainda se colocavam deidades e divindades ligadas à natureza, que evocava reverência e culto, como algo misterioso e perigoso, completamente diferente da escrava empirista moderna. Quanto ao homem, diferente do pensamento moderno, Deus era o criador e o senhor da natureza. O homem é uma criatura, que apenas encontra redenção no retorno, inclusive intelectual ao seu criador, Deus.

Na verdade, da época da publicação da narrativa, na Segunda metade do século XX, foram muitas as críticas na imprensa que estranharam um romance fantástico ambientado numa realidade medieval, publicado nos tempos modernos, e o consideraram infantil, retrógrado, débil e sem consistência e validade para o momento, pois mesmo entre autores religiosos, existia um desejo de conciliação com o pensamento moderno. Porém, mesmo na modernidade, de fato existe uma tradição de autores literários religiosos que recusavam os fundamentos mais explícitos da modernidade.

### 3.3.1. Histórico da Modernidade

A modernidade encontra sua realização na oposição ao antigo. Para compreendermos como funciona essa lógica, principalmente numa percepção histórica e religiosa de *O Senhor dos Anéis*, é necessário entender essa dinâmica na história da Europa, especialmente do cristianismo e da Igreja Católica, a partir da noção de mentalidade e duração proposto por Bloch (2002).

Especificamente em termos religiosos, para Lê Goff (2003) o par antigo/moderno tem suas raízes no par antigo e novo testamento, enquanto antiga e nova lei. Porém o moderno é a oposição contrária ao antigo, com caráter de rompimento e recusa, rejeição frontal e dissonante, enquanto novo tem caráter ambivalente, de independência e de

reverência, de substituição e respeito. O Novo não precisa se opor ao antigo, porque é algo em si mesmo, enquanto o moderno só existe em oposição. Novo não é moderno, mas o moderno herda daí noção de par em oposição. E essa oposição do cristianismo como o novo marca não somente o antigo testamento em relação a religião de Israel, mas também à concepção filosófica da antiguidade greco-romana, a partir da síntese medieval.

Ao mesmo tempo Le Goff (2007) também afirma que a Idade Média é o momento em que a Cristandade Européia, esse conjunto de relações institucionais, econômicas, políticos e culturais se estabelecem enquanto fundamentados no cristianismo, e com sua instituição maior, a Igreja Católica, sendo a reguladora das relações entre diversos povos, heranças culturais, econômicas e políticas.

Para Curry (1997) a modernidade se inicia no século dezessete na Europa, no período chamado Renascimento. As bases desse início está assentadas na recusa ao sistema medieval, entendido em sua regulação intelectual e cultural eclesiásticas, e em sua ordenação econômica e política feudais.

A estruturação do período renascentista é a consciência do homem que, após longo período, Deus não é mais necessário. O homem se julga suficiente para ordenar, racionalizar, o mundo. Daí o princípio de humanismo. Porém, essa relação entre antigo e moderno no renascimento possui fortes contradições.

O fato de antigo designar um período, uma civilização que não só tem o prestígio do passado, mas também a auréola do Renascimento, de que foi o ídolo e o instrumento, vai conferir um caráter de luta quase sacrílega ao conflito entre antigo e moderno. O combate entre “antigo” e “moderno” será menos o combate entre o passado e o presente, a tradição e a novidade, do que o contraste entre duas formas de progresso: o do eterno retorno, circular, que põe a Antiguidade nos píncaros e o progresso por evolução retilínea, linear, que privilegia o que se desvia da antiguidade. Foi no antigo que o Renascimento e o humanismo se apoiaram para fazer a “modernidade” do século XVI, que se erguerá contra as ambições do moderno. Esta idade moderna acabará por se tornar “anti-humanista”, dada a quase-identidade entre humanismo e amor pela única Antiguidade válida, a greco-romana. (LE GOFF, 2003, p. 178)

Aqui, Le Goff afirma que a oposição renascentista não entre o antigo e moderno estritamente, mas entre duas formas de progresso, de evolução, de continuidade. Por um lado, a noção de tempo linear, presente de forma consistente em Agostinho, quando estabelece uma ordem de ação de Deus, a Providência, na história da humanidade que se

encaminha para a revelação evangélica de Jesus Cristo, e daí a concepção medieval de sucessão, e uma noção de eterno retorno, refutada em *A Cidade de Deus*, no livro décimo segundo, em que afirma a progressão da alma em justa direção a Deus, assim como o tempo corre em uma única direção no mundo.

Para os renascentistas, a verdadeira humanidade é da antiguidade, daí a concepção de Le Goff de anti-humanismo, e só a humanidade greco-romana, voltando as classificações entre romanos e bárbaros que existia antes do cristianismo, e que a Igreja Católica promoveu o término com, segundo Le Goff (2007) a mestiçagem étnica, cultural política e econômica que originou a Cristandade Européia. A abolição realizada pelo cristianismo, e a síntese da qual o próprio poema anglo-saxão do século VIII *Beowulf* é documento, são suprimidas como bárbaras pelos renascentistas, e assim anti-humanistas.

Essa concepção de humanismo está ligada com a concepção de ciência moderna, como vimos, baseada na auto-fundação da razão, com Descartes e a dúvida metódica, com a necessidade de identificação e de extrema objetividade das leis de funcionamento da natureza, com Galileu e as leis da física, e por fim a finalidade última de dominação e utilização da natureza através dessa razão, com Bacon e o utilitarismo e empirismo.

Pondé (2001) apresenta a discussão do filósofo José Ferrater Mora entre a predominância da filosofia ontofílica, preocupada fundamentalmente com o Ser, numa discussão teológico-metafísica da Idade Média e da escolástica, com a discussão epistemofílica da ciência moderna, em que a preocupação se desloca para as possibilidades cognitivas de acessar o saber. Para uma filosofia epistemofílica, o problema está em como se acessa o conhecimento, seus métodos e mediações entre o sujeito e o objeto. O objeto em si mesmo perde sentido, pois sua impenetrabilidade é aceita em si mesma, resta apenas discutir as teorias, hipóteses e visões, e isso, conseqüentemente, se torna o objeto.

Para Curry (1997), a afirmação da modernidade acontece no século XVIII e sua exportação para o mundo no século XIX, em que começa a se fundamentar em termos econômicos, políticos e culturais. Nesse ambiente filosófico e científico moderno, já estabelecido como recusa do pensamento religioso, a literatura torna-se então lugar de resistência à esse processo.

O desejo, de base tomista<sup>120</sup>, de que ao final haja uma convergência ontológica necessária entre religião (cristã) e racionalidade científica moderna não me é tão evidente como parece ser a muitos pensadores religioso, que julgo ingênuos. O fato é que a total ausência de compromisso por parte de autores religiosos como Dostoiévski<sup>121</sup> ... com os frutos do criticismo iluminista kantiano<sup>122</sup> ... e seu *sensational epistemological turn* associado à herança (que lhe é anterior) da virada humanista dogmática da (grosso modo) Renascença, por considerá-los (refiro-me aos frutos) simplesmente inconsistentes com relação aos *very sense-data* – crítica essa que era muito semelhante à de Agostinho com relação ao humanismo *avant la lettre* de Pelágio – oferecidos pelo mundo em geral, cria uma verticalidade que parece faltar em muitos dos autores que, por estarem implicados com o projeto de redenção renascentista ... insistem numa visão menos ‘pessimista’ da condição humana.” (PONDE, 2003, p. 18)

A associação entre o debate de Agostinho e Pelágio e a discussão da crítica religiosa à ciência moderna é assumida no final do século XIX e início do XX. Novamente a ambiguidade do moderno se fundar no antigo, no ciclo do eterno retorno. De forma diferente de Dostoiévski, que opta pelo realismo, enquanto Tolkien desenvolve seu legendário mitológica da Terra-Média, mas ainda em uma atitude crítica em relação ao projeto de modernidade, Tolkien afirma a tradição como guardião de um saber vertical sobre a condição humana.

Mais ainda se olharmos o contexto histórico, que segundo a percepção católica de fins do século XIX e início do XX, era necessário construir o forte contra os erros do modernismo. Esse forte é o legendário da Terra-Média. Para Tolkien não havia caminhos para essa convergência entre fé e ciência moderna. A única saída era a nostalgia e a resistência, como houvera momentos assim no passado.

Apesar da resistência religiosa também na literatura, a ciência moderna se sustentará como senhora cada vez mais soberana da racionalidade, enquanto ordenação, do mundo e

---

<sup>120</sup> Relativo a São Tomás de Aquino (1227-1274) chamado Doutor Angélico. Fez a síntese entre o pensamento do filósofo grego Aristóteles com a Teologia cristã. Até hoje considerado como doutrina filosófica oficial da Igreja, o tomismo é o sistema de pensamento mais estudado entre os católicos, que afirma existir uma relação real entre a Revelação Divina e o exercício correto da razão.

<sup>121</sup> Fiódor Mikhailovich Dostoiévski, (1821 - 1881) foi uma das maiores personalidades da literatura russa. Cristão ortodoxo, escreveu mais de uma dezena de livros em que discutia religião, racionalismo, nilismo, humanismo e revolução social, redenção e salvação.

<sup>122</sup> Relativo a Emanuel Kant (1724-1804) foi um filósofo prussiano, geralmente considerado como o último grande filósofo dos princípios da era moderna, um representante do Iluminismo, indiscutivelmente um dos seus pensadores mais influentes. Kant teve um grande impacto no Romantismo alemão e nas filosofias idealistas do século XIX.

cada vez mais retirando da autoridade da tradição e da fé, fundamento do pensamento agostiniano, a propriedade da razão.

Também como no humanismo, numa retomada de discussão da antiguidade greco-romana, inclusive em suas bases científicas, os resultados do processo histórico da modernidade, desencadeados no Renascimento, libertarão o homem dos atrasos medievais e os aproximarão dos debates da antiguidade. A discussão entre Pelágio e Agostinho acerca da natureza humana é exemplar em termos de filosofia quanto a discussão entre Platão e Aristóteles em sua discussão sobre a cognição.

Sabemos que a chamada desqualificação dos órgãos dos sentidos como campo da construção do conhecimento feita por Platão (e que deixou marcas indeléveis na cultura ocidental) começará a ser enfrentada ainda na Grécia por Aristóteles à medida que para este autor a observação empírica via órgãos dos sentidos encontrará seu lugar de valor legítimo no processo do conhecimento ainda que o sistema epistemológico aristotélico permaneça na sua essência e no seu alcance marcadamente metafísico. Tal vertente “sensualista” da epistemologia (antes de tudo, ainda neste momento, entendida como “teoria do conhecimento”, ou “fenomenologia” do processo humano de cognição) será amplamente desenvolvida no período moderno... forçando a entrada conceitual do empirismo sensualista no universo da epistemologia enquanto critério essencial (diria até único) do processo de construção do conhecimento, e portanto daquilo que será proposto como “ciência moderna”. (PONDÉ, 2001, p.22-23)

Dessa forma, o empirismo sensualista, como método de afirmar como verdade aquilo que pode ser captado pelos sentidos, e assim estabelecer um método racional, construído através da reflexão de dados conseguidos pelos sentidos, que pudesse neutralizar a falha de cognição de realidade que esses órgãos possuem é a base da ciência moderna. Para Pondé (2001) essa recuperação do empirismo sensualista do debate na antiguidade, e os esforços de neutralizar as falhas cognitivas são a base das ciências galileicas e baconianas, e assim estabelecem a ciência moderna.

A recuperação da antiguidade, novamente, está na base da modernidade. A forte discussão entre dois tipos de progresso do pensamento, da linearidade histórica e do eterno retorno. Em termos religioso, a Cristandade vê-se perdida em formas de redução do pensamento, enquanto a modernidade acusa o Idade Média da Idade das trevas, do grande lapso de tempo que impediu o verdadeiro progresso que só então começa a despontar.

A sustentação da validade do conhecimento sensualista baseado na visibilidade se erguerá contra uma forte tradição medieval construída a partir do valor da razão

geométrico-dedutiva (metafísica-escolástica) e que apresentava um forte componente não-legitimador de seus produtos – à visão moderna – à medida que esta razão trabalhava essencialmente com critérios não-visíveis, ainda que de grande teor argumentativo e geométrico: a geometria produz triângulos equiláteros e círculos perfeitos, ainda que eles não existam na natureza. Esta será essencialmente a “equação” epistemológica empiricista: a natureza, portanto o real, só é minimamente apreensível de modo visível pelos órgãos dos sentidos. (PONDE, 2001, p.23-24)

A ciência moderna é a que busca o distanciamento dos cânones já estabelecidos pela tradição. O critério central, a visibilidade, era o grande argumento dos cientistas. A geometria trabalha com conceitos perfeitos, mas que não se encontram na realidade natural. Da mesma forma Deus, pode ser perfeito, mas não explica as leis naturais e sua utilização no domínio da natureza, que cada vez mais se estabelece como o real.

Novamente, os órgãos dos sentidos, o empirismo sensualista, é a base da ciência moderna. Associada com o método cartesiano que restringe à razão analítica o cetro da verdade, a relação com as leis naturais de Galileu, cada vez a realidade, e a apreensão e utilização dessas leis da instrumentalização da natureza, segundo Bacon, formam um corpo epistemológico consistente o suficiente para se associar à dinâmica da economia capitalista e sua afirmação através do Estado-Nação.

Um outro ponto fundamental na modernidade, é a relação entre capitalismo e Estado-Nação. Nossa compreensão inicial do contexto de Tolkien, o industrialismo do século XIX e início do XX, é sob viés do pensamento marxista, com as categorias de estrutura social baseada na divisão do trabalho e da propriedade. No caso o capitalismo é o sistema sócio-econômico de exploração do trabalho humano e da natureza, por próprios grupos humanos, com o objetivo de alimentar o mercado. Neste sistema, que envolve toda atividade humana coordenada, toda produção intelectual, seja científica, cultural ou artística está em relação com essa estrutura.

Outra característica da análise marxista é a luta de classes como motor da história. No capitalismo é o conflito de grupos sociais, a burguesia como classe detentora dos meios de produção, fábricas, indústrias, tecnologia, bancos, latifúndios, e os operários e trabalhadores assalariados com a força de trabalho. Para Le Goff (2003) depois de Marx o Estado Moderno define de forma íntima pelo capitalismo, e seu maior exemplo os Estados Unidos, e o norte-americano é apresentado pelo protótipo do homem moderno. A análise de

Marx do dinamismo do capitalismo e suas relações com o Estado moderno continuam sendo válidas em determinados sentidos.

Existiam entre essas classes diversas matizes de classe média, profissionais liberais, burocratas, acadêmicos, todo o sistema orientado para o progresso tecnológico e social, fundados na doutrina do liberalismo econômico, fundada em Adam Smith<sup>123</sup> que apregoava a redução da intervenção do Estado na economia e a auto-regulação do mercado através da lei de oferta e procura. Assim nos diz Hobsbawm, ao apresentar o livro que trata do final do século XIX até a Primeira Grande Guerra, em *A Era dos Impérios*:

O eixo central em torno do qual tentei organizar a história do século foi, basicamente, o triunfo e a transformação do capitalismo na forma historicamente específica de sociedade burguesa em sua versão liberal. A história começa com a dupla e decisiva irrupção da primeira revolução industrial, na Grã-Bretanha, que estabeleceu a capacidade ilimitada do sistema produtivo, criado pelo capitalismo, em promover crescimento econômico e penetração mundial, e da revolução política franco-americana, que estabeleceu os modelos dominantes das instituições públicas da sociedade burguesa, completadas pela emergência praticamente simultânea de seus sistemas teóricos mais característicos – e inter-relacionados: a economia política clássica e a filosofia utilitarista. (HOBSBAWM, 1988, p.23)

Essas duas revoluções, a industrial inglesa e as políticas francesa e americana são as revoluções burguesas que marcam a existência da modernidade enquanto fenômeno social, endossados pela filosofia tecno-científica do empirismo utilitarista. A ciência moderna se aloja confortavelmente no patrocínio e utilidade do capitalismo industrial em expansão.

A relação intrínseca do fenômeno do sistema capitalista, a partir do século XIX, em países europeus como a Grã-Bretanha, a França, as recém-unificadas Alemanha e Itália, o Império Austro-Húngaro, e de forma mais tímida o Japão e os EUA, demonstra que, através do liberalismo, aos poucos impõe uma atuação dos estados-nação como defensores e reguladores da atividade econômica privada.

Tal atuação gera uma tensão mundial e extrema. Estabelece-se uma corrida em busca de colônias, mercados, matérias-primas para a industrialização e uma competição que

---

<sup>123</sup> Adam Smith (1723 - 1790) foi um economista e filósofo escocês. É considerado como o pai da economia moderna e é considerado o mais importante teórico do liberalismo. Criador da imagem da ‘mão invisível’ que regularia os mercados por si só, a partir da lei de oferta e procura, Smith, servindo-se da livre iniciativa, ensinava que a produção nacional podia crescer através da divisão do trabalho, criando especializações capazes de aumentar a produtividade e fazer baixar o preço das mercadorias. As doutrinas de Adam Smith exerceram uma rápida e intensa influência na burguesia (comerciantes, industriais e financistas).

culminaria no desencadeamento da Primeira Guerra Mundial. Esse fenômeno histórico foi chamado imperialismo, ou Era dos Impérios.

Na verdade, tratava-se de um dos sintomas do retraimento da economia da livre concorrência, que fora o ideal – e até certo ponto realidade – do capitalismo de meados do século XIX. De uma forma ou de outra, após 1875, houve um ceticismo crescente quanto à eficácia da economia de mercado autônoma e auto-regulada, a famosa ‘mão oculta’ de Adam Smith, sem alguma ajuda do Estado e da autoridade pública. A mão estava se tornando visível das mais variadas maneiras. (HOBBSAWM, 1988, p.83-84)

Por um lado,..., a democratização da política forçou os governos muitas vezes relutantes e inquietos a enveredarem pelo caminho de políticas de reforma e bem-estar sociais, bem como de ação política na defesa dos interesses econômicos de certos grupos de eleitores, como o protecionismo e – de certa forma com menos eficácia – medidas contra a concentração econômica, como nos EUA e na Alemanha. Por outro lado, ocorreu a fusão da rivalidade política entre os Estados com a concorrência econômica entre grupos nacionais de empresários, o que contribuiu – como veremos – tanto para o fenômeno do imperialismo como para a gênese da Primeira Guerra Mundial. Levaram também, a propósito, ao crescimento de indústrias em que, como na indústria bélica, o papel do governo era decisivo. (HOBBSAWM, 1988, p. 84)

Com a derrocada do liberalismo, e de sua estrela central na qual todo sistema gravitava, a Grã-Bretanha imperial e pós Revolução Industrial, com uma marinha incomparável e um domínio colonial nas Américas, na África e na Ásia, e com o poder de circular mercadorias diversas por todo o globo, o capitalismo mostrava-se agora num movimento sistêmico de acirramento de competições.

Outros impérios eram formados, territorialmente e economicamente. A fusão de estruturas mercantis e industriais com a força do Estado-Nação, com colônias em diversos pontos do mundo, possibilitou uma marcha para a guerra em escala global antes nunca vista. Para Le Goff (2003), esse é momento em que a modernidade realmente se assenta como estrutura, indo além de suas formulações intelectuais, científicas e dogmáticas.

Os totalitarismos enfrentados no século XX, como o soviético, o fascista e o nazista, o imperialismo capitalista dos E.U.A. nos países latino-americanos, asiáticos e orientais tem com base o imperialismo do século XIX, que gerou a Primeira e a Segunda Guerras Mundiais, e teve eco na Guerra Fria entre E.U.A. e União Soviética.

Com base na herança histórica da querela entre antigos e modernos, a Revolução Industrial vai mudar radicalmente os termos da oposição no par antigo/moderno, na segunda metade do século XIX e no século XX. Aparecem três novos pólos de

evolução e de conflito: na passagem do século XIX para o XX, os movimentos de ordem literária, artística e religiosa outorgam-se ou são rotulados de “modernismo” - termo que marca o endurecimento, pela passagem a doutrina, de tendências modernas até então difusas; o encontro entre países desenvolvidos e países atrasados leva para fora da Europa Ocidental e dos Estados Unidos os problemas da “modernização”, que se radicalizam com a descolonização, posterior à Segunda Guerra Mundial; para concluir, “no seio da aceleração da história, na área cultural ocidental, simultaneamente por arrastamento e reação, aparece um novo conceito, que se impõe no campo da criação estética, da mentalidade e dos costumes: a ‘modernidade’”. (LE GOFF, 2003, p. 185)

Dessa forma, ao compreendermos o histórico da modernidade, é importante ressaltar os três pólos desse processo que se configuram no decorrer do século XIX e XX. O modernismo se apresenta como movimento artístico, literário e religioso; enquanto a modernização se configura como um processo político-econômico originários do imperialismo capitalista, e por fim a modernidade, já estruturada em suas bases científicas, econômicas e políticas, que se impõe como paradigma de compreensão do mundo. Para compreendermos a crítica agostiniana a essa modernidade, é necessário compreender o fundamento de seu processo histórico e sua relação contraditória com o humanismo, ou anti-humanismo, e a antiguidade greco-romana e tardia.

### 3.3.2 O Humanismo Ridículo

Ao retomarmos o pensamento de Tolkien, principalmente em sua relação com Agostinho, e antes de nos aprofundarmos na concepção da Igreja Católica do século XIX e XX, é necessário apresentar o conceito de humanismo ridículo, que orientará a formulação da crítica de *O Senhor dos Anéis* à modernidade, em sua base agostiniana.

Para estabelecermos o conceito de humanismo ridículo, é necessário compreendermos a fundamentação da crítica de Luiz Felipe Pondé ao pensamento humano como auto-suficiente sem Deus. Entender um projeto de humanidade sem Deus é pensar na impossibilidade do pó tornar-se algo. Daí a insistência do entendimento da religião como sistema crítico, pois uma vez acessível a epistemologia, a crítica se, destituída de sua origem religiosa, se torna válida nos parâmetros do pensamento moderno.

Essa exclusão do pensamento religioso, de Deus como fonte, objeto e método de reflexão, está inserida de forma mais pontual na academia, a partir do ambiente intelectual definido por modernidade.

Penso que tal fato descreve na realidade um problema de concepção de mundo: a cosmovisão religiosa – ainda que dito de forma muito abrangente – parece entrar em frontal choque com aquela que define o advento da "modernidade". Não vou entrar nos meandros dessa discussão pois esta é já "quase" senso comum: a orfandade do ser humano moderno descreve sua solidão cósmica assim como sua (festejada) liberdade pós-adâmica. Com a mecânica moderna, passamos de um mundo como livro que revela seu autor a espaços infinitos de escuridão e silêncio, presos na matemática indiferente do átomo. O procedimento usual nesta "modernidade" é a redução do fenômeno religioso a alguma de suas mediações, psicológicas ou sociais. (PONDÉ, 2001, p.79)

A redução do fenômeno do religioso em suas formas psicológicas ou sociais é a base da crítica religiosa ao pensamento moderno. Assim, ao aprofundar a epistemologia das mediações, Pondé entende que a crítica religiosa pode se valer dessas mediações para atingir o projeto falido da contingência do homem auto-sustentável, seja essa sustentação de um projeto ético-político, seja na falência, ou insuficiência, de atingir a felicidade. A liberdade pós-adâmica se traduz numa nova expulsão do Paraíso. Sem Deus, não há alívio, não há tregua no tormento humano, que em si mesmo é vazio.

A passagem do dito teocentrismo medieval para o antropocentrismo renascentista marca a falência do projeto de felicidade social, enquanto agrupamento humano ordenado, e falência do projeto de felicidade existencial-psicológico, enquanto sentido para a vida, busca de virtudes e integração psicológica.

Minha conclusão deverá ser que o conhecimento distante do senso comum acerca da religião pode produzir um outro tipo de "distanciamento": uma crítica social e existencial – assim como epistemológica – com relação ao "sobrevalorizado" humanismo moderno, crítica esta que na realidade nos abre o campo de visão para uma concepção do humano como ontologicamente disfuncional e insuficiente. Isso é que entendo como teologia crítica: a teologia, um objeto de estudo das ciências da religião, objeto privilegiado na medida em que é também uma instância ativa fundamental no procedimento dialógico da investigação em si, se revela muitas vezes como um poderoso olhar filosófico que o "pensamento da Transcendência" nos oferece na forma de uma crítica contundente ao humanismo narcisista que constitui uma certa antropologia contemporânea de raiz renascentista, iluminista e romântica. (PONDÉ, 2001, p.80)

A teologia então se torna fonte epistemológica da crítica aos parâmetros da modernidade. São precisamente os pensamentos do renascimento, do iluminismo e do romantismo que estabelecem essa modernidade que está assentada na auto-suficiência humana. A teologia, enquanto conhecimento de Deus, entende o ser humano apenas na relação com seu Criador, e uma vez que essa relação se apresenta inexistente, por recusa do ser humano, a teologia lança seu olhar sobre aquilo que se pretende existir sem Deus: o Mal, e em última instância, o nada.

O homem é criatura, e está apenas fundado nesta relação. O Ser, como em Agostinho, é Deus e é o Bem. Ora, uma vez que o projeto moderno afasta Deus do pensamento, dentro do senso comum e mesmo da pesquisa científica, nas ditas humanidades, o único refúgio da teologia como pensamento sistemático, reflexivo e metodológico é sua crítica a essa criatura, que se julga auto-suficiente, e está apenas reduzida a sua contingência. Ao pó.

Toda essa discussão é fortemente filosófica na medida em que supõe "sentidos" não claramente visíveis aos sentidos, portanto ultrapassa o alcance metodológico da ciência moderna, estruturada a partir da seguinte equação: base empírica coletada pelos inseguros sentidos (os "sense-data") associada a procedimentos sistemáticos que reduzam esta insegurança "sustentada" infalivelmente na miserável falibilidade do aparelho sensorial-cognitivo humano, assim como já nos havia mostrado Sócrates, Platão e os grandes sofistas, muito antes do chamado "pensamento" pós-moderno re-inventar comicamente a roda do relativismo. (PONDE, 2001, p. 82)

Fora dos parâmetros científicos modernos, a afirmação é que os sentidos da teologia são para além da equação da ciência moderna. Sendo um procedimento humano, o pensamento moderno está assentado na própria falibilidade dos instrumentos sensoriais, dos esquemas racionais e de base empírica tão mutável quanto areia. Construir ciência moderna é fazer castelos de areia, acreditando ser possível morar e constituir família nesses palácios, estáveis e verdadeiros por um lado, porém extremamente fugazes e traiçoeiros por outro.

Em resposta a essa realidade, a proposta de inserção da teologia como fonte de crítica epistemológica se funda na miséria humana. Como criatura, a redenção e o perdão da humanidade está em Deus. Ora, uma vez retirada essa "hipótese", nada resta ao homem a não ser o profundo encontro com a verdade, o caminho à desgraça. Para essa compreensão, entende-se uma tradição que foi atribuída de "pessimista".

O termo "pessimismo" é naturalmente polissêmico. Normalmente é compreendido como oposto ao "otimismo". Uma crítica clara ao uso de termos aparentemente não filosóficos como esses, seria que remete o leitor a região sombria do senso comum... nos limites deste paper, o termo "pessimismo" deve remeter o leitor a idéia de disfunção ontologicamente necessária do ser humano tal como se ele encontra no seu estado dado de natureza., assim como também descreve historicamente a crítica da construção da idéia (oposta a anterior definida por mim como pessimista) de que a natureza humana é suficiente nos limites de seus componentes e funções, o que normalmente é entendido na tradição renascentista como "dignitatis hominis", ou seja, a dignidade natural do Homem. O que está em questão aqui é a idéia da autonomia humana. O pessimismo ao qual me refiro pensará esta autonomia sempre como pesadelo de um ser que se degenera no processo de auto-afirmação de uma condição irreal, seja ela só do ser humano, seja ela de todo o cosmos.(PONDÉ, 2001,p.88)

Ao seguir essa tradição pessimista, define-se a concepção de natureza humana caída, ou seja desgraçada. Esse pessimismo, polissêmico, define-se no sentido agostiniano da existência do Pecado Original e de uma natureza caída. Naturalmente em Agostinho, (e a idéia de natureza é entendida a partir da renascença como algo bom em si mesmo) o homem é insuficiente. Sem a redenção divina, a humanidade está fadada a ser completamente disfuncional, sem possibilidade de coerência e permanência a qualquer compromisso. A natureza humana não é digna em si mesma, uma posição completamente oposta a dignidade natural humana dos renascentistas. Para essa tradição religiosa, a dignidade está em reconhecer-se indigno.

Os impulsos humanos, caídos enquanto criaturas que renegam o Criador, são invencíveis no chamado à miséria, e mais ainda, a própria consciência se perde, acreditando ser liberdade o que se encaminha para a destruição. Apenas uma referência explícita a uma tradição religiosa pode salvar a insuficiência humana, pois do modo contrário, tudo se resume a um humanismo, em si, ridículo porque vazio.

Esse conflito entre o humanismo antropocêntrico e a tradição religiosa teocêntrica não é exclusivo na modernidade. A duração do debate é antiga, e está presente até mesmo na realidade de filosofias de caráter religioso. Na discussão entre Agostinho e Pelágio, Pondé (2001) identifica o caráter fundante da relação entre Deus e o homem. A natureza humana está caída, e com ela todas as suas ações e opções. O ser humano está entregue aos seu pecado original, e nada pode ser feito em relação a isso. Para a condição moderna, em que a realidade é a natureza, está posto o drama inequívoco da relação entre homem o a realidade, a natureza. A importância da discussão é que Agostinho não quer humilhar

exatamente a natureza humana, mas dizer que ela é em si mesma, também sobrenatural, pois originalmente boa.

Apenas a graça sobrenatural de Deus, de caráter temporário e momentâneo, pode efetivar a graça através de ações eficazes, ou seja, gestos concretos em que o homem pode encontrar a redenção e o amor, com os quais se relaciona com Deus e com a humanidade. Discordando de Pelágio quanto a potência natural do Livre-Arbítrio, Agostinho prenuncia a idéia de predestinação, na seguinte forma: uma vez que todos são candidatos a salvação pela graça de Cristo, e por toda humanidade ter o Livre-Arbítrio, Deus ainda é quem oferece a graça da escolha pelo Bem.

Ora, é como se dissesse que todos podemos escolher o amor, mas o próprio fato da escolha ocorrer já é uma graça de Deus. Logo, Deus escolhe quem pode escolher. Esse germe de predestinação filosófica cristã se torna um dos grandes desafios da filosofia cristã no decorrer dos séculos.

Essa incognoscibilidade da salvação, segundo Pondé (2001), é um dos grandes limites racionais para a natureza humana. A partir de uma visão humanista, isto se torna insuportável pela ausência de um mecanismo natural que explique a redenção do homem, e seu encontro com a felicidade.

Porém, a tradição religiosa, da qual Agostinho faz parte, na verdade quer elevar a natureza humana, afirmando que esta não é apenas natural enquanto presença dada no mundo, mas também transcendente, sobrenatural, estabelecida na relação com Deus, que está além do mundo, e que convida a humanidade a vencer o mundo e encontrar-se com sua natureza criatural, e assim voltar-se ao Criador, que é sua Felicidade. Esse debate se estende na história da filosofia religiosa, surgindo de forma mais vigorosa no renascimento, início da modernidade, com a formulação do humanismo.

Esta é a origem da idéia de um humanismo naturalista que, por sua natureza autônoma e auto-suficiente em relação a Deus, possibilita a modernidade desenvolver-se em direção a um ataque a qualquer manifestação de Deus como objeto de reflexão válido e coerente, mesmo na pesquisa científica e acadêmica.

Dessa forma, a única maneira da reflexão religiosa se apresentar ao debate é através de sua percepção da humanidade sem relação com Deus, lama e vazio, destinado a retornar

ao pó de onde veio. É o que se chama de contingência humana. É na crítica epistemológica que a religião pode novamente se fazer presente no pensamento moderno.

Retomando a historia de debate sobre a contingência, Ponde direciona a questão em termos da modernidade, especificamente no chamado relativismo, na qual a aposta humanista-naturalista busca encontrar uma redenção humana posta na reconstrução social e mesmo individual psicológica, entende como a verdadeira felicidade. É justamente esse relativismo, especificamente em âmbitos morais e políticos, que é a consequência direta. Se o homem é a medida de todas as coisas, como dizíamos antigos gregos adeptos desta visão, o relativismo se torna fundador da relação com os demais e com a coletividade. Nada importa, a não ser o indivíduo egoísta, por ser o próprio homem algo que não é em si.

Se centrar o projeto de verdade e Felicidade em algo tão mutável quanto natureza humana é algo válido, e esta é a aposta relativista, logo a existência se torna uma sucessão infundável de impulsos caóticos e desregulados, que não obedecem a nada permanente, apenas espasmos irriquietos de um ser vivo que caminha para a morte. É relativo porque a idéia de retidão, virtude em termos agostinianos, não existe. Existe apenas a tortuosidade de um caminho solitário e inclemente.

Não há convergência da modernidade, em sua base humanista-naturalista, com a tradição do pensamento religioso dito pessimista. Nesse sentido, os pesquisadores que buscam essa convergência são ingênuos. Através do histórico do debate, apontando autores com os quais identifica com a tradição pessimista, Ponde (2003) afirma a falência deste projeto, e ao se colocar ao lado da tradição pessimista, entende que sua crítica é real, e válida na compreensão de Deus como única saída do homem.

Todavia, e aqui é que vemos a força da crítica de Dostoiévski (e de outros autores religiosos), podemos abrir mão da argumentação diretamente religiosa (o vocabulário experimental religioso que fundamenta a atitude do pensador religioso como agente noético) e, ainda assim, esse resto cognitivo e noético se sustentará como crítica, pois a atividade crítica 'é natural', isto é, tem matéria de criatura e, portanto, tem lugar na linguagem epistemologicamente controlada. Assim, nessa configuração, ela parecerá uma palavra imersa em um 'pessimismo atroz', já que rompe, sem sofrer, com a 'fé' ingênua no projeto dogmático humanista, ridículo, e dialoga de igual para igual com o nilismo *caché* (escondido) da modernidade: ultrapassa a farsa e toca seu segredo infeliz. Trata-se, na realidade, de uma filosofia da desgraça. Esta nos falará da falência do ser humano (profetismo agressivo), de sua disfunção necessária (antropologia cética), de sua insuficiência (sua sobrenaturalidade esquecida e sua disjunção miserável como sintoma desse

esquecimento, isto é, seu exílio na natureza), do conflito polifônico infinito (drama multivocal como categoria essencial para descrever a condição humana que fala de si mesma), consequências, todas, do distanciamento de Deus. (PONDE, 2003, p.23)

O desdobramento do pensamento religioso como crítica se realiza por quatro elementos da filosofia da desgraça posta na análise das propostas e ações promovidas e cultuadas pela modernidade enquanto esforço humano em busca de redenção e felicidade: o profetismo agressivo; a antropologia cética; o exílio da natureza; o drama multivocal. Todas conseqüências da ausência da relação com Deus.

O profetismo agressivo é a observação da humanidade enquanto falida porque criatura sem relação com o Criador. É a tradição da denúncia profética enquanto prepara o anúncio de Deus. Ao observar o homem como ser em si limitado, sem capacidade de realmente estabelecer a redenção e a felicidade, o profetismo agressivo critica as falhas e lacunas que, como pressuposto, todas as ações modernas e humanistas-naturalistas apresentam. É o olhar de Deus para o homem orgulhoso, cego e revoltado.

E é através do pressuposto da antropologia cética que o profetismo agressivo se torna coerente. O homem é um ser caído. A natureza humana é algo em si corruptível. A única maneira de redimir essa corrupção é Deus. Ora, sem essa realidade as ações humanas continuaram a ser corruptas. Ao perceber essa antropologia da desconfiança, olhar o homem sempre com uma dimensão pessimista, a filosofia da desgraça pode dialogar profusamente com a epistemologia moderna.

O exílio da natureza, como conceito que define a apartação do homem dessa natureza justificadora de sua autonomia redentora e feliz é que estabelece a necessidade de compreender o homem como ser sobrenatural, de uma realidade que está além da natureza, e por isso mesmo, quando contemplado apenas nessa perspectiva natural, se torna insuficiente, parcial e incompleto. Não podemos considerar o projeto humanista-naturalista, porque conceitualmente o homem é par além da natureza. Possui vocação para a divindade.

No caso do drama multivocal humano, entende-se o humanismo por sua expressão de sua multiplicidade e inconstância. Em termos psicológicos, o homem só se torna aquele que é quando se relaciona com aquele que é, ou seja Deus. É apenas quando se coloca em relação com o eterno que o homem se torna indivíduo. Do contrário, apartado desta relação, o homem está posto apenas como expressão multiforme, caótica e confuso de desejos, vontades e instintos, uma legião de seres fracionados na mesma personalidade.

Por fim, essas quatro categorias, ao definir o humanismo ridículo apontam o potencial epistemológico de crítica, nos moldes da ciência moderna e da compreensão da inserção de um aparato de conhecimento oriundo das tradições religiosas nesta modernidade. O debate sobre a ciência abre espaço para a tradição pessimista como conhecimento válido acerca da realidade.

O que Pondé (2003) nos propõe é um aprofundamento sobre a pesquisa em religião. Mais ainda, oferece a oportunidade de uma epistemologia que resgate o objeto religioso como expressão de uma verdade, não apenas como um objeto para produzir conhecimento criticável, mas também como sujeito epistemológico de crítica. Tanto na sociedade, como na integração psíquica do homem moderno.

O que Berdiaev<sup>124</sup> critica aqui é exatamente a opção redentora pelo alegre niilismo racional (sua ‘banalização superficialista burguesa’), que nos propõe a felicidade do materialismo de consumo, em linguagem atual, como solução para o mistério angustiante da condição humana. A premissa evidente é que mentimos o tempo todo, já que permanecemos aterrorizados mesmo quando gritamos histericamente diante das vitrines dos shoppings centers e nas sessões de auto-estima psicologicamente assistidas. Em sua opinião, é melhor a permanência na angústia religiosa, que forçosamente lança o ser humano, ainda que em uma forma de pesadelo, em um movimento de superação de sua própria condição. Tal movimento implicaria o acesso a uma profundidade enigmática que transformaria o ser humano em algo além do risível superficial e banal. O que ele defende não é uma forma de masoquismo religioso (o que a inteligência dogmática anti-religiosa adora pensar), mas sim que a denegação da angústia transcendente pelo movimento da alegria boba produz necessariamente um enorme sofrimento silencioso, que impede assim todo o acesso, mesmo em termos de vocabulário, a um universo onde esse medo poderia encontrar eco para sua natureza essencialmente atormentada. A aparente opção pela agonia é, na realidade, um desdobramento da recusa de um humanismo ridículo porque insustentável (PONDÉ, 2003, p. 27)

Dessa forma, a crítica à modernidade, centralizada no conceito de humanismo ridículo, fecha o círculo com a ciência moderna, o capitalismo e o estado-nação. Ao concordarmos com Berdiaev pela aparente opção pela agonia revela que na verdade o que existe é uma recusa epistemológica das ilusões modernas, cunhadas no princípio humanista, ridículo para Pondé (2003) e anti-humanista para Le Goff (2003), porque volta suas

---

<sup>124</sup> Nikolai Alexandrovich Berdiaev (1874-1948), escritor e filósofo russo. Escreveu principalmente sobre política e religião. Viveu a maior parte de sua vida na França.

esperanças e gozos para a natureza caída do homem. E ao não encontrar, pois estará cega em seu orgulho auto-suficiente, terá revolta como fundamento de sua ação.

Em termos agostinianos, o humanismo ridículo acredita que a Iniência pode repousar e encontrar Felicidade num mundo onde Deus está excluído. E com essa exclusão, a Natureza de criatura torna-se obscurecida, sombria, e resta apenas o Pecado original. Com a Graça ausente, a condenação do Livre-Arbítrio ao nada, que é natureza sem o sobrenatural, a realidade para os cientistas modernos. E conseqüentemente a Cidade dos Homens, modernamente imperialista e totalitária, é a única que, através das engenharias sociais e formulações científicas, poderia levar adiante uma ilusão de continuidade e comunidade, fadada ao fracasso.

Condenados ao consumo capitalista, burguesa, ou à loucura intelectual do vazio do empirismo sensualista, ou a feroz competição do estado-nação, o humanista da modernidade é justamente o oposto do Ser em Agostinho. A dissolução do Ser, através da apreensão do humanismo ridículo, realiza uma crítica que Agostinho fez a Pelágio e que Platão fez aos Sofistas. De fato, a modernidade, como rompimento com o antigo, não é nova, e modernidade está posto no antigo específico que contraria a Cristandade Medieval. A modernidade repete-se no ciclo do eterno retorno, como já questionava Agostinho, quinze séculos antes, em relação aos que não viam o caminho do homem em direção ao Ser, ao Bem e à Vida.

### 3.3.3 Igreja Católica e Modernismo.

Entendido o conceito de humanismo ridículo, e seus desdobramentos no retorno ao empirismo sensualista, enquanto ciência moderna, e o capitalismo enquanto sistema que se realiza através do estado-nação, propomos agora uma abordagem no pensamento católico do século XIX, percebendo a presença desses conceitos também nesse contexto. Para isso retomamos os três pólos que Le Goff (2003) aponta como definidores do contexto moderno: o modernismo, em suas ênfases literárias, artísticas e religiosas; a modernização como o processo de transformação da estrutura econômica comercial e industrial dos países colonizados pela Europa a partir do século XIX; e a modernidade como processo de transformação histórica das bases de mentalidade, cultura, economia e política..

Entendida a diferença, focamos no modernismo. Para o modernismo, existem três fenômenos distintos. Um movimento literário do início do século XX, um conjunto de tendências artísticas e culturais, e o movimento religioso de esforço de investigação dogmática no cristianismo, especialmente na Igreja Católica. É justamente esse modernismo que se relaciona com o humanismo ridículo.

Em sentido estrito, o modernismo é um movimento interno da Igreja Católica nos primeiros anos do século XX. O termo aparece na Itália em 1904 e o seu uso culmina na encíclica *Pascendi* do papa Pio X, que o condena em 1907. Mas o modernismo está presente na longa tensão que agita o cristianismo e, em especial, a Igreja católica, desde a Revolução Francesa até os nossos dias. O aspecto católico do conflito antigo/moderno transformou-se na confrontação da Igreja conservadora com a sociedade ocidental da Revolução Industrial. A Igreja Católica oficial do século XIX definiu-se como “antimoderna”. O *Syllabus* de Pio IX (1864) está nesta ordem de idéias. O último “erro” nele condenado é a proposição: “... O Pontífice Romano pode e deve reconciliar-se e contemporizar com o progresso, o liberalismo e a civilização moderna”. É certo que “moderno” tem, acima de tudo, o sentido neutro de “recente”, mas tende para o sentido pejorativo. No fim do século XIX e princípio do XX, nasce o conflito antigo/moderno no interior do catolicismo; concentra-se e radicaliza-se em torno de dois problemas: por um lado, o dogma e sobretudo a exegese bíblica e, por outro, a evolução social e política. (LE GOFF, 2003, p.186-187)

Entendido o conflito do modernismo, a Igreja Católica define seus principais pólos, a razão e a fé, entendido como o conflito entre a formulação racional cognoscível e a formulação dogmática de autoridade da tradição; por outro lado a relação a evolução social e política muitas vezes decorrente do primeiro conflito de fé e razão. Este segundo conflito expressou-se de forma contundente na tensão entre Igreja e Estado, herdando a polêmica diferenciação ocorrida em primeiro lugar nos séculos XI e XII, com a separação entre o poder temporal e o poder espiritual.

Segundo Le Goff (2005) esse conflito ocorre de forma profunda entre a Igreja e os poderes temporais, baseados na guerra, constituídos e legitimados pela própria Igreja, como o Sacro Império Romano Germânico, culminando numa grande reforma realizada pelo Papa Gregório VII, entre 1073 e 1085, que se estendeu por todo século XII.

Dessa forma, apresentamos também os fundamentos de crença oficiais da Igreja Católica Romana, especificamente o que se entende por verdade, através dos documentos de seu Magistério do fim do século XIX. A discussão central se estabelece entre dois pólos,

a fé a razão e a Igreja e o Estado. Para compreendermos esses pólos, recorreremos ao *Syllabus* dos erros modernos, presente na encíclica *Quanta Cura*, de 1864, apresentado por Pio IX antes da convocação do Concílio Vaticano I.

Ao nos aproximarmos desse pensamento, entendemos com o humanismo ridículo pode ser entendido o que Pio IX chama de erros graves do tempo presente. Esses erros, como a doutrina da auto-justificação da razão cartesiana em si mesma; a presença da religião como fenômeno puramente humano, a partir de uma perspectiva racional; a idéia panteísta de que Deus é despersonalizado e está presente em tudo e em nada, na concepção galilaica das leis da natureza; a separação legal entre Igreja e Estado; a condenação das formas laicas de organização social como o socialismo, o comunismo e o protestantismo, foram condenados. A compreensão de que a Igreja e o Estado eram possuíam a mesma autoridade, e que a própria Igreja deveria ser submetida a qualquer forma de fiscalização estatal foi fortemente recusada.

A defesa da fé se pautou em pontos como Revelação como fonte da Verdade que a razão deve servir; a autoridade do evangelho como texto verdadeiro do único Deus; a sobrenaturalidade de Jesus Cristo como Segundo Pessoa da Trindade e da natureza humana como criatura de Deus; a proeminência do sumo pontífice em relação aos outros líderes de Estado; o Magistério infalível do Romano Pontífice; a validade da religião católica como oficial de Estado. Todos princípios que a patrística e a escolástica definiam.

Em sua encíclica *Fides Et Ratio* (1998), sobre as relações entre fé e razão, João Paulo II nos mostra o quão importante foram importantes o Concílio Vaticano I, e esses documentos do século XIX e início do XX para restabelecer a Igreja Romana das mudanças e transformações que a filosofia, a sociedade e o mundo viveram neste período.

Se a palavra do Magistério se fez ouvir mais frequentemente a partir da segunda metade do século passado (XIX), foi porque naquele período, numerosos católicos sentiram o dever de contrapor uma filosofia própria às várias correntes do pensamento moderno. Daqui resultou, para o Magistério da Igreja, a obrigação de vigiar a fim de que tais filosofias não degenerassem, por sua vez, em formas errôneas e negativas. Acabaram assim censurados os dois extremos: dum lado, o fideísmo e o tradicionalismo radical, pela sua falta de confiança nas capacidades naturais da razão; e, do outro, o racionalismo e o ontologismo, porque atribuíam à razão natural aquilo que apenas se pode conhecer pela luz da fé. Os conteúdos positivos desse debate foram formalizados na constituição dogmática *Dei Filius*, por meio da qual um concílio ecumênico – o Vaticano I – intervinha, pela primeira vez e de forma solene, sobre as relações entre razão e fé. (JOÃO PAULO II, 1998, p.72-73)

Retomando pontos da Patrística de Santo Agostinho e da escolástica de São Tomás, o pensamento católico do século XIX entende a humanidade como dependente de Deus, de sua revelação e de sua Igreja. Nem a autonomia humana (humanismo ridículo) poderia ser baseada na razão, insuficiente, nem na organização do Estado sem a Igreja. As relações entre fé e razão estavam baseadas intimamente nas relações entre Igreja e Estado, poder espiritual e poder temporal.

A busca da compreensão era através dos contrastes, fosse entre fideísmo, crença cega e fechada, e tradicionalismo, apego irracional às práticas e costumes tradicionais; fosse entre racionalismo, auto-suficiência da razão em conhecer toda a verdade, e o ontologismo, como a investigação do ser apenas de forma imanente. O que importava era a investigação entre as relações de fé e razão.

Ao discutir todas essas questões, o magistério católico também se empenhava para defender os Estados Pontifícios, a soberania da religião católica em todos os demais Estados, e a recusa de diálogo com as demais expressões leigas que não professavam a fé católica. Recusando a modernidade como centro da organização que fosse individual, psíquica e racional, ou que fosse coletiva, na sociedade civil, política e institucional. Daí a expressão de Pio IX na encíclica *Quanta Cura*.

Afinal, bem sabeis, veneráveis irmãos, que neste tempo se encontram não poucos que, aplicando à convivência civil o ímpio e absurdo princípio do *naturalismo*, ousam ensinar que ‘o melhor ordenamento da sociedade e o progresso civil exigem que a sociedade humana seja constituída e governada sem nenhum cuidado para com a religião, como se ela não existisse, ou ao menos sem fazer distinções entre a verdadeira e as falsas religiões’. Contra o ensinamento das Sagradas Escrituras, da Igreja e dos Santos Padres, não duvidam em afirmar que ‘a melhor condição da sociedade é aquela na qual não se reconhece ao império o dever de reprimir com penas estabelecidas os violadores da religião católica, a não ser quando isso seja requerido para a paz pública’. (PIO IX, 1999, p. 250)

A condição do naturalismo exposta por Pio IX é condenada fortemente. Daí a defesa da revelação cristã para a salvação do homem e do sociedade. A idéia de que era natural ao homem se ordenar pacificamente e assim encontrar a justiça entre seus era inconcebível para o pensamento católico. A presença do humanismo ridículo era algo tangível nos escritos do papa. A autonomia humana, fosse racional, fosse social, era abertamente

desprezada e apenas o retorno aos cânones da fé católica, e daí sua organização institucional e sua orientação intelectual, poderiam, enfim, redimir o homem.

Novamente, as relações entre fé e razão se desdobram para a evolução social e política, entre Igreja e Estado. A organização das leis, das estruturas sociais e dos direitos e deveres de todos são condicionadas pelas concepções do homem e de sociedade. A forma do estado moderno, atrelado ao capitalismo, utiliza-se da concepção humanista ridícula e da ciência moderna para atacar a fé no sobrenatural, além do empirismo sensorial, e sua consequente organização social e política fundada também numa concepção de homem, de leis e de sociedade.

Nos lugares onde a religião foi removida da sociedade civil e a doutrina da autoridade da divina revelação foi eliminada, a genuína noção de justiça e de direito humano foi obscurecida e se perdeu, e no outro lugar da justiça verdadeira e no legítimo direito foi posta a força material. Conseqüentemente fica claro porque alguns, completamente descuidados e desprezados os certíssimos princípios da sã razão, ousem proclamar: ‘A vontade do povo, manifestada, como dizem, através da opinião pública ou de outro modo, constituir a lei suprema, desligada de todo tipo de direito humano ou divino. Na ordem política, os fatos realizados têm força de direito exatamente porque cumpridos’. Ora, quem não vê e não compreende plenamente que a sociedade humana, desvinculada da religião e da verdadeira justiça, nada mais pode estabelecer-se, exceto o escopo de procurar e acumular riquezas, nem seguir outras leis em suas ações, a não ser a indômita cupidez de ânimo de servir á própria comodidade e volúpia? (PIO IX, 1999, p.251-252)

Não há possibilidade sequer de organização humana quando nos deparamos com o humanismo ridículo. Ao nos aproximarmos do texto de Pio IX, percebemos que ele mesmo pratica os conceitos propostos por Pondé (2003) ao tratar da presença da crítica religiosa, da filosofia da desgraça. Seja: o profetismo agressivo, com a perda da noção de justiça, somente possível com a percepção religiosa; a antropologia cética, com a lei da cupidez e da volúpia, que se mostrava eficiente através do capitalismo e das desigualdades sociais; o exílio da natureza, com o acúmulo de riquezas e perda do direito humano, na relação entre a ciência moderna e o capitalismo industrial e imperialista; ou o drama multivocal, com o drama da instabilidade do povo, enquanto opiniões e enganos, entendido como desordem e desunião, as revoluções de caráter violento que as desigualdades sociais provocavam, com a divisão de classes, de partidos e de imperialismo, Pio IX reafirma continuamente a falência do projeto moderno de um homem sem Deus.

Compreendendo o conceito de humanismo ridículo, e suas relações com o modernismo, o pensamento católico do magistério do século XIX enfrenta abertamente questões espinhosas. A virada do século XIX vai expressar essa convulsão que permeia todo o século XX. Para mais uma aproximação do pensamento de Pio IX, e de como o conceito do humanismo ridículo se enquadra na crítica religiosa, alguns pontos do *Syllabus* mostram coerentemente a posição católica. As expressões demonstram as condenações realizadas pelo pontífice.

2º Deve negar-se toda a ação de Deus sobre os homens e sobre o mundo.

3ª A razão humana, considerada sem relação alguma a Deus, é o único árbitro do verdadeiro e do falso, do bem e do mal, é a sua própria lei e suficiente, nelas suas forças naturais, para alcançar o bem dos homens e dos povos.

4ª Todas as verdades da religião derivam da força natural da razão humana, e por isso a mesma razão é a principal norma pela qual o homem pode e deve chegar ao conhecimento de todas as verdades de qualquer gênero que sejam. (PIO IX, 1999, p. 260, 261)

Nesta primeira parte do *Syllabus*, Pio IX condena o Panteísmo, Naturalismo e Racionalismo Absoluto. Novamente retoma o que chama de naturalismo, e também da auto-sustentação racional do homem. O homem não é homem porque é racional. O homem é homem enquanto criatura de Deus. A dignidade humana é sobrenatural, e não é natural. E justamente por isso é capaz de superar-se em direção a Deus, o bem infinito, que não está preso à realidade caída do homem. Ao afirmar que o homem não é auto-suficiente, Pio IX também afirma que sua sustentação está em Deus, bom e verdadeiro, e daí a necessidade de sua Igreja e a superioridade deste em relação ao poder temporal.

Este é o conceito que possibilita Pio IX condene a afirmação que basta a razão para a felicidade humana, mesmo que seja em direção a religião. Apenas a revelação cristã possibilita a plenitude humana. Mais uma vez, o ataque se dirige ao fundamento do Estado laico. Se os homens podem se organizar independentes de Deus, uma Igreja, e mesmo um Estado pautado nas leis religiosas, são inúteis, cabendo ao homem liberto e moderno dominar o mundo conforme suas próprias deliberações.

Quando trata dos erros da ética natural e cristã, Pio IX nos dá novo exemplo do humanismo ridículo enquanto modernismo, ao condenar a possibilidade de uma moral individual, e sua conseqüente ordenação política e como base social, capaz de se manter coerente se for fundamentada na realidade humana sem relação com Deus.

56<sup>a</sup> As leis morais não carecem da sanção divina, e não é necessário que as leis humanas sejam conformes ao direito natural ou recebam de Deus o poder obrigatório.

58<sup>a</sup> Não é preciso reconhecer outras forças senão as que residem na matéria, e o sistema moral e a honestidade dos costumes devem consistir em acumular ou aumentar riquezas por qualquer meio e na satisfação de todos os gozos.

59<sup>a</sup> O direito firma-se no fato material; todos os deveres do homem são palavras vãs, e todas as ações humanas têm força de direito. (PIO IX, 1999, 271)

A insistente condenação de que o homem é capaz de formular e obedecer leis de caráter puramente humano são mais uma vez exemplos da antropologia cética. A possibilidade de recusar a matéria, mutável como a única fonte de poder é a expressão do profetismo agressivo. A negação da satisfação de todos os gozos como único fundamento do sistema moral é a afirmação do exílio da natureza, e o desprezo do relativismo de ações humanas, colocando qualquer ação como igual e o desprezo pelos deveres são a condenação última do drama multivocal.

Por fim, assim como Dostoiévsk, na Rússia do século XIX, estabelece sua filosofia da desgraça através de sua literatura, o Magistério Católico de Pio IX formula mais expressiva em postulados e orientações o mesmo princípio: o homem sem Deus não é.

O conceito de humanismo ridículo de Pondé (2003), como expressão da filosofia da desgraça, a religião como crítica, pode ser identificado tanto em Dostoiévsk quanto em Pio IX. O século XIX, como crescente da modernidade, foi visto por ambos os pensadores religiosos como preocupante. Fosse na literatura russa, fosse nos documentos oficiais do magistério católico, ambos entendiam que o conceito era válido, e justamente por isso buscavam um humanismo não ridículo, porque se pressupunha autônomo e natural, mas um relacional, criatural, que por isso mesmo reconhecia sua pertença ao pó, o buscava sua sobrenaturalidade e sua eternidade, revelada na fé.

Neste século (XX), o Magistério voltou várias vezes ao mesmo assunto, alertando contra a tentação racionalista. É nesse horizonte que se devem colocar as intervenções do Papa São Pio X, pondo em relevo como, na base do modernismo, havia posições filosóficas de linha fenomenista, agnóstica e imanentista. E não se pode esquecer a importância que teve a rejeição católica da filosofia marxista e do comunismo ateu. (JOÃO PAULO II, 1998, p. 75)

Considerando enfim, o próprio modernismo como a síntese de todas as heresias, que está baseado na doutrina imanentista, ou seja que parte do princípio que só se pode conhecer as coisas na terra e no tempo; na idéia fenomenista, que estuda apenas os fenômenos, ou seja as partes que se mostram, e não as coisas transcendentais, porque Deus é incognoscível, ou seja, não se pode conhecer, daí o agnosticismo.

É por isso que o Papa São Pio X diagnostica em sua encíclica de 1907 que a causa de todo o modernismo é o orgulho e a revolta em não se submeter a tradição da santa Igreja. E que o melhor remédio para esse orgulho é a humildade do ser humano, ao se reconhecer enquanto criatura e acreditar na orientação da Igreja que é o estudo da Tradição e estudo da Patrística dos Santos Padres, especificamente de Santo Agostinho, da teologia escolástica de Santo Tomás de Aquino, que estabelece a filosofia como serva da teologia, da estrita observância dos mandamentos da Igreja e da autoridade eclesiástica, do afastamento completo de todas as publicações, atividades e periódicos modernistas do pensamento católico.

O conflito entre fé e razão estabelece-se como a recusa da tradição da Igreja com a ciência moderna, o capitalismo e o estado-nação. O humanismo ridículo e o empirismo sensualista fundamentam essa recusa, assim como as tentativas de engenharias sociais e a crença na regulação capitalista. A instituição Igreja, entendida em si mesma como fundada no sobrenatural, em Deus, e o Estado como extensão do projeto moderno, entram em choque, herdando do Evangelho e da Idade Média a tensão entre o temporal e o espiritual.

É justamente essa crítica, através de uma literatura fantástica e simbólica, que percebemos na narrativa de *O Senhor dos Anéis*. De uma recusa profunda a essa modernidade, enxergada como síntese de todas as heresias, originada do mais profundo orgulho, primeiro pecado do anjo caído e do próprio Adão, a origem do Mal que devia ser evitada, ou melhor resistida, a toda custo.

### 3.4 Defendendo a Terra-Média

Em seguida, segue-se uma análise do período histórico na vida e na obra de Tolkien, compreendendo o final do século XIX e metade do século XX como expressões da modernidade. Esses autores e textos são como guias para expressar o processo histórico, e

por isso não é o objetivo desta dissertação aprofundar sistematicamente cada um deles. Tomados como documentos que revelam o pensamento, a cultura e as polêmicas vividas no decorrer da criação, edição e recepção do mundo ao *O Senhor dos Anéis*.

A modernidade, entendida como o processo histórico da constituição da realidade a partir do humanismo, em detrimento da teocentrismo medieval, e daí da percepção das relações humanas mediadas pelo Estado-Nação, pelo capitalismo e pela ciência moderna é criticada nas obras de Tolkien. Essa crítica percorre a vida do autor desde seu nascimento à sua morte, e através das suas reflexões, de sua biografia e de suas cartas, que demonstram clara aversão a modernidade. Numa nostalgia pela Cristandade Medieval, numa referência especial ao texto de *Beowulf*, cuja análise de Tolkien é um marco, Tolkien seguia os ensinamentos de sua Igreja Católica, que na época era fortemente contrária às ditas doutrinas modernistas<sup>125</sup>.

E visto que os modernistas (tal é o nome com que vulgarmente e com razão são chamados) com astuciosíssimo engano costumam apresentar suas doutrinas não coordenadas e juntas como um todo, mas dispersas e como separadas umas das outras, afim de serem tidos por duvidosos e incertos, ao passo que de fato estão firmes e constantes, convém, Veneráveis Irmãos, primeiro exibirmos aqui as mesmas doutrinas em um só quadro, e mostrar-lhes o nexos com que formam entre si um só corpo, para depois indagarmos as causas dos erros e prescrevermos os remédios para debelar-lhes os efeitos perniciosos. (PIO X, 2002, p.109-110)

Essa afirmação do Papa Pio X considerado santo, exprime a formação que Tolkien recebeu em toda sua adolescência. Em 1907, data da publicação da encíclica *Pascendi Dominici Gregis*, de onde vem este trecho, que condenava o modernismo, a ideologia que expressou a primeira formulação da modernidade enquanto expressão de idéias e sistemas, Tolkien era um estudante de quinze anos, e seu tutor era um padre católico na Inglaterra.

Assim, temas de contexto histórico se desenvolvem a partir do entendimento da vida e da obra de J.R.R. Tolkien. A síntese de todas as heresias, o modernismo, principalmente nas polêmicas relações entre razão e fé e entre Estado e Igreja, era para a Igreja Católica mais que um sistema de pensamento, era o desvio da verdadeira fé, que a Igreja deveria evitar e combater, para que o próprio Reino de Deus tivesse existência no

---

<sup>125</sup> Neste momento, anterior ao Concílio Vaticano II (1962-1965), que atualizou sua ação, a Igreja Católica ainda se opunha fortemente ao chamado modernismo, com encíclicas condenando as bases nas quais essa realidade se constituía.

mundo. Ao mesmo tempo, a modernidade como processo histórico, se assomava nas suas vertentes da ciência moderna, do capitalismo e do estado-nação, consolidando-se nos projetos fascistas, nazistas e totalitários comunistas no decorrer do século XX.

Para Le Goff (2003) a grande crise detectada pela Igreja Católica do século XIX é que, na modernidade, aumenta-se o campo do cognoscível como fundamentação da verdade, diminuindo a autoridade do crível. A razão e a razoabilidade das afirmações torna-se mais importante que a tradição e a autoridade. Daí a grande contradição entre a Igreja Católica e a modernidade, e sua identificação e crítica ao modernismo.

Entre essas concepções, o filólogo J.R.R. Tolkien publica sua obra literária, de caráter editorial para além dos muros das universidades, e encontra um sucesso que poucos conseguem explicar. Mesmo em âmbito literário, muitos criticam *O Senhor dos Anéis* como fora de propósito e como um livro romântico. Porém, o debate que existe em Tolkien reflete a apropriação mítica que as propagandas totalitárias acusavam em suas próprias publicações e concepções.

#### 3.4.1 Tolkien e o Modernismo

Além do modernismo ideológico e religioso, também existe o mundo da literatura, o modernismo como arte literária. Apenas para ressaltar uma interpretação literária de Tolkien, que apesar de nesta dissertação apresentarmos uma crítica à modernidade, e sua origem ideológica, o modernismo, o próprio Tolkien pode ser enquadrado como um autor moderno, segundo os parâmetros literários.

Segundo Shippey (2000) o modo literário dominante no século XX foi o fantástico. Embora sua afirmação esteja baseada em uma análise da literatura inglesa, é válida quando para pensarmos no contexto inglês no qual Tolkien escreveu. A experiência da guerra, assim como uma recusa da reflexão sobre a origem e a natureza do mal enquanto problema, expulsa da filosofia corrente e da literatura realista moderna do século XX, fez com que a literatura do fantástico se tornasse um lugar da reflexão sobre o tema. Shippey faz a diferença entre o fantástico, que inclui muito gêneros como ficção científica, alegoria, parábola, contos de fadas, horror, modernas histórias de fantasmas e romance medieval, e o gênero fantasia.

Para Shippey (2000) Tolkien pode ser considerado o autor do século, ao menos de literatura inglesa, por três motivos: O primeiro é o democrático. Os livros de Tolkien são um fenômeno de vendas desde sua publicação no fim dos anos 30 até o fim do século XX, assim como o número de associações, sociedades e grupos de leitura. O segundo é o genérico, no qual Tolkien aparece como um autor que apresentou um novo modo de encarar o gênero fantasia. *O Senhor dos Anéis* é um marco na publicação desse gênero, revendo o que já existia e apresentando em novas linguagens, formas e narrativas.

Shippey (2000) compara Tolkien com Chretien de Troyes<sup>126</sup>, que não inventou o ciclo arturiano no século XII, mas mostrou o que poderia ser feito com ele. Depois da publicação de *O Senhor dos Anéis*, uma nova prateleira de fantasia foi estabelecida nas livrarias e no mercado editorial. O terceiro motivo é o qualitativo. Tolkien criou um universo ficcional incomparável pelos detalhes, beleza descritiva e roteiro com inúmeras histórias paralelas que se entremeiam de forma coerente. Seu trabalho é de um professor de filologia de Oxford, com bases acadêmicas de criação de alfabetos, línguas e dialetos. Entre os entusiastas de Tolkien existem adolescentes e professores titulares de universidade européias. A barreira entre erudito e popular cai quando se pesquisa entre os leitores das dezenas de obras que configuram o legendário tolkieniano.

Tolkien pode ser considerado um autor do modernismo, ao mesmo tempo em que vai além dos modelos modernistas. Ao comparar Tolkien com Joyce<sup>127</sup> e *O Senhor dos Anéis* com *Ulisses*, Shippey (2000) caracteriza o estilo modernista como ligado às pequenas e secas coisas, repor o método narrativo pelo método mítico; também pelos experimentos com a representação do tempo e pela rejeição da ilusão realista; pelos experimentos com a linguagem e pela introspecção dos personagens.

Assim, a preocupação de Tolkien com as pequenas coisas, como os próprios Hobbits, os Pequenos, se dava justamente porque nas pequenas coisas que está o motivo de as grandes existirem; o método mítico não é apenas interessante e diferente, pois os mitos são verdadeiros em si mesmos; a representação temporal em Tolkien é fundamental porque

---

<sup>126</sup> Autor do século XII, da região de Troyes, na atual França; Responsável pela revitalização do ciclo arturiano no século XII e no ambiente cortês.

<sup>127</sup> James Joyce (1882-1941) escritor irlandês, considerado um dos maiores autores do século XX em língua inglesa. Sua obra *Ulisses* é considerada um marco da literatura modernista.

existem coisas eternas que não são afetadas pelo tempo; em sua obra não há o interesse de quebrar a ilusão realista, mas sim de revelar que todas as percepções modernas da realidade são parciais e ilusórias; as criações de alfabetos diversos, línguas e dialetos em seu legendário são incomparáveis no século XX; e os dramas de consciências, arrependimentos e resgate de virtudes são descritos de perto com seus personagens.

Por tudo isso, Tolkien não apenas pode ser considerado um autor modernista, mas vai além dos cânones modernistas, e apresenta o gênero de fantasia com uma nova profundidade erudita, com filosofia consistente. E entre outras coisas, *O Senhor dos Anéis* foi um fenômeno que influenciou várias manifestações culturais, consumido pelas massas, de forma diferente de *Ulisses*.

Contudo, essa posição não é a única. Segundo Kyrmse (2003) os críticos de literatura da época da publicação de *O Senhor dos Anéis* tinham posições radicais sobre o legendário tolkieniano. Amar ou detestar Tolkien. Não havia meio termo. Entre as acusações de escapismo, romantismo infantil e lixo juvenil, os críticos literários claramente demonstravam seu desprezo pela obra. O maior deles, Edmund Wilson<sup>128</sup>, se recusa a acreditar nas críticas que o elogiavam, como a do aluno de Tolkien, o poeta W.H. Auden, e atribui tais tributos a um complexo de infantilidade na Grã-Bretanha. Em uma crítica de 1956, Wilson ataca a chamada hipertrófica continuação de *O Hobbit*.

Ficamos perplexos ao pensar por que o autor terá suposto que escrevia para adultos. É bem verdade que há alguns detalhes um tanto desagradáveis para um livro infantil, mas, exceto quando é pedante e também aborrece o leitor adulto, há pouca coisa no Senhor dos Anéis acima da inteligência de uma criança de sete anos... Um conto de fadas crescido demais, uma curiosidade filológica – é isso, portanto, que O Senhor dos Anéis é de fato. ... A prosa e os versos estão no mesmo nível de amadorismo profissional. ... O herói não sofre sérias tentações; não é seduzido por nenhum encantamento pérfido, é aturdido por poucos problemas. ... Os personagens falam uma língua do livro de histórias ... não se impõem como personalidades. Ao final deste longo romance, eu ainda não tinha uma concepção do mago Gandolph [sic], que é uma figura primordial, nunca fora capaz de visualizá-lo de qualquer modo. Na maior parte, as caracterizações que o Dr. Tolkien [sic] consegue inventar são perfeitamente estereotipadas ... Esses personagens que não são personagens estão envolvidos em intermináveis aventuras, a pobreza de invenção demonstrada nas quais é, parece-me, quase patética. (KYRMSE, 2003, p.135-136)

---

<sup>128</sup> Edmund Wilson (1895-1972), crítico literário norte-americano. Com muitas obras de jornalismo, história e literatura. Ver WILSON, Edmund. *Rumo à Estação Finlândia*. (1998). São Paulo. Companhia das Letras.

A profunda aversão de Wilson, considerado um dos maiores críticos literários em língua inglesa do século XX, demonstra a clara aversão do mundo moderno ao legendário tolkieniano. O que Shippey (2000) demonstra na relação entre modernismo literário em Tolkien, não está claro no momento de sua publicação. Somente lentamente, com o correr dos anos, com o sucesso de vendas, as sociedades de estudo, clubes de leitura, trabalhos acadêmicos e entusiastas de Tolkien que o autor poderia ser considerado o Autor do Século.

Para entendermos a profundidade da tensão e do conflito entre o moderno e a obra de Tolkien, é necessário entender como a própria literatura, expressão da mentalidade de um contexto histórico, se apresenta dentro desse contexto. Ao assimilar conteúdos do moderno, a literatura do modernismo entrava em consonância com a modernidade. Tolkien, apesar de estar inserido no modernismo, e escrever estilisticamente como tal, apresentou em seu legendário uma outra postura em relação à modernidade.

Assim, a própria literatura revela a relação entre o modernismo de cunho ideológico, o modernismo literário e a modernidade como processo histórico que altera as estruturas econômicas, sociais, culturais e das mentalidades. Para Lê Goff (2003) a certidão de nascimento do conceito de modernidade, primeira vez que a expressão é utilizada, é um artigo de 1863 de Baudelaire, no qual se defende a justificação o valor do presente pelo próprio presente, sem nada além do fato de ser presente. O objetivo é encontrar o poético no histórico, o eterno no transitório. A modernidade está ligada à moda, ao esnobismo.

Nessa análise dentre modernismo e modernidade, alguns aspectos destacam-se. O conceito de modernidade altera-se. De uma perspectiva literária e artística, o processo histórico se impõe nas estruturas sociais. Em primeiro lugar o imperialismo inglês do século XIX, resultado da afirmação do conceito de pátria como povo, língua e território, do qual Tolkien, nascido na África do Sul colônia inglesa de exploração de minas de ouro e diamante, em família de funcionário de bancos ingleses, é filho direto. Depois as tensões do capitalismo industrial entre as nações, que levaram a Primeira Guerra Mundial (1914 – 1917), em que Tolkien serviu como soldado e viu grandes amigos morrerem.

Também as discussões da ciência moderna, com as reflexões da crise do sistema de pensamento oriundo desde o século XVII, de base racionalista, empirista-tecnicista e mecânico, ocorrida em fins do século XIX, quando o paradigma do universo como uma grande máquina que segue leis fundamentais, como princípio da realidade, começa a ser

questionado. E por fim a ideologia nazista como ilustração das teorias racistas e totalitárias que permearam todo fim do século XIX e início do XX, e sua culminância na Segunda Grande Guerra (1939-1945).

All those things are now controversial. They used to be justified by the ‘grand narratives’ of modernity – secularized versions of divine revelations, which were supposed to supply essentially complete accounts of our progress towards the realization of the truth (as laid down by Marx, or Freud, or Darwin). But These no longer command widespread respect or assent. There have been too many broken promises, and too many terrible successes: the gulags of universal liberation through class struggle, modern sciences showcases at Hiroshima and Chernobyl, and the ongoing holocaust of the natural world at the behest of rational economic development. And while I am as grateful as anyone for the benefits of modernity, and wish to throw out no babies with the bathwater, it is impossible now to avoid the fact that the costs have been horrendous, and are, unlike the benefits, increasing. (CURRY, 1997, p. 22)

Todas essas coisas são controversas agora. Eles costumavam ser justificadas pelas grandes narrativas da modernidade – versões secularizadas das revelações divinas, que eram supostamente para suprir essencialmente as contas completas de nosso progresso através da realização da verdade (como posta por Marx, Freud ou Darwin). Mas estas não mais demandam respeito ou aceitação comuns. Houve muitas promessas quebradas, e muitos terríveis sucessos: os gulags de libertação universal através da luta de classes, eventos da moderna ciência em Hiroshima e Chernobyl, e o contínuo holocausto do mundo natural através do desenvolvimento racional econômico. E enquanto eu estou grato como todo mundo pelos benefícios da modernidade, e não desejo jogar nenhum bebê com a água da bacia, é impossível agora evitar o fato de que os custos tem sido horrendos, e são, diferente dos benefícios, crescentes. (tradução própria)

Enfim, a modernidade, enquanto projeto, cuja matriz ideológica era o modernismo, era fortemente recusada na formação de Tolkien, mostrou-se em seu desenrolar no século XX como grande narrativas mentirosas. Ao menos em parte. E é justamente essa parte de falácia que Tolkien via. Uma realidade de guerras por ideologias nacionalistas e racistas, cobiça enlouquecida por expansão de máquinas destrutivas da natureza em nome da lógica do lucro, e o orgulho intelectual que contribuía para uma ciência que tratava o homem e a natureza como peças e engrenagens úteis, de uma grande máquina apta a ser controlada. Eis a modernidade que Tolkien observava na Europa no período entre as duas guerras.

Como já dito, não nos determos em uma análise sistemática de cada pensamento dos autores. Nos interessa somente enquanto documentos que expressam uma mentalidade

de época, que permita compreender as crenças e polêmicas existentes no tempo de Tolkien, que estão presentes em *O Senhor dos Anéis*, enquanto documento histórico.

Entendida a narrativa, é claro o universo pré-moderno que Tolkien propõe. Em *O Senhor dos Anéis*, a partir dos elementos de paganismo greco-romano, dos vestígios celtas, sejam bretões ou gauleses, do mundo germânico, seja anglo-saxão ou escandinavo, e da própria Cristandade Medieval, a narrativa nos coloca um tempo e um espaço familiares, porém de forma nostálgica, como um suspiro nebuloso e onírico do passado, em que o mal continua agindo, porém de forma mais objetiva, mesmo que também por meio de corrupções, traições e ambições.

Nesse sentido, é obvia a relação literária e religiosa, de fundo agostiniano, que o autor estabelece com seu estudo sobre o poema do século VIII *Beowulf*. Considerado o documento fundador do vernáculo, ou língua local, das terras anglo-saxãs, para Tolkien, é clara a presença da cristianização sob perspectiva agostiniana, da mitologia germânica neste poema, numa exaltação das virtudes anglo-saxãs em consonância com os valores cristãos.

Essa proposta de virtudes em Tolkien revela uma clara rejeição ao que chamamos de modernidade. Em sua história, os parâmetros que fundam o mundo na época de Tolkien são rejeitados como sendo malévolos em si, apesar de em forma simbólica<sup>129</sup>. Porém, como homem de seu tempo, existe uma relação que funda sua crítica: o pensamento do Magistério da Igreja Católica de fins do século XIX e início do XX.

Em carta de 1963, durante o Concílio Vaticano II, onde a Igreja Católica reviu as grandes linhas do Vaticano I, tão importante para sua formulação crítica ao modernismo, Tolkien questionava a validade de um novo Concílio. Ao escrever para seu filho, com expressões de incentivo, e com as vendas de *O Senhor dos Anéis* com números crescentes, revia sua própria posição sobre a Igreja Católica e sua crítica ao modernismo.

Eu mesmo estou convencido das afirmações petrinas, tampouco olhando ao redor do mundo parece haver muita dúvida de qual (se o cristianismo for verdadeiro) é a Verdadeira Igreja, o templo do Espírito moribundo mas vivo, corrupto mas sagrado, auto-reformista e que se reergue. Mas para mim, aquela Igreja da qual o Papa é o único chefe reconhecido na terra possui como afirmação principal que é a única que sempre defendeu (e ainda defende) o Sagrado Sacramento e deu-lhe as maiores

---

<sup>129</sup> Utilizamos o conceito de Paul Ricoeur de símbolo, como uma imagem que tem o poder de descobrir e revelar o laço entre o homem inteligível e o que ele considera o sagrado desconhecido. Um análise mais detalhada no capítulo IV. Ver RICOEUR, P. *The Symbolism of Evil*. (1967). Boston. BeaconPress.

honras e colocou-o (como Cristo claramente pretendia) em primeiro lugar. – “Alimente meu rebanho” foi Sua última incumbência a S. Pedro; e visto que Suas palavras são sempre as primeiras a serem compreendidas literalmente, suponho que se referem primeiramente ao Pão da Vida. Foi contra isso que a revolta oeste-européia (ou Reforma) foi realmente lançada – “a fábula blasfema da Missa” – e a fé/obras são apenas uma mera distração. Acredito que a maior reforma de nosso tempo tenha sido aquela executada por S. Pio X, ultrapassando qualquer coisa, por mais necessária que seja, que o Concílio alcançará. Pergunto-me qual seria o estado da Igreja agora se não fosse por essa reforma.(CARPENTER, 2006, p. 322)

Afirmando sua fé na Igreja Católica, com consonância com os documentos do Vaticano I, Tolkien exprimia toda sua convicção no Magistério. Sua fé na eucaristia pode ser compreendida como expressão tanto da relação entre fé e razão quanto na argumentação da Igreja e Estado. Neste trecho, Tolkien afirma sua pertença ao Sagrado Sacramento, fundamento tanto de sua fé individual quanto de sua compreensão social e política.

A condenação do modernismo por S. Pio X, e suas condenações contra qualquer afirmação que contestasse a realidade da Eucaristia, foram a base da educação, formação e catequese de Tolkien. Sua visão agostiniana, oriunda de seus estudos filológicos dos textos da Cristandade medieval, encontraram ecos na crítica de seu contexto histórico.

Esse pensamento anti-modernismo, como vimos, está posto em síntese em quatro pontos: o humanismo, a ciência moderna, o capitalismo e o Estado-Nação. Para a melhor compreensão de como essa realidade se reflete em *O Senhor dos Anéis*, seguimos o estudo de Curry (1997), que segue uma análise detalhada das três esferas que compõe o universo literário de Tolkien, para indicar que cada uma delas expressa uma crítica a um fundamento moderno, mesmo na perspectiva agostiniana.

I believe Tolkien-s books speak to precisely theses conditions. Drawing on the power of ancient Indo-European myth, they invite the reader into a compelling and remarkably complete pre-modern world, saturated with corresponding earlier values, which therefore feels something like a lost home- and by the same token, offers hope for its recovery. They are just the values whose jeopardy we most now feel: relationships with each other, and nature, and (for want of a better word) the spirit, which have not been stripped of personal integrity and responsibility and decanted into a soulless calculus of profit-and-loss; and practical-ethical wisdom which no amount of economic or technological ‘progress’ will ever be able to replace. (CURRY, 1997, p. 23-24)

Eu acredito que os livros de Tolkien falam dessas condições. Sugando no poder do ancestral mito Indo-Europeu, eles convidam o leitor para um marcante e atraente, completo mundo pré-moderno, saturado com correspondentes valores mais antigos,

que então sente algo como um lar perdido, e pelo mesmo toque, oferece esperança para sua recuperação. Eles são os valores que nós mais sentimos em perigo: relações um com o outro, a natureza e (pela vontade de um mundo melhor) com o espírito, que não tem sido estirpados da integridade pessoal e responsabilidade e decantados no cálculo sem alma dos lucros e perdas; e a sabedoria prática e ética que nenhuma quantidade de progresso tecnológico ou econômico irá ser capaz de repor. (tradução própria)

Nessa realidade literária pré-moderna compreendemos a formação de um mundo que não obedece aos parâmetros modernos. As relações entre nós, com a natureza e com o espírito são completamente diferentes dos que regem a modernidade. Este sentido será expresso nesta pesquisa como três campos específicos, a partir das definições do filósofo Patrick Curry, que analisa *O Senhor dos Anéis* em sua relação crítica com a modernidade.

Para Curry (1997), existe em *O Senhor dos Anéis* três mundos em um, que são justamente os campos da Cultura, Sociedade e Política; da Natureza e Ecologia; e finalmente da Espiritualidade e Ética. Estes três campos são analisados em *O Senhor dos Anéis*, demonstrando seus contrastes diante da crítica à modernidade.

I have said that Tolkien's literary creation presents a remarkably complete alternative world, or rather, alternative version of our world. I myself only realized its depth and complexity when I tackled it in a spirit of determined but non-reductionist analysis... But I found I could make sense of most of it in terms of three domains, each one nesting within a larger: the social (the Shire), the natural (Middle-earth), and the spiritual (the Sea). I was encouraged in this by Tolkien's own remark in his superb essay on the subject, that 'fairy-stories as a whole have three faces: the Mystical towards the Supernatural; the Magical towards Nature, and the Mirror of scorn and pity towards Man (CURRY, 1997, p.26-27)

Eu tenho dito que a criação literária de Tolkien apresenta um marcante completo mundo alternativo, ou ainda uma versão alternativa de nosso próprio mundo. Eu apenas entendi sua profundidade e complexidade quando eu me pus em um espírito de determinada, mas não reducionista análise... Mas eu achei que eu poderia fazê-los Ter sentido, em sua maior parte, nos termos de três domínios, cada um envolvido por um maior: o social (O Condado), o natural (Terra-Média), e o espiritual (O Mar). Eu fui encorajado nisso pela própria ressalva de Tolkien em seu soberbo ensaio no tema, que estórias de fadas como um todo possuem três faces: a Mística envolve o Sobrenatural, a Mágica envolve a Natureza e o espelho de escárnio e pena envolve o Homem. (tradução própria)

Na realidade, percebemos esses círculos de compreensão, com o Condado, pequena área onde os hobbits viviam, sendo a expressão do social; a Terra-Média, o continente com

suas paisagens e natureza ora perigosa e ora pacífica e sempre impressionante, sendo a expressão da natureza e os recursos naturais; e por fim o Mar, como expressão do espiritual, como o lugar idílico através do qual onde se encontra a benção da eternidade.

Nestes três domínios, ou campos, a crítica à modernidade está posta de forma contundente. A relação de texto e contexto se realiza ao perceber como *O Senhor dos Anéis* trata das questões sociais, naturais e espirituais radicalmente diversa, inclusive com crítica expressivas, da modernidade. O humanismo, entendido como o antropocentrismo, ou o império humano de Francis Bacon, o humanismo ridículo de Pondé (2003) ou o anti-humanismo de Le Goff (2003), como pressuposto de todos os três pontos, se coloca permeado, ao estabelecer o homem como medida de todas as coisas.

Tais campos, entendidos como críticas ao estado-nação, capitalismo e ciência moderna, estão interdependentes, e embora metodologicamente separados, somente são existentes em uma perspectiva inter-relacional, nos diversos âmbitos, sejam econômico-sociais, político-culturais e religiosos. A religião católica é o ponto de partida para essa crítica, e essa religião de fins do século XIX e início do XX.

Contudo, nessa crítica, é possível, no mesmo sentido em que mostramos como a crítica de Agostinho em relação a Pelágio pode ser entendida através da concepção do humanismo ridículo, e como a crítica do empirismo sensorialista pode ser remontada à discussão entre Platão, Aristóteles e os Sofistas, é possível apresentar essa divisão que Curry (1997) propõe em três pontos, como uma crítica agostiniana.

Em *De Vera Religione* (389), Agostinho apresenta as três concupiscências como as repercussões e as consequências do pecado original. Tolkien, em sua fundamentação agostiniana, é coerente com essa visão, e fundamenta sua crítica ao mundo moderno como baseado nessas concupiscências.

Na verdade, estão os homens reduzidos à extrema miséria. Padecem sob o jugo de suas paixões: a sensualidade, o orgulho e a curiosidade. Quer seja por duas dessas concupiscências quer por todas elas. Conforme diz a palavra divina: “Tudo o que há no mundo é: a concupiscência da carne, a concupiscência dos olhos e a ambição do século” (1Jo 2,16). Aí está a maneira de designar as nossas três grandes paixões: “concupiscência da carne” é relacionada aos amantes dos vis prazeres; “concupiscência” dos olhos, quanto aos curiosos e “ambição do século”, referente aos orgulhosos. (AGOSTINHO, 2002, p.96-97)

As concupiscências se radicam ainda mais na tradição cristã, quando se referem às tentações que Jesus Cristo sofreu no deserto (Mt 4. 1-11). Agostinho, ao refletir sobre o assunto, fornece material para o próprio Tolkien repercutir em sua obra, e Curry (1997) identificar as concupiscências como a base crítica de Tolkien sobre a modernidade em *O Senhor dos Anéis*. Toda essa fundamentação das virtudes como forma, através da Graça, de superação das concupiscências, está posta em Tolkien.

Ao associar a discussão entre ética e metafísica, e entre virtude individual e organização da Cidade de Deus, Agostinho apresenta a Tolkien o exemplo da fé e razão, e entre Igreja e Estado, justamente as grandes crises apresentadas no modernismo, denunciado pelo Magistério Católico no século XIX.

O capitalismo, radicado na volúpia do gozo dos bens temporâneos através do consumo, tem como base a concupiscência da carne, da sensualidade, do prazer; é a transformação das pedras em pães pela fome desregrada.

A ciência moderna, com seu empirismo sensualista, com o ontologismo e o racionalismo, base da ciência baconiana e galilaica, se radicam na concupiscência dos olhos, a curiosidade vã; é a tentação de se jogar do Templo e ordenar que os anjos o carreguem, para demonstrar domínio sobre a natureza e realizar prodígios.

E por fim, o estado-nação como expressão do orgulho, em poder imprimir leis, normas e impor sua vontade não apenas ao seu povo, mas a todos aqueles que resistirem aos seus comandos; é se prostrar adorar Satanás em troca do mundo inteiro.

Na divisão de *O Senhor dos Anéis* que adotamos, a concepção de Tolkien sobre essas três concupiscências, tentações, e características do modernidade são expressas na tríade Condado, Terra-Média e o Mar.

### 3.4.2 O Condado e o estado-nação

No primeiro campo, *O Condado*, a pesquisa trata do contraste entre os povos livres da Terra-Média, sempre sob a percepção dos hobbits, por isso *O Condado*, e o reino de Mordor, onde o tirano Sauron controla seus exércitos conquistadores. O entendimento deste contraste possibilita como Tolkien compreende o poder, sua função e origem, além dos estragos que os desvios do poder podem causar.

Thus, *The Lord of the Rings* begins and ends with the hobbits, in the Shire. This is the social, cultural and political world. It includes such things as the hobbits strong sense of community, their decentralized parish or municipal democracy, their bioregionalism (living within an area defined by its natural characteristics, and within its limits), and their enduring love of, and feeling for, place. In all these respects, the ultimate contrast is with the brutal universalism and centralized efficiency of totalitarian Mordor. (CURRY, 1997, p.27)

Assim, *O Senhor dos Anéis* começa e termina com os hobbits, no Condado. Este é o mundo social, cultural e político. Inclui coisas com o forte senso hobbit de comunidade, sua descentralizada paroquial ou municipal democracia, o bioregionalismo deles (vivendo em um área definida por suas características naturais, e dentro de seus limites), e o seu permanente amor pelo, e sentimento por, lugar. Em todos esses aspectos, o contraste último é o brutal universalismo e a eficiência centralizada do totalitário Mordor. (tradução própria)

Aqui percebemos claramente a relação que Tolkien propõe como organização social. Expresso claramente nos fundamentos da comunidade, o fenômeno da organização social, das instituições políticas e os fundamentos culturais de cada povo livre sempre em contraste com Mordor. A relação de crítica à modernidade se coloca nesta tensão. Mordor é imperialista, com eficiência centralizada do totalitarismo, que se impõe pela dominação e pela opressão de todos os que se opõe ao seu projeto.

A crítica aos abusos do estado-nação nas suas versões totalitárias, fenômeno que Tolkien viu tanto no imperialismo inglês colonial do século XIX quanto nos regimes ditatoriais leninistas-stalinistas da Leste, nazistas e fascistas capitalistas do Oeste, do século XX, estão colocadas profundamente em *O Senhor dos Anéis*.

Era muito provável que uma economia mundial cujo ritmo era determinado por seu núcleo capitalista desenvolvido ou em desenvolvimento se transformasse num mundo onde os ‘avançados’ dominariam os ‘atrasados’; em suma, num mundo de império. Mas paradoxalmente, o período entre 1875 e 1914 pode ser chamado de Era dos Impérios não apenas por ter criado um novo tipo de imperialismo, mas também por um motivo muito mais antiquado. Foi provavelmente o período da história mundial moderna em que chegou ao máximo o número de governantes que se autodenominavam ‘imperadores’, ou que eram considerados pelos diplomatas ocidentais como merecedores desse título. (HOBSBAWM, 1988, p.87-88).

A fusão do capitalismo da Era dos Impérios com o estado-nação reforçou a ideologia do império. Além da criação da língua, e uso do instrumento da linguagem para estabelecer uma identidade nacional, o princípio da expansão, da conquista e da

superioridade se alastravam pela Europa. Essa nova ideologia apregoava que era fundamental que se estabelecesse novos domínios pelo globo. Ser considerado civilizado na *Belle Époque* era ter colônias exóticas e tropicais com muito minério, alimentos e tecidos.

O sentimento de superioridade da Europa em relação ao mundo era reforçado pelo desenvolvimento científico, também estimulado pela competição industrial. Para reforçar essa competição nacional, forjou-se o complexo bélico-industrial, com os exércitos sendo necessários para impor o respeito do grande império, e para desenvolver novas tecnologias, armas e maquinaria para otimizar a eficiência do império.

Essa repartição do mundo entre um pequeno número de Estados, que dá título ao presente volume, foi a expressão mais espetacular da crescente divisão do planeta em fortes e fracos, em avançados e atrasados que já observamos. Foi também notavelmente nova. Entre 1875 e 1915, cerca de um quarto da superfície continental do globo foi distribuído ou redistribuído, como colônia, entre meia dúzia de Estados. A Grã-Bretanha aumentou seus territórios em cerca de dez milhões de quilômetros quadrados, a França em cerca de nove, a Alemanha conquistou mais de dois milhões e meio, a Bélgica e a Itália pouco menos que essa extensão cada uma. (HOBSEBAWM, 1988, p. 90)

A Europa se reconhecia como soberana do mundo. Esse estabelecimento definitivo do mundo como eurocêntrico em termos econômicos foi através da estado-nação, em sua versão imperial. A conquista do mundo pela economia capitalista estava atrelada ao desenvolvimento de Impérios. A instituição do estado-nação era fundamental para a economia que necessitava de uma segurança depois da era liberal do século XVIII e início do século XIX.

A garantia era o protecionismo econômico, a conquista militar de colônias que ofereciam ao mesmo tempo matéria-prima e mercado consumidor dos produtos industrializados da metrópole imperial. A necessidade de controle dos pontos chaves para a circulação de produtos era básica. A presença de novas elites locais com capacidade de consumo estimulava a economia. E justamente ampliava a ideologia dos superiores e inferiores, dos conquistadores e dos conquistados, dos avançados e dos atrasados.

Um aspecto final do imperialismo deve ser brevemente mencionado: seu impacto nas classes dirigentes e médias dos próprios países metropolitanos. Num certo sentido, o imperialismo destacou o triunfo dessas classes e das sociedades criadas `sua imagem como nada mais poderia ter feito. Um pequeno número de países, sobretudo do noroeste da Europa, dominou o planeta. Alguns imperialistas, para a

indignação dos latinos, sem falar dos eslavos, gostavam até de ressaltar de origem teutônica e especialmente anglo-saxônica, a quem, independente de suas rivalidades, era atribuída uma afinidade mútua, que ainda ecoa no respeito ressentido de Hitler em relação a Grã-Bretanha. Um pequeno número de homens das classes alta e média desses países – altos funcionários, administradores, homens de negócio, engenheiros – exerciam efetivamente aquela dominação. Por volta de 1890, pouco mais de seis mil funcionários britânicos governavam quase 300 milhões de indianos, com a ajuda de pouco mais de 70 mil efetivos europeus, cujos soldados rasos eram, com as muito mais numerosas tropas indígenas, mercenários que recebiam ordens que eram provenientes, em número desproporcional, daquela antiga reserva de guerreiros coloniais nativos: os irlandeses. Este é um caso extremo, mas que nem por isso deixa de ser típico. Poderia haver prova mais extraordinária de superioridade absoluta? (HOBSBAWM, 1988, p. 121)

O Estado-Nação em sua versão imperialista era supremo no mundo. As disputas cada vez mais acirradas estavam se colocando de forma central entre economia, colônias, exército e orgulho imperial. Para os europeus da Era dos Impérios, era óbvia a vocação de dominação da nação, entendida pela união de território, povo e língua, uma invenção desse período para ordenar o desenvolvimento capitalista. A expansão do controle de um pequeno grupo de pessoas em relação a uma área global com exércitos, companhias, empresas, indústrias, máquinas e comércio realizou-se de forma completa e na tensão silenciosa de um conflito militar cada vez mais inevitável.

O orgulho do Estado-Nação estava assentado em suas bases econômicas, políticas e culturais. O sentido de que existiam de fato seres humanos em melhores condições que outros era aceito entre muitos. A justificativa inclusive partia para a biologia, para explicitar um desenvolvimento racial que comprovasse essa superioridade. Daí as teorias racistas que se originaram desse período. Outro fator, atrelado ao estudo da linguística e da filologia, as tradições como elementos de identidade dos impérios, devidamente atestados e exaltados por sua história nacional, com seus mitos, ritos e símbolos foram extensamente pesquisados e apresentados ao povo.

No caso da Grã-Bretanha, grande império do período, o orgulho nacional se estabelecia como fundamento de sua monarquia. Para dignificar o império britânico, era necessário mostrar sua linhagem centenária e tradicional, que justificava fortemente sua expansão mundial e sua dominação colonial.

Os governos e as elites governantes sabiam, decerto, o que faziam, ao instituir novas festas nacionais, como o 14 de julho na França (1880), ou quando elaboraram

a ritualização da monarquia britânica, que foi se tornando sempre mais hierática e bizantina, desde que isso teve início em 1880. Na verdade, o comentador padrão da constituição inglesa, após a extensão do voto de 1867, distinguiu lucidamente entre as suas partes eficientes pelas quais o governo era realmente realizado, e as partes dignificadas, cuja função era promover a alegria das massas enquanto eram governadas. As quantidades de mármore e as torres de alvenaria, com as quais os Estados, ansiosos por confirmar sua legitimidade – notadamente o novo império alemão - , costumava encher espaços vazios, deviam ser planejadas pela autoridades, o que realmente era feito, mais para o proveito financeiro do que artístico de muitos arquitetos e escultores. As coroações inglesas passaram a ser organizadas de modo absolutamente conscientes, como operações político-ideológicas com o fim de serem vistas pelas massas. (HOBSBAWM, 1988, p. 154)

A divisão do mundo pelos impérios, a união de política e economia que gerava esses impérios, e a ideologia que provocava um estabelecimento do orgulho nacional, eram expressos pelos ritos e símbolos dessa ideologia. Para se sustentarem enquanto legítimas, as nações precisavam de sua própria condição de representações, de suas imagens, de suas tradições, de seus ícones que unificariam esse orgulho nacional

Para Tolkien, inglês filho do imperialismo, tudo seria adequado em sua conformação britânica, se não existisse um detalhe, seu pertença a religião católica. A coroa britânica, com suas vastas possessões coloniais, marinha incomparável e senhora da revolução industrial ostentava uma monarquia que era líder da Igreja Anglicana, superior às demais crenças e culturas aborígenes e primitivos.

Para Igreja Católica Romana, o século XIX foi o século que devia ser combatido, evitado e corrigido. Neste século, especialmente em relação ao poder e ao orgulho que o Estado-Nação exigia para si, como organização autônoma baseada na razão e no progresso, a Igreja manteve sua acusação de erro, e condenou como anátema muitos daqueles que defendiam uma completa separação entre Igreja e Estado.

A Igreja permaneceu absolutamente irreconciliada com o século XIX, conforme testemunha a proscrição de pensadores católicos que, nas décadas de 1890 e de 1900, cautelosamente insinuaram que se devia entrar num acordo com as idéias contemporâneas (o ‘modernismo’ foi condenado pelo papa Pio X em 1907). Que lugar haveria para a política católica nesse mundo infernal de política leiga, salvo o da total oposição e o da defesa específica da prática religiosa, da educação católica e de outras instituições da Igreja, vulneráveis em relação ao Estado em permanente conflito com ela? (HOBSBAWM, 1988, p. 134)

Esse conflito entre Igreja e Estado foi um dos principais pontos do Concílio Vaticano I (1869-1870), que como vimos afirmou a supremacia da Igreja em relação ao Estado, a necessidade da religião como algo oficial e integrante da nação, e o primado do pontífice, e o magistério infalível do romano pontífice.

Nesse sentido, se a Era dos Impérios era a busca dos avançados para a superioridade, a Igreja se colocava como a sociedade mais perfeita entre os avançados. Entrava na disputa contra o orgulho nacional, recusando tanto o liberalismo quanto o socialismo, e mesmo sustentação por si mesmo do Estado-Nação, colocando a necessidade da religião católica como oficial de Estado.

Afirmando a existência de Deus como presente na vida humana, como a razão não sendo contrária a fé, a Igreja declarava que estava acima das querelas puramente humanas, seu ponto de reflexão era a lei eterna.. Deus, através de sua Igreja, e de seu pontífice infalível na fé, é apresentado como único regulador dessa mesma vida, e que a própria razão deveria se debruçar sobre a realidade divina, buscando um encontro dos dois conhecimentos, antes de se deixar levar pelos rompantes dos tempos.

A preocupação do *Syllabus* de Pio IX demonstra a grande ameaça que a Era dos Impérios significou inclusive para o cristianismo. O fortalecimento do estado-nação, em conjunto com o desenvolvimento do comércio, das grandes indústrias, fossem tecnológicas ou fossem bélicas, e das instituições bancárias gerou um enorme poder que escapava, ou melhor se distanciava cada vez mais velozmente do controle eclesiástico.

Essa preocupação apenas se acirrou com o prosseguir da revolução russa de 1917 e a aparente vitória do socialismo marxista-leninista, e com a ascensão do nazismo na Alemanha e do fascismo na Itália na primeira metade do século XX. Durante todo período da vida de Tolkien, o orgulho nacional do imperialismo foi um elemento que a Igreja Católica denunciou e estabeleceu ressalvas e desconfianças.

Para um inglês, filho do imperialismo, ser católico romano na Inglaterra, na qual a religião é de Estado, a elaboração ideológica se torna ainda mais delicada e complexa. E justamente, no meio da Era dos Impérios, antes da Primeira Guerra Mundial e da Revolução Russa, a encíclica *Pascendi Dominici Gregis*, de São Pio X, afirma.

No entanto, à escola dos modernistas não basta que o Estado seja separado da Igreja. Assim como a fé deve subordinar-se à ciência, quanto aos elementos

fenomênicos, assim também nas coisas temporais a Igreja tem que sujeitar-se ao Estado. Isto não afirmam muito abertamente; mas por força de raciocínio são obrigados a admiti-lo. Em verdade, admitido que o Estado tenha absoluta soberania em tudo que é temporal, se suceder que o crente, não satisfeito com a religião do espírito, se manifeste em atos exteriores, como, por exemplo, em administrar ou receber os Sacramentos, isto já deve necessariamente cair sob o domínio do Estado. Postas as coisas neste pé, para que servirá a autoridade eclesiástica? Visto que esta não tem razão de ser sem os atos externos, estará em tudo e por tudo sujeita ao poder civil. (PIO X, 2002, p. 133-134).

A controvérsia entre razão e fé, e sua consequência entre Igreja e Estado se arrastou durante os séculos XIX e XX. O ponto mais crítico foi a chamada questão romana, ou seja a apropriação dos estados pontifícios pela coroa italiana, durante o processo de unificação italiana, que considerou o papa no Vaticano como súdito da coroa italiana desde 1870, logo após o Concílio Vaticano I ter afirmado a infalibilidade papal, o primazia do sucessor de Pedro como condutor dos homens tanto no poder temporal quanto espiritual, até o tratado de Latrão em 1929, quando a cidadela do Vaticano se transformou em Estado em troca do reconhecimento da legitimidade do governo de Benito Mussolini<sup>130</sup>.

Durante sessenta anos (1870-1929), o Magistério da Igreja, enquanto cativo e refém da ideologia nacionalista do Estado, condenou fortemente a auto-suficiência do Estado civil, reforçando a doutrina de primazia do poder espiritual frente o poder temporal. Justamente as constituições dogmáticas tratavam dessa questão, identificando a fundamentação do Estado-Nação, ou seja, a crença da autonomia da razão humana em relação a fé. Essas duas questões, a relação entre fé e razão, e sobre Igreja e Estado, mostrava as duas grande controvérsias para a Igreja Romana neste período.

No caso da Inglaterra de Tolkien, a controvérsia é secular. A condenação da Igreja Romana em relação a Igreja da Inglaterra, ou anglicana foi o resultado rompimento de Henrique VIII<sup>131</sup> de Inglaterra com o papa católico, através do Ato de Supremacia (*Act of Supremacy*) de 1534. Assim o Cristianismo estatal inglês recebeu uma influência

---

<sup>130</sup> Benito Amilcare Andrea Mussolini (1883 — 1945) foi jornalista e político italiano. Governou com poderes ditatoriais a Itália, entre 1922 a 1943, autodenominando-se *Il Duce*, que significa em italiano "o condutor". Foi o maior aliado de Hitler na formação do eixo na Segunda guerra mundial.

<sup>131</sup> Henrique VIII Tudor (1491 - 1547) foi Rei de Inglaterra desde 22 de Abril (coroadado a 24 de Junho) de 1509, até à sua morte. Foi-lhe concedido o título de Rei da Irlanda pelo Parlamento Irlandês em 1541.

doutrinária do Calvinismo<sup>132</sup>, mas reteve a liturgia e organização católica. Formou-se uma Igreja nacional cujo principal líder era a coroa inglesa, trazendo a realidade da religião associada fortemente ao Estado Moderno.

No século XIX, com o imperialismo em seu auge, e desde o século XVI a Igreja da Inglaterra como forma nacional, o pensamento de Tolkien sobre o Estado-Nação era, de forma crítica e árdua, diferente da ideologia nacionalista. Em conformidade com o pensamento religioso católico, Tolkien professava seu amor a sua terra, e não ao seu Estado. Em uma carta de 1943.

Minhas opiniões políticas tendem cada vez mais para a anarquia (filosoficamente compreendida como significando a abolição do controle, não homens barbados com bombas) – ou a monarquia ‘inconstitucional’. Eu prenderia qualquer um que use a palavra Estado (em qualquer outro sentido que não o do reino inanimado da Inglaterra e seus habitantes, uma coisa que não tem poder, direitos nem uma mente); e, após uma chance de retratação, executaria todos se permanecessem obstinados! Seria melhor se pudéssemos voltar aos nomes pessoais. Governo é um substantivo abstrato que significa a arte e o processo de governar, e deveria ser uma ofensa escrevê-lo com o G maiúsculo ou usá-lo para se referir a pessoas. (CARPENTER, 2006, p.66)

Essa repulsa pela palavra Estado, fortemente enraizada na formação católica de Tolkien, está expressa em seu romance. A realidade que se apresenta em *O Senhor dos Anéis* é de aversão ao controle totalitário e imperialista conquistador que é estabelecido por Sauron e por Mordor. Tolkien via isso como algo que sempre houve, através de seus estudos medievais. A tentação do poder é algo antigo, e é justamente contra isso que se levantava, em pleno século XIX e XX, a Igreja Católica através de seu Magistério, em seus documentos e encíclicas, condenando uma instituição que se baseasse apenas no homem como regulador das relações, e essas mesmas relações como instância última da verdade.

Ainda mais que, para Tolkien, a criação de uma instituição fundada em algo que não a divindade e o magistério católico, e que prescindisse de uma pessoa objetiva como liderança, como o Rei ou Imperador em obediência à Igreja romana, estava fadada a um esvaziamento de humanidade, e uma criação de uma entidade capaz de oprimir, destruir e subverter essa mesma humanidade. A única alternativa que Tolkien propõe contra essa

---

<sup>132</sup> O Calvinismo recebeu o seu nome de João Calvino, que exerceu uma influência internacional no desenvolvimento da doutrina da Reforma Protestante, quando começou a escrever os "*Institutos da religião Cristã*" em 1534 (publicado em 1536). Esta obra, em conjunto com a sua obra pastoral e uma coleção de comentários sobre a bíblia, são a fonte da influência permanente da vida de João Calvino no protestantismo.

idolatria do Deus-Estado é a percepção da terra e de seus habitantes. Isto nos leva para a compreensão de um outro ponto de elaboração de sua crítica.

Isso nos leva a perceber que a reflexão de que *O Senhor dos Anéis* é além do Condado, da comunidade natal de Tolkien, a Inglaterra. No segundo ponto, A Terra-Média, que busca a compreensão da existência global, de além das fronteiras do cotidiano, percebemos a importância que existe em *O Senhor dos Anéis* da relação fecunda que as criaturas e povos estabelecem com as paisagens e ambientes. É a Terra-Média. A percepção de como a exploração da natureza, como realidade mundial, como terra que se apresenta como morada comum a todos os povos.

### 3.4.3 A Terra-Média e o capitalismo

Com a transformação da natureza pelo trabalho do homem, principalmente na crítica ao capitalismo industrial e bélico da Era dos Impérios, expresso no caso pelos personagens e nações imperialistas e destrutivas da Terra-Média, podemos gerar a crítica ao capitalismo predatório e selvagem, e a visão da natureza como algo a ser usado de forma descartável, apenas como meio e objeto para atingir a dominação e o poder totalitário. O consumo desregrado, a manipulação das realidades da natureza em nome do orgulho e da conquista expressa a própria separação entre homem e natureza, que é o ponto fundamental de Tolkien em sua crítica ao capitalismo.

Above all, Tolkien's is no add-on environmentalism. It suggests rather that whatever their differences, humans share with other living beings a profound common interest in life, and whatever aids life. Thus Middle-earth's most distinctive places defy the separation, so beloved of modernist scientific reason, into human or social and therefore conscious subjects and a natural and therefore inert objects. They are both: the places themselves are animate subjects with distinct personalities, while the peoples are inextricably in and of their natural and geographical locales: the Elves and their woods and forests, the Dwarves and mountains, hobbits and domesticated nature of field and garden... It anticipates, in many ways, both social and deep ecology, and retraces a pre-modern way of understanding the world which is still that of surviving indigenous tribal peoples. Time is running out for the rest of us to re-learn it. (CURRY, 1997, p.28)

Sobretudo, Tolkien não é nenhum ambientalista. Sugere, ao invés, que apesar de suas diferenças, seres humanos compartilham com outros seres vivos um interesse

comum profundo na vida, e o que ajuda a vida. Assim os lugares mais distintivos da Terra-Média desafiam a separação, tão amada pela razão científica modernista, entre assuntos humanos ou sociais e portanto sujeitos conscientes e em objetos naturais e portanto inertes. São ambos: os lugares eles mesmos são sujeitos inanimados com personalidades distintas, enquanto os povos são inseparavelmente ligados aos seus locais naturais e geográficos: os elfos e suas madeiras e florestas, os anões e as montanhas, hobbits e natureza domesticada do campo e do jardim... Isso antecipa, em muitas maneiras, a ecologia profunda e social, e refaz uma maneira pré-moderna de compreender o mundo que é ainda aquele de povos tribais indígenas sobreviventes. O tempo está correndo para o resto de nós reaprender. (tradução própria).

Essa pretensão moderna do homem estar sempre separado de seu objeto, e a assim poder racionalizá-lo, pressupõe a extrema cisão do homem e seu ambiente. A auto-fundação racional, e sua auto-suficiência do conhecimento em si como capaz de levar o homem em direção à felicidade são marcas de um individualismo que pressupõe o homem como capaz de elevar-se acima da natureza por si mesmo.

A filosofia utilitarista engendrada pelo capitalismo reforça essa separação, pois tudo se torna produto a ser comercializado e consumido. A nostalgia pré-moderna de Tolkien recusa isso. A relação de cada povo livre com a natureza é de partilha e respeito. Existe um equilíbrio entre os recursos naturais e a organização do trabalho. Para além, os acontecimentos no domínio do mago corrompido Saruman, Isengard, expõem toda a crítica de Tolkien ao industrialismo, principalmente na ambição da geração de armas e exército.

A relação entre a indústria de armas, a opressão e a destruição da natureza, e a escravização de povos ditos atrasados era motivo de extremo repúdio. O mundo de Saruman é emblemático. Ao criar uma nova raça, Saruman transformava a natureza em uma engrenagem, e não mais respeitava os ditames que estavam presentes no mundo. Ao transformar um jardim de árvores centenárias numa grande fábrica de armas e máquinas, Saruman simplesmente destruía tudo o que era de harmonia no mundo. Em uma carta para seu filho Michael, no front da Segunda Guerra Mundial, em 1944, Tolkien afirma

Lá a tragédia e o desespero de todo maquinário são revelados. Ao contrário da arte, que se contenta em criar um novo mundo secundário na mente, ele (o maquinário) tenta tornar real o desejo e, desse modo, criar poder neste Mundo; e isso não pode ser realizado com satisfação real alguma. O maquinário para economizar trabalho cria apenas um trabalho pior e interminável. E além dessa incapacidade fundamental de uma criatura, a Queda é acrescentada, o que faz com que nossos aparelhos não apenas falhem em seu desejo, mas se tornem um mal novo e terrível.

Assim, inevitavelmente vamos de Dédalo<sup>133</sup> e Ícaro para o Bombardeio Gigante. Não é um avanço em sabedoria!... Como um fabricante de motocicletas pôde chamar seu produto de motos Ixion?! Ixion, que foi preso para sempre no inferno a uma roda que gira eternamente! Bem, já passei das 2 mil palavras nesta frágil cartinha aérea; e perdorei alguns dos pecados das engenhocas de Mordor se elas puderem levá-la rapidamente a você... (CARPENTER, 2006, p. 89)

Extremamente desconfiado dos avanços tecnológicos movidos pelo capitalismo industrial atrelado ao desenvolvimento político da Era dos impérios, Tolkien enxergava o maquinário como um prolongamento da Queda humana. Além de não satisfazer aos anseios pelos quais foram criados, o maquinário apenas produzia mais uma tentação ao mal, como a opressão e a exploração da natureza e dos homens.

Como vimos em Hobsbawm (1988), o desenvolvimento do capitalismo industrial era a base da Era dos Impérios, que se estendeu até o fim da Segunda Guerra Mundial, que Tolkien chamou de A Guerra das Máquinas. A compreensão do poder de se igualar aos deuses através da tecnologia e do desenvolvimento técnico era visto com desconfiança. O orgulho do conhecimento se espalhava e se misturava com a cobiça pelo lucro. A destruição das florestas, a escravização humana, seja pelo lucro seja pelo planejamento do Estado, estava fora da realidade de Tolkien.

Em *O Senhor dos Anéis*, a integração entre cada raça com seu ambiente é essencial. Até mesmo a produção e a transformação da natureza pelo trabalho obedece ditames de harmonia e coerência com os limites que os recursos apresentam. Os anões estão nas cavernas, os elfos nas florestas, os hobbits em suas tocas e os homens em seus palácios e cidades. Outra vez Tolkien critica, ao estabelecer essa relação, os desejos humanos ilimitados como reguladores de sua relação com as demais criaturas e com a paisagem que lhes apresenta. Daí seu conceito agostiniano, como veremos adiante, de Queda enquanto direcionamento do desejo humano para as coisas criadas. O limite do desejo humano são justamente as outras criaturas e toda a criação. O homem, enquanto também criatura, deve encontrar seu lugar harmônico na Criação, ao lado das outras criaturas, e assim viver.

---

<sup>133</sup> Dédalo, na Mitologia Grega, era um famoso arquitecto e inventor cuja uma das suas obras mais famosas é o famoso labirinto do Minotauro que construiu para o Rei Minos. Era pai de Ícaro, com quem acabou ficando preso no próprio labirinto que criou. Para escapar de lá com seu filho, construiu dois pares de asas utilizando-se de cera. Contudo, quando os dois estavam voando para longe do labirinto, Ícaro, empolgado com a possibilidade de voar, acabou voando alto demais e o Sol derreteu a cera de seu par de asas, fazendo com que caísse no mar, perto da ilha que hoje se chama Ícário.

Fundamentalmente um reverente a natureza, ao campo e à vida simples, em *O Senhor dos Anéis*, Tolkien defende o esforço humano em se integrar ao seu ambiente, não apenas em desvirtuá-lo de forma utilitarista em ferramenta e maquinário, como o desenvolvimento do capitalismo em escala global apresentava em sua realidade. Essa questão nos leva ao próprio fundamento da humanidade, à sua comunidade em relação aos outros povos que compartilham a casa planetária, e a reverência ao ambiente que ocupa. Saímos então da Terra-Média e vamos ao terceiro campo.

#### 3.4.4 O Mar e a ciência moderna

O terceiro campo é o Mar. Em *O Senhor dos Anéis*, o mar é a passagem, crescimento, mistério, ancestralidade, origem e divindade. Uma discussão ética e uma espiritualidade estão presentes durante toda a obra.

Em contraposição a uma percepção utilitária e mecânica de Sauron, cada personagem de *O Senhor dos Anéis* possui conflitos de valores, decisões entre o dever e chamado, entre obrigação e paixão, entre honra e glória, entre humildade e serviço. O reencantamento do mundo, ou sua ressacralização, enfim a unidade entre saber e ser, é a principal crítica de Tolkien ao racionalismo da ciência moderna.

As we shall see, the spiritual world of Middle-earth is a rich and complex one. It contains both a polytheist-cum-animist cosmology of natural magic and Christian (but non-sectarian) ethic of humility and compassion. Tolkien clearly felt that both are now needed. The war against mystery and magic by modernity urgently requires a re-enchantment of the world, which a sense of Earth-mysteries is much better-placed to offer than a single transcendent deity. (As Gregory Bateson<sup>134</sup> once remarked, when the loss of a sense of divine immanence in nature is combined with an advanced technology, your chance of survival will be that of a snowball in hell) But the Christian dimension of humility and ultimate dependency, exemplified by Frodo, is the best answer to modernity's savage pride in the efficiency, and self-sufficiency, of its own reason. Rising above the dogmas of his own religious upbringing, Tolkien has thus made it possible for his readers to unselfconsciously combine Christian ethics and a neo-pagan reverence for nature, together with (no less important) a liberal humanist respect for the small, precarious and apparently

---

<sup>134</sup> Gregory Bateson (1904 – 1980) foi um antropólogo, cientista social e linguísta britânico. Algumas de suas mais notáveis obras são os livros *Steps to an Ecology of Mind* (1972), *Mind and Nature* (1980) e *Angels Fear: Towards an Epistemology of the Sacred* (1988), este último publicado postumamente e co-escrito por sua filha Mary Catherine Bateson.

mundane. This is a fusion that couldn't be more relevant to resisting the immense and impersonal forces of runaway modernity. (CURRY, 1997, p. 28-29)

Como nós podemos ver, o mundo espiritual da Terra-Média é rico e complexo. Contem uma cosmologia politeísta e animista da mágica natural e éticas cristãs (mas não-sectárias) da humildade e compaixão. Tolkien sentiu claramente que ambos são necessários agora. A guerra contra o mistério e à mágica pela modernidade requer urgentemente um reencantamento do mundo, em que um senso de mistérios de Terra é muito melhor colocado para oferece que uma única transcendente deidade. (como Gregory Bateson observou uma vez, quando a perda de senso da imanência divina na natureza é combinada com uma tecnologia avançada, sua possibilidade de sobrevivência será aquela de uma cola de neve no inferno). Mas a dimensão cristã da humildade e da dependência final, exemplificada por Frodo, é a melhor resposta ao orgulho selvagem da modernidade na eficiência, e auto-suficiência, de sua própria razão. Levantando-se acima dos dogmas de sua própria herança religiosa, Tolkien fez assim possível para que seus leitores combinem inconscientemente a ética cristã e uma reverência neo-pagã pela natureza, junto com (não menos importante) um respeito liberal e humanista para o pequeno, precário e aparentemente mundano. Esta é uma fusão que não poderia ser mais relevante para resistir às forças imensas e impessoais da modernidade corrente. (tradução própria).

Ao escrever sobre um mundo pré-moderno, em que a ética cristã de humildade e compaixão está associada à reverência da natureza, juntamente com a busca de um saber que transcenda à lógica do utilitarismo, Tolkien está praticando a sub-criação literária, anunciando que é necessário rever nossas prioridades do mundo moderno. O desejo de comunhão entre homem, comunidade, natureza e Deus está posto na recusa da satisfação explícita nos erros modernos.

Essa ética cristã, expressa através das atitudes e valores de *O Senhor dos Anéis*, e também na condenação expressa que Tolkien fazia, endossado por sua realidade do século XIX e início do XX, da Era dos Impérios e da posição do Magistério católico, da ambição humana pelo controle técnico do mundo e da natureza, sua apartação da comunidade pela opressão e pela busca de suprir os desejos de eternidade por objetos temporais.

Segundo Hobsbawm (1988), justamente na Era dos Impérios, em termos de produção intelectual, o sistema burguês de percepção do mundo está em crise. A grande máquina estática universal, com suas leis naturais, pressupostos e postulados vigentes desde o século XVII está sendo questionada. Novas abordagens e pesquisas estão colocando críticas aos fundamentos do mundo de Descartes, do progresso da razão e das leis

fundamentais que regulam tanto a natureza quanto à sociedade. É justamente nesse ponto em que os ditames do racionalismo estão sendo questionados.

Por outro lado, o desenvolvimento do mundo industrial atrelado ao imperialismo desenvolveu uma produção técnica nunca antes vista. A incompatibilidade entre uma impossibilidade de formulação racional de um sistema filosófico integral e o avanço gradual e crescente das ciências e técnicas criou um fosso entre uma concepção de verdade que integrasse o saber humano.

O exemplo do positivismo de Augusto Comte<sup>135</sup>, que apresentava as leis dos três estados, teológico, metafísico e positivo, e a sistematização da moral que elevaria o progresso humano em direção a felicidade, com a busca da física social baseadas nas leis da mecânica da natureza eram profundamente questionadas, uma vez que a própria física mecânica estava em questionamento. Essa dissociação entre um sistema filosófico e o desenvolvimento científico estimulado pelo capitalismo industrial impôs uma nova justificativa da produção científica, os chamados neopositivistas.

Os neopositivistas se concentraram nas deficiências conceituais das próprias ciências positivas. Confrontados com teorias científicas que, sendo agora consideradas inadequadas, poderiam também ser vistas como um ‘constrangimento da linguagem e deformação das definições’; e com modelos representativos (como o ‘átomo da boda de bilhar’) insatisfatórios, eles escolheram duas vias interligadas por onde escapar à dificuldade. Por um lado propuseram uma reconstrução da ciência a partir de uma base estritamente empirista e até fenomenalista, e, por outro lado, uma rigorosa formalização e axiomatização das bases da ciência. Isso eliminava especulações sobre as relações entre o ‘mundo real’ e nossa interpretação dele, isto é, sobre a ‘verdade’ como distinta da consistência interna e utilidade das proposições, sem interferir na prática real da ciência. As teorias científicas... ‘nunca eram verdadeiras nem falsas’, mas apenas úteis. (HOBBSAWM, 1988, p.357-358)

Esse afastamento prático do saber científico do indivíduo e da verdade era a culminância plena da ciência moderna. Desde Descartes, com o racionalismo e a separação do saber de forma contundente entre sujeito e objeto, e com a auto-suficiência da razão como método válido para o encontro da verdade, o desenvolvimento da pesquisa científica se coloca como expressão independente do conjunto da compreensão do mundo.

---

<sup>135</sup> Isidore Auguste Marie François Xavier Comte (1798 — 1857) filósofo francês e um dos fundadores da Sociologia.

Porém, mesmo a mentalidade burguesa colocava uma necessidade de leis e de mecanismos que possibilitariam um conjunto que ordenasse o mundo. A partir do século XIX esse mecanismo estava em crise. O desenvolvimento da física e da matemática, que solapava as certezas mecânicas expunham a fraqueza desse modelo.

O resultado foi uma separação plena da investigação sistemática da ‘verdade’ em detrimento de um proclamado utilitarismo e pragmatismo a serviço do desenvolvimento do capitalismo bélico-industrial.

É aqui que a posição de *O Senhor dos Anéis* se situa. Endossando a crítica ao mecanismo, Tolkien expõe a nulidade dos antigos pressupostos burguesas da máquina, do pensamento mecânico, e indo além, critica a falência desse esforço em direção ao desenvolvimento científico em si mesmo. Compartilhando a exposição da Igreja Romana, que se pronunciara no Concílio Vaticano I em relação ao racionalismo e o materialismo, manifesta sua aversão a uma postura apenas utilitária do mundo. A ciência natural, ou real, era antes de mais nada uma contemplação. Em uma carta de 1954, na carta ao editor de uma livraria católica, ao comentar sobre seu personagem Tom Bombadil, de *O Senhor dos Anéis*, ele afirma.

Não pretendo que ele seja uma alegoria – ou não lhe teria dado um nome tão particular, individual e ridículo -, mas a ‘alegoria’ é o único modo de exibir certas funções; ele é, portanto, uma ‘alegoria’, ou um exemplar, uma personificação particular de pura ciência natural (real): o espírito que deseja Ter conhecimento de outras coisas, suas histórias e naturezas, porque são ‘outras’ e totalmente independentes da mente indagadora, um espírito coevo com a mente racional e inteiramente desinteressado em ‘fazer’ algo com o conhecimento – Zoologia e Botânica, e não Criação de gado ou Agricultura.” (CARPENTER, 2006, p.186)

Aqui Tolkien expressa sua formulação de ciência natural e real: a vocação ao conhecimento do que está fora de si, sem o objetivo de controle ou utilitarismo. É justamente essa integração das coisas em si que estabelece a crítica ao pensamento científico e as pesquisas industriais de sua época.

Em uma busca de uma atitude de contemplação, do conhecimento contemplativo, da ciência entendida como a compreensão da harmonia das coisas, Tolkien repudiava o utilitarismo imposto pelo capitalismo industrial, e principalmente pela utilização da técnica em termos estritamente produtivos e ligados ao desenvolvimento da indústria bélica,

principal estímulo da Era dos Impérios. Nesta mesma carta, em outro trecho, ao comentar sobre a existência da cobiça dos elfos e dos anões aos conhecimentos obscuros de Sauron, Tolkien escreve.

O ramo particular dos Altos-Elfos interessados, os Noldor ou Mestres do Saber, estava sempre do lado da ‘ciência e tecnologia’, como a chamaríamos: desejavam ter o conhecimento que Sauron genuinamente possuía, e aqueles de eregion recusaram os avisos de Gilgalad e Elrond. O ‘desejo’ particular dos Elfos de Eregion – uma ‘alegoria’, se quiser, de um amor pelo maquinário e pelos dispositivos técnicos – também é simbolizado por sua amizade especial com os Anões de Moria.

Eu os consideraria como não mais cruéis ou tolos (mas com quase o mesmo perigo) do que católicos envolvidos em certos tipos de pesquisas físicas (por exemplo, aqueles que produzem, mesmo que como derivados, gases venenosos e explosivos): coisas não necessariamente malignas, mas que, sendo as coisas que são, e a dada natureza e os motivos dos mestres econômicos que fornecem todos os meios para que seu trabalho seja como eles, certamente servirão a fins malignos, pelos quais não se poderá necessariamente culpá-los, mesmo que estejam cientes deles. (CARPENTER, 2006, p. 183-184)

É claro para Tolkien a associação entre o desenvolvimento técnico-científico com a atividade do capitalismo industrial, notadamente através do imperialismo em seu viés militar do estado-nação. Tolkien percebia o ciclo, ou melhor o real Um Anel, que se formava a partir da ciência moderna. A mega-máquina da Era dos Impérios, da modernidade, estava sendo forjada, como Um Anel, com uma eficácia nunca antes vista. Se nos aprofundarmos nas concepções do nazismo, e de toda forte relação que os críticos de sua época fizeram entre *O Senhor dos Anéis* e a realidade do Nacional-Socialismo<sup>136</sup>, entenderemos porque Tolkien teve que, no prefácio de *O Senhor dos Anéis*, anunciar de antemão que Sauron não era Hitler, e que seu livro buscava uma aplicabilidade muito anterior ao Nacional-Socialismo, mas que permeava seu tempo: O Mal.

Além de toda condenação do Magistério da Igreja Romana dos ditos erros modernos, é necessário entender como se estabelecia a realidade antes dessa modernidade. Para um pensamento não estabelecido na dissociação de razão e fé, sujeito e objeto, e

---

<sup>136</sup> A percepção do mito nazista como elemento fundador da política, e sua relação com o saber técnico-científico, sua identificação racial no estado-nação e sua necessidade capitalista são os pontos nos quais Tolkien mais lutou para garantir a propriedade do mito escandinavo, no sentido da Europa Setentrional. A descrição do sistema poiético nazista, em recuperação do pensamento grego para justificar sua política, com a estatização da estética, a percepção do estado-nação como religião racial podem ser encontradas em LACOUÉ-LABARTHE, Philippe e NANY, Jean-Luc. *O Mito Nazista*. (2002). São Paulo. Iluminuras.

também por uma prática que conjugasse Estado e Igreja, é necessário compreender o que Tolkien propunha em *O Senhor dos Anéis*.

A crítica fundamental de *O Senhor dos Anéis* está posta nos documentos do Magistério do século XIX e início do XX, contudo, para realizar a sub-criação literária, posta na verdade, e esse verdade ser presente como a ética e a espiritualidade no mundo secundário, é necessário compreender a permanência histórica desses valores.

Contudo, apesar de certas certezas científicas do mundo burguês estarem sendo colocadas em questão, o senso comum da formação média européia estava com uma crescente adesão ao racionalismo. A religião tradicional estava numa crise sem paralelos no início do século XX. Segundo Hobsbawm (1988) havia um aumento das certezas racionais pelas massas, incentivada pelas doutrinas socialistas, pelos movimentos operários e pela doutrina do livre pensamento, que significava basicamente libertação de Deus e da Igreja.

Em fins do século XIX e início do XX, o recuo da religião tradicional nos centros burgueses, uma consequência da rápida urbanização, pois a estrutura eclesiástica de catequese evangelização ainda estava moldada na predominância do campo e das pequenas vilas, pela demanda de novas técnicas sem uma sistematização plena e pelo fortalecimento do ideário socialista do progresso como secularização e emancipação das massas, tornou a tarefa da Igreja ainda mais árdua, de lutar contra, segundo Hobsbawm, o avanço do ‘evangelho simples da ciência e da razão’. Eis o fundamento da condenação do Magistério católico durante todo o século XIX.

Em suma, intelectualmente, a religião ocidental nunca tivera tão pouco espaço como no início do século XX, e politicamente estava batendo em retirada, para dentro de muralhas confessionais fortificadas contra assaltos de fora. (HOBSBAWM, 1988, p.369)

Para Tolkien, isso era o grande desvio do saber. E ele mesmo erigiu sua ‘muralha confessional fortificada’ da Igreja Romana. Sua crítica em *O Senhor dos Anéis*, através da sub-criação da literatura, formulava um retorno ao verdadeiro saber, à verdadeira ciência. Não um racionalismo que pressupunha uma autonomia da razão enquanto atributo do homem, centro do universo.

Nem mesmo uma pesquisa diante da natureza mecânica das leis de funcionamento, como uma máquina a ser desvendada para fins utilitarista e empíricos, a serviço da ganância da proliferação do capital e do poder de um Estado cada vez mais desumano.

A busca tolkieniana era de um retorno a uma harmonia perdida. A uma ciência que fosse antes de tudo uma contemplação, um encantamento. Esse conhecimento perdido por entre as leis racionais da máquina e seus usos, é resgatado pelo ‘ofício élfico’ do encantamento através da Faerie, da criação do Mundo Secundário através da literatura. Esse Mundo Secundário obedece à verdade, eterna e imutável, da própria criação, amada intensamente por seu Criador, e assim, por natureza boa, bela e verdadeira. Essa ciência que promovesse a comunhão com o humano, com a comunidade, com natureza e com Deus.

Assim, na perspectiva da duração, da permanência de uma mentalidade na longa duração, no caso cristã, e uma vez entendido que a ética e o pensamento *de O Senhor dos Anéis* estão para além da modernidade como a entendemos, procuramos detectar na história qual a base cristã para a ética, pensamento e espiritualidade no documento estudado. A proposta está no estudo que Tolkien realiza do poema anglo-saxão *Beowulf*, que expressa uma síntese entre pensamento cristão, de caráter agostiniano e mitologia escandinava.

Dessa forma, a partir do antropocentrismo humanista, do Estado-nação, capitalismo e racionalismo da ciência moderna, enfim as consolidações da modernidade que Tolkien tece sua crítica em *O Senhor dos Anéis*. Sem escapismo, ilusão ou preso ao passado, *O Senhor dos Anéis* expressa a necessidade de infinito que a humanidade tem, e por isso mesmo se recusa a acreditar na dita realidade, uma construção histórica, que, por não ter sido sempre assim, abre a possibilidade para que um dia não mais seja.

## Capítulo IV: *O Senhor dos Anéis* e o Mal – Corrupção, virtudes e Deus.

### 4.1 Introdução

Neste capítulo analisamos a presença do Bem e do Mal em *O Senhor dos Anéis*. Após compreendida a vida e obra de J.R.R. Tolkien; de aprofundarmos sua base filosófica agostiniana; de entender como *O Senhor dos Anéis* se relaciona com seu contexto moderno, o objetivo deste capítulo é compreender como no próprio romance podemos perceber o Bem e o Mal em suas descrições, no diálogo entre os personagens e em suas cenas apresentadas nos livros, nos capítulos e nos apêndices.

A compreensão da magnitude da obra, assim como a riqueza de seus personagens e diálogos, suas cenas e descrições, é percebida na análise de como os conceitos de Agostinho, principalmente em sua relação com a modernidade, e a vida de Tolkien no decorrer do século XX se integram na obra. O objetivo é demonstrar as várias expressões do Bem e do Mal, em contraste, que estão presentes.

É fundamental entender que *O Senhor dos Anéis* é uma obra extensa em várias dimensões. Primeiro porque está inserido no legendário tolkieniano, e reflete os últimos momentos da Terceira Era do Sol. Assim, antes de seus acontecimentos, mais duas eras, com três mil anos cada aproximadamente, aconteceram na Terra-Média.

E esta contagem dos anos se refere apenas às eras do Sol, depois que as árvores Laurelin e Talperion, que forneciam luzes a Arda antes do Sol e da Lua, serem destruídas por Morgoth e Ungoliant, conforme descrito em *O Silmarillion* e nos *Contos Inacabados*, além dos doze volumes de *The History of Middle-Earth*..

De fato, como vimos, toda a reflexão de Tolkien em suas várias linhas de trabalho são sintetizadas em *O Senhor dos Anéis*. Seus primeiros escritos mitológicos e lendários iniciam-se em 1917, e somente são finalizados com a publicação dos três volumes em 1954-55. Assim, quase meio século de produção se inserem na obra. Mesmo as publicações póstumas são relativas ao material já existente em 1954-55, o que nos permite afirmar que o grande centro no qual Tolkien expôs seu legendário é *O Senhor dos Anéis*.

Em segundo porque *O Senhor dos Anéis*, a partir do próprio Tolkien, é baseado no *Livro Vermelho do Marco Ocidental*<sup>137</sup>. Este livro, citado por Tolkien no Prólogo de *O Senhor dos Anéis*, existe em cinco volumes, sendo que no primeiro está a descrição da primeira aventura de Bilbo Bolseiro com os anões, os elfos, os homens do Valle e Gandalf, contra o Dragão Smaug e os orcs das montanhas sombrias. Bilbo descreveu em seu diário, e o entregou a Frodo antes de sua partida para Valfenda. E ainda no primeiro volume do *Livro Vermelho do Marco Ocidental*, está a parte que descreve os fatos relatados em *O Senhor dos Anéis*, completada por Frodo Bolseiro, no Condado.

O diário, referente ao primeiro volume do *Livro Vermelho do Marco Ocidental*, iniciado por Bilbo e completado por Frodo, foi chamado de *Lá e de Volta Outra Vez*, fonte de todo material publicado em *O Hobbit* e *O Senhor dos Anéis*.

Outros três volumes, que são citados no prólogo, se referem às traduções que Bilbo fez enquanto estava em Valfenda, utilizando os documentos do elfos, das tradições e das fontes orais. Todo material se refere aos Dias Antigos das eras do Sol, e ainda a épocas anteriores ao Sol e a Lua, da criação do mundo pelos Valar, de Eru, o Ilúvatar, o Único e a rebelião de Morgoth e a entrada do mal no mundo criado para a beleza e bondade. Estes três volumes, denominados por Bilbo *Traduções do Élfico* são referentes ao *O Silmarillion*, *Contos Inacabados* e *History of Middle-Earth*.

Por fim, o último volume dos cinco do *Livro Vermelho do Marco Ocidental*, acrescentado no próprio Marco por seus administradores, os descendentes de Samwise Gamgee, contém genealogias, comentários e materiais referentes aos membros hobbits da Sociedade do Anel. Todos os acontecimentos descritos em *O Senhor dos Anéis* se referem aos últimos anos da Terceira Era, com a Festa de Bilbo Bolseiro na Vila dos Hobbits no

---

<sup>137</sup> Tolkien utilizou o recurso literário de afirmar que sua obra é oriunda de outra obra, fictícia, na qual ele teria se inspirado ou copiado. No caso, O Livro Vermelho do Marco Ocidental é uma compilação de fragmentos do legendário tolkieniano realizado na Terra-Média durante os primeiros anos da Quarta Era. Sua compilação e organização foi feita pelos hobbits Lindofilhos, descendentes de Samwse Gamgi e Rosinha, que se tornaram responsáveis, por autoridade do rei Elessar de Gondor, pela região entre as Colinas das Torres e as colinas distantes, ao leste dos Portos Cinzentos, em Eriador. Construíram casa e salões nessa região, que chamaram de Marco Ocidental. De qualquer forma, a afirmação de Tolkien deixa claro que todo material que dispomos sobre a Terra-média, todo o legendário tolkieniano, está mediado pela visão dos hobbits. Umberto Eco se utiliza dessa recurso literário ao descrever seu romance O nome da Rosa. Ver ECO, Umberto. *O nome da Rosa*.(1986) Rio de Janeiro. Record.

Condado, no ano de 3001, e a Despedida nos Portos Cinzentos dos portadores do Anel em 3021. São vinte anos descritos.

Porém muita de suas referências são de anos anteriores, e mesmo os Dias Antigos, da Segunda Era e a Terceira Era. Podemos encontrar referências até mesmo aos dias antes do Sol e da Lua, quando se fazem referências à Criação de Morgoth e de Sauron, dos maiar em geral e das árvores de luz. São ao milhares de anos, até o mistério mítico da Criação, dos Valar e da canção de Eru, o Único, entre poemas, tradições, relatos, memórias, alianças, artefatos, santuários e monumentos.

E uma terceira dimensão da extensão da obra *O Senhor dos Anéis* é sua detalhada divisão. São seis livros, sessenta e dois capítulos e seis apêndices. Os mapas em anexo variam com as edições, entre dois e cinco mapas, que mostram o ocidente da Terra-Média, com as extremidades ao oeste o mar, a leste o mar de Rhûn e o deserto de Rhun; ao norte os Ermos depois de Carn Dûm e da Ered Mithrim; e ao sul por Mordor, Gondor do Sul e Khând. Os mapas mostram que o conhecimento do continente da Terra-Média pelos Hobbits ainda era escasso, e que os povos do leste, norte e sul ainda eram estranhos e distantes, mesmo entre os mais eruditos habitantes do Oeste da Terra-Média.

Para a análise deste capítulo, utilizamos duas edições. A de língua inglesa *The Lord of the Rings – 50<sup>th</sup> anniversary edition* (2005), revisada por Christopher Tolkien, terceiro filho e herdeiro literário da obra tolkieniana. Essa edição em inglês, publicada pela HarperCollins Publishers, traz novas correções em relação à segunda edição de *The Lord of the Rings*, realizada pelo próprio J.R.R. Tolkien em, 1966 através da editora Allen&Unwin, atual HarperCollins. Mesmo durante as décadas de 80 e 90, muitas revisões foram feitas por Christopher Tolkien, principalmente em relação à pontuação, letras maiúsculas, formas corretas para as línguas inventadas por Tolkien e as palavras em nossa própria língua que Tolkien inventou. A edição de Christopher Tolkien de 2005 é a mais recente, e portanto a que os *schollars* de Tolkien debatem atualmente.

Como guia de referência, além de toda bibliografia já citada de Tolkien, utilizamos o livro de David Day *A Guide To Tolkien* (2001), onde encontramos em forma de glossário a maior parte dos nomes, localidades e eventos da Terra-Média. Também a coletânea feita por Wayne G. Hammond e Christina Scull *J.R.R. Tolkien Artist & Illustrator* (2000) nos ajudou na visualização das descrições em *O Senhor dos Anéis*. O trabalho de John Rateliff

e Daniel Reeve<sup>138</sup> *Mapas da Terra Média* (2003) aproximaram mais os detalhes geográficos e descritivos do legendário tolkieniano referente a Terra-Média no período em que acontece a Guerra do Anel e o final da Terceira Era.

Em português utilizamos a tradução de *O Senhor dos Anéis* (2001) de Lenita Maria Rímoli Esteves<sup>139</sup>, cuja revisão do texto e a tradução dos poemas é de Almiro Pisetta<sup>140</sup>. A revisão final foi de Ronald Kyrmse, com a coordenação de Luís Carlos Borges. Segundo essa edição, a tradução seguiu as orientações nos livros de Tolkien para nomes próprios, assim como trabalhos de especialistas nas línguas e alfabetos tolkienianos. Em português, existe uma tradução para as runas e os caracteres fëanorianos no frontispício do livro. A tradução segue abaixo.

O Senhor dos Anéis dos Anéis traduzido do Livro Vermelho do Marco Ocidental por John Reuel Tolkien. Aqui está contada a história da Guerra do Anel e do retorno do Rei conforme vista pelos hobbits. (TOLKIEN, 2001, V)

A divisão do capítulo segue, após essa introdução, com um segundo ponto em debatemos a concepção de Deus em Tolkien. Além das concepções de Agostinho, e das relações já demonstradas com os documentos do magistério da Igreja Católica e os Evangelhos, utilizamos o trabalho de Paul Kocher *The Fiction of J.R.R. Tolkien: Master of Middle Earth* (1977); os ensaios sobre virtudes de Mark Eddy Smith em *O Senhor dos Anéis e a Bíblia – Sabedoria Espiritual na Obra de J.R.R. Tolkien* (2002); o artigo de Ron Pirson *Intervenções divinas no universo de Tolkien* (2004), publicado na revista *Concilium* nº 307; e já citado livro de T. Shippey *J.R.R. Tolkien Author fo Century*.(2000). Todas essas obras nos permitem entender a variedade de interpretações da obra, ao mesmo tempo que contribuem para definir nosso recorte agostiniano específico.

Por fim uma série de dez artigos publicados por Mankato State College, em Minnesota nos Estados Unidos, chamados *The Tolkien Papers* (1967). Trabalho escolhido por serem artigos universitários, na região Central dos Estados Unidos, redigidos quando

---

<sup>138</sup> Artista responsável pela cartografia dos filmes da New Line Cinema, dirigidos por Peter Jackson, inspirados em *O Senhor dos Anéis*.

<sup>139</sup> Professora Doutora da Universidade de São Paulo. Mestre em tradução pela Unicamp.

<sup>140</sup> Professor Doutor de Literatura de Língua Inglesa da Universidade de São Paulo.

Tolkien estava vivo. Essas impressões já demonstram a rapidez, o impacto e a profundidade das interpretações filosóficas e religiosas que permeiam *O Senhor dos Anéis*.

No terceiro ponto deste capítulo analisamos o Mal. O Um Anel é o fundamento do livro analisado. É exatamente essa força que centraliza o Mal. Sauron é O Senhor dos Anéis, e está atrás do Um Anel para consolidar sua dominação sobre mentes, terras e povos. Entender como Tolkien se inspira literalmente em Platão, na *República*, para demonstrar o Um Anel como centro da discussão sobre virtude.

No quarto ponto definimos a relação do Mal como a corrupção do Livre-Arbítrio. Todos os povos são livres, e devem cumprir seu papel na música dos Ainur, os Valar, porém alguns seguem a dissonância de Morgoth, o Melkor, e adentram no caminho do nada. Ao mesmo tempo os que resistem a essa corrupção o fazem pela Graça das virtudes, daí o paralelo com a justiça no debate platônica e o símbolo do Ma no Um Anel. Em seguida encontramos como as concupiscências estão presentes no livro. Recortando especificamente os humanos, vemos a discussão das virtudes e das concupiscências em outro viés, sem necessariamente estar associado ao Um Anel, mas sim explicitamente relacionada com o Pecado Original e a Natureza de criatura dos homens.

Essa concepção nos traz a reflexão sobre a validade das tradições e dos conhecimentos que existiam antes de nós, e o que podemos aprender com o passado, com a memória. Principalmente se compreendermos que tais questões ainda estão presentes, de forma ora dolorosa e ora gloriosa em nossa vida. Para o Bem ou para o Mal.

#### 4.2 Deus e a Providência

A interpretação do Bem e do Mal em Tolkien possui várias vertentes. Mesmo considerando Tolkien, a maioria dos estudiosos, um autor que dialoga com o platonismo, com o evangelho e com as tradições mitológicas escandinavas, a proximidade, grau e linha de interpretação dessas fontes é assunto controverso.

Shippey (2000) afirma que a visão de Tolkien em *O Senhor dos Anéis* é uma ambiguidade entre maniqueísmo e a filosofia de Boécio<sup>141</sup>. Nesse sentido, afirma que

---

<sup>141</sup> Boécio (475-525) foi um filósofo romano. Cristão escreveu *De Consolatione Philosophiae* (Do Consolo pela Filosofia).

Tolkien varia sua compreensão de Deus como o Sumo Bem, em consonância com Agostinho, e ao Deus em combate com o Mal substancial, segundo o maniqueísmo. A relação clara a isso é quando em confrontação com Sauron, o opositor de Deus, Tolkien se refere à Sombra, ou seja desprovido de Ser, e ao mesmo tempo de O Poder do Escuro, ou o Senhor do Escuro, uma potência eficaz, com capacidade de alteração e destruição do real.

Entretanto, Kocher (1977) afirma que em *O Senhor dos Anéis* existe a filosofia de São Tomás de Aquino, quando estabelece a relação entre a existência dos seres com sua essência, a Chama Imperecível enviada por Eru, o Único, para formar a Terra-Média. Assim justifica a metafísica da causa de Eru, o Único, aquele do qual provém toda a criação através da música. Sendo a Causa da Criação, Eru, o Único inicia o movimento que traz a substância de todas as coisas, e ao mesmo tempo as diverge em aparência.

Ao mesmo tempo Smith (2002) constrói uma relação entre as passagens bíblicas e trechos de *O Senhor dos Anéis*, ressaltando as virtudes que os personagens e as situações vividas no livro como virtudes bíblicas. A comparação textual direta, não mediada por filosofia, metafísica ou doutrina, pretende demonstrar que a inspiração tolkieniana é diretamente bíblica, sem nenhuma interferência posterior. O Deus bíblico tem analogia direta com Eru, o Ilúvatar, e os anjos e demônios são aqueles dos quais vieram as primeiras manifestações cósmicas de ordenação do universo, e se relacionam diretamente com os Valar que permanecem em Aman e Morgoth, do qual Sauron, principal inimigo em *O Senhor dos Anéis*, foi servo.

No *The Tolkien Papers* (1967), já podemos encontrar todas essas vertentes de análise, inclusive algumas discutindo sobre Livre-Arbítrio, Providência, as virtudes e a Felicidade. E da mesma forma encontramos as análises sobre a natureza do mal, sua ação e essência. Assim, as linhas de interpretação entre os evangelhos, a filosofia antiga e a mitologia escandinava são as bases de interpretação tolkieniana, porém as relações entre essas bases e as tendências e interpretações que elas assumem no legendário são debatidas ao longo dos mais de 50 anos de publicação de *O Senhor dos Anéis*.

Em nossa análise, a perspectiva agostiniana de Deus se justifica na própria obra através da concepção da Graça e da Providência. Ao entendermos Deus como Criador, e como o Ser, o Sumo Bem, somente no qual o coração das criaturas pode repousar, ou seja sua Iniancia encontrar a Felicidade, e dessa forma restaurar sua Natureza de criatura e ser

salva da queda do Pecado Original, o Mal, entendemos também que o Livre-Arbítrio é condição da ação das criaturas, mas mesmo quando esse Livre-Arbítrio se escraviza nos bens temporâneos, Deus continua a agir.

É essa ação de Deus, a Providência, que permite que aqueles que buscam e tem a Graça de continuar na virtude, possam se unir e agir contra aqueles que se desviam do Bem. É a Providência que permite que a Cidade de Deus exista, ao menos em parte, na terra. É a Providência que age contra a Cidade dos Homens, e julga quando há abusos, injustiças, traições e escândalos. É nessa perspectiva que entendemos Deus, o Sumo Bem, em *O Senhor dos Anéis*.

Nesse sentido, Pirson (2004), após demonstrar o relato da Criação em *O Silmarilion*, afirma que Eru, o Ilúvatar, que traduz como o Uno, tece a criação como música, a partir dos temas que ele propôs aos seus Valar, ou Ainur, traduzidos como os Santos. No caso de *O Senhor dos Anéis*, existe a manifestação da Providência através de três expressões que Tolkien utiliza: Sorte, Destino e Acaso.

De fato, em diversas cenas fica explícita a presença de forças atuando contra a vontade do Um Anel e de Sauron. Existem duas maneiras de entendermos essas manifestações. Através da realidade de Deus na Terra-Média, percebemos que existe uma atuação indireta da Providência, e a relação entre Providência e virtude da criatura, que é a Graça aceita pelo Livre-Arbítrio, que permite a criatura agir

A seguir, apontamos as cenas dessa primeira maneira de entendermos a Providência, através da sorte, do destino e do acaso. Para isso, colocamos as cenas através da indicação do parágrafo em que está descrito em Tolkien (2001).

É a sorte que fez com que Bilbo achasse o Um Anel perdido quando Gollum procurava. Foi a sorte que fez Bilbo vencer a disputa de charadas contra Gollum e levar o Um Anel embora (p. 12); Merry e Pippin, ao fugirem dos orcs perto de Fangorn, foram salvos por uma flecha que perfurou a mão do perseguidor, guiada pela sorte (p. 478); em Valfenda, Gandalf ao analisar o combate com os Cavaleiros Negros, notando que Frodo não fora ferido gravemente por causa da ajuda da sorte (p.230). Novamente, quando existe a recuperação do palantír, em Isengard, quando Saruman finalmente é derrotado, Pippin é vencido pela curiosidade e pega o palantír enquanto Gandalf está dormindo, e o utiliza, revelando-se para Sauron(p.618). É graças a boa sorte, como Gandalf diz, que Pippin não

revela nada sobre a demanda e sobre os planos dos povos livres, e também é graças a sorte que não é Gandalf que se revela ao inimigo, possibilitando assim mais tempo de preparação para a batalha.

Como expressão do destino, a Providência assume o caráter da escolha individual, na vontade de Deus, muitas vezes se apresentando literalmente com a predestinação agostiniana. Gandalf, ao explicar como Bilbo encontrou o Um Anel e o tirou de Gollum, explicitamente faz referência a outro poder, que não o Senhor do Escuro, que atuava, um poder de Deus, a Providência, designando, destinando, a Bilbo a posse do Um Anel (p 57); a própria escolha de Frodo como portador no conselho de Elrond, e sua missão de levar o Um Anel até a montanha da perdição, se deveu pelo fato de que ele foi destinado a carregar o Um Anel (p. 281).

Essa afirmação do destino de Frodo, que ele fora escolhido para levar o Um Anel, é reforçada por Galadriel em Lórien (p. 381) e por Aragorn no Amon Hen (p 414); quando Frodo decide ir sozinho em direção a Mordor, Aragorn desiste de segui-lo, pois sabe que existem outros poderes em ação além das vontades das criaturas (p.422)

Em relação ao acaso, a Providência se manifesta no primeiro encontro de Frodo e Sam com Gildor, o elfo. Nesse encontro, que afasta a primeira ameaça dos Cavaleiros Negros, Gildor afirma que existe algo mais que o acaso no encontro e da proteção dos elfos para os hobbits, (p.86); Frodo, ao encontrar abrigo com o fazendeiro Magote, que instantes antes havia mandando embora o cavaleiro negro que o buscava, escutou o fazendeiro afirmando que não foi simplesmente o acaso que o enviara a ele (p.97); ao encontrar-se com Tom Bombadill na Floresta Velha, escapando do velho Salgueiro-homem, Frodo pergunta a Tom se foi o mero acaso que o levou até eles no momento de desespero. Tom responde que foi o acaso, se Frodo chama isso (a Providência) de acaso.(p.130); Elrond ao abrir seu Conselho, afirma que os estrangeiros de terras distantes foram chamados até Valfenda não por um acaso, mas com um propósito, que foram ordenados para resolver como agir diante do encontro do um Anel e da guerra contra Sauron. (p.251)

A medida que a narrativa avança, cada vez menos se encontra tais expressões. É como que no tempo em que as ações dos personagens vão se clareando, e as missões de cada um tomam um direção certa, definida em oposição aos inimigos, a Providência vai atuando menos, e assim a Graça, através da virtude das criaturas, vai predominando na

narrativa. Como se Deus deixasse cada vez mais a decisão, e sua vontade, acontecer a partir do Livre-Arbitrio e da Graça, através das virtudes dos personagens.

Essa relação entre a Graça eficaz e o Livre-Arbitrio, adotamos no conceito de São Paulo (Rom 6,12-18) dos colaboradores de Jesus Cristo. Nesta interpretação do *sinergoi*<sup>142</sup> em relação à Terra-Média, a virtude da criatura se associa a manifestação da Providência. Entre as várias virtudes inspiradas no evangelho que Smith (2002) apresenta em *O Senhor dos Anéis*, a escolha nesta pesquisa para ilustrar esse sinergia é a coragem. Essa escolha se dá fundamentalmente na descrição de Tolkien (1997) de *Beowulf* como sendo um texto sobre a virtude escandinava do dogma da coragem, que é sua inspiração. Para Pirson (2004), a relação que Tolkien estabelece entre providência e virtude é a discussão central do Livre-Arbitrio e da Graça.

Não é absolutamente impossível que a maneira como se usam os termos “acaso” e “fortuna” em *O Senhor dos Anéis* indique a crença dos personagens a respeito da maneira como o divino, ou os “Santos”<sup>143</sup>, agem em seu mundo. Portanto, são os personagens que interpretam um acontecimento como acontecido por “acaso” ou por “sorte” – fazendo isso, introduzem forças exteriores a eles. Diversos personagens em *O Senhor dos Anéis* parecem julgar providenciais acontecimentos acidentais, o que faz deles parte de um desígnio mais amplo de algum poder superior. Por outro lado, como sempre: é preciso duas pessoas para dançar um tango. Independentemente das (possíveis) intervenções divinas, há ainda o próprio personagem que é necessário: além do “destino” é necessária também a “virtude”. Se a providência “ordenou” que Frodo devia trazer o anel, isso não apresenta nenhuma implicação com relação à forma como ele deverá agir.” (PIRSON, 2004, p. 113)

A consciência de que existem poderes divinos, a Providência, atuando é demonstrada nas falas de Gandalf, Gildor, Elrond, Tom Bombadil e Galadriel logo nos

---

<sup>142</sup> Daí a concepção de sinergia, em que a Graça deve agir através do Livre-Arbitrio, restaurando-o. Para tal a Graça é justamente a aceitação livre do homem, a abertura ao plano de Deus, numa consonância entre a vontade humana e a vontade de Deus. Lembrando que o entendimento de Agostinho está posto na submissão do homem a revelação de Deus, afastando-se da idéia de co-criação. Tolkien trabalha com o conceito de sub-criação, afirmando claramente que o artista deve sempre obedecer a Criação, cujo único autor é Deus. Ao homem resta contemplar, cuidar e organizar essa Criação e as criaturas, inclusive os próprios homens. Ver CODA, Piero. *Um Carisma e uma Obra de Deus* (2003). In: *Ideal e Luz*. São Paulo. Editora Brasiliense e Cidade Nova.

<sup>143</sup> Tradução adotada por Pirson de Valar, que eram os primeiros criados por Eru, o Único. Os Valar eram as forças primordiais, aspectos do próprios Eru, que ao cantarem o tempo proposto pelo Único, criaram Arda, a realidade. Eram os guardiões do mundo.

primeiros livros. Em seguida, a necessidade de reforçar a importância da coragem dos personagens é sempre afirmada. Em todos os conselhos daqueles que são considerados sábios, existe a relevância da coragem para seguir o que a Providência aponta.

As primeiras referências da importância da coragem acontecem com os próprios hobbits. Merry, ao denunciar o plano dos três hobbits ao seguir Frodo, mostrou sua coragem de enfrentar o medo do desconhecido, afirmando que seguiria Frodo onde ele fosse em nome de sua amizade (p.109); Sam, na Floresta Velha, enfrentou seu medo e o encanto do velho Salgueiro-Homem e conseguiu salvar Frodo do ataque dos galhos (p.121); Frodo, ao enfrentar as criaturas tumulares, após o encontro com Tom Bombadil, faz germinar a semente de coragem no fundo de seu coração e ataca seu inimigo, dando tempo para Tom Bombadil resgatá-los(p.144). Quando se despede dos hobbits após salvá-los das criaturas tumulares, Tom Bombadil deseja enfim, a consonância entre coragem e boa sorte, e ao mesmo tempo em que afirma que eles devem partir ao encontro com o destino. Eis que a coragem, virtude, a sorte e o destino, Providência, são os conselhos do sábio Tom Bombadil.(p.152).

Gandalf, ao conversar com Frodo em Valfenda, afirma foi a conjunção de sua coragem com a sorte ou destino que o livraram dos cavaleiro negros, e assim se surpreende com a missão de Frodo (p.230); na despedida do conselho de Elrond, suas últimas palavras seguem na mesma linha de conjunção entre coragem e benção do destino, pois ressalta que é o portador do anel, Frodo, que é destinado realizar sua tarefa, que os demais membros da comitiva devem acompanhá-lo até onde puderem, e que todos, até mesmo e principalmente Frodo, devem partir com coragem nos corações. (p.292-293)

Para Shippey (2000) Deus, o Sumo Bem, se manifesta em O Senhor dos Anéis como forças positivas. Ao demonstrar a coragem e a sorte também afirma que a consonância entre ambos é a única maneira da realização do Sumo Bem.

As the characters steer their way through these consistent uncertainties, they are guided by a developed theory of ‘chance’ or ‘lucky’ which is at the same time perfectly familiar, perfectly colloquial, and also philologically and philosophically consistent; and by a theory of courage which is similarly ancient in its roots, and familiar in contemporary times (as Tolkien said himself) from one First World War memoir after another. (SHIPPEY, 2000, p. 157)

Enquanto os personagens dirigem seu caminho com estas incertezas consistentes, são guiados por uma desenvolvida teoria da 'chance' ou do 'afortunado' que são ao mesmo tempo perfeitamente familiares, perfeitamente coloquiais, e também filologicamente e filosoficamente consistente; e por uma teoria da coragem que é também antiga em suas raízes, e familiar em épocas contemporâneas (como o próprio Tolkien disse) de uma memória da primeira guerra mundial após outra. (SHIPPEY, 2000, p. 157)

Essa relação entre as incertezas consistentes como sorte, fortuna, acaso e sorte, e as virtudes, no caso a coragem, são a expressão de Tolkien em todo *O Senhor dos Anéis*. As pessoas na Terra-Média agem como se as coisas acontecessem de forma sobrenatural em relação ao destino e ao desconhecido.

E é essa coragem de enfrentar o desconhecido, principalmente em sua dimensão sobrenatural, que se relaciona também com tais incertezas consistentes. Pippin, ao ser carregado pelos orcs de Moria, dos Uruk-Hai de Isengard e pelos orcs de Mordor, joga seu broche, presente de Galadriel de Lórien, para deixar uma pista para alguém (p. 470). Sua coragem de tentar deixar uma pista, sem nem mesmo saber se alguém o seguia, foi fundamental para que Aragorn encontrasse sua trilha. A junção entre enfrentar o desconhecido de Pippin, e a sorte, incerteza consistes, de Aragorn demonstra a conjunção do Providência e da virtude em relação ao desconhecido e ao sobrenatural. Merry, ao enfrentar o rei dos cavaleiros negros, em socorro a Éowyn, na batalha dos campo de Pelennor, não sabia que enfrentava, e nem mesmo as consequências que iria sofrer, mas enfiou sua espada com a coragem que brotava de seu coração (p.890).

Por fim, Sam ao perceber-se sozinho nas terras de Mordor, quando tudo parecia perdido, sentiu sua coragem renascer diante do último respiro de sua tarefa, conduzir Frodo à montanha da perdição(p.989). Porém, é grande coragem de Bilbo, depois de Frodo, e por fim de Sam de não matar Gollum quando há a chance, e de confiar nele como guia em Mordor, que garante o sucesso da demanda. É Gollum que retira o Um Anel de Frodo quando este é dominado (p.1003). Assim, a Providência, juntamente com a virtude dos hobbits, garantiu a presença do hobbit corrompido até o fim, transformando o mal feito pelo Um Anel em sua própria ruína. A própria condição do Mal, sua nulidade enquanto não-ser, oposto ao Sumo Bem, o Ser, se realiza na própria atuação do Providência, que transforma todo Mal em Bem, e a virtude dos que o seguem em realidade e redenção diante daqueles que o recusam.

### 4.3 O Mal

Entender o Mal em *O Senhor dos Anéis* passa necessariamente por entender seu principal bastião: o Um Anel. Como explicado, este anel foi forjado por Sauron, um maiar de Aüle, valar ferreiro, que caiu junto com Morgoth. Após a derrota de Morgoth e a destruição de Thangorodrim e Angband, durante a Segunda era, Sauron disfarçou suas intenções e transmitiu aos elfos-ferreiros de Eregion, com seu Celembimbor, neto de Fëanor, a habilidade de construir anéis de poder. Esses anéis conferiam aumento de habilidades, dependendo de quem os possuísse. Inicialmente como demonstração de boa-vontade e prova de amizade, esses anéis foram entregues para nove reis dos homens, sete para os senhores anões e três para os principais reis-elfos da Terra-Média.

Porém, secretamente, Sauron forjava o Um Anel, cujo poder era maior que o de todos, e com a capacidade de impor sua vontade diante de outras criaturas mais fracas. O Um Anel, assim que forjado, escravizou os nove reis humanos, transformando-os nos cavaleiros negros, ou espectros do Anel. Os anões resistiram ao domínio, porém, sua ganância por ouro e pedras preciosas foi estimulada, tornando-os suscetíveis a tentações e emboscadas. Quanto aos três anéis élficos Narya anel de Fogo, Nenya anel da água e Vilya anel do ar, resistiram completamente aos encantos de Sauron e do Um Anel, e mesmo se colocaram contra o poder do escuro durante toda Segunda era.

Narya foi entregue ao elfo Círdan, dos portos cinzentos, que posteriormente entregou a Gandalf ou Mithandir, quando chegaram os magos na Terra-Média, por volta do ano mil da terceira era. Nenya foi entregue a Elrond por Gil-Galad, antes da última batalha contra Sauron. Elrond, depois da morte de Gil-Galad, fundou Valfenda com o poder do Anel. Por fim Vilya permaneceu com Galadriel, que fundou Lothlórien e permaneceu como grande opositor de Sauron durante toda a terceira era.

Assim, o Senhor dos Anéis é Sauron, o maiar, o principal tenente de Morgoth, que ousou criara dissonância na harmonia de Eru, o Único, quando este propôs o tema aos valar, no início de tudo. O Mal é corrupção dos propósitos originais de um criador, que é bom e que quer que a vida siga e se desenvolva. O Mal é antes de tudo uma criação de uma criatura, que só tem poder porque foi criada para Bem, e seu poder maligno é a consumação

de seu ser, enquanto bondade, em direção ao nada, causando morte e sofrimento para si mesmo e para todas as outras criaturas que deseja controlar, destruir ou aterrorizar.

Em *Beowulf*, os reis de grande poder são chamados de doadores de anéis. Assim é com Hrotgar e mesmo com Beowulf depois de sua ascensão ao trono. Ao colocar o grande senhor do escuro como doador de anéis, Tolkien reflete sobre a função do poder, especialmente o político, quando se torna corrupto. Para Le Goff(1993) a base do estado moderno é o rei medieval, que formula suas bases de poder em alianças, acordos e assim torna-se cada vez mais soberano que suserano. Em sua época de totalitarismo e imperialismo capitalista, Tolkien repercute o Mal como desejo de dominação e poder.

Para Shippey (2000), a visão do Mal em relação ao Um Anel é ambígua. Se por um lado o Um Anel é um ser com vontade própria, ligado intimamente a Sauron, e deseja retornar a seu criador, por outro lado é uma espécie de amplificador psíquico do mal inerente a cada criatura. A base dessa amplificação, desejos e medos, são as tentações que o Um Anel oferece para cada um que o vê, que o possui e que o usa. O Um Anel com vontade própria e ao mesmo tempo amplificador da maldade interna da criatura.

Dessa forma, a relação entre o Pecado Original, presente em cada criatura, é a base de interpretação para o Um Anel. O Mal é um ser em si, porque é criado por um ser corrompido, com o poder originalmente bom, que se desviou por vontade própria de seu caminho de harmonia, e dedicando seu poder, que em si era bom, corrompeu-se para o nada. Por outro lado, as concupiscências daqueles que trilham o caminho do Bem são tentadas ao se defrontarem com o Um Anel, que estimula medos e desejos em cada criatura, colocando-as em tensão com suas virtudes e decisões.

Essa ambiguidade tem como raiz a expressão do Pai-Nosso cristão. As duas últimas frases “não nos deixei cair em tentação, mas livrai-nos do mal”, refletem ao mesmo tempo que o mal é interno, explícito em tentações, e por outro lado externo, no qual se pede que Deus nos livre dele. Por mais que essa interpretação possa ser ambígua, é nela que Tolkien realiza sua simbolização do Mal no Um Anel.

Entender o Um Anel como símbolo do Mal é permitir- se viver na simplicidade do trabalho e da companhia fraterna e familiar, como os hobbits e anões, e viver a honra das escolhas de sacrifício e doação, como os reis de Gondor, e viver a sabedoria de forma

simples e natural, como os elfos e magos. Em uma carta de 1956, Tolkien nos demonstra exatamente sua consciência da visão de Santo Agostinho.

Não nos deixeis cair em tentação etc. é a súplica mais difícil e a considerada com menos freqüência. A idéia, nos termos da minha história, é de que embora cada evento ou situação possua (pelo menos) dois aspectos – a história e o desenvolvimento do indivíduo (é algo do qual ele pode obter o bem, o bem último, para si mesmo ou falhar em sua obtenção) e a história do mundo (que depende das ações do indivíduo para se próprio bem) – há ainda situações anormais nas quais é possível ser colocado. Eu as chamaria de situações sacrificiais: isto é, posições nas quais o bem do mundo depende do comportamento de um indivíduo em circunstâncias que exigem dele sofrimento e resistência muito além do normal – até mesmo, pode acontecer (ou parecer, humanamente falando), demandam uma força de corpo e mente que ele não possui: ele está, de certa forma, fadado a falhar, fadado a cair em tentação ou ser destruído pela pressão contra sua vontade: isto é, contra qualquer escolha que ele poderia fazer ou faria desimpedido, não sob a coerção. (CAPENTER, 2006, p. 224)

Assim, as escolhas diante do Um Anel sempre são essas situações sacrificiais. Na verdade, o símbolo do Um Anel enquanto o Mal é justamente o carregar na narrativa dessas situações sacrificiais que cada indivíduo deve realizar diante do que Tolkien enxergava na modernidade. Em *O Senhor dos Anéis*, Frodo usa o Um Anel seis vezes, e desde a primeira vez até a última, são suas próprias tentações, e ao mesmo tempo uma força externa, que ele tem que vencer para continuar sua tarefa.

Logo na cena que Bilbo tem que entregar o Um Anel para Frodo, o hobbit resiste até o ponto em que o próprio Gandalf tem que intervir. Bilbo resiste, chama Gandalf de ladrão e sua mão não consegue se livrar do Um Anel, com trancos (p.32-57). Em seguida é a Frodo que o Um Anel domina, enganando suas convicções e sua vontade antes mesmo que o utilizasse (p. 62); depois ao fugirem do cavaleiro negro, Frodo e os hobbits são quase denunciados pela força que o Um Anel impõe a Frodo para utilize o Um Anel e atraia o cavaleiro negro (p.77-81).

Porém, é na casa de Tom Bombadil que Frodo o usa pela primeira vez, e é movido por sua própria vontade. Tom Bombadil, imune ao poder do Um Anel, o coloca e não some, e rejeita o Um Anel como se nada fosse. Frodo, incomodado com o descaso com o Um Anel, e com sua própria missão, ferido em seu orgulho, pois todos davam importância de mais a sua tarefa, até Gandalf, coloca pela primeira vez o Um Anel movido por sua própria mesquinha e desejo de impressionar Tom Bombadil (p.137).

Em seguida é em Bri, na estalagem do Pônei Saltitante, de Cevado Carrapicho. Num primeiro instante, Frodo resiste a tentação de colocar o Um Anel para escapar da vergonha de ter chamado atenção de todos na taverna (p.163), mas logo em seguida, o Anel lhe prega uma peça, fazendo com que Frodo, ao se desequilibrar, usasse o Um Anel, e se denunciasse para os espiões lá presentes (p.166).

A terceira vez é no topo da colina, em Amon Sun, quando junto com Aragorn estão a caminho de Valfenda. o Um Anel atrai os cavaleiros negros, fazendo com que Frodo o utilize imediatamente quando os cavaleiros se apresentam para pegá-lo. Frodo cede abertamente, é dominado pelo desejo de colocá-lo e de lutar por ele (p.202). A tentação entre o medo de enfrentar os cavaleiros e uma outra vontade, que não a sua, que o impunha a necessidade de colocar o um Anel.

Mais tarde, ao pensar no que havia acontecido, Frodo tem a certeza que obedeceu também ao seu próprio desejo de colocar o Um Anel e também ao imperativo de seus inimigos. Uma outra vontade se impôs a sua, uma vontade que se aliou à sua própria tentação. (p.206)

A quarta vez que Frodo usa o um Anel é para fugir de Boromir, dominando pela concupiscência do orgulho, querendo levar o Um Anel para Gondor, em sua cidade Minas Tirith, para utilizá-lo como arma contra o próprio Sauron. Enlouquecido, Boromir tenta retirar o Um Anel de Frodo, que o usa para fugir (p.418-420). Nesse momento, Frodo vê com os olhos do Um Anel toda a maldade de Sauron, sobe no Amon Hen, e percebe todo o desejo do um Anel de voltar ao seu mestre. A luta entre duas vontades em Frodo, do um Anel, e depois é revelado a vontade de Gandalf, é superada pela própria decisão de Frodo, que retira o Um Anel, controlando-o.

Na quinta vez, Frodo utiliza o Um Anel completamente livre, apenas para fugir de seus amigos, ainda no Amon Hen. Decidido, por sua própria coragem e disposição, de ir sozinho para Mordor e enfrentar sua missão, na qual foi destinado, Frodo usa o Um Anel e nada lhe acontece. Essa quinta vez, em que Frodo aceita seu destino através da coragem, através da sinergia que já falamos, é a única vez que Frodo demonstra completo domínio tanto em suas tentações quanto da vontade do Um Anel. Desapareceu, fazendo menos barulho que o farfalhar do vento.(p. 420)

Na sexta e última vez que Frodo usa o Um Anel, é o momento decisivo na demanda o portador. Na escalada da montanha na qual ficavam as forjas de Saurom, Frodo já não consegue sozinho impedir que sua mão se utilize do Um Anel, e pede ajuda de Sam (p.998). Esse impulso não é exterior a Frodo, e Sam consegue facilmente segurar a mão do patrão, embora fosse irresistível para Frodo. Nas bordas da montanha da perdição, o centro do poder de Sauron, onde nem mesmo o frasco de Galadriel que dava forças e iluminava a escuridão mais profunda pode agir, Frodo sucumbe ao poder do Um Anel, e reivindica a posse de Um Anel.(p.1002) Nesse momento, em que Frodo já estava exausto tanto fisicamente, quanto psiquicamente quanto espiritualmente, no coração das Sammath Naur, o poder e a vontade de Um Anel eram maiores que tudo. Não havia nada que Frodo pudesse fazer, e ele sucumbe.

Assim, a tensão constante entre o Mal que é um ser senciente e ao mesmo tempo uma fonte de tentações para aqueles que o possuem é permanente em *O Senhor dos Anéis*. É ao mesmo tempo uma presença, com vontade própria, e ao mesmo tempo um parasita que necessita de um portador para corromper e assim realizar seus desejos. Alimentando-se dos próprios medos e desejos de cada criatura, o Um Anel tem seus próprios planos. Forjado a partir de um maiar, um ser angelical, que depositou nele a maior parte de seu poder, o Um Anel é uma presença corruptora, criada com poder angelical com propósitos maléficos. E ao realizar sua tarefa, Sauron prende seu próprio ser, sua materialidade e presença corporal, por exemplo, no Um Anel.

Sauron, embora seja o Senhor do Escuro, o Senhor dos Anéis, é visto ainda como uma grande sombra, uma névoa com um grande olho de felino amarelado. Somente com a posse do um Anel que ele poderá novamente assumir forma material e andar pela Terra-Média. O Um Anel, em certa medida, é o próprio Sauron, cindido em seu desejo de corrupção, de materialidade e dependente de criaturas que possa dominar. Encaminhando-se ao nada, priva-se de seu ser angelical, e destina seu poder ara dominar e corromper outras criaturas, levando-se ao Nada, fim último do Mal.

Uma vez entendida a história do Um Anel, é necessário apontar como essa questão do Mal se expressa no símbolo tolkieniano. Claro que toda a saga do *Anel dos Nibelungos*, como referência ao poder e a demanda; *Volsunga Saga*, onde existe o Um Anel que traz riquezas e ao mesmo tempo uma maldição; e do próprio *Beowulf*, que traz o senhor dos

anéis como um rei poderosos, trazem a simbolização do anel como poder. Porém, existe ainda outra fonte da reflexão de um anel que discuta o Bem e o Mal, e mais ainda a questão da justiça, enquanto virtude máxima.

Existe uma passagem em Platão que remete a capacidade do Um Anel, que originalmente apenas fazia o seu portador se tornar invisível, quanto a sedução para o Mal e o poder. Na *República*, Sócrates dialoga com Glauco sobre a justiça, e este afirma que a justiça é apenas convenção social, de aparências, e não expressão de algo interno ao próprio homem:

Dizem que uma injustiça é, por natureza, um bem e sofrê-la, um mal, mas que ser vítima de injustiça é um mal maior do que o bem que há em cometê-la. De maneira que, quando as pessoas praticam ou sofrem injustiças umas das outras, e provam de ambas, lhes parece vantajoso, quando não podem evitar uma coisa ou alcançar a outra, chegar a um acordo mútuo, para não cometerem injustiças nem serem vítimas delas. Daí se originou o estabelecimento de leis e convenções entre elas e a designação de legal e justo para as prescrições da lei. Tal seria a gênese e essência da justiça, que se situa a meio caminho entre o maior bem – não pagar a pena das injustiças – e o maior mal – ser incapaz de se vingar de uma injustiça. Estando a justiça colocada entre estes dois extremos, deve, não preitear-se como um bem, mas honrar-se devida a impossibilidade de praticar a injustiça. Uma vez que o que pudesse cometê-la e fosse verdadeiramente um homem nunca aceitaria a convenção de não praticar nem sofrer injustiças, pois seria loucura. Aqui tens, ó Sócrates, qual é a natureza da justiça, e qual sua origem, segundo é voz corrente. (PLATÃO, 2001, p. 45)

Aqui Glauco aponta a origem da justiça, enquanto virtude, entendida apenas pela imposição do medo dos homens. Na discussão cristã sobre o Mal, sendo esse exclusivamente originário do homem ou de uma criatura, sendo sofrido ou causado, Platão discute a idéia de que o homem em si é mal, e o estabelecimento da justiça é algo que somente a imposição dos outros homens pode causar.

A justiça é justamente o intermédio entre o bem maior, não pagar pena pelas injustiças, e pelo mal maior, não ser capaz de se vingar das injustiças. Assim, a justiça, a virtude entre os homens, é uma forma de ser neutro no relacionamento entre os outros homens, que sempre preferem ser injustos para assim se sobressair de seus pares, ao mesmo tempo em que nenhum homem quer ser vítima da injustiça, não aceitando que outro homem se sobressaia sobre eles.

Sentiremos melhor como os que observam a justiça o fazem contra vontade, por impossibilidade de cometerem injustiças, se imaginarmos o caso seguinte. Demos o poder de fazer o que quiser a ambos, ao homem justo e ao injusto; depois, vamos atrás deles, para vermos, o justo, a caminhar para a mesma meta que o injusto, devido à ambição, coisa que toda a criatura está por natureza disposta a procurar alcançar como um bem; mas, por convenção, é forçada a respeitar a igualdade. E o poder a que me refiro seria mais ou menos como o seguinte: terem a faculdade que se diz ter sido concedida ao antepassado do Lídio (Giges). Era ele um pastor que servia em casa do que era então soberano da Lídia. Devido a uma grande tempestade e tremor de terra, rasgou-se o solo e abriu-se uma fenda no local onde ele apascentava o rebanho. Admirado ao ver tal coisa, desceu por lá e contemplou, entre outras maravilhas que para aí fantasiam, um cavalo de bronze, oco, com umas aberturas, espreitando através das quais viu lá dentro um cadáver, aparentemente maior do que um homem, e que não tinha mais nada senão um anel de ouro na mão. Arrancou-lho e saiu. Ora, como os pastores se tivessem reunidos, da maneira habitual, a fim de comunicarem ao rei, todos os meses, o que dizia respeito aos rebanhos, Giges foi lá também, com seu anel. Estando ele, pois, sentado no meio dos outros, deu pôr acaso uma volta ao engaste do anel para dentro, em direção à parte interna da mão, e, ao fazer isso, tornou-se invisível para os que estavam ao lado, os quais falavam dele como se tivesse ido embora. Admirado, passou de novo a mão pelo anel e virou para fora o engaste. Assim que o fez, tornou-se visível. Tendo observado estes fatos, experimentou, a ver se o anel tinha aquele poder, e verificou que, se voltasse o engaste para dentro, se tornava invisível; se o voltasse para fora, ficava visível. Assim senhor de si, logo fez com que fosse um dos delegados que iam junto do rei. Uma vez lá chegado, seduziu a mulher do soberano, e com o auxílio dela, atacou-o e matou-o, e assim se tomou o poder.

Nessa caso, a discussão do poder de ficar invisível é de um anel de ouro. Como o Um Anel, e que inevitavelmente, devido a natureza de todos os homens, um pastor, um homem simples como os hobbits, teria, por ambição, seduzido, matado e usurpado o poder de seu reino. As referências à natureza caída de Agostinho, com o Pecado Original, e também à condição de corrupção irresistível que o Um Anel traz, coloca tanto justos como injustos. Ninguém pode resistir ao Um Anel, nem mesmo os mais sábios, que inevitavelmente acabaram cedendo ao seu poder se o reivindicarem.

Daí a preocupação tão imensa de Gandalf, Elrond e Galadriel em não assumir o Um Anel e mesmo considerá-lo também uma tentação. Nessa inspiração platônica, Tolkien além de discutir o símbolo do anel como poder, especialmente o institucional político, como os reinos e a riqueza, também discute a virtude do homem, assumindo assim a narrativa de Giges como exemplo de hobbit simples, pastores e agricultores, de poder de ficar invisível e de corrupção.

Se, portanto, houvesse dois anéis como este, e o homem justo pusesse um, e o injusto outro, não haveria ninguém, ao que parece, tão inabalável que permanecesse no caminho da justiça, e que fosse capaz de se abster dos bens alheios e de não lhes tocar, sendo-lhe dado tirar à vontade o que quisesse do mercado, entrar nas casas e unir-se a quem lhe apetecesse, matar ou libertar das algemas a quem lhe aprouvesse, e fazer tudo o mais entre os homens, como se fosse igual aos deuses. Comportando-se desta maneira, os seus atos em nada difeririam dos do outro, mas ambos levaram o mesmo caminho. E disto se poderá afirmar que é uma grande prova, de que ninguém é justo pôr sua vontade, mas forçado, pôr entender que a justiça não é um bem para si, individualmente, uma vez que, quando cada um julga que lhe é possível cometer injustiças, comete-as. (PLATÃO, 2001, p. 45-47)

É exatamente assim que Tolkien formula o Mal. O um Anel não reconhece a virtude de ninguém. De todo *O Senhor dos Anéis*, somente Tom Bombadil (p. 136) não se sente tentado e nem teme o Um Anel. E isso é explicado por Gandalf no conselho como por mero descaso e desprezo pelos grandes problemas da Terra-Média. Ao recusar o poder, tom Bombadil, o mais velho de todos, recusa também a responsabilidade e a proteção de todos os habitantes da Terra-Média.

Aqui o conceito de Pecado Original de Agostinho se aproxima da concepção de natureza que Platão descreve. O ser humano é um ser caído, e deve assim assumir a convenção coletiva para que se mantenha na virtude. Não existe o Livre-Arbítrio de forma real, apenas as concupiscências agindo de forma imperativa. Este é na verdade a grande realização do Um Anel. Ninguém pode resistir a ele, primeiro pela força que existe nele de Sauron, e de sua própria vontade, depois pela Iniância presente em toda criatura, com a qual o Um Anel se alia para a dominação de toda criatura.

Porém, existe uma tensão diferente na narrativa de Tolkien. O Um Anel é encontrado, depois da primeira derrota de Sauron, no livro *O Hobbit*, anterior a *O Senhor dos Anéis*, e justamente existe uma discussão sobre as decisões do portador do Anel. O hobbit Bilbo Bolseiro, protagonista de *O Senhor dos Anéis*, encontra o Um Anel que Gollum<sup>144</sup>, a criatura que o mantinha preservado, havia perdido. Gollum, ainda como Sméagol, mata Déagol, seu amigo para ficar com o Um Anel (p.55). E é justamente na

---

<sup>144</sup> Seguindo a narrativa, Gollum é na verdade, uma espécie de Hobbit, que devido ao uso contínuo do Um Anel, desfigurou-se completamente de sua natureza. Existe esse padrão em *O Senhor dos Anéis*: O Mal não é criador, é um corruptor. Todos os que são escravizados pelo Um Anel tornam-se como sombras do que um dia foram, e utilizam a servidão do Um Anel como poder para oprimir e controlar aqueles que ainda mantêm sua liberdade.

diferença entre ambos que Tolkien mostra sua discordância de Glauco, na *República*, embora usando uma história similar a Gíges, o Lídio.

Bilbo havia encontrado o Um Anel, e Gollum sabia disso. Encontravam-se os dois numa caverna, um diante do outro. O objetivo de Gollum era pegar o Um Anel, tornar-se invisível e matar Bilbo. Enquanto que Bilbo mantém o Um Anel graças a um desafio de charadas, e tem a oportunidade de, estando invisível, matar Gollum e não o fazê-lo. (p.13). Daí a primeira afirmação do Livre Arbítrio e da Graça, trazido pôr Tolkien.

É justamente pela preservação de Gollum que Bilbo resiste, e através de sua coragem pula por cima de Gollum. Na conversa no Condado, quando Frodo afirma que Bilbo deveria ter matado Gollum, Gandalf o repreende, afirmando que Bilbo só conseguiu se desfazer do Um Anel, entregando-o a Frodo, porque começou a possuí-lo de forma diferente de Gollum, recusando a matar em nome de sua posse (p. 61).

Muitas outras vezes existiu a oportunidade de matar Gollum. Na primeira vez que Frodo e Sam estão sozinhos em direção a Mordor, logo após o rompimento da sociedade, conseguem capturar Gollum, e Frodo se lembra das palavras de Gandalf no Condado, referindo-se a Bilbo não ter matado Gollum por causa do Um Anel, e assim aceita ser guiado por Gollum, protegendo-o e confiando nele. (p. 646). Sam nas proximidades da montanha da perdição se recusa a matar Gollum, mesmo estando em vantagem e já tendo possuído o Um Anel (p. 1000). A recusa permanente de matar outro hobbit, a escolha por sua própria pena e misericórdia, mesmo diante de um corrompido como Gollum, é que garante a destruição do Um Anel nas Sammath Naur.

Da discussão platônica sobre justiça, Tolkien expressa claramente essa imagem simbólica do Um Anel como poder. É justamente na sua capacidade de sedução e corrupção que assenta a propagação de Sauron. Todos os que caíram no domínio de Sauron desejaram alguma vez, e pôr ato de livre vontade, apesar da objetividade da força corruptora do Um Anel, possuir este poder.

Em outro momento, ao responder a um grupo de estudos de *O Senhor dos Anéis*, numa carta de 14 de outubro de 1958, Tolkien afirma a questão do mítico como simbólico, ou seja, da concepção da explicação da história de origem de algo, seja da vida, do sagrado ou mesmo do Poder, remetido a uma imagem específica, enfim, o Um Anel:

Não se pode exigir muito do Um Anel, pois ele obviamente é um atributo mítico, embora o mundo das histórias seja concebido em termos mais ou menos históricos. O Anel de Sauron é apenas um dos vários tratamentos míticos da colocação da vida ou poder de alguém em algum objeto externo, que assim fica exposto à captura ou destruição com resultados desastrosos para si mesmo. Se eu fosse filosofar esse mito, ou pelo menos o Anel de Sauron, eu diria que ele era um modo mítico de representar a verdade de que a potência (ou talvez, melhor dizendo, potencialidade), se for exercida e produzir resultados, tem de ser externada e dessa forma, pôr assim dizer, sai, em um grau maior ou menor, do controle direto do indivíduo. Um homem que deseje exercer 'poder' deve possuir subordinados, que não são ele mesmo. Mas ele então depende deles. (CARPENTER, 2006, p. 266)

Fica claro então a questão da simbólica do Um Anel como vontade de poder ou dominação. Assim, é importante nos atentarmos para a questão dessa vontade. Como vimos no trecho de Platão, Glauco afirma que nenhum homem é capaz de ser, pôr própria vontade, alguém justo. Dessa forma, Tolkien despreza essa idéia de colocar as diferenças como nulas entre o homem justo e injusto no anel de Gíges, o Lídio. Para Bilbo, Frodo e Sam em *O Senhor dos Anéis* Tolkien afirma que sim, é possível entender como a vontade e a virtude, através da sinergia entre Livre-Arbítrio e Graça, pode ser importante para aquele que usa o Um Anel, ou simbolicamente o poder.

#### 4.4 Livre-Arbítrio e Corrupção

A concepção de Livre-Arbítrio é um dos pontos mais recorridos por Tolkien em *O Senhor dos Anéis*. Logo no Prólogo ao falar da organização do Condado, Tolkien afirma que os hobbits seguiam fundamentalmente as leis do Livre-Arbítrio, que eram tão antigas quanto justas. (p.10). Depois, Gandalf no Condado, ao conversar com Frodo, afirma que não cabe aos povos decidirem sobre quais tempos devem viver, mas sim o que fazer com o tempo que lhes é dado (p.53).

Em outro momento, no Conselho de Elrond, os escolhidos para comporem a comitiva, Aragorn, Gandalf, Legolas, Gimli, Boromir, Merry, Pippin, Sam e Frodo são aqueles que se prontificaram por sua livre vontade, e somente assim serão capazes de manter seus corações na missão de proteger o portador do Um Anel (p.292). Ao entrarem em Rohan, Aragorn, Legolas e Pippin se encontram com os cavaleiros e Éomer, Terceiro Marechal da Terra dos Cavaleiros, que na conversa com Aragorn se pergunta como pode um homem julgar sobre o Bem e o Mal em tempos como aqueles (p.457). Aragorn

responde que o Bem e o Mal são a mesma coisa desde sempre, o que foi há de ser e o que é será. Novamente, as leis tão antigas quanto justas do Livre-Arbitrio são reforçadas.

Gandalf, no palácio de Medused, em Edoras, ao desmascarar Gríma Língua de Cobra, que enfeitiçava Théoden, afirma que não se deve matá-lo sem antes oferecer-lhe uma escolha. É pelo Livre-Arbitrio que Gandalf julga. É pela expressão da Graça através do Livre-Arbitrio atuando que Gandalf abre mão do poder de matar alguém e entrega aos poderes divinos da Terra-Média( p.544). Novamente, ao derrubar Saruman de Isengard, depois da corrupção do antigo mestre, Gandalf lhe oferece uma escolha livre, para que Saruman possa novamente recomeçar sua tarefa (p.610-611). Em ambos os casos, tanto Gríma Língua de Cobra quanto Saruman recusam a possibilidade, escolhem ficar ao lado de Mordor, remoendo sua própria culpa e rancor.

Nas escadarias de Cirith Ungol, nas proximidades da toca da aranha monstruosa Laracna, Frodo e Sam conversam sobre como a história<sup>145</sup> parece ser a mesma em todas as eras, e como aqueles que saem e entram apenas cumprem seu papel devido (p.750). Porém, por maior que fosse o perigo, todos os grandes que viveram as grandes histórias continuaram, para um final nem sempre feliz. Mas o importante é que continuaram, por isso que se transformaram em histórias, canções e contos (p.751). A escolha através do Livre-Arbitrio de continuar na missão designada, de manter-se na Graça, é a escolha que deve ser feita para que exista uma história.

No final da jornada, novamente nas Sammath Naur, a expressão de Frodo, vencido em seu Livre-Arbitrio, cria novamente a polêmica sobre a potência de Sauron e da vontade própria de o Um Anel. Ao chegar na frente das fornalhas da montanha da Perdição, Frodo, ao se virar para Sam, afirma que não escolhe<sup>146</sup> fazer o que veio fazer, mas sim toma o Um Anel para si, finalmente sucumbindo diante do poder de Mordor (p. 1002). O um Anel, como vimos, não apenas alimentava a corrupção através dos desejos e medos de seu

---

<sup>145</sup> No original em inglês, Tolkien utiliza *tale*, *songs* e *stories*, mas nunca *history* nessa cena. A tradução adotada utiliza história, porém seria mais próxima a tradução estória, justamente por estar mais coerente com a teoria de sub-criação de mitos e estórias de Tolkien.

<sup>146</sup> Na tradução adotada encontra-se: “Cheguei – disse ele. – Mas agora minha escolha é não fazer o que vim aqui para fazer. Não vou realizar esse feito. O Anel é meu!”. Porém, na versão original inglesa encontra-se: “*I have come,*’ he said. *’But I do not choose now to do what I came to do. I will not do this deed. The Ring is mine.’*” Para um professor de linguística como Tolkien, a diferença entre *I choose not to do*, ou *I do not choose to do* são expressões diferentes. Numa tradução mais próxima, a frase seria: Mas agora eu não escolho fazer o que vim fazer.

portador, mas era também em si uma vontade que podia obrigar aqueles que não podia seduzir. Eis que nesse momento, Frodo não tinha mais controle sobre si, e não havia mais necessidade do Um Anel tentá-lo, simplesmente o forçou a colocar o Um Anel.

Portanto, o Livre-Arbítrio, através da Graça, é antes de tudo o centro da diferença entre o Bem e o Mal em *O Senhor dos Anéis*. Ao entendermos isso, encontramos um padrão existente nas criaturas. O Mal é uma criação de uma criatura, e assim pode se alastrar, pela sedução ou pelo domínio, através das outras. Todo mal causado pelas guerras, violências das forças de Sauron são seu domínio. Também a corrupção das criaturas de Eru, o Único e seus anjos os Valar, são o Mal.

No caso específico da Cidade de Deus e da Cidade dos Homens, a construção é contra o Senhor dos Anéis, o único tirano Sauron, contra os povos livres da Terra-Média, que ainda mantém a reverência aos valar e a Eru, o Único. Nesse caso, a própria menção da Providência, como já demonstramos, revela essa crença. Contudo, a reunião de diversos povos contra um inimigo comum e em nome de valores e virtudes antigas são a manifestação da Cidade de Deus contra a Cidade dos Homens.

Elrond afirma, em seu Conselho em Valfenda, na formação da comitiva que deveria ajudar Frodo, que devem ser os nove companheiros para enfrentar os nove espectros do Anel, que são maus. Todos os cavaleiros negros eram reis homens que foram corrompidos pelo poder do escuro, através da concupiscência do poder, do orgulho. Assim o contraste é abertamente na oposição a degradação que Mordor realizava. (p.287). A Cidade de Deus e a Cidade dos Homens, o Bem e o Mal, se opõe pelas virtudes, pela aceitação da Graça pelo Livre-Arbítrio e pela Iníância estar posta em algo fora das concupiscências.

Em outro momento, Frodo, ao enxergar através dos olhos do um Anel no topo de Amon Hen, fugindo de Boromir, vê Minas Tirith como a única oposição, bela e forte, contra as forças de Sauron, mas perde a esperança quando enxerga Barad-Dûr, a fortaleza de Sauron, que se ergue terrível contra a bela Minas Tirith. Nesse momento de oposição entre duas cidade reais que conteriam a Cidade de Deus e a Cidade dos Homens, podemos perceber na própria descrição de ambas a diferença no sentimentos que cada uma gera em Frodo. Por um lado a esperança de Minas Tirith, por outro o desespero de Barad-Dûr. É o sentimento de esperança que define a presença de Deus (p.419). Por fim, quando caminham em Lórian para Caras Galadhon, Frodo enxerga a Floresta das Trevas, no norte dominado

por Sauron, enquanto está presente na luminosidade da casa de Celeborn e Galadriel, e tem a forte noção do contraste em luz e trevas, refletindo na oposição das cidades.

É Haldir, o elfo, que explica para Frodo que os poderes estão em oposição. Para Frodo, as terras da Floresta das Trevas são como o Mal, vagas, vazias, enevoadas e tênues, arrasadas e estéreis, enquanto ele mesmo estava numa terra rica, abundante, colorida e luminosa. Aqui, o contraste entre a Cidade de Deus e a Cidade dos homens é como a terra se manifesta quando ambas estão presentes. Por um lado Deus é sempre luz, vida e movimento, por outro lado o Mal sempre é parado, sombrio, com trevas e inanimado.

Nesse parâmetro, é possível encontrar outro padrão em *O Senhor dos Anéis*. Ao analisarmos três raças, os maiar, os humanos e os hobbits, percebemos que existem três fases bem definidas de corrupção. No livro, sempre existe um membro da raça já corrompido, um que se corrompe ao longo da narrativa e outro que se mantém íntegro.

No primeiro caso, dos maiar, é o próprio Sauron que é o grande Mal. Membro da raça angelical, Sauron se corrompe no início da Criação. Elrond, no Conselho, ao repreender Boromir pela idéia de usar o Um Anel para destruir Sauron, pois este corromperia aquele que o usasse, pois no Um Anel está todo o desejo de dominação, a corrupção de Sauron, pois mesmo Sauron era bom no início, e que não há um ser mal por natureza (p. 278). O próprio Balrog de Moria, que Gandalf enfrenta, é também outro maiar, da mesma raça de Sauron e do próprio Gandalf, por isso que Gandalf encontra um adversário à altura (p. 340-343). Estes são os exemplos de maiar corrompidos.

O maior exemplo de corrupção no decorrer do livro é Saruman. No início era o branco, o líder da Ordem dos Magos e líder do Conselho dos Sábios. Porém, é graças aos poderes de Sauron e de sua própria Iniância através da concupiscência do orgulho e da curiosidade, que Saruman se corrompe. Ao trair Gandalf e o prender na torre de Orthanc, revela seus planos e demonstra sua corrupção, revelando-se o de muitas cores. (p. 269). Em outro momento, Barbárvore na Floresta Fangorn explica para Merry e Pippin como a mente de Saruman foi deixando de se preocupar com as coisas vivas, como as árvores e a floresta, e passou apenas a se preocupar com metal, máquinas e rodas.(p. 495). Por fim Gandalf é o maiar que se mantém íntegro. Isso exige um custo, um sacrifício de tal medida que é passar pela própria morte.

Ao enfrentar o Balrog em Moria, Gandalf tem que passar pelo abismo interminável, além da luz e do conhecimento, nos pântanos da fundação da terra. Porém após isso, é levado ao Pico mais elevado, e então assume um novo papel, deixa de ser o Cinzento e agora encontra-se como o Branco.( p.524-525)

No caso dos humanos, a expressão mais concreta é a dos Cavaleiros Negras. Antigos reis humanos que receberam os anéis de poder dos elfos ferreiros de Eregion durante a segunda era, os espectros do anel são reis humanos já há muito corrompidos. Gandalf explica tudo isso a Frodo no Condado, quando ainda estão explicando a história do Um Anel (p.53). E Aragorn demonstra toda sua ira diante deles por serem humanos corrompidos, quando conversa com os hobbits em Bri (p. 171).

Os exemplos mais cruéis de corrupção pelo Um Anel é Boromir. Em vários momentos da narrativa ele manifesta o desejo pelo Um Anel. No próprio conselho, quando Elrond o repreende (p. 278); em Lórien, ao encarar Frodo depois da apresentação a Galadriel (p.385) e por fim sua corrupção total ao tentar tirar o Um Anel de Frodo (p. 416-418). Denethor, regente de Gondor, pai de Boromir também se corrompe devido ao combate com Sauron através do palantír, em que Denethor sucumbiu diante do próprio Senhor do Escuro, que lhe retirou toda a esperança e toda ânimo para resistir aos seus golpes (p. 906-907).

Os homens que se mantêm íntegros são Aragorn e Faramir. Aragorn decide deixar o portador ir sozinho para Moria, e acredita que existam forças maiores que ele mesmo que conduzam Frodo. Essa convicção, essa fé, é o que permite que Aragorn resista aos apelos do um Anel. (p. 437), ao mesmo tempo que enfrenta seu destino nas Sendas dos mortos, antes de iram a Gondor. Existe a tradição de que o Rei de Gondor poderia livrar os mortos amaldiçoados, e para isso era necessário passar pelo caminho que todos associavam à morte. Aragorn, em sua própria maneira, para se manter íntegro ao mal, também deve passar pelas Sendas da Morte, onde até mesmo Gimli, o Anão, se atemoriza (p.832-833).

Outro homem que se mantêm íntegro é Faramir, irmão de Boromir e filho de Denethor, Embora haja a tentação através da concupiscência do orgulho de satisfazer o Regente de Gondor e seu próprio pai, que o desprezava por não ter a ambição do irmão e do próprio pai, Faramir ao capturar Frodo e Sam em Ithilien (p.691), saber que carregavam o Um Anel(p. 704-705), embora os pressionasse resistiu aos apelos e deixou que passassem.

A atenção de Faramir ao respeito pelo Oeste, num ritual antes das refeições, mostra sua fidelidade aos planos dos Valar e de Eru, o Único (p. 711), que possibilitou que resistisse às tentações do Um Anel. Depois, mesmo repreendido pelo pai, Denethor enlouquecido pela soberba, que o renegava (p.859), obedeceu sua ordem insana e se lançou a morte contra a já tomada cidade de Osgiliath, onde tombou em ferimento quase mortal (p 868-869).

No fim da Guerra do Anel, Aragorn assume como o novo Rei de Gondor, finalmente restabelecido entre norte e sul, casando-se com Arwen; e Faramir assume como regente em Ithilien, casando-se com Éowyn de Rohan, estabelecendo novos vínculos entre os homens (p. 1025). Essa concepção de Felicidade é descrita com grande ênfase nos campos de Cormallen. A Felicidade, a Iniância posta na crença em Eru, o Único, nos valar e nas virtudes ensinadas por eles é a expressão de Frodo, do choro de Sam e da alegria dos hobbits quando são saudados por todos os povos livres, depois da queda de Sauron. Enfim é contada diante de todos, para a Felicidade extrema de Sam, a balada de Frodo dos Nove Dedos e do Anel da perdição. (p. 1011).

Entre os hobbits, aquele que já é o corrompido é Gollum, que há quinhentos anos serve o Um Anel, escondendo-o e protegendo-o dos olhos ávidos de outros. É no condado que Gandalf avisa a Frodo sobre seu parentesco com Gollum (p.56). E aquele que se corrompe, no fim de tudo, é o próprio Frodo, através da imposição do Um Anel diante da Monatnha da Perdição (p. 1002). Samwise Gamgi é o hobbit que resiste ao mal. Também Bilbo resiste, uma parte por ignorância e outra parte pela amizade e respeito a Gandalf, e consegue entregar o Um Anel, mesmo que sob pressão (p. 34-35).

Posteriormente, em Valfenda, não se sabe se é Bilbo que se manifesta corrompido ou mesmo Frodo que o enxerga dessa maneira. De qualquer forma, é Bilbo que resiste e termina a tensão (p. 240). Por outro lado, Samwise também resiste ao Um Anel, mesmo que tentado em plena Mordor (p. 953), consegue vencer a tentação pelo amor a seu mestre e pelo senso simples de um hobbit, cuja ambição máxima é de um jardim e de trabalhar com as próprias mãos. O ponto máximo é a entrega do Um Anel para Frodo. Sam o entrega sem maiores problemas e sem hesitar, a única dor é a de Frodo reivindicando o Um Anel, e chama Sam, aquele que o salvou, de ladrão (p. 965).

Samwise tem que passar pela escuridão da Toca de Laracna, ser rejeitado por aquele que quer ajudar, reconhecendo seu dever e seu lugar. Aragorn e Faramir mantêm sua fé nos

poderes do Oeste, e continuam a tradição há muito estabelecida, acreditando em seus próprios desígnios. Gandalf, o Branco, o maiar Ólorin, se sacrifica por sua demanda, é enviado de volta para um novo sacrifício, e conduz homens para seu derradeiro destino diante do portão negro.

Todos os que se mantêm íntegros diante da corrupção do mal conseguem manter seu Livre-Arbítrio aberto a Graça e a Felicidade porque sua Iniância está posta em outro ponto além de suas concupiscências do Pecado Original. Seja por acreditarem em suas virtudes, seja por acreditarem no Sumo Bem do Criador, seja por acreditarem que seus familiares, sua missão é de construir a Cidade de Deus, todos estão dispostos e conseguem oferecer-se em sacrifício, mesmo diante da morte mais atroz.

A união, a sinergia, entre Livre-Arbítrio e Graça, através da Iniância no Sumo Bem, em Deus, através da Providência e das virtudes são o fenômenos que explica o sucesso da Cidade de Deus em *O Senhor dos Anéis*. Aqueles que foram predestinado cumpres sua missão e encontram a Felicidade na medida que exercitam suas virtudes.

Quanto ao Mal, Sauron se dissipa na névoa quando o Um Anel é derrubado e toda Mordor se desfaz entre chamas e sombras Os espectros do Anel caem como se fizessem parte da montanha em erupção. Gollum se lança na fornalha, porque sabe que é a única forma de manter o Um Anel, seu precioso. (p.1003) Saruman também se dissipa quando seu corpo é morto pelo traidor Gríma Língua de Cobra, depois de terem tomado o Condado, poluindo e destruindo seus campos, e enfim são derrotados pelos hobbits. O espírito de Saruman, em forma de névoa, olha para o Oeste, como se tentasse uma esperança, mas sua forma é desfeito na vento. O Mal é o nada (p. 1080)

A expressão das três concupiscências diante da corrupção é adotada de forma explícita em *O Senhor dos Anéis* em relação aos humanos. Denethor enlouquece e promove a própria pira, quando percebe que falhou e não consegue recomeçar em sua loucura (p. 904). Essa é a grande concupiscência de sua Iniância, a curiosidade que leva a loucura. Graças ao Palantír, Denethor não conseguiu se privar de ver as ações de Sauron, mesmo sabendo que não poderia enfrentá-lo e que não deveria conhecer as artes do inimigo, foi a concupiscência dos olhos (p. 906-907). Boromir consegue se redimir por fim, apesar de sua concupiscência do orgulho, no qual queria ser o grande general de Gondor lutando até a morte para salvar Pippin e Merry (p. 432).

O próprio Boca-de-Sauron é exemplo de corrupção. É um numenorião negro, da mesma linhagem de Aragorn e Faramir, que se corrompeu e se afastou de sua linhagem apenas para servir Sauron em troca de posição em seu exército e de comando de seus servidores. Trocou a liberdade pela concupiscência do orgulho (p. 940-941). Enquanto Gríma Língua de Cobra, conselheiro do rei de Rohan, se vendeu para Saruman, traíndo seu Rei, seu povo e sua honra, em troca de possuir Éowyn, a sobrinha do Rei Théoden e donzela de Rohan. Essa foi sua ruína fundamental, em querer possuir uma donzela em troca da traição, a concupiscência da carne (p. 544).

Frodo, apesar de sua corrupção, e vive um pouco até que não consegue mais ter uma vida serena, os ferimentos foram muitos e profundos, tanto fisicamente quanto espiritualmente, e então deve partir através dos Portos Cinzentos para além dos limites do mundo, para Valinor, que está fora do alcance de qualquer mortal (p. 1091). Por fim, Samwise Gamgi, ao retornar para casa e para seus filhos e esposa, senta-se em sua cadeira de forma solene, com sua família, e suspira os últimos momentos do último portador do Um Anel na Terra-Média<sup>147</sup> (p.1092).

A grande trama da corrupção se reverte para o Bem. Na verdade, todas as ações do Mal, se manifestam como parcialidade, sempre sujeitas a uma nova forma diante da ação do Bem. O Mal, apesar de sua escolha ser a de negar o Único, está sempre submisso aos desígnios da Providência e da virtude daqueles que almejam e aceitam a Graça.

---

<sup>147</sup> Segundo as Apêndices, Samwise Gamgi, depois de ter construído o Marco Ocidental, ter sido prefeito sete vezes do Condado, e ter registrado *Livro Vermelho do Marco Ocidental*, de onde todas as informações do legendário tolkieniano são retiradas, no ano da morte de sua mulher Rosinha, (59 da Quarta era) partiu em um navio élfico para Valinor.

## Conclusão

A dissertação seguiu pela investigação do Bem e do Mal na literatura tolkieniana. A partir disso, encontramos a presença da filosofia agostiniana, vista sob um prisma de crítica aos fundamentos do processo histórico da modernidade. Esse encontro, ecoando no contexto histórico de Tolkien, principalmente em sua adesão à Igreja Católica do concílio Vaticano I, mostrava sua insatisfação com seu tempo, marcado pela consolidação da proposta moderna, entre duas grandes guerras do século XX, nas quais sofreram seus, além dele mesmo, amigos, filhos e compatriotas. Daí sua investigação, de ofício acadêmico filológico, permitiu que elaborasse uma reflexão sobre o tempo e sobre a eternidade.

Dessa reflexão, encontramos, como passando das ondas da modernidade para as águas profundas do mar da mentalidade cristã, a apresentação literária da realidade segundo Agostinho. Uma concepção de bem e mal, verdade, felicidade, natureza humana, pecado original, iniúcia, desejos, livre-arbítrio, graça, virtudes, providência, cidade de Deus e cidade dos homens. Essa concepção, profundamente marcada pela própria experiência de Tolkien, por sua investigação científica nos poemas medievais escandinavos e nórdicos, estimulada pela crítica contemporânea de sua Igreja, se aliou ao apetite sadio do pai contador de histórias, do pesquisador da filologia e do escritor épico. Nesse caldeirão de sentimentos, pensamentos, crenças e pesquisas, foi construído *O Senhor dos Anéis*.

No primeiro capítulo, organizamos a história de J.R.R. Tolkien com seu contexto, desde seu nascimento em Bloemfontein, na África do Sul até sua morte em Oxford, na Inglaterra. Investigamos sua formação, sua relação com a primeira guerra mundial, seu casamento, seu ofício de professor e pesquisador acadêmico, seus filhos e filha, a terrível passagem na segunda guerra mundial, seu drama para a publicação de seus trabalhos, seu sucesso editorial e seu falecimento como fundador de um novo estilo literário, de organizações e associações que surgiram de seu trabalho.

Depois, mostramos as linhas de seu trabalho. Inicialmente em sua filologia, sua escolha profissional, notadamente em sua pesquisa com o poema medieval *Beowulf*, no qual até hoje o trabalho de Tolkien é referência. Em seguida mostramos sua relação com as histórias de fadas, inicialmente contadas para seus filhos, depois como ofício de escritor, aprofundando o envolvimento com a arte, e ousando aproximá-lo da religião. Por fim, seus

trabalho de mitopoética, concluindo com a necessidade do bem, o ser humano busca a beleza em seus mitos e poemas, construindo, e não só consumindo, a poesia épica. Eis a síntese de *O Senhor dos Anéis*, e a razão de seu sucesso.

No segundo capítulo, ao aprofundarmos a pesquisa para além do contexto, encontramos a filosofia de Santo Agostinho e seu coração inquieto. Tolkien, estudioso medieval, encontrava na filosofia agostiniana a mais íntima verdade. Verdade essa que é deus, revelado em Jesus Cristo, no amor do Espírito Santo, através da história. Essa história de amor que é felicidade. Ao adentrarmos nessa filosofia, percebemos que Tolkien fala de virtudes, de responsabilidades e escolhas. Da verdadeira liberdade e de fazer o que é o certo. Existem verdades que não mudam. Nunca. E são essas verdades, indo além do contexto, que Aragorn afirma para Borormir. O Bem e o Mal não mudam em qualquer tempo. Para homens, magos, elfos, anões e hobbits.

No terceiro capítulo entendemos como essa verdade profunda pode ecoar na crítica de um tempo que a refuta. A modernidade do século XX, entendida em sua formulação ideológica, o modernismo, é atacada por Tolkien em sua base agostiniana. É a crítica de Agostinho que se realiza. É também o movimento agostiniano que Tolkien segue, de vivência concreta do mundo e então sua recusa, para o interior do indivíduo e o encontro de Deus, o superior, nesse íntimo interior. Depois, pela própria característica da revelação, é necessário um retorno aos homens para profeticamente denunciar as injustiças, erros e iniquidades humanas, e anunciar o Reino das virtudes e do Deus de amor.

No quarto capítulo, encontramos a proposta de Tolkien. Uma radical nostalgia, de um tempo idílico que não existe mais. Diante do esfacelamento do mundo, na impossível roda das máquinas da modernidade, Tolkien cria, na verdade sub-cria, uma Terra-Média permeada pelos valores e principalmente pelas virtudes que estabeleceram as bases que a modernidade consumia. Diante da impossibilidade de confluência entre moral, virtudes, e uma integralidade social, a Cristandade da Igreja, Tolkien escreve para um público ávido de gozo divino, fraternidade entre os homens e contemplação da natureza. Eis a Terra-Média.

Um refúgio com certeza, mas também e essencialmente um lugar fontal, nutriz de força e segurança para resistir ao golpes de uma realidade que dilacerava a fé, a esperança e a caridade. A Terra-Média é um santuário, um altar, um oratório. Um lugar onde os Santos falam, escolhem e ensinam. Os modelos de vida, de virtude e santidade são escolhidos e

ajudados pela providência sempre presente. Existe o Bem e o Mal. Existe o certo e errado para além das teorias de engenharia social e de propaganda de consumo. Existe a beleza da natureza para além da prometeica arrogância humana que solapa a vida em Deus. Existe a contemplação da beleza da Criação sem a necessidade de pervertê-la. E sim, existe a perversão, e não uma normalidade mórbida que se perde em sua própria escuridão, e essa perversão, escolhida ou imposta, é o próprio Mal.

Na Terra-Média, os pequenos e os grandes estão numa unidade espiritual e social muito além da compreensão da modernidade. A Cidade de Deus, seja o Condado, Valfenda, Lothlórien, Edoras, Minas Tirith, os Portos Cinzentos, são o lugar da virtude, da reciprocidade de entregar a vida para o outro por amor a uma causa comum. É Gandalf na frente do Balrog para salvar a Comiitva. É Boromir se arrependendo de seu pecado de traição e morrendo na tentativa de salvar Pippin e Merry. É Galadriel, senhora altiva, acolhendo Gimli, inimigo de raça diferente, em seu palácio para ajudar na demanda do Um Anel. É Aragorn, Legolas e Gimli caminhando quatro dias sem descanso atrás de um exército muito maior para salvar Merry e Pippin. É Legolas defendendo Gimli diante da morte certa. É Gimli desafiando todo reino de Rohan em nome da honra de Aragorn. É Barbárvore irado em direção a Isengard para justificar a morte de suas irmãs árvores. É Frodo, perdoando Gollum e acreditando nele. É Sam enfrentando a Laracna por seu patrão Frodo, e ficando desesperado vendo Frodo morrer, partindo para um lugar onde Sam não poderia acompanhá-lo. É Éowyn, filha de reis, indo escondida na batalha em nome de seu amor por seu povo. É Faramir obedecendo fielmente seu pai corrupto e enlouquecido, em nome do amor a uma casa há muito caída. É Gimli atravessando a Senda dos Mortos por Aragorn. É Sam devolvendo o um Anel para Frodo sem hesitar. É Merry enfrentando O Rei dos Cavaleiros Negros para salvar Éwoyn, que lutava para salvar Théoden. É o encontro de Aragorn e Éomer na batalha dos campos de Pelennor, criando montes de inimigos tombados, lado a lado. É Pippin correndo em meio a batalha para salvar Faramir. É Aragorn e os capitães do Oeste indo em direção de Mordor, para a morte certa, confiando no sucesso da demanda de Frodo. É Gollum, salvando Frodo da corrupção. É Arwen, rainha élfica, abdicando de sua imortalidade e de sua via no esplendor de Valinor para casar-se com Aragorn, rei dos homens mortais, e acatar com ele o destino da morte, do eterno sono. São os elfos, magos e portadores do um Anel, deixando a Terra-Média que tanto amam, pois

sabem que se Exílio terminou e devem retornar para o Oeste, além das fronteiras do mundo mortal, para que os homens possa se desenvolver plenamente.

Eis a Terra-Média, na qual *O Senhor dos Anéis* é apenas uma parte. O final da terceira era do sol. Onde muito aconteceu antes, e ainda tanto há de acontecer. Com suas línguas, alfabetos, raças, culturas, virtudes e alegrias. Com suas eras, poemas, reinos e dilemas. Com sua beleza, maravilhas e milagres. No fim de tudo, após esta dissertação, concordo com Tolkien, em seu prefácio de *O Senhor dos Anéis*. Depois da revisão, a única reclamação constante, insuperável e dolorosamente constatada é que o livro é curto demais.

## BIBLIOGRAFIA

### Livros:

AGOSTINHO, Santo. *A Cidade de Deus – Parte I.* (1991). Petrópolis. Vozes.

\_\_\_\_\_. *A Cidade de Deus – Parte II.* (2006). Bragança Paulista. Editora  
Universitária São Francisco.

\_\_\_\_\_. *A Graça I – O Espírito e a letra – A natureza e a graça – A Graça  
de Cristo e o pecado original.* (1999). São Paulo. Paulus.

\_\_\_\_\_. *A Graça II – A graça e a liberdade – A correção e a graça – A  
predestinação dos santos – O dom da perseverança.* (2002). São Paulo. Paulus.

\_\_\_\_\_. *A Verdadeira Religião.* (2002). São Paulo. Paulus.

\_\_\_\_\_. *Confissões.* (2006). São Paulo. Paulus.

\_\_\_\_\_. *O Livre-Arbítrio* (2004). São Paulo. Paulus

\_\_\_\_\_. *O Livre-Arbítrio.* (1986). Braga. Editora da Faculdade de  
Filosofia.

ALBERIGO, Giuseppe. (org.) *História dos Concílios Ecumênicos.* (1995). São Paulo.  
Paulus.

ANDERSON, Perry. *Passagens da Antiguidade ao Feudalismo.* (2000). São Paulo.  
Brasiliense.

AYMARD, André e AUBOYER, Jeannine. *Roma e seu império – Ocidente e a formação*

*da Unidade Mediterrânica.* (1958) In: CROUZET, Maurice (org.). *História Geral das Civilizações.* (1958) Vol. III. São Paulo. Difusão Européia do Livro.

---

*Roma e seu império – As civilizações da Unidade Romana.* (1958) In: CROUZET, Maurice (org.). *História Geral das Civilizações.* (1958) Vol. IV. São Paulo. Difusão Européia do Livro.

---

*Roma e seu império–As civilizações da Unidade Romana (Fim)* . (1958) In: CROUZET, Maurice (org.). *História Geral das Civilizações.* (1958) Vol. V. São Paulo. Difusão Européia do Livro.

BARBER, Dorothy K. *The Meaning of The Lord of The Rings.* (1967) In: Tolkien Papers. Mankato. Mankato State College Studies.

BISENIIEKS, Dainis. *Reading and Misreading Tolkien.* (1967) In: Tolkien Papers. Mankato. Mankato State College Studies.

BLOCH, Marc. *Apologia da História ou o Ofício de Historiador.* (2001). Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor.

BOEHNER, Philoteus e GILSON, Etienne. *História da Filosofia Cristã.* (2000). Petrópolis. Vozes.

BROWN, Peter. *Santo Agostinho, Uma Biografia.* (2005). Rio de Janeiro. Editora Record.

BULFINCH, Thomas. *O Livro de Ouro da Mitologia. A Idade da Fábula.* (1999). Rio de Janeiro. Ediouro.

CARPENTER, Humpfrey (org.). (1981). *The letters of J.R.R. Tolkien.* London. HarperCollins.

\_\_\_\_\_. *As Cartas de J.R.R. Tolkien*. (2006). Arte e Letra. Curitiba.

CODA, Piero. Um Carisma e uma obra de Deus. (2003) In: LUBICH, Chiara. *Ideal e Luz*. (2003). São Paulo. Editora Brasiliense / Cidade Nova.

CROATTO, Severino. *As linguagens da experiência religiosa*. (2001). São Paulo. Paulinas.

CURRY, Patrick. *Defending Middle-Earth – Tolkien: Myth and Modernity*. (1997) London. HarperCollinsPublishers.

DAY, David. *Guide to Tolkien*. (2001). London. Chancelor Press.

\_\_\_\_\_. *O Mundo de Tolkien – Fontes Mitológicas de O Senhor dos Anéis*. (2004). São Paulo. Arxjovem.

DESCARTES. René. *Discurso do Método*. (2000). São Paulo. Editora Nova Cultural.

DOSTOIÉVISK, Feodor. *Os Demônios*. (1952). Rio de Janeiro. José Olympio.

DUBY. Georges. *Atlas Histórico Mundial*. (2001). Madrid. Debate.

DURIEZ, Colin. *O Dom da amizade - Tolkien e C.S. Lewis*. (2006). Rio de Janeiro. Nova Fronteira.

ECO, Umberto. *O nome da Rosa*. (1986) Rio de Janeiro. Record.

EVANS, G.R. *Agostinho sobre o mal*. (2006). São Paulo. Paulus.

FIROLAMO, Giovanni e PRANDI, Carlo. *As ciências das religiões*. (1999). São Paulo. Paulus.

GALVÃO, Ary Gonzales. *Beowulf*. (1992). São Paulo. Hucitec.

GILSON. Étienne. *A Filosofia na Idade Média*. (2007). São Paulo. Martins Fontes.

HAMMOND, Wayne G. e SCULL, Christina. *J.R.R. Tolkien – Artist and Illustrator*. (2000). Boston. New York. Houghton Mifflin Company.

HESÍODO. *Teogonia – A origem dos Deuses*. (2001). São Paulo. Iluminuras.

HOBSBAWM, Eric. *Era dos Extremos* (2002). São Paulo. Companhia das Letras.

\_\_\_\_\_. *Era dos Impérios* (1988) São Paulo. Companhia das Letras.

JOÃO PAULO II. *Carta Encíclica Fides et Ratio*. (1998). São Paulo. Paulinas.

JOHNSON. Paul. *História do Cristianismo*. (2001). Rio de Janeiro. Editora Imago.

KOCHER, Paul. *The Fiction of J.R.R. Tolkien – Master of Middle-Earth*. (1977). New York. Ballantine Books.

KYRMSE, Ronald. *Explicando Tolkien*. (2003). São Paulo. Martins Fontes.

LACOUÉ-LABARTHE, Philippe e NANY, Jean-Luc. *O Mito Nazista*. (2002). São Paulo. Iluminuras.

LE GOFF, Jacques. *As Raízes Medievais da Europa*. (2007). Petrópolis. Editora Vozes.

\_\_\_\_\_. *Em Busca da Idade Média*. (2005). Rio de Janeiro. Civilização Brasileira.

\_\_\_\_\_. *História e Memória*. (2006). Campinas. Editora da Unicamp.

- \_\_\_\_\_. *O Deus da Idade Média*. (2007). Rio de Janeiro. Civilização Brasileira.
- \_\_\_\_\_. *O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval*. (1983). Lisboa. Edições 70.
- \_\_\_\_\_. *Para um Novo Conceito de Idade Média*. (1979). Lisboa. Editorial Estampa.
- \_\_\_\_\_. *São Francisco de Assis*. (2001) Rio de Janeiro. São Paulo. Editora Record.
- \_\_\_\_\_.(org.) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. (2002). Bauru. Edusc. São Paulo. Imprensa Oficial do Estado.
- LEWIS, C.S.. *As crônicas de Nárnia*. (2006). São Paulo. Martins Fontes.
- LÓPEZ, Rosa Sílvia. *O Senhor dos Anéis e Tolkien – O Poder Mágico da Palavra*. (2004). São Paulo. Devir. Arte e Ciência.
- LOYN, Henri. (org) *Dicionário da Idade Média*. (1997). Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor.
- MARX, Karl e ENGELS, Frederick. *A Ideologia Alemã*. (1999). São Paulo. Hucitec.
- MILLER, David M. *The Moral Universe of J.R.R. Tolkien*. (1967). In: Tolkien Papers. Mankato. Mankato State College Studies.
- PASCAL, Georges. *O Pensamento de Kant*. (2001). Petrópolis. Vozes.

PAULO VI, papa. *Credo do Povo de Deus. Os 265 Papas da Igreja e Os 21 Concílios Ecumênicos da Igreja.*(1998) Lorena. Cléofas.

PIO IX, papa. *Documentos de Gregório XVI e de Pio IX.* (1999). São Paulo. Paulus.

PIO X, papa. *Documentos de Pio X e de Bento XV.*(2002). São Paulo. Paulus.

PIRSON, Ron. *Intervenções divinas no universo de Tolkien* (2004). In: Revista Concilium nº 307. Petrópolis. Editora Vozes.

PLATÃO. *A República.* (2001). São Paulo. Martin Claret.

PONDÈ, Luiz Felipe. *Crítica e Profecia – A filosofia da religião em Dostoiévsk.* (2003). São Paulo. Editora 34.

\_\_\_\_\_. *Em Busca de uma Cultura Epistemológica.* (2001). In: TEIXEIRA, Faustino (org). *A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil.* (2001). São Paulo. Paulinas.

\_\_\_\_\_. *Epistemologia Agônica e Disfuncionalidade Humana: um ensaio de teologia pessimista.* (2001). São Paulo. REVER – Revista de Estudos de Religião. 02.

REEVE, Daniel e RATELIFF, John. *Mapas da Terra-Média.* (2003). São Paulo. Devir

RICOEUR. P. *The Symbolism of Evil.* (1967). Boston. BeaconPress

SEGUNDO, Juan Luis. *Que Mundo? Que Homem? Que Deus?.* (1995). São Paulo. Paulinas.

SEVERINO, Antônio Joaquim. *Metodologia do Trabalho Científico.* (2002). São Paulo. Cortez Editora.

SHIPPEY, Tom. *J.R.R. Tolkien – Author of the Century*. (2000). London.  
HarperCollinsPublishers.

SMITH, Mark Eddy. *O Senhor dos Anéis e a Bíblia – Sabedoria Espiritual na Obra de J.R.R. Tolkien* (2002). São Paulo. Editora Mundo Cristão.

TOKIEN, J.R.R. *O Senhor dos Anéis*. (2001). São Paulo Martins Fontes.

\_\_\_\_\_. *Mestre Gil de Ham*. (2003). São Paulo. Martins Fontes.

\_\_\_\_\_. *O Silmarillion*. (2003). São Paulo. Martins Fontes.

\_\_\_\_\_. *Sobre Histórias de Fadas*. (2006). São Paulo. Conrad.

\_\_\_\_\_. *Contos Inacabados* (2002). São Paulo. Martins Fontes.

\_\_\_\_\_. *O Hobbit*. (2003). São Paulo. Martins Fontes.

\_\_\_\_\_. *Roverandom* (2002). São Paulo. Martins Fontes.

\_\_\_\_\_. *The Lord of The Rings*. (2005) London. HarperCollinsPublishers.

\_\_\_\_\_. *The Monsters and the critics and the other essays*.(1997). London.  
HarperCollinsPublishers.

WILSON, Edmund. *Rumo à Estação Finlândia*.(1998). São Paulo. Companhia das Letras.

### **Dissertações:**

MARTINS, Andrei Venturini. *Contingência e Imaginação em Blaise Pascal*.(2006).

Dissertação de Mestrado em Ciências da religião. PUC –SP.

COSTA, Marcos Nunes. *OS Fundamentos ético-políticos do homem e do Estado em A Cidade de Deus de Santo Agostinho*. Dissertação de Mestrado em Filosofia. Universidade Federal de Pernambuco.

LOPES, Reinaldo José. (2006). *A Árvore das Estórias: Uma proposta de tradução para Tree and Leaf, de J.R.R. Tolkien*. Dissertação de Mestrado em Estudos Linguísticos e Literários em Inglês. Universidade de São Paulo.

#### **Outras fontes:**

Bíblia Sagrada. (1990). São Paulo. Paulus.

Bíblia Sagrada. (1997). São Paulo. Editora Rideel.

A Lei de Moisés – Torá (2001). São Paulo. Editora Sêfer.

Catecismo da Igreja Católica. (2000). São paulo. Edições Loyola.

Documentos do Concílio Ecumêncio Vaticano II (2001). São Paulo. Paulus.

#### **Páginas na Internet:**

[www.valinor.com.br](http://www.valinor.com.br)

[www.ciberteologia.com.br](http://www.ciberteologia.com.br)

[www.chem.ox.ac.uk/oxfordtour/tolkientour/](http://www.chem.ox.ac.uk/oxfordtour/tolkientour/)

[www.brathair.com](http://www.brathair.com)

[www.pt.wikipedia.org](http://www.pt.wikipedia.org)

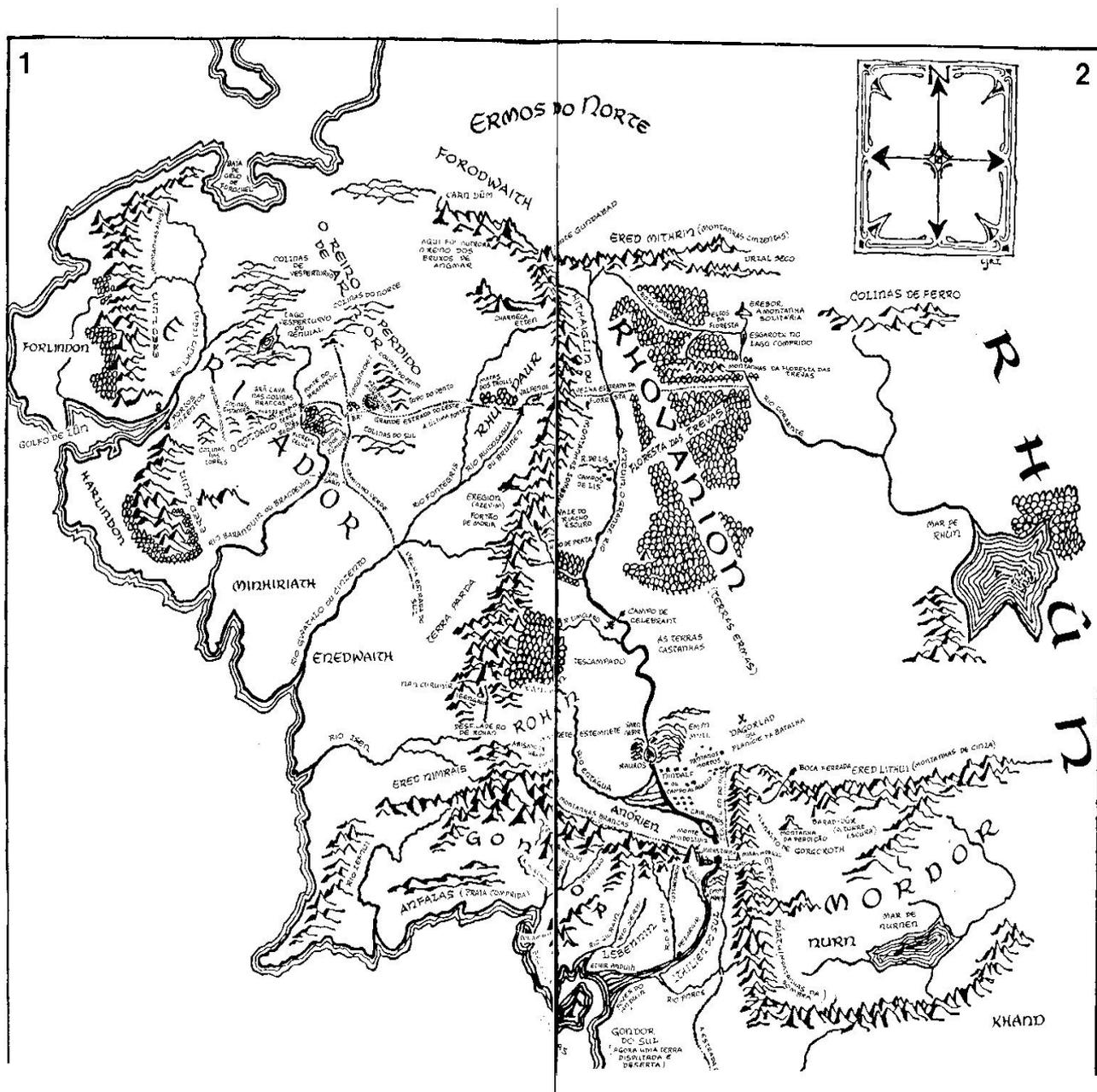
[www.devir.com.br](http://www.devir.com.br)

[www.tolkien.co.uk](http://www.tolkien.co.uk)

[www.tolkiensociety.org](http://www.tolkiensociety.org)

[www.glyphweb.com/arda/](http://www.glyphweb.com/arda/)

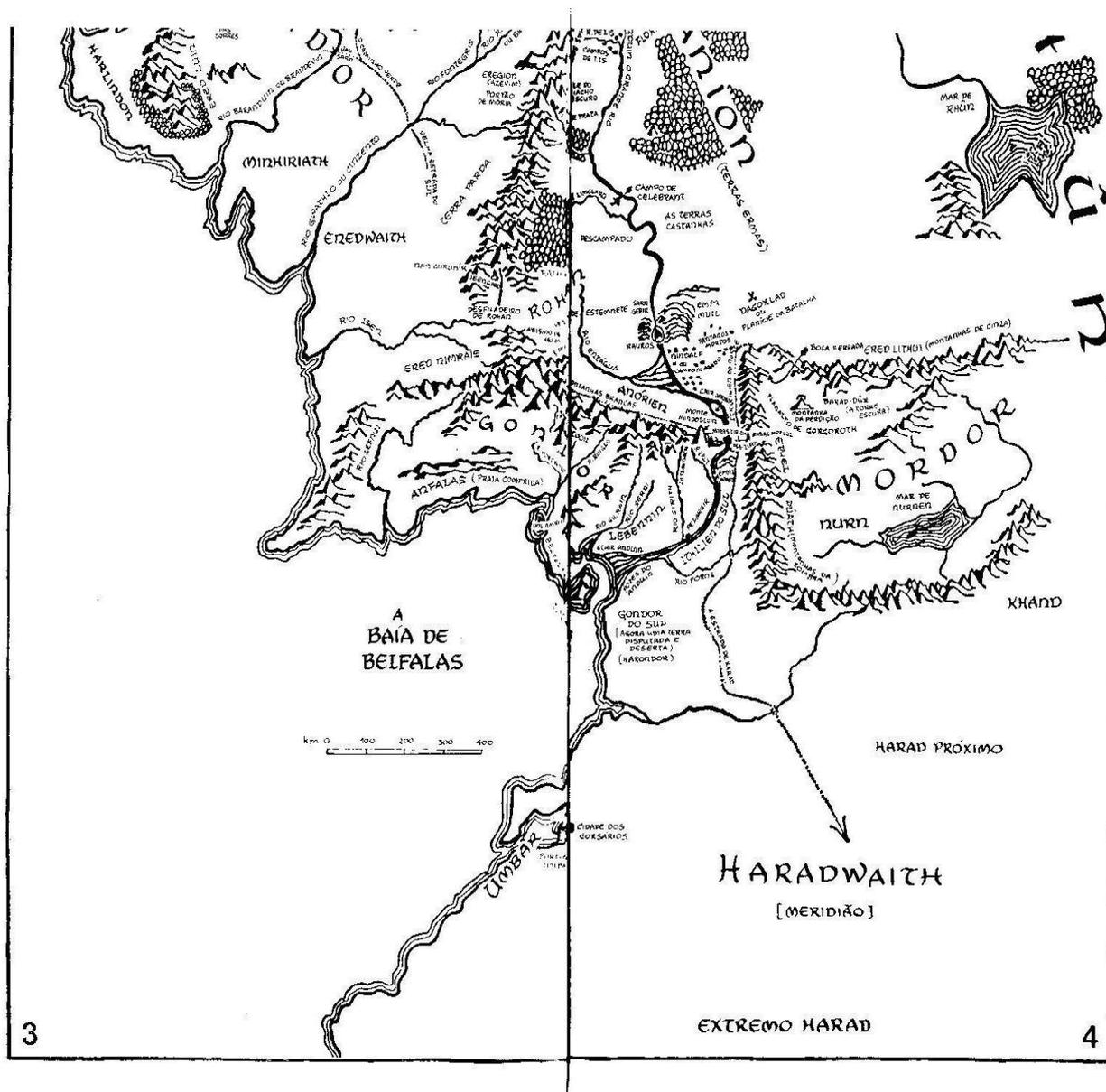
Anexo 01.



Mapa Norte da Terra-Média

Fonte: TOLKIEN, J.R.R. *O Senhor dos Anéis* (2001). São Paulo Martins Fontes.

## Anexo 02.



Mapa Sul da Terra Média.

Fonte: TOLKIEN, J.R.R. *O Senhor dos Anéis* (2001). São Paulo Martins Fontes.

## Anexo 03.



O Condado por J.R.R. Tolkien.

Fonte: WAYNE, G Hammond e SCULL, Christina. *J.R.R. Tolkien – Artist and Illustrator*. (2000). Boston. New York. Houghton Mifflin Company.

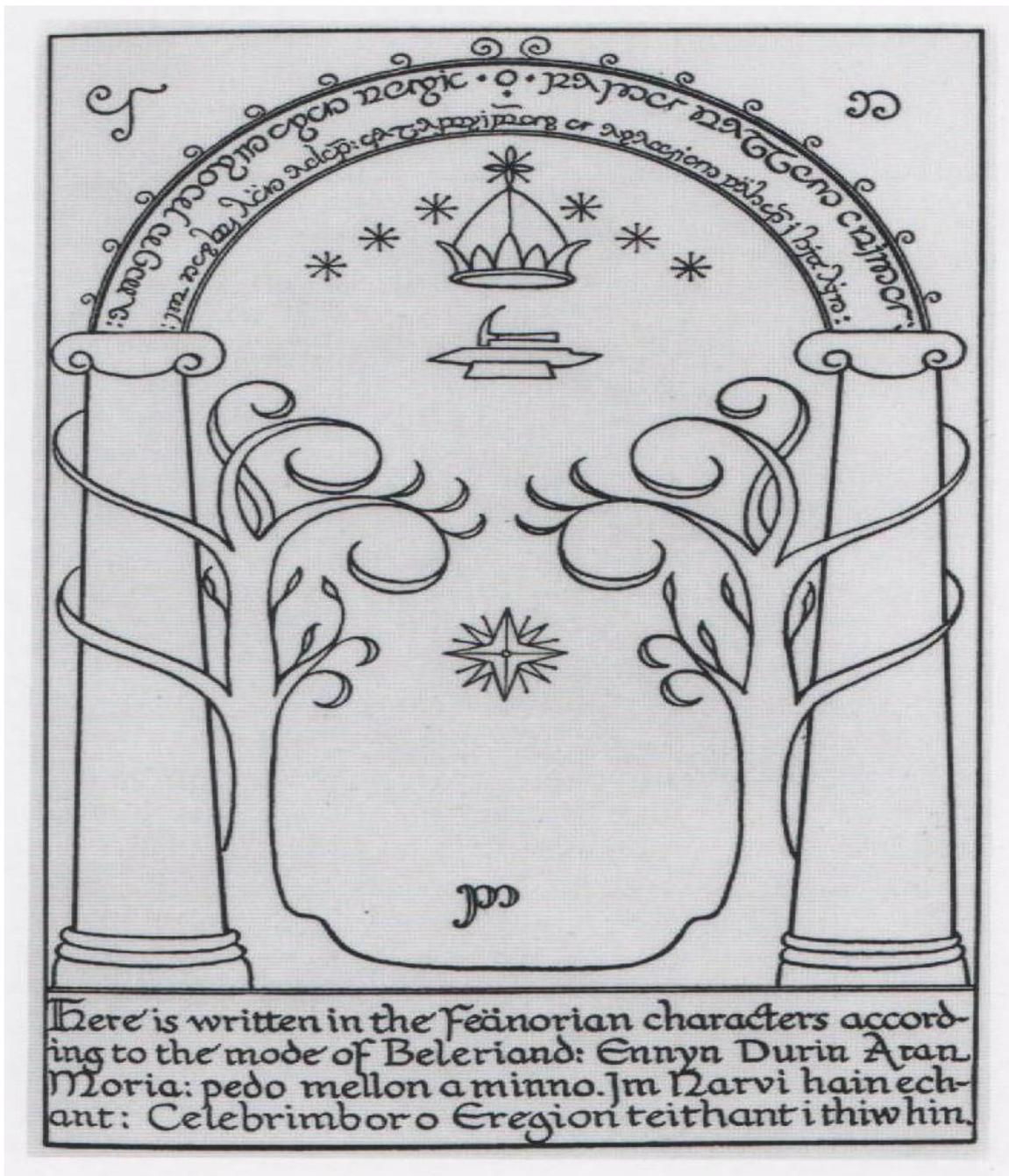
## Anexo 04.



Valfenda por J.R.R. Tolkien.

Fonte: WAYNE, G Hammond e SCULL, Christina. *J.R.R. Tolkien – Artist and Illustrator*. (2000). Boston. New York. Houghton Mifflin Company.

## Anexo 05.



O Portão de Moria por J.R.R. Tolkien.

Tradução do Quenya, em caracteres feanorianos, os tengwar: *As Portas de Durin, Senhor de Moria. Fale, amigo, e entre. Eu, Narvi, as fiz. Celebrimbor de Azevim desenhou estes sinais.*

Fonte: WAYNE, G Hammond e SCULL, Christina. *J.R.R. Tolkien – Artist and Illustrator*. (2000). Boston. New York. Houghton Mifflin Company.

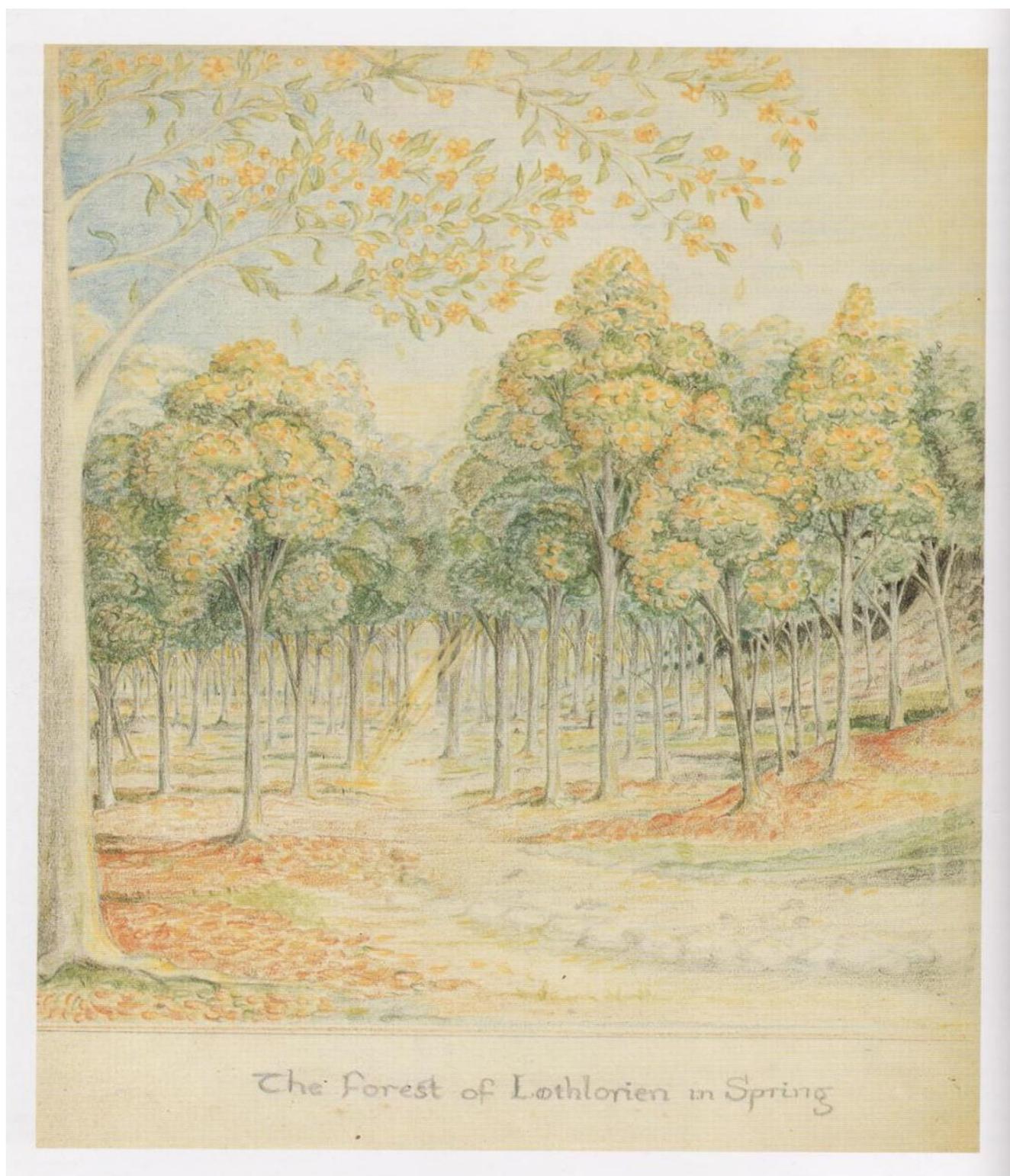
## Anexo 06.



Livro de Mazarbul por J.R.R. Tolkien. Escrito na língua dos anões, Khazad, em caracteres de Daeron, ao modo de Moria, os Anghertas Moria.

Fonte: WAYNE, G Hammond e SCULL, Christina. *J.R.R. Tolkien – Artist and Illustrator*. (2000). Boston. New York. Houghton Mifflin Company

## Anexo 07.



Floresta de Lothlórien na primavera por J.R.R. Tolkien.

Fonte: WAYNE, G Hammond e SCULL, Christina. *J.R.R. Tolkien – Artist and Illustrator*. (2000). Boston. New York. Houghton Mifflin Company.

## Anexo 08.



Isengard e a Torre de Orthanc por J.R.R. Tolkien.

Fonte: WAYNE, G Hammond e SCULL, Christina. *J.R.R. Tolkien – Artist and Illustrator*. (2000). Boston. New York. Houghton Mifflin Company.

## Anexo 09.



A Torre do Senhor dos Anéis Sauron, Barâd Dur. por J.R.R. Tolkien.

Fonte: WAYNE, G Hammond e SCULL, Christina. *J.R.R. Tolkien – Artist and Illustrator*. (2000). Boston. New York. Houghton Mifflin Company.