UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Martim Vasques da Cunha de Eça e Almeida

Violência e Epifania: a liberdade interior na filosofia política de John Milton

São Paulo

2015

MARTIM VASQUES DA CUNHA DE EÇA E ALMEIDA

Violência e Epifania: a liberdade interior na filosofia política de John Milton

Tese apresentada ao programa de
Pós-Graduação em Filosofia do
Departamento de Filosofia, Letras
e Ciências Humanas da
Universidade de São Paulo, para
obtenção do grau de Doutor em
Filosofia, sob orientação do Prof.
Dr. Alberto Ribeiro de Barros.

SÃO PAULO

2015

*We make out of the quarrel with others, rhetoric,
but of the quarrel with ourselves, poetry.*

W.B. Yeats

Para a minha família, sempre,

e, em especial, à Rosana:

*what in me is dark/
illumine, what is low raise and support.*

AGRADECIMENTOS

Esta tese demorou cinco longos e turbulentos anos para ser feita e seu autor fez a travessia pelo mesmo “deserto da liberdade” que Milton viu em *Paraíso reconquistado*. Assim sendo, ele não pode deixar de agradecer de coração aos que ajudaram a suportá-lo com alegria e dignidade: em primeiro lugar, à minha família e a Rosana do Amaral que, como bem diz a dedicatória, iluminaram o que havia de escuro na minha alma; depois, ao Prof. Dr. Alberto Ribeiro de Barros, que, sem o seu apoio e sua orientação cirúrgica, eu não conseguiria ir até o fim desta empreitada. E a lista pode ir ao infinito, sempre proporcional à gratidão que não tem como ser paga: Fabio Silvestre Cardoso, Dionisius Amêndola, Marcelo K. Soriano, Bruno Garschagen, João Pereira Coutinho, César Kyn D’Ávila, Rogério Pereira, Carlos Andreazza, Evandro Affonso Ferreira, Marcelo Laier Franco, Frederico Diehl, Gabriel Ferreira da Silva, Henrique Elfes, Jonas Lopes, Pedro Sette Câmara, André de Leones, Jorge Sallum, Leandro Narloch, Leonel Silva, Maurício Marsola, Sergio Cardoso, Roberto Bolzani Filho, Nivaldo Cordeiro, Renato José de Moraes, Rodrigo Duarte Garcia, Wilma Tommaso, além de Vinicius Ferreira Barth, Bianca Davanzo Bianeck, Guilherme Gontijo Flores, Rodrigo Tadeu Gonçalves e, em especial, Adriano Scandolara, que conseguiu a autorização dos quatro nomes anteriores para o uso da excelente tradução que fizeram para *Paraíso reconquistado*.

RESUMO

John Milton (1608 – 1674) é conhecido não só como o poeta do épico *Paraíso perdido*, mas também como um dos grandes teóricos e polemistas do período das Guerras Civis Inglesas. Seu principal tema é o problema da liberdade em um reino que se transformou – segundo ele – em uma tirania de reis e potentados religiosos, onde o súdito não era mais adequadamente representado por seu soberano; de acordo com Milton, como o rei não era mais o representante justo do reino, ele não deveria mais exercer as suas funções, sendo necessária a sua deposição e, em alguns casos extremos, o regicídio (como foi defendido pelo próprio poeta); assim, a solução proposta – junto com outros panfletários anti-realistas, que nunca atingiram a riqueza retórica e a ousadia teórica de Milton – é o surgimento de uma república inglesa, inspirada nos moldes ciceronianos e de clara influência secular-humanista. A partir de agora, o verdadeiro representante do governo deve ser o povo, mais precisamente a *commonwealth*, formada por indivíduos capazes de dominar as paixões que os podem transformá-los em escravos e viver de acordo com a vontade da razão e da prudência. A liberdade interior dos membros desta república se dá dentro desta *commonwealth*, onde eles podem exercer a *liberdade civil* (em que o indivíduo pode viver com tranquilidade desde que respeite as leis da república), a *liberdade doméstica* (em que se pode escolher qual é o tipo de educação que pretende ter, quais são as pessoas com quem pretende se relacionar, etc.) e a *liberdade religiosa* (a possibilidade de escolher uma religião sem a interferência do governo ou de qualquer outra seita religiosa que se classifique como “oficial”).

Palavras-chaves: John Milton – liberdade religiosa – liberdade civil – liberdade individual – liberdade interior – Filosofia Política – *commonwealth* – Republicanismo.

ABSTRACT

John Milton (1608 - 1674) is known not only for his epic *Paradise Lost*, but also as one of the great theorists and polemicists of the period of the English Civil Wars. Its main theme is the problem of freedom in a kingdom that has become a tyranny of kings and religious potentates, where the subject was not properly represented by his sovereign; according to Milton, as the king was no longer the right representative of the kingdom, he should no longer perform his duties, requiring the deposition and in some extreme cases, the regicide (as argued by him); thus, the proposed solution – along with other anti-royalist pamphleteers, who never reached Milton's rhetoric and the theoretical boldness – is the emergence of an English republic. From now on, the true representative of the government should be the people, specifically the *commonwealth*, made up of individuals able to master the passions that can turn them into slaves and live according to the will of reason and prudence. The Freedom of the Republic takes place within this *commonwealth*, where its members can exercise *civil liberty* (in which the individual can live with peace of mind provided if it complies with the laws of the Republic), *domestic freedom* (where you can choose what kind education you want to have, who are the people you want to relate, etc.) and *religious freedom* (the ability to choose a religion without interference from the government or any other religious sect that classify them as "official").

Keywords: John Milton – religious freedom – civil liberty – individual freedom – inner liberty – Political Philosophy – *commonwealth* – Republicanism.

SUMÁRIO

Introdução.....	9
1. “O mal dentro de mim”: razão e liberdade em John Milton.....	23
2. “É isto um homem?”: realza e representação em John Milton.....	74
3. “A vastidão dos espelhos”: a luta entre as liberdades em John Milton.....	124
4. “Nenhuma paixão desperdiçada”: a política trágica de John Milton.....	218
Considerações finais: A nação de si mesmo.....	306
Bibliografia.....	317

Introdução

(...)ocean-deafened voices
warning me, lifted again
in violence and epiphany.

Seamus Heaney¹

O filósofo alemão, naturalizado francês, Eric Weil sempre pedia a quem fosse ler qualquer um dos seus livros – seja o volumoso *Lógica da Filosofia* ou os elegantes *Filosofia Moral* e *Filosofia Política* – que tivesse aquilo que os antigos chamavam de *captatio benevolentiae*: a boa-vontade do leitor². Ou seja, que se deixasse conduzir à mão pelo autor do livro e que analisasse os argumentos do mesmo sem aquele toque de pré-julgamento que hoje apelidamos de “preconceito”, mas que, na verdade, é a má vontade de não querer saber o que o escritor quis dizer, mesmo com seus eventuais erros, sobretudo se estes forem o resultado não de uma intuição equivocada da estrutura da realidade, mas sim dos percalços típicos da vida de qualquer investigador.

Esta tese pede o mesmo tipo de boa-vontade, especialmente para o leitor que não queira perceber que lerá páginas que tratam do *drama interior* de um homem bem específico – no caso, o poeta inglês John Milton (1608-1674) – e da *compreensão existencial* de uma determinada circunstância histórica – o período das Guerras Cívicas inglesas (1642-1648). Ela requisita apenas uma condição: a de que seja lida como um *todo*, sem reduzi-la a quaisquer das suas partes e, principalmente, à *pessoa* do seu autor.

Na *Segunda defesa do povo inglês* (1654)³, publicado depois da instituição do Protetorado de Oliver Cromwell em julho de 1653, Milton declara a sua luta

¹ Do poema “North” (Norte):“(…) eram vozes que o oceano sufocou/ prevenindo-me, erguidas de novo/ em violência e epifania”. Cf. HEANEY, Seamus. *Poemas*, tradução de José Antonio Arantes, São Paulo, Companhia das Letras, 1998, pág. 99.

² *Lógica da Filosofia* foi publicado pela Editora É, assim como *Filosofia Moral*, o primeiro com tradução de Lara Christina de Malatesta, o segundo traduzido por Marcelo Perine, entre 2011 e 2012. Já *Filosofia Política* foi publicado pela Editora Loyola. A citação ao adágio clássico pode ser encontrada na abertura de *Filosofia Moral* e de *Filosofia Política*. Sobre as citações que envolvem estes dois últimos livros que serão usados como base teórica desta tese, ver a Bibliografia.

³ Usaremos o título em português deste texto e de outras obras de John Milton no decorrer da tese. Serão também usadas as traduções disponíveis em língua portuguesa, sempre com o devido crédito; quando ocorrer a tradução do trecho em questão, feita pelo autor da tese, será também inserida a respectiva passagem no original na correspondente nota de rodapé, o que não ocorrerá quando houver um tradutor

permanente pela liberdade. Ao defender-se das acusações do publicista francês Salmásio (autor de *Regii sanguinis clamor*, publicado em 1652⁴), com quem já havia polemizado na primeira *Defesa do povo inglês* (1651), considera aquele momento histórico em que Carlos I, acusado de traição ao povo, foi executado em 1649 pelo Parlamento – e Milton defende a execução como a única punição possível para aqueles cuja ação política é tirânica. Na arena da luta das ideias, ele se espelhava em Cícero e, tal como o famoso estadista romano, afirmava que estava ali para manter a integridade da república inglesa. Era um modo concreto de encontrar algum equilíbrio na nefasta guerra civil que se espalhava ao seu redor, afirmando de forma incisiva que a luta pela liberdade podia ser considerada o seu maior feito biográfico e assumia a função de defendê-la de forma tão ampla quanto a das epopéias de Homero e Virgílio⁵.

As acusações maliciosas de Salmásio – entre elas, de que era fraco para batalhas devido ao seu aspecto frágil e feminino e também porque era completamente cego – são respondidas certeira por Milton: sua cegueira – diagnosticada na época em que Carlos I foi executado – não era deficiência; pelo contrário, demonstrava uma virtude. Era cego, afirmava, mas enxergava melhor e mais longe que todos na Inglaterra. A maior prova de sua “visão” era o fato de perceber que a “liberdade real e substancial”, a liberdade política, só seria realizada se fosse “procurada dentro e não fora” do ser humano; sua existência dependia, antes de tudo, “não do terror da espada e sim da sobriedade de conduta e de uma vida íntegra”⁶.

É justamente na *Segunda defesa* que Milton argumenta que existem “três espécies de liberdade que são essenciais para a felicidade da vida social”⁷. Nesta expressão já se pode observar o significado da *liberdade política* para Milton, na perspectiva da tradição humanista: é a *eudaimonia* de Platão e Aristóteles, expandida tanto para a *polis* grega, como também para a *res publica* romana; Milton produz aqui um salto qualitativo e exemplar ao tornar a Inglaterra parâmetro para os outros povos europeus, com um processo historicamente situado da luta contra a tirania e também

profissional citado. O critério obedecido foi o do sentido literal do texto; no caso dos poemas, não se atentou para as regras de métrica ou rima dos versos. Pede-se desculpas de antemão por qualquer equívoco de tradução percebido por algum leitor mais exigente e competente.

⁴ Tradução: “O clamor pelo sangue real”.

⁵ Cf. MILTON, John. *The complete poetry and essential prose of John Milton*, Nova York, Modern Library, 2007, págs. 1072-1110.

⁶ *Idem*.

⁷ *Ibidem, ibid*.

como procedimento a ser seguido por toda a humanidade na intenção de libertar a raça humana.

Em seu pensamento de organização política, Milton encontra três outras formas de liberdade a serem articuladas corretamente para que a *commonwealth* possa existir de forma sadia e coerente⁸. São elas: a liberdade *religiosa*, a liberdade *doméstica* e a liberdade *civil*; na *Segunda defesa*, ele já havia conceituado a primeira liberdade, quando defendeu os chamados “independentes” contra os presbiterianos, que pleiteavam uma reforma bem mais branda na Igreja inglesa. Para Milton, era necessário algo mais incisivo, quase de precisão cirúrgica para que a comunidade eclesiástica local não se transformasse em outro braço do papismo católico (considerado por Milton como a *verdadeira* tirania a ser extirpada da história da humanidade). Aqui é tentada uma explicação de temas polêmicos tais como o divórcio e o sacramento do casamento, a separação entre o Estado e a Igreja, a função dos sacerdotes e a necessidade do devoto submeter a sua consciência individual aos dogmas de um Papa tão ou mais cruel que o rei da Inglaterra, Carlos I.

Milton medita sobre a segunda espécie de liberdade, a *doméstica*, continuando seus debates sobre o divórcio, ao abordar o aspecto íntimo da convivência entre maridos e esposas, e amplia sua reflexão para o problema da liberdade de imprensa e de expressão em *Aeropagítica* (1642), texto clássico ainda usado para defender alguns princípios que orientam as democracias contemporâneas. Graças a ele, Milton é considerado quase um patrono da tolerância e da pluralidade políticas. Existe nesta

⁸ Thomas N. Corns, um dos estudiosos mais renomados na obra de John Milton, chegou à seguinte conclusão sobre o uso do termo *commonwealth* para se referir à república idealizada pelo poeta inglês e seus contemporâneos: “Pesquisei na versão eletrônica do Oxford English Dictionary por exemplos a respeito das palavras ‘república’, ‘republicano’ e ‘republicanismo’, procurando por todo o material citado no período de 1630-80. O primeiro termo não ocorre com frequência; o adjetivo e o substantivo não estão registrados na época citada, apesar de haver a palavra ‘republical’ [*republical*] ocasionalmente. O termo ‘república’ surge em geral nas discussões a respeito de Gênova e Veneza, raramente sobre a Inglaterra. A classificação de uma ‘república inglesa’ não existe no OED. A palavra mais usada para classificar o Estado inglês na época do Interregno é ‘*Commonwealth*’, um termo muito comum no discurso político na metade do século XVII. Ele aparece 193 vezes em citações no período de 1630-80 e o seu uso aumenta no período de 1649-80 (124 exemplos). Mas trata-se de um conceito complexo, aplicado indistintamente ao Estado, à Constituição e à Nação. Dessa forma, uma ‘*commonwealth*’ pode ter a forma de uma democracia (ou de uma monarquia, ou de uma oligarquia...); cada uma é ‘um modelo de Commonwealth [comunidade] (ver Thomas Hobbes, *Leviatã* [1651], II, 2)””; Cf. Thomas N. Corns, “Milton and the characteristics of a free *commonwealth*”, in: ARMITAGE, David, HIMY, Armand & SKINNER, Quentin, *Milton and Republicanism*, Inglaterra, Cambridge University Press, 1995, págs. 27-28, n.4.

Por esse motivo apresentado, usaremos doravante o termo *commonwealth* para designar a república idealizada por John Milton em seus escritos políticos.

suposta “devoção” certo anacronismo histórico na medida em que se confunde a defesa irrestrita da tolerância com a que o poeta inglês propugnava: para ele, a tolerância e a liberdade existiam para aqueles que *compartilhavam* da mesma visão de mundo e da *mesma* crença e respeito pelo conhecimento humano. Quem pensasse diferente, sofreria as sanções previstas em lei da *commonwealth*. A liberdade política no republicanismo puritano inglês era nada mais que uma posse comum de todos os seus integrantes e exigia o cultivo de uma específica comunhão espiritual; é claro que um amplo espaço de tolerância era necessário para a proteção dessa comunhão pela atrofia, embora se admita que *existem* limites que devem ser respeitados na medida em que são uma zona permanente de luta e passíveis de expansão, sem a redução de suas nuances⁹.

Em *Aeropagítica*, Milton usa dos mais variados recursos retóricos para se posicionar na defesa do povo constituinte de uma nação, que não deve nem pode ser impedido de possuir o conhecimento produzido por seus pares. É a consciência de cada indivíduo que definirá o que é bom e o que é mau para a sua educação, depois minuciosamente explicada no tratado *Sobre a educação* (1644).

Mas a luta pela liberdade política continua a exigir sacrifícios. Por isso John Milton precisou confrontá-la com o problema mais evidente de seu tempo: o reinado corrupto de Carlos I. Quando o rei foi preso e tudo levava a crer que voltaria ao trono graças aos mesmos presbiterianos que o colocaram sob custódia do Parlamento, o teórico político considerou ser o momento de demonstrar, por meio de uma lógica implacável, que o rei não era mais *Rei* e sim um *Tirano*. Em *A tenência dos reis e dos magistrados* (1649), defende abertamente o tiranicídio e é tão exaltado em sua retórica que sua leitura nos faz imergir em seu estilo passional (*pathos*)¹⁰. De raciocínio simples e elegância assustadora, afirma que o verdadeiro representante de Deus nunca foi o rei e sim o Povo, entendido aqui como a parte que se reúne em assembleias, senados e parlamentos. A prova estaria na História Antiga, em especial a de Israel, Grécia e Roma e é evidente também nos ensinamentos de Cristo e seus apóstolos. Assim quando um rei acredita que está acima de seu povo e começa a infringir as leis naturais (que, por sua

⁹ Cf. VOGELIN, Eric. *History of Political Ideas*, vol. VII – *The new order and last orientation*, EUA, Missouri Press, 1999, págs. 92-96.

¹⁰ Usaremos o seguinte critério em relação ao uso de parêntesis e de colchetes no texto. Quando for uma palavra ou um trecho que não faz parte do texto citado ou analisado, apenas um conceito filosófico em geral, usaremos parêntesis; quando for algo diretamente relacionado ao texto referido na análise, serão usados os colchetes.

vez, concordam com a lei de Deus), esse rei não está mais servindo aos propósitos de seu reino e sim como se fosse um *tirano*, alguém preocupado com seus próprios e exclusivos desejos. E quando existe um tirano em um reino só há um procedimento válido: eliminá-lo sem misericórdia, para que a nação não se deixe corromper para sempre.

Segundo Milton, Carlos I era por definição um tirano e como tal deveria ser punido pelas mesmas pessoas que o colocaram na prisão, uma vez que o direito de resistência do povo perante uma tirania é parte intrínseca da tradição do pensamento protestante e, em especial, presbiteriano. Após *A tenência dos reis e magistrados*, Milton foi convidado pelo recém-criado Conselho de Estado, liderado por Oliver Cromwell, para ser o secretário de Línguas Estrangeiras. É nesta época que escreve a primeira e a segunda *Defesa do povo inglês*, entre 1651 e 1654, tarefa que assume com extrema boa vontade e na qual desenvolve com mais amplitude suas ideias a respeito do Povo como verdadeiro e legítimo representante de Deus na sociedade política.

Ao aplaudir os feitos militares de Cromwell, Milton percebe que o povo inglês se encontra inerte e pusilânime, sem sequer pretender compreender corretamente o que está colocado no jogo da arena política. A Igreja ainda se mistura nos assuntos do Estado, a educação do reino não preza a consciência individual e é apenas um simulacro de propagandas anunciadas de forma insípida e irrelevante. A inveja e a cobiça continuam a existir no Parlamento; a Inglaterra esqueceu-se de como é ser governada por princípios e pela linha da liberdade, “nutriz de todos os grandes talentos”¹¹, que frutifica unicamente na devoção, na justiça, na temperança e na retidão moral, necessitando também de terreno fértil para o estabelecimento de raízes profundas nas mentes e nos corações de cada cidadão. O povo deve aprender que a liberdade é um processo conquistado através de uma intensa luta interior, influenciada pelos princípios educacionais dos gregos e dos romanos; para Milton, um governo é justo e livre se for comandado por alguém que saiba governar a si mesmo, que conheça suas paixões e virtudes e que siga somente estas últimas; na esteira da atitude de Cícero, ele estabelece o diagnóstico dos maiores males políticos e propõe a possibilidade de solução: o

¹¹ Cf. MILTON, John. *Aeropagítica – Discurso pela Liberdade de Imprensa ao Parlamento da Inglaterra*, tradução de Raul de Sá Barbosa, Rio de Janeiro, Editora Topbooks, 1999.

caminho *entre* os equívocos cometidos e a responsabilidade assumida, pela transformação do mundo, como forma de reparar os erros que podem inviabilizar o sistema inglês da *commonwealth*.

Toda essa síntese dos escritos – que são apenas uma parte de uma vasta obra política e poética – serve, no fundo, para fazer uma pergunta, não só natural para quem percorreu todo esse raciocínio, como também óbvia: Qual seria o fundamento dessas liberdades que organizam a *commonwealth*? Elas seriam o norte da república imaginada por Milton ou há alguma outra espécie de *ordem*, de *hierarquia*, de *razão* que as organiza e as justifica?

Para encontrar uma resposta, tivemos que retornar ao tema da nossa dissertação de mestrado: Thomas More¹². E por quê? Porque foi a sombra do seu cadafalso, como diria Eugen Rosentock-Huessy, que pairou sobre todo o drama da Revolução Inglesa e que também pode ser intitulado de “O Rei no Parlamento”¹³. Ao ser executado pelo reino de Henrique VIII em 1535, More não defendia apenas a unidade da Igreja Católica contra a ilegitimidade dos atos reais (que, no caso, eram muito próximos da tirania). Defendia sobretudo a *Common Law*, a lei comum que unia a Inglaterra e que protegia as liberdades individuais dos seus súditos. O fato de ser também o Lorde Chanceler no momento em que enfrentava silenciosamente o rei, i.e., o protetor da “consciência real”, (termo criado pela mesma lei que há séculos existia na Inglaterra e que servia como um intermediário entre o monarca e os membros do Parlamento), acentua ainda mais o problema do que é ser um *conselheiro* quando se trata dos assuntos do poder. Com a sua decapitação, o Parlamento (e, por consequência, o reino) perdiam não só um intermediário qualquer, mas o exemplo perfeito do conselheiro que deveria vigiar os atos e as palavras do governante, além de relacioná-los com os desejos da sociedade então representados pela Câmara dos Comuns. Mesmo com a eventual substituição por Thomas Cromwell (1485-1540) – por sinal, antepassado do futuro Lorde Protetor, Oliver, de acordo com algumas lendas¹⁴ – o cargo de Chanceler ficou completamente esvaziado de sentido, em especial no quesito da autoridade moral. A união da figura real

¹² Publicada em forma de livro como *Crise e Utopia – O dilema de Thomas More*, Campinas, Vide Editorial, 2012.

¹³ Cf. ROSENSTOCK-HUESSY, Eugen. *Out of revolution*. Providence, Rhode Island, Berg Publishers, 1993, págs. 257-358.

¹⁴ Essas lendas são desmistificadas por Antonia Fraser em sua biografia sobre Oliver Cromwell. Cf. FRASER, Antonia. *Oliver Cromwell – Uma vida*, tradução de Marco Arão Reis, Rio de Janeiro, Editora Record, 2000, págs. 39-61.

com a da cabeça de uma igreja – simbolizada na criação do anglicanismo por Henrique VIII para então justificar e permitir o divórcio com sua esposa, Catarina de Aragão, e casar com sua amante, Ana Bolena – era um problema que não havia precedentes na *Common Law* pelo simples motivo de que, com isso, tirava da corte e do Parlamento a chance de agir como a mantenedora do reino em uma forma de equilibrar qualquer decisão do rei que pudesse prejudicar a ambos. More acreditava que a influência das forças intramundanas no clero e no reino inglês – em especial, as de Lutero e de outras seitas consideradas heréticas – tinham corrompido a integridade do reino e, sobretudo, a própria consciência do rei¹⁵.

Com a morte de More, em 1535, o rei não tinha mais ninguém a quem reclamar alguma espécie de consciência, exceto a sua própria. A relação com o Parlamento era apenas uma formalidade. A *Common Law*, que antes era um processo que amarrava os costumes e os princípios, tornava-se pouco a pouco uma lei que apenas tinha de respeitar os mandos e desmandos do rei. E foi assim durante toda a dinastia Tudor até o momento em que o Parlamento resolveu se “vingar”, justamente quando os Stuarts começavam a tomar o poder. Mas a “vingança” tomou um rumo inesperado: em vez de restaurar as liberdades da Igreja contra o Rei, o Parlamento, na maioria representado por senhorios que também estavam insatisfeitos com as instituições religiosas do reino, resolveu confrontar a coroa na forma de uma *restauração secular*. Agora seria o Parlamento quem faria a função de proteger a “consciência real”, vigiando-a atentamente¹⁶.

Para esses membros, as liberdades individuais da Inglaterra tinham de ser restauradas porque a *Common Law* foi interrompida e jamais procuraram restituí-la à sua pureza originária. O que chamamos de Guerras Cívicas ou Revolução Inglesa (para não cair no erro comum de “Puritana”)¹⁷ é, na verdade, a *Restauração* quando, na década de 1660-1689, os realistas que devolveram os Stuarts ao trono tomaram esta palavra sem nenhuma preocupação e na verdade apenas simbolizavam a fase intermediária de um drama histórico que terminaria com Guilherme de Orange. A luta para manter o Rei *no* Parlamento, e não *acima, abaixo* ou *fora* dele, continuou a ter o

¹⁵ Cf. ROSENSTOCK-HUESSY, Eugen. *Out of revolution*. Providence, Rhode Island, Berg Publishers, 1993, págs. 257-358.

¹⁶ *Ibidem, ibid.*

¹⁷ Austin Woolrych comenta sobre o uso equivocado deste termo no prólogo de seu *Britain in Revolution*: WOOLRYCH, Austin. *Britain in Revolution*, Inglaterra, Oxford University Press, 2002, págs.2-6.

seu fantasma principal – o de Thomas More – influenciando os bastidores¹⁸. A prova disso é o fato de que, durante o período da *commonwealth* (1649-1660), foi necessário que Oliver Cromwell se tornasse o Lorde Protetor da nação para que purgasse simbolicamente todos os erros cometidos por seu suposto tio distante, Thomas, que, entre outros atos, foi quem assinou a ordem de execução do futuro santo católico.

Ao substituir o cargo de Lorde Chanceler, o Parlamento também restaura, dentro do âmbito da *Common Law* que volta a ser um *processo*, as relações originais entre a Igreja e o Reino, sem pensar um retorno ao catolicismo, mas desenvolvendo a *verdadeira reforma protestante* que “ainda não ocorreu em todo o seu esplendor”. Esta união entre os poderes temporal e espiritual fundamenta a criação de uma *commonwealth* que não ficará reduzida ao território da ilha inglesa, mas se estenderá pelo mundo inteiro¹⁹.

A *commonwealth* foi criada oficialmente pelos ingleses no dia 19 de maio de 1649. De acordo com Rosenstock-Huessy, é o clímax da palavra *common* (comum). Além da *Common Law*, há também a *Common Prayer* (Prece Comum) e a *House of Commons* (Casa dos Comuns). Esta palavra não comunica apenas a união entre os membros da mesma comunidade que repartem as coisas públicas entre si (a *res publica* de inspiração ciceroniana que Milton tanto admirava); comunica também a força do orgulho de ser algo novo na história da humanidade, que deve transmitir essa mensagem a outras pessoas ao redor do globo. Para que isso acontecesse, a Igreja e o Estado deveriam se unir em função da *commonwealth* – transformando-a assim mais do que uma república apenas para os ingleses, mas em uma *unidade religiosa* que transcendia o tempo e o espaço, uma Israel que enviaria as “boas novas” de uma aliança restaurada entre as liberdades individuais e a liberdade de adorar o que, para eles, seria o verdadeiro Deus²⁰.

Nesse sentido, o que John Milton tenta fazer com sua vasta obra, seja nos escritos em prosa ou em sua poesia, é dissipar a sombra do fantasma de Thomas More, ao querer ser o *conselheiro restaurador* de uma Inglaterra completamente reformada e de volta às suas origens. Mas ele não fará isso de um modo tranquilo ou apaziguador;

¹⁸ Cf. ROSENSTOCK-HUESSY, Eugen. *Out of revolution*. Providence, Rhode Island, Berg Publishers, 1993, págs. 257-358.

¹⁹ *Ibidem, ibid.*

²⁰ *Ibidem, ibid.*

para atingir tal intento, usará das armas da polêmica e de uma erudição invejáveis para quem também se aventurava no mesmo campo de batalha. O conselho de Milton conseguiria fazer algo que o “papista” More (como ele provavelmente o teria apelidado) nunca fez: salvar a Inglaterra do desastre do *cisma* interno, colocando à disposição a retórica talentosa do poeta e o temperamento incandescente do profeta.

Isso não significava que ele possuía a sua própria *unidade* de forma pronta e sistematizada. Pelo contrário: queremos mostrar que a busca por um *fundamento*, uma *ordem*, uma *razão*, uma *hierarquia* que animava a dinâmica das liberdades defendidas por Milton vem justamente de uma *permanente inquietação moral* que ele levou às últimas consequências em sua vida e nos seus escritos. Ao dividir a “liberdade real e substancial” em três prismas – a *liberdade religiosa*, a *doméstica* e a *civil* – ele não apenas tenta dar coerência a um pensamento político que era elaborado no calor da hora, mas também tentar dar uma harmonia à sua própria pesquisa interior, que, como mostraremos nesse estudo, foi encontrada não só nos escritos políticos que fizeram então a sua fama, e sim nos poemas épicos que finalmente colocariam seu nome no monumento imortal da língua inglesa.

Por isso, é necessário também entender que, por ser um poeta, essa forma era essencial para ele comparar as representações de quem comanda e de quem é comandado na sociedade onde vivia. O problema da *iconoclastia* – uma ferida ainda pouco explorada para quem estuda ou vive as filigranas do protestantismo – é o primeiro passo para compreender a lógica por trás das demais liberdades, em especial a *religiosa*. A adequada forma de como Deus é representado no reino é importante porque o que se tem como o Rei naquele momento histórico específico da Inglaterra seria algo inadequado e, pior, mentiroso. Como não se deixar enredar por essa falsidade? Para Milton, a educação é o “treinamento” essencial para que o homem recupere essa representação adequada de Deus, contribuindo assim para a *liberdade doméstica* entre os seus semelhantes. Este “treino” envolve tanto a “educação sentimental” do cidadão (pelo modo como resolve os seus problemas amorosos com seus casamentos ou divórcios, sempre de acordo com uma consciência individual que dialoga em sua solidão com o verdadeiro Deus) como a comunicação substancial do “conhecimento”, a “divulgação” reta e ideal para que a representação adequada do Bem não fique misturada de forma demasiada com o Mal inerente à condição humana. Todavia, este “conhecimento” só tem a função de reforçar ainda mais o destino da Inglaterra como a

Nova Israel, a *res publica*, a *commonwealth* que deve ser composta, antes de tudo, por uma “comunidade de sábios” que ensinará definitivamente a quem quiser obedecer aos seus cuidados como se deve adorar o Deus cristão e, mais do que isso, reformado. Explica-se assim a obsessão de Milton ao resistir qualquer espécie de tirania, seja dos prelados ou de Carlos I: eles pervertem a representação adequada de Deus, contaminando a nobre missão do reino e destruindo a unidade do Povo – os membros articulados do Parlamento que detém em suas mãos não só o destino da *liberdade civil* dos ingleses, mas o destino da liberdade humana²¹.

Estas três liberdades – *religiosa*, *doméstica* e *civil* ou *política* – têm implícitas entre si uma quarta liberdade, que a culmina e lhes dá um princípio ordenador tanto para a *commonwealth* como para o cidadão que está nela inserido: a *liberdade interior*. Eis a tese explicitada por este estudo e que tentaremos provar nas páginas seguintes. Esta liberdade, como já dissemos, não é algo dado pela natureza (*physis*) ou pela razão meramente humana (a *ratio* cartesiana); é algo a ser conquistado a custo de uma disciplina interior, harmonizada justamente com a consciência correta da representação adequada de Deus, e que terá de confrontar-se com a *violência interna* inerente a cada um – e que, se não for dominada, terá seus reflexos evidentes na *violência exterior* que atingirá a comunidade, uma violência que se manifestará pela forma de uma momentânea aparição de Deus na própria *commonwealth*, uma epifania que será breve, porém intensa e que terá seus efeitos para a permanência do reino. Ela não se relaciona diretamente com o princípio da igualdade, algo comum a se pensar quando se tenta encaixar Milton nas atuais teorias democráticas, mas sim com o princípio da justiça, ou, para ser mais exato, da *hierarquia proporcional*. Não pode ser confundida de forma alguma com a *liberdade exterior*, que, esta sim, se relaciona com a igualdade porque depende de uma correta manutenção das instituições políticas que devem proteger as liberdades individuais para que todos fiquem iguais perante a *lei comum* [*Common Law*]. Contudo, esta liberdade também pode ser usada para propósitos contrários à sua intenção, já que ela é também um instrumento de harmonização do poder político e, como qualquer coisa concebida pelo homem, capaz de ser pervertida, caso não se entenda que a isonomia legal só pode ser praticada se a hierarquia das virtudes e dos princípios for também preservada como o respectivo *locus* da “consciência individual”,

²¹ Cf. BRYSON, Michael. *The tyranny of paradise*. Newark, University of Delaware Press, 2004, págs.42-77.

aquele “fundo insubornável do ser” defendido por Ortega y Gasset, do qual nenhum governo ou reino pode invadir sob qualquer permissão²². Ao contrário da liberdade exterior, que rapidamente mostra os seus efeitos visíveis, a liberdade interior também tem suas consequências práticas na sociedade política, mas o seu campo de ação é o que se passa dentro da alma humana. E mais: ela é a base de tudo o que se construiu no que hoje chamaríamos de “magnífica estrutura do mundo moral”. Como escreveu Mario Vieira de Mello, “[a *liberdade interior*] não mostra parcialidade alguma com relação ao Poder – seja contra ou a favor – na medida em que a sua própria natureza for respeitada; mas torna-se decididamente hostil ao Poder todas as vezes que ele procura submeter o campo de ação da liberdade ao seu círculo de influências”²³.

²² Cf. ORTEGA Y GASSET, José. “Ideas sobre Pio Baroja”, in: *Obras Completas, Vol. II*, Espanha, Taurus, 2004, págs. 211-241.

²³ Cf. VIEIRA DE MELLO, Mario. *O conceito de uma educação da cultura*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1984, pág. 97. Os conceitos de *liberdade interior* e *liberdade exterior* desta tese foram inspirados nas reflexões deste livro e de outro de autoria do mesmo Mario Vieira de Mello: *O cidadão*, Rio de Janeiro, Topbooks, 1994.

Devemos observar aqui que o uso dos termos *liberty* e *freedom*, especialmente no caso da obra de John Milton, são intercambiáveis e ainda não possuem a diferenciação que depois seria feita no século XVIII, muito bem descrita por Gertrude Himmelfarb em *Os caminhos para a modernidade – Os iluminismos britânico, francês e americano*: “A distinção entre o político e o social é refletida na comum (mas não explícita ou consistente) distinção entre *liberty* e *freedom*, sendo *liberty* um conceito primariamente político e legal, e *freedom* um conceito primariamente social e psicológico. Em seu famoso ensaio ‘Dois Conceitos de Liberdade’, Isaiah Berlin nega essa distinção, fazendo uso das duas palavras indistintamente (ver Isaiah Berlin, “Dois Conceitos de Liberdade”, In: Berlin, *Estudos sobre a Humanidade: Uma Antologia de Ensaio*. Tradução de Rosaura Eichenberg, São Paulo, Companhia das Letras, 2002). Hannah Arendt, para quem a ‘questão social’ era o assunto distintivo da Revolução Francesa, distinguia entre ‘liberação’ política [*liberation*] e ‘liberdade’ social [*freedom*]. Mas, então, ela obscurece a distinção ao falar de ‘liberdade política’ [*political freedom*] (*On Revolution*. Nova York, 1963, p.22). Geoffrey Nunberg atualizou essa distinção em ‘Freedom vs. Liberty: More Than Just Another Word for Nothing Left to Lose’, New York Times, 23 de março de 2003, p. 6 [<http://www.nytimes.com/2003/03/23/weekinreview/nation-freedom-vs-liberty-more-than-just-another-word-for-nothing-left-lose.html>]. Contudo, muito de sua discussão sobre liberdade positiva e negativa – com efeito, *liberty* e *freedom* – seria clarificada pelo reconhecimento daquela distinção”. In: HIMMELFARB, Gertrude. *Os caminhos para a modernidade – os iluminismos britânico, francês e americano*, tradução de Gabriel Ferreira da Silva, São Paulo, Editora É, 2011, págs. 238-239, n. 2.

Além de Himmelfarb, Berlin, Arendt e Nunberg, há as discussões de Roger Scruton no seu *The Palgrave Macmillan Dictionary of Political Thought*, em que ele distingue a liberdade metafísica [*metaphysical freedom*], que lida com as questões a respeito do “livre-arbítrio”, da liberdade política [*political freedom*], próxima das liberdades positivas e negativas de Berlin, em que o que está em jogo é o espaço exterior de escolha que um determinado governo permite que o cidadão possa atuar na sociedade. Já em relação à palavra *liberty*, Scruton comenta que, apesar de ser igualmente intercambiável com a *political freedom*, *liberty* tem a ver sobretudo com os direitos do cidadão que deve atender às leis da sociedade ou então ser respeitado pelas mesmas, seja quando essa liberdade é corrompida na licença ou licenciosidade para descumpri-las quando for necessário, seja quando ela é um valor que permite a discussão de sua própria definição ou das limitações que a estrangulam na construção de uma sociedade melhor. Cf. SCRUTON, Roger. *The Palgrave Macmillan Dictionary of Political Thought*. Inglaterra, Palgrave Macmillan, 2007, verbetes *freedom* [pág. 260] e *liberty* [pág. 399].

Para demonstrar esta tese, estruturou-se o estudo em quatro capítulos – e usou-se uma *perspectiva psicológica* para analisar as intenções morais e espirituais de Milton²⁴, em um estilo literário diferente do usual em trabalhos acadêmicos, mais próximo do ensaio, mas que em nenhum momento abandona o rigor da pesquisa e da reflexão.

O primeiro capítulo é sobre as relações entre o pensamento político, a poesia e os princípios filosóficos que fundamentam os escritos de John Milton. Tais relações não serão harmônicas e sim repletas de *rivalidade* entre elas. Entretanto, é necessário abordá-las, uma vez que o próprio Milton se via, antes de tudo, como um poeta que também tinha a função de ser o *vate* do reino e, ocasionalmente, como um filósofo que lidava com os princípios que animavam a política da Inglaterra. Mas esta “ocasião”, se pode parecer superficial, revelar-se-á como algo crucial para compreender adequadamente a representação do tiranicídio de Carlos I, como veremos no segundo capítulo. Partindo da observação de Martin Dzelzainis, estudioso da obra miltoniana, faremos uma comparação entre o tratado de *A tenência dos reis e magistrados* (1649) e a peça *Macbeth* (1605), de William Shakespeare, cruzando não só referências retóricas, mas também dados históricos, para mostrarmos que Milton *rivalizou* e se *apropriou* da tragédia shakespereana com a intenção de convencer os leitores de que o que eles estavam vivendo naquele momento específico era uma tragédia política que exigia uma ação rápida e sem hesitação – no caso, por alguém que possuísse a *liberdade interior*, conquistada a muito custo entre os vícios e as virtudes, de praticar isso sem que aumentasse ainda mais o derramamento de sangue. Já no terceiro capítulo, abordaremos em detalhes os três tipos de liberdade percorridos por Milton na *Segunda defesa do povo inglês*, além de complementarmos com suas respectivas variações, consequências e até mesmo paradoxos em textos como *Aeropagítica*, *Sobre a educação*, *Defesa do povo inglês*, *Um tratado sobre os poderes civis* (1659) e *O modo fácil e rápido de estabelecer uma commonwealth livre* (1660). Também analisaremos as influências de Richard Hooker na visão de como se articula a liberdade individual, além de contrapormos Milton com a obra de um contemporâneo que se opunha a esta perspectiva, Thomas Hobbes; o paralelo com esses dois pensadores será importante para entendermos o fato de que a *liberdade interior* defendida pelo poeta é algo único no debate político da época e como ele era visto como alguém “independente” demais para as facções

²⁴ O termo *perspectiva psicológica* [psychological perspective] é usado por um dos estudiosos de Milton, Charles R. Geisst em seu: Cf. GEISST, Charles R. *The political thought of John Milton*. Inglaterra, Macmillan Press Ltd., 1984, págs. 20-38.

religiosas que lutavam pelo poder do reino. A análise minuciosa do que é essa *liberdade interior* será dedicada no quarto e último capítulo, ao lermos os três épicos tardios que deram a “imortalidade literária” a Milton: *Paraíso perdido* (1667), *Paraíso reconquistado* (1671) e *Sansão, o lutador* (1671). Aqui, o uso das leituras cerradas da obra poética é válido para entendermos filosoficamente o impacto do reconhecimento da derrota de Milton e contemporâneos na ação política, quando os Stuarts voltam ao poder na década de 1660 por meio da figura de Carlos II, e também para ficarmos sintonizados de como o exílio particular do poeta foi uma forma de verdadeiro entendimento da *real* liberdade interior que estava em risco enquanto “lutava o bom combate” (segundo suas palavras) e deixava-se enfeitiçar pela visão de uma *commonwealth* que, no fim, ninguém soube se era uma utopia que poderia se tornar realidade.

O drama interior de John Milton foi refletido no drama exterior da história de um país e de um continente que, pouco a pouco, foi deixando de se preocupar em *guiar* as almas de seus cidadãos no estabelecimento da *eudaimonia* na *res publica* através da conquista das virtudes, para fixar-se somente na *direção* de pessoas como se fossem abstrações que se comportariam igual aos mecanismos de uma máquina bem calibrada – naquela metamorfose das *artes de governar* tão bem explanada por Michel Sennelart²⁵. Talvez o grande poeta não soubesse naquele momento, mas a sua luta pela liberdade interior, adquirida com muito esforço só ao final de uma vida atribulada, foi o último resquício de uma política que não existe mais, de uma política que, como observou Aristóteles, sempre precisou e usou da linguagem correta para expressar o conflito interno que há na consciência de cada um e, em especial, no mundo que vivemos. Afinal, se o homem é um *zoon politikon* (animal político), mais social do que qualquer animal conhecido, fica nítido de que a natureza concedeu-lhe o dom da palavra porque possuímos “o conhecimento desenvolvido, pelo menos o sentimento obscuro do bem e do mal, do útil e do nocivo, do justo e do injusto” que forma o “comércio da palavra” – o “laço de toda sociedade doméstica e civil”²⁶.

²⁵ Cf. SENELLART, Michel. *As artes de governar*, tradução de Paulo Neves, São Paulo, Editora 34, 2006.

²⁶ Cf. ARISTÓTELES. *A política*. I.1.9-12. O trecho traduzido aqui é de Roberto Leal Ferreira e é encontrado na edição da Martins Fontes, São Paulo, 2006, pág. 5. É de se observar que, na tradução clássica da Loeb Classical Library, não há qualquer referência ao “laço” do comércio como forma primordial de parceria entre os habitantes da *polis*. Cf. ARISTÓTELES. *Politics*, tradução para o inglês de H. Rackham EUA, Harvard University Press, 1944, 1253a 10-15.

O estudo da obra de Milton é de extrema importância para recuperarmos a substância deste “laço”. Mas não podemos esquecer-nos que foi para este mesmo mundo que o próprio poeta doou sua vocação maior quando terminou a sua saga sobre o paraíso que todos nós perdemos, com os seguintes versos: *The world was all before them, where to choose/ their place of rest, and providence their guide:/ They hand in hand with wandering steps and slow,/ Through Eden took their solitary way* (“Era à frente o mundo,/ onde escolher seu lar, e a providência:/ mão na mão com pés tímidos e errantes/ p’lo Eden solitário curso ousaram”)²⁷. É hora de fazer o mesmo com esta tese, para que o leitor encontre o seu caminho solitário enquanto lê o que se segue – e esperamos que ela o ajude um pouco a caminhar nos seus passos tímidos e errantes, sem perder o centro secreto onde reside as sobras da nossa consciência.

²⁷ MILTON, John. *Paraíso Perdido*, tradução de Daniel Jonas, Lisboa, Editora Cotovia, 2010, págs. 569-570.

1. “O mal dentro de mim”: Razão e liberdade em John Milton

*“The unacknowledged legislators of the world” describes
the secret police, not the poets.*

W.H.Auden¹

1.1. Um jovem dilacerado.

Em 1633, John Milton escreveu a seguinte carta, provavelmente para seu tutor Thomas Young, com apenas vinte e quatro anos:

“Pois se é algo ruim, por que todas as belas esperanças que impelem a juventude e a vaidade não deveriam, junto com ganhos, orgulho e ambição, me chamar com mais força do que o pobre pecado da curiosidade, sem importância e sem lucro, que me impede quando um homem separa-se a si mesmo de toda a ação e torna-se uma criatura indefesa, pusilânime e desarmada, a menos adequada e incapaz de fazer aquilo que todos os mortais devem aspirar a respeito, seja defender e ser útil aos seus amigos ou ofender os seus inimigos?”².

Sabe-se que, na primeira versão, Milton havia escrito “*For if it is the evil in me*” (Pois se é o mal dentro de mim) em vez de “*For if it bad*” (Pois se é algo ruim)³. Talvez

¹ AUDEN, W.H. *The dyer's hand*. Nova York, Vintage, 2004, pág. 27. A frase é uma referência à outra, de autoria de Percy Shelley e igualmente famosa: *Poets are the unacknowledged legislators of the world*. [Os poetas são os legisladores secretos do mundo, em tradução aproximada dentro da circunstância do texto.] Ela pode ser encontrada no texto *A defense of poetry*, no seguinte trecho: *Poets are the hierophants of an unapprehended inspiration; the mirrors of the gigantic shadows which futurity casts upon the present; the words which express what they understand not; the trumpets which sing to battle, and feel not what they inspire; the influence which is moved not, but moves. Poets are the unacknowledged legislators of the world*. [Os poetas são os hierofantes de uma inspiração inapreensível; os espelhos de sombras gigantescas nos quais o futuro se reflete no presente; as palavras que expressam aquilo que elas não entendem; as trombetas que cantam para lutar e os fazem sentir o que não pode ser inspirado; a influência que não precisa de movimento, mas que comove. Os poetas são os legisladores secretos do mundo.] SHELLEY, Percy. *A defense of poetry*. Acessado no endereço <http://www.bartleby.com/27/23.html> no dia 10 de março de 2013.

² *For if it bad, why should not all the fond hopes that forward youth and vanity are fledge with, together with gain, pride, and ambition, call me forward more powerfully than a poor, regardless, and unprofitable sin of curiosity should be able to withhold me, whereby a man cuts himself off from all action, and becomes the most helpless, pusillanimous, and unweaponed creature in the world, the most unfit and unable to do that which all mortals most aspire to, either to defend and be useful to his friends or to offend his enemies?*; Cf. MILTON, John. *The complete poetry and essential prose of John Milton*. Nova York, Modern Library, págs.770-772.

³ *Idem*. Ver nota de rodapé n.4 da página citada.

começava ali a construção de uma imagem que o poeta tinha de si mesmo; talvez fosse apenas uma hesitação que refletia a paralisia que denuncia no texto. Afinal, o que ele escreve ao seu tutor, um notório pároco presbiteriano, é como o seu desejo de conhecimento o está prejudicando na convivência com os seus semelhantes. Contudo, ao descobrirmos a alteração da frase, como se ao reconhecer o mal dentro de si o levasse imediatamente a uma diminuição da intensidade de seu próprio problema que, por sua vez, tenta articular em uma carta particular, não se pode deixar de perguntar o que Milton vislumbrou dentro das suas verdadeiras motivações para que enfim despejasse uma fileira de adjetivos cruéis sobre a própria pessoa.

Ao mesmo tempo, nota-se nesse documento que o desejo de conhecimento, o tal pecado da curiosidade, também o leva a se reconhecer em cada ação humana que pretende realizar no futuro. Na verdade, é uma carta em que Milton expressa o dilema de sua vocação poética e política; se ele passará a vida em um treinamento para a quietude contemplativa ou se finalmente enfrentará a convivência social e mudar alguma coisa a respeito disso, mesmo que tenha de ofender alguém. E mais: tendo acesso às rasuras que ele fez nas margens da carta, temos um dos raros momentos em que vemos a sua mente trabalhar, em que Milton compõe nada mais nada menos que a própria personalidade.

Além dessas preocupações, existem outras, sem dúvida mais humanas: o desejo de constituir uma família e de provê-la; a consciência de que o tempo que um homem tem em mãos é muito curto para quem quer aprender tanto; e o fato de que ele reconhece que toda a sua hesitação se deve porque quer conquistar “o desejo de honra e reputação e de fama imortal que há no seio de cada verdadeiro estudioso” [*a desire of honor and repute and immortal fame seated in the breast of every true scholar*]. Mas também teme que tudo isso o faça atrasar ainda mais a sua verdadeira vocação – que, vejam só, não sabe ainda qual é –, empregando suas forças em “uma fantástica caçada de sombras” [*fantastic chase of shadows*] que pode desperdiçar o seu “talento”⁴.

Fica aqui evidente a referência bíblica, em especial a Mateus 25.14-30, na parábola contada por Cristo a seus discípulos: o homem que, ao viajar, entrega aos

⁴ *Ibidem, ibid.*

servos os seguintes talentos (então a moeda da época) – para o primeiro, cinco; para o segundo, dois; e para o terceiro, apenas um. O que tinha cinco talentos saiu a trabalhar e ganhou mais cinco; o que tinha dois, fez a mesma coisa, e teve mais dois; e o que tinha um talento, enterrou-o em uma cova. Ao voltar, o homem perguntou a cada servo o que cada um tinha feito com seus talentos. O primeiro e o segundo informaram-no e receberam seus respectivos elogios. Quando chegou a vez do terceiro, ouviu o seguinte: “Senhor, eu sabia que és homem severo, que colhes onde não semeaste e ajuntas onde não espalhaste. Assim, amedrontado, fui enterrar o teu talento no chão. Aqui tens o que é teu”. E então ouviu a resposta do seu senhor: “Servo mau e preguiçoso, sabias que colho onde não semeei e que ajunto onde não espalhei? Pois então devias ter depositado o meu dinheiro com os banqueiros e, ao voltar, receberia com juros o que é meu. Tirai-lhe o talento que tem e daí-o àquele que tem dez, porque a todo aquele que tem será dado e terá em abundância, mas daquele que não tem, até o que tem lhe será tirado. Quanto ao servo inútil, lançai-o fora, nas trevas. Ali haverá choro e ranger de dentes!”⁵.

A parábola sobre os “talentos” é explicitada aqui por dois motivos: o primeiro é para entender que Milton estava praticamente confessando a seu tutor que ele não sabia se fazia a escolha certa, se cometeria um equívoco ao deixar a futura vida de presbítero – para a qual o pai o havia educado desde a infância – em troca de uma vida de erudito que, de acordo com os princípios do puritanismo religioso, seria identificado como uma futilidade existencial, quiçá uma decisão pecaminosa, uma vez que o pecado original sempre esteve ligado ao desejo do conhecimento, em especial do Bem e do Mal, o que colocaria o ser humano em igualdade com Deus; e o segundo motivo é que, ao suspeitar que estaria enterrando no chão o talento que Deus lhe dera, sem saber o que fazer dele, Milton começava a articular o *dilaceramento moral* que germinava em suas ações e que seria o norte da sua obra futura.

Este *dilaceramento moral* era algo que qualquer um com uma sensibilidade aguçada teria de enfrentar para viver de acordo na sociedade onde pretendesse habitar. Milton jamais deixou tal inquietação adormecer durante a sua trajetória biográfica – e seus escritos são a prova disso. Esta sensação de *cisão*, de *corte profundo* que ocorre

⁵ Cf. A BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2004.

não só na consciência individual, como também na intencionalidade de cada ação, é o começo de toda e qualquer filosofia moral e política que se preze.

1.2.Moral positiva versus moral individual

Isto pode ser explicitado ao relacionarmos este drama com os conceitos apresentados nas reflexões de Eric Weil, uma vez que o pensamento político de Milton não se apresenta como um sistema encerrado em si mesmo, muito menos como algo estanque na História, o que nos permite a reflexão filosófica *sub specie aeternitatis*. Pois sempre começa assim: alguém percebe, talvez de forma intuitiva, talvez de forma perfeitamente consciente, que as regras morais da sociedade onde vive se chocam com as regras morais que foram estabelecidas por si mesmo. As primeiras são o que podemos chamar de *moral positiva*, que se revelam em um determinado tempo histórico, em uma determinada circunstância concreta, em uma determinada sociedade; as segundas formam a *moral individual*, recolhidas em uma tradição particular que o sujeito tem com seus semelhantes, em especial os membros de sua família e os da comunidade onde compartilha o cotidiano. Entre uma e outra, existe a lacuna que provoca a inquietação que incomoda qualquer um que tenha percebido o contraste dessas morais. E então vem a decisão: é algo que o próprio indivíduo deve fazer por si mesmo e ninguém pode ajudá-lo nisso, nem os seus próximos. Inicia-se, como diria Eric Weil, uma “vontade de compreensão, não das morais, mas do *problema moral*”, vontade não de desenvolver um discurso moral formalmente coerente (em analogia com uma metafísica formalmente coerente, ou apoiada sobre essa metafísica), “mas de captar o que significa a questão do indivíduo que pergunta pelas regras segundo as quais deve agir para bem agir”⁶.

⁶ Cf. WEIL, Eric. *Filosofia Moral*, tradução de Marcelo Perine, São Paulo, Editora É, 2011, págs.34-59.

Há uma diferença que deve ser observada entre *sociedade (polis)* e *comunidade (koinomia)*, em que o primeiro é a reunião de pessoas em vista de um bem comum, que manterá essa sociedade pelos tempos futuros, enquanto a segunda é o agrupamento de pessoas que se reúnem por meio de um vínculo comum, como uma parceira comercial ou até mesmo laços familiares. No caso do uso do termo *commonwealth*, especialmente nos textos referentes ao período das Guerras Civas inglesas, há a tentativa (quase utópica, podemos dizer) de reunir um grupo amplo de cidadãos que estão interessados em se reunir em função de um bem maior [*greater good*], ao mesmo tempo que querem criar e manter um laço comum entre eles, em especial o sentimento nacional de ser o novo representante de uma Israel rediviva, como veremos em breve neste estudo, especialmente no capítulo III. Para a distinção entre *sociedade (polis)* e *comunidade (koinomia)*, cf. ARISTÓTELES, *Politics*, tradução para o inglês de H. Rackham, EUA, Harvard University Press, 1944,1252a-b; 1253a. Sobre o termo *commonwealth*, voltamos a: Cf. Thomas N. Corns, “Milton and the characteristics of a free *commonwealth*”, in: ARMITAGE, David, HIMY,

Ao perceber que o dilaceramento que sofre é um problema pouco provável de solução fácil, percebe-se que o *sujeito* se torna um *indivíduo* (i.e. alguém que terá uma *unidade de consciência* e que terá de refleti-la em uma *unidade de ação*, com toda a *responsabilidade* que isso implica) justamente por se colocar essa questão. Mas existem outros dilemas: a “comunidade da qual ele é membro não é mais regida por uma moral evidente; se assim fosse, não se poria nenhum problema”. Ainda assim, ele não está sozinho; a comunidade continua a existir como se não houvessem problemas, até porque ela perdura enquanto estiver de acordo com seus interesses imediatos. O desafio está nos interesses a longo prazo; do contrário, “um grupo de homens em desacordo sobre todos os pontos não formaria mais uma comunidade e não conheceria mais nem paz interior nem colaboração social nem linguagem comum”⁷.

Todavia, há algum ruído nesse denominador comum que o faz ficar insatisfeito. Ele não consegue mais encontrar aquele “sentido da existência que poderia orientar suas escolhas e suas ações: aquele *bem* da sociedade, aquele segundo o qual ela vive, não é o bem moral que ela ainda proclama (ou não proclama mais)”. Pressente-se que não há mais uma chance de uma “vida sensata”; seu isolamento dentro da comunidade e, depois, dentro dos interesses maiores da sociedade onde deve conviver, o faz questionar se “alguém compreende o que está em risco”, ao mesmo tempo em que os outros podem também considerá-lo como um “traidor”⁸.

“O que produz esse isolamento”, nos esclarece Eric Weil, “é a constatação de que mesmo os que ainda se remetem a uma moral desprezam-na em seus atos e que os fins por eles buscados não concordam de modo algum com ela”. O heroísmo, a honestidade, o amor ao próximo, o desinteresse, a fé na providência divina, o equilíbrio da pessoa plenamente desenvolvida, o sentido da beleza, nada do que eles proclamam como seus bens, seus valores, influi de fato sobre suas vidas: são objetos de discursos públicos, temas edificantes, no máximo são ideias e regras que se pregam aos outros para alcançar mais facilmente os fins que não se explicitam claramente. “O naturalismo mais cru aparece como superior à inconsciência da maioria dos pretensos fiéis da moral:

Armand & SKINNER, Quentin, *Milton and Republicanism*, Inglaterra, Cambridge University Press, 1995, págs. 27-28.

⁷ *Idem*.

⁸ *Ibidem, ibid*.

de qualquer modo, ele constitui outra moral, de grandeza, riqueza, poder, etc., mas que reconhece o que seus adeptos querem verdadeiramente”. Mesmo valendo mais porque pelo menos se sabe a que se ater, “é ainda uma moral entre e contra as outras, nem mais convincente, nem mais solidamente fundada do que ela pretende substituir”. E há “o inconveniente, puramente técnico, por assim dizer, de destruir o que resta da comunidade, de desencadear a guerra de todos contra todos. Ela atribui um sentido à vida, mas esse sentido é ainda arbitrário, e a metafísica sobre a qual ela se apoia não é mais sólida do que ela própria”⁹.

Entretanto, quem percebe essa desvantagem? Poucos, especialmente quando a *moral positiva* absorve esses “discursos” como se fossem naturais e até mesmo parte da *moral individual* que forma o sujeito. Assim, o indivíduo se encontra dividido: “de um lado, ele pertence à sua comunidade, e sabe que a vida humana só é possível no interior da comunidade” – e também na amplitude da sociedade, algo muito maior e amplo. É a “comunidade” que fornece “o que lhe é necessário, não só para a sua existência biológica, mas também para a sua vida moral e intelectual; fora de toda comunidade, ser-lhe-ia possível, rigorosamente falando, sobreviver, mas não viver como homem”¹⁰. Mesmo a comunidade que fornece a pior das “vidas sensatas” lhe dá alguma amostra do que pode ser uma “vida sensata” *per se*; ela dá ao “indivíduo a possibilidade (e a realidade) do discurso, da educação, da consciência de si – e onde nada existe, nada pode ser melhorado”. Já a sociedade lhe dá os meios para que este mesmo discurso seja compreendido em uma lógica interna, uma vez que a própria sociedade se autocompreende de uma maneira que a possibilita em agir em conjunto e também como se a sua intenção primeira não fosse, em hipótese nenhuma, manter tal convivência para que ela não se destrua justamente em seu modo mais aparente – a linguagem comum¹¹.

O indivíduo se encontra dividido não só em *duas* opções – a sua *moral individual* e a *moral positiva* da comunidade onde vive – mas se vê ainda mais dividido ao se deparar com a definição na maneira de como irá viver o que supõe ser uma “vida sensata”. Em suma, estamos falando de um problema de *sentido*: ao se pôr esses problemas – e eles não são postos para mais ninguém – percebe-se que tal escolha não

⁹ *Ibidem, ibid.*

¹⁰ *Ibidem, ibid.*

¹¹ *Ibidem, ibid.*

será solucionada no plano do indivíduo e da sua individualidade empírica; ao contrário, ela terá de ser buscada na superação do indivíduo e do individual, em “uma via que eleve o indivíduo acima de si mesmo e o conserve para si mesmo somente na medida em que lhe permite se superar”. Se tal superação é inevitável – porque ele continuará em um impasse que paralisará qualquer tentativa – “ainda não sabe que ele próprio se põe a si mesmo em questão (o mal nele não é ele, ele lhe é interiormente exterior) e que ele, ao buscar, como se diz, o que é *verdadeiramente bem*, o que dá *verdadeiramente* um sentido à sua vida, quer assim *se captar*”. Assim começa e se desenvolve os percursos de uma *verdadeira* filosofia moral.

De acordo com Weil, “o indivíduo sente e sabe que ele não se aceita tal como se apresenta a si mesmo na experiência, como ser natural”. Ao buscar a moral, ao recusar como arbitrários todos os projetos morais que visam à redução do ser moral ao ser natural, ele já se transcendeu, e sua duplicação é, de fato, a duplicação do ser que, sendo indivíduo, pretende ser, enquanto indivíduo, mais que indivíduo – que, “mesmo sendo indivíduo, quer ser *o* indivíduo, quer uma resposta que valha para *o* indivíduo, para todo indivíduo, e para si mesmo na medida em que ele não é só este indivíduo, mas *o* indivíduo”. Este é o ser humano sempre individualizado por sua situação empírica, por seu caráter, pela moral na qual foi criado, pela comunidade à qual pertence, mas universal na e por essa individualização de *todo* indivíduo, por maior que seja a diferença entre as formas dessa individualização pelo particular. “A filosofia moral será a tomada de consciência do ato, já realizado, no qual o indivíduo se transcende para se captar”¹².

Em outras palavras: a filosofia moral é o *fundamento* da filosofia política. Sem esta *sensação* de *dilaceramento*, depois verificada objetivamente em função do conflito das morais, em que uma tenta absorver a outra em uma “aposta” sem fim aparente, dentro de um diálogo de vozes e de discursos em que um não se propõe a vencer ou debater com o outro, não teríamos o impulso de superação que é o mesmo que ocorre com quem deseja conviver e trabalhar para os outros. Contudo, tal “tomada de consciência” – e podemos observar o desenvolvimento deste sentimento na carta de

¹² Cf. WEIL, Eric. *Filosofia Moral*, tradução de Marcelo Perine, São Paulo, Editora É, 2011, págs.34-59.

Milton ao seu tutor – também se dá em outro nível: o *reconhecimento da violência interior*.

1.3. Violência, razão e liberdade.

É interessante notar que Milton escreve para um professor, não para os seus pais. A própria carta faz parte de um processo de educação – e talvez o jovem já estaria aprendendo uma das maiores lições que seguiria pelo resto de sua vida: a de que a pedagogia é essencial para se reeducar em um *mundo contaminado pela violência*. Tal violência “não é a violência física que o homem sofre por parte de sua natureza exterior (enfermidade, fome, morte, etc.), nem a que os outros indivíduos lhe infligem (sofrimento, privações, morte violenta)” – assuntos com os quais a filosofia política lida diretamente. Como já se intuiu ao observarmos as frases rascunhadas no processo de composição deste escrito, o que preocupa Milton é observar em si mesmo “a violência que o homem, enquanto ser razoável, sofre por parte do seu ser empírico: o homem sofre de si mesmo (*passio, pathós, Leidenschaft*), e é dessa paixão que a educação deve libertá-lo” – justamente a área cinza onde a filosofia moral dialoga com a voz da filosofia política¹³.

Ao se reconhecer como um homem violento, ele também percebe que é alguém dotado de *razão e liberdade*, um *ser razoável*, nos dizeres de Eric Weil. Ora, ao usarmos estas duas palavras – *razão e liberdade* – para identificar uma *única* condição também observamos que há uma divisão na pluralidade de “discursos” e de “morais” que regem uma comunidade, quando se trata da expressão de uma vivência que todos reconhecemos como *una* – afinal, sem a razão, a liberdade não existe, e vice-versa, e sem as *duas* faculdades *juntas* torna-se impossível distinguir o *ser razoável* do *não-razoável*, a *vida sensata* da *insensata*¹⁴.

Se, no reconhecimento do dilaceramento moral, temos a tomada de consciência do “mal em nós”, da violência interior que pode nos dominar sem trégua, é natural que cheguemos à conclusão de que o conhecimento do mal é o fundamento para a construção de algum bem. Dessa forma, sabemos que, de fato, o mundo é contaminado

¹³ Cf. WEIL, Eric. *Filosofia Política*, tradução de Marcelo Perine, São Paulo, Loyola, 2011, pág. 59.

¹⁴ Cf. WEIL, Eric. *Filosofia Moral*, tradução de Marcelo Perine, São Paulo, Editora É, 2011, págs.34-59.

pela violência, mas não é *pura* violência. Assim, ao identificar a razão e a liberdade como estruturas essenciais do seu ser razoável, temos também de notar que a *escolha* é parte importante desse posicionamento moral perante a comunidade – talvez a mais importante de todas, já que há um momento indistinto em que não se sabe mais se a razão e a liberdade começam como uma única faculdade ou se é a vivência da violência interior que estimula a procura por esses fundamentos. Afinal, tanto a razão e a liberdade não podem ser capturadas como um fato; mas a escolha feita para ser esse *ser* *razoável* só pode ser feita dentro do próprio fato que detona a violência exterior na sociedade, sempre motivada por uma escolha que fez pela ausência de resistência à violência interior¹⁵.

Como toda ação humana vem de um desejo de concretizar ou expressar tal escolha, é de se perguntar de, caso o indivíduo decida ser alguém regido pela *razão* e pela *liberdade*, também não decida ser dominado pela violência de sua *passio*. É claro que não podemos cair nas armadilhas dos conceitos equívocos do que seria razão e do que seria liberdade e, por isso, a partir de agora, ao falarmos do primeiro termo, temos de ter em mente que *razão* significa *ordem, proporção, harmonia, hierarquia entre as diversas partes de um mesmo organismo*, seja um ser humano, uma comunidade ou uma sociedade onde se deve conviver politicamente; e ao nos referirmos à *liberdade*, deve-se vê-la como a *decisão interior* de um sujeito dotado de *unidade de consciência* e que, ao concretizá-la em uma *decisão exterior*, harmoniza a violência interior com a violência exterior, assume a *responsabilidade* perante os seus atos, seja para reconhecer os seus acertos ou os seus erros e, no caso de acontecer estes últimos, *repará-los* da maneira mais pessoal possível¹⁶.

Dessa maneira, o que torna alguém um *ser razoável* capaz de viver a *vida sensata* é o fato de que ele deve escolher *livremente* a razão como norte existencial justamente porque pode ter optado, também *livremente*, pelo o oposto da razão, a violência. Trata-se de um paradoxo que nos conduz à distinção dos dois sentidos da palavra liberdade, “um referindo-se à possibilidade da filosofia enquanto *atividade*

¹⁵ *Idem.*

¹⁶ Cf. WEIL, Eric. *Filosofia Moral*, tradução de Marcelo Perine, São Paulo, Editora É, 2011, págs. 34-59. Ver também: WEIL, Eric. *Filosofia Política*, tradução de Marcelo Perine, São Paulo, Loyola, 2011, pág. 59.

humana, o outro, à realidade da filosofia constituída em autocompreensão do *discurso humano*¹⁷”.

“É verdade que a liberdade escolhe entre a razão e a violência e que ela efetua essa escolha sem referência alguma à razão constituída”, esclarece-nos Weil, “que ela deve antes de tudo fundar: escolha sem fundo nem fundamento, fundo e fundamento não aparecendo senão uma vez feita a escolha”. Ninguém poderia dar razão de sua opção só pela razão (que explicaria, no máximo, sua escolha, mas ainda o faria razoavelmente). “Nesse sentido, pode-se dizer e é preciso dizer que *o homem é liberdade indeterminada e sempre se determinando*: a liberdade pode aceitar, como pode recusar, a violência, e ela pode situar-se do lado da animalidade, assim como pode desviar-se dela”. O ponto decisivo é que o homem não pode *falar* dessa escolha, ele só a pode descobrir (*des-cobrir*) “depois de ter *escolhido o discurso coerente e a razão*”. Os homens optam deliberadamente e após madura reflexão, contra a razão, num mundo que é informado por ela e que, pelo menos em princípio, organizou-se contra a violência; não é, entretanto, uma objeção: basta observar que, regularmente, “esses homens justificam sua opção, que, por consequência, eles pressupõem o discurso antes de negá-lo; eles não poderiam negá-lo se ele não existisse”. A recusa da razão se produz neles demasiado tarde: eles pretendem efetuar uma escolha razoável optando contra a razão; e aduzem razões “científicas” que tornam, segundo eles, essa decisão inevitável para que, razoavelmente, se submeta aos fatos. Malgrado eles mesmos, eles confirmam assim a tese: “razão e violência só se separam para o homem depois da opção pela razão. Só o homem razoável *sabe* que é livre; só aquele que se voltou para a razão pode compreender, dizer, proclamar que teria podido escolher de outro modo e que, a qualquer momento, ainda pode fazê-lo”. Uma vez que os homens optaram pelo discurso, “a opção pela violência é função dessa escolha. Quanto ao que seria violento num mundo não informado pela razão, ele não teria nenhuma consciência da sua escolha: ele seria um animal”¹⁸.

Assim, quando usamos os termos *razão* e *liberdade* temos de restaurar a *violência interior* da qual surgiram. Quem decidiu pela *razão* e quem decidiu pela *violência*, ambos *livremente*, não fizeram esta *escolha* em um ambiente sereno de

¹⁷ Grifo nosso.

¹⁸ Cf. WEIL, Eric. *Filosofia Moral*, tradução de Marcelo Perine, São Paulo, Editora É, 2011, págs.34-59.

discussão. E aqui se faz uma pergunta inevitável: no meio desta confusão, o que veio antes – a liberdade ou a razão? Se falarmos em termos de “discurso autoconsciente”, não seria exagero afirmar que a liberdade é *anterior* à razão. Mas há um equívoco se insistirmos nessa relação de causa e efeito: ela esconde o inconveniente da sua verdadeira simbiose, já que “a liberdade, com efeito, só existe para a razão: seria um contrassenso querer *falar* de liberdade abstraindo da razão, querer proceder de um ponto de vista razoável, mas situado fora da razão, pretender decidir entre razão e liberdade como juiz separado e desinteressado – em virtude de que lei?, de que princípio?, de que autoridade?”. A razão é liberdade que se determinou à razão, mas que só se compreende como razão por ter escolhido e por ser capaz de escolher. A razão reconhece que é incapaz de se fundar a si mesma e que nasce de uma decisão pela razão, que não poderia, portanto, ser imposta por razões. Mas ela vê também que o homem só é livre quando se sabe livre – quando quer ser razoável, por pouco explícitos que sejam esse saber e essa vontade. Para a razão, a razão é a realização da liberdade, dessa liberdade que se capta a si mesma na razão e se compreende como fonte e origem absolutas, como razão livre e liberdade razoável. “Porque ela é *ratio cognoscendi* [ordem do conhecimento] da liberdade, a razão é, portanto, também a sua *ratio essendi* [ordem do ser]: uma liberdade que não soubesse que é liberdade seria simples indeterminação, e só seria isso por relação a um ser livre e assim capaz de pôr a questão de determinação”. E porque ela é a *ratio essendi* [ordem do ser] da razão, a liberdade é também a sua *ratio cognoscendi* [ordem do conhecimento]: “uma razão que não fosse livre seria uma vontade de universalidade incapaz de escolher e não se conheceria, pois só um ser livre é capaz de se buscar, vale dizer, de se separar a si mesmo para se opor a si mesmo”¹⁹.

1.4.A busca por uma forma.

Esta busca *livre* que se inicia com uma divisão entre o que o sujeito *é* e o que ele *pode* ser, que se estende por um *determinado tempo* superado na existência do indivíduo que se pretenda participante desse drama, o que provoca em seu íntimo uma espécie de angústia frente a sua própria finitude, é o que faz o jovem John Milton continuar a escrever as seguintes palavras na carta ao seu tutor em 1633:

¹⁹ Cf. WEIL, Eric. *Filosofia Moral*, tradução de Marcelo Perine, São Paulo, Editora É, 2011, págs. 34-59.

“É mais provável que não é o prazer da especulação sem fim, mas em consideração a este grande mandamento²⁰, que não se adianta ao mesmo tempo que se subentende, além de se manter com uma reverência sagrada e uma prudência religiosa, não se pensa em que se está atrasado para que seja mais vantajoso de estar apto; pois aqueles que foram os últimos não perderam nada quando o senhor da vinha veio perguntar a cada um dos seus servos”²¹.

Novamente, Milton tenta articular a sua luta interior com uma referência à outra parábola bíblica, desta vez a dos trabalhadores enviados à vinha (Mateus 20: 1-16). O que o incomoda é a possibilidade de “demorar demais” [*being late*] em desenvolver seu próprio pensamento perante os assuntos deste mundo. Ainda assim, reconhece que a linguagem sobre a qual deseja trabalhar – a linguagem da ação e também a da contemplação – precisa de um longo tempo para alcançar *algum* sentido pleno de compreensão entre seus pares. O mestre da vinha dá a cada trabalhador um denário prometido não pelo tempo de trabalho, mas sim pelo fato de que trabalharam. Ele os chamou para isso e, independente do período que realizaram, todos receberam o seu pagamento. Contudo, os últimos se tornaram os primeiros por uma decisão do mestre de dar o que é seu. E como o denário de sua posse – e de ninguém mais –, será o mestre da vinha quem fará a justiça equitativa para que cada um receba a mesma coisa, sem se preocupar pelo esforço exigido. No final, todos ganharão porque *alguém* quis dessa forma²².

O problema, para Milton, é se adequar ao que esse *alguém* deseja para que o trabalhador da vinha tenha o seu denário. Quais são as suas regras? Qual é o seu método? Qual é a sua justiça? E, sobretudo, qual é a *causa principal* para que ele aja dessa maneira com o homem – em uma nuvem de confusões que parece que nunca será dissipada? Mesmo assim, Milton ousa algo nessa carta que, para ele próprio, é uma mistura de audácia com uma certa demora [*a certain belatedness*] para tirá-lo de sua

²⁰ Referência à parábola dos denários que será explicada adiante.

²¹ “It is more probable therefore that not the endless delight of speculation but this very consideration of that great commandment does not press forward as soon as may be to underego, but keeps off with a sacred reverence and religious advisement how best to underego, not taking thought of being late so it gave advantage to be more fit; for those that were latest lost nothing when the master of the vineyard came to each one his hire”; Cf. MILTON, John. *The complete poetry and essential prose of John Milton*. Nova York, Modern Library, 2007, págs.770-772.

²² Cf. A BÍBLIA DE JERUSALÉM, São Paulo, Ed. Paulus, 2004.

paralisia: dar forma aos seus pensamentos noturnos [*nightward thoughts*] inspirado nas regras de Petrarca²³.

Para isso, temos de analisar o soneto adiante não como um texto à parte da carta de 1633, mas como o *próprio resultado* de seu raciocínio e do drama pessoal que ele tenta exprimir ao seu tutor:

Há quanto o tempo, sùtil larápio da juventude,
Roubou para si os meus vinte e três anos de vida!
Meus dias fogem em desabalada carreira,
Minha primavera madura não mostra flor ou botão.
Talvez a minha aparência engane a verdade,
Em que pareça que já cheguei à madureza,
E a maturação interior se mostre tão pouco,
Como julgam espíritos felizes de nossa época.
Ainda que seja menos ou mais, logo ou lento,
Continua sendo uma medida estrita até
Para o fardo mesmo que seja baixo ou alto,
Na direção que o tempo e os céus queiram.
Tudo continua eterno, se eu tiver a graça de usar assim,
Na visão do meu senhor das vinhas.²⁴

Além de Petrarca, Milton também tem a influência de outro modelo: William Shakespeare. Afinal, como veremos no segundo capítulo desta tese, tanto o dramaturgo elisabetano como o jovem poeta meditaram sobre um tópico que os angustiava: a passagem do tempo. Mas, se para o primeiro, o tempo é algo que destrói a beleza de tudo e de todos, para Milton é algo mais astuto, um ladrão mais sutil [*this subtle thief of Youth*]. Ele tentará usar das mesmas artimanhas deste ladino: mesmo que roube a sua

²³ Cf. MILTON, John. *The complete poetry and essential prose of John Milton*. Nova York, Modern Library, 2007, págs. 770-772.

²⁴ *HOW soon hath time, the subtle thief of youth,
Stolen on his wing my three and twentieth year!
My hasting days fly on with full career,
But my late spring no bud or blossom sheweth.
Perhaps my semblance might deceive the truth,
That I to manhood am arrived so near,
And inward ripeness doth much less appear
That some more timely happy spirits indueth.
Yet be it less or more, or soon or slow,
It shall be still in strictest measure even
To that same lot however mean or high,
Toward which time leads me and the will of heaven.
All is, if I have grace to use it so,
As ever in my great taskmaster's eye.*

Cf. MILTON, John. *The complete poetry and essential prose of John Milton*. Nova York, Modern Library, 2007, págs. 143-144.

juventude com a ironia da aparência, dando a aparência de ser mais jovem do que realmente é, o que importa é deixar que o tempo permita que a “maturação interior” [*inward ripeness*] frutifique dentro do seu próprio ritmo, sem nenhuma pressa. Milton tem uma outra percepção do roubo do tempo: este permite que ele se concentre com paciência em sua verdadeira vocação. Se há alguma tentação, não é a de fazer uma escolha que vá contra o que seus pais ou o que a sua comunidade considere errada, e sim a tentação de agir no calor do momento, de ficar hesitante porque não escolheu livremente a vocação que faria frutificar plenamente a sua *razão* e a sua *liberdade*. O tempo que seria um ladrão se torna surpreendentemente o guia das suas ações futuras; e o que era uma carta de dúvida e paralisia se transforma, graças à feitura de um objeto *singular*, dotado de *razão e liberdade*, belo, íntegro, harmônico e luminoso, em uma brilhante peça de retórica que, além de mostrar a formação de uma personalidade, serve para seduzir o seu interlocutor, sempre em busca de um convencimento adequado para ambos os envolvidos, sempre de encontro a uma *persuasão* que permita que a *violência interior* dos dois não entre em choque e prejudique o início de *concordia política* que germina nesse texto.

A partir daí, ficaria claro para quem estivesse próximo do jovem John Milton – e sobretudo para si mesmo – que ele não teria como seguir a vocação imposta pela sua comunidade; bastava agora seguir a aventura indeterminada de ser o grande poeta que a sua lenta maturação permitiria, contra tudo e contra todos. O único que poderia ajudá-lo nessa empreitada é, sem dúvida, o olhar vigilante do mestre das vinhas [*that great taskmaster's eye*] que um dia lhe daria o denário justo pelo seu trabalho, independente do tempo que lhe tomou e que lhe foi tomado.

Este “denário justo” é justamente a eficácia da vocação. Mas isto não é algo que resolva os problemas inerentes ao domínio desta mesma vida; ao contrário, a vocação os intensifica ainda mais, especialmente quando a que foi escolhida pelo indivíduo é a que ele *escolhe livremente* e, por isso mesmo, vai de encontro à *moral positiva* da comunidade onde vive.

Como bem detectou Max Weber, só quem escolheu livremente a sua vocação é que pode-se dizer que possui uma *personalidade* pois se coloca “pura e simplesmente a serviço de sua causa”. Tal sujeito teve a ousadia de “expiar a *liberdade* que tomou de

fazer sua ‘vida’ uma obra-de-arte” – e enfrentar todas as consequências da escolha que assumiu²⁵. Mas aqui nos deparamos com um problema para quem decidiu formar a sua personalidade – i.e. manter a *unidade* de ser alguém dotado de *razão e liberdade* e confrontar a *moral individual* com a *moral positiva* – justamente na voz que o jovem John Milton preferiu se realizar: a da poesia.

O problema para um jovem poeta como John Milton foi que, quando ele decidiu pela sua vocação plena, o mundo começava a ver com outros olhos o que seria a natureza humana sobre a qual então começava a se aprofundar em suas meditações. Mas isso não o abalou: como qualquer um que se aventura na voz da poesia dentro da grande conversação da qual um poema faz parte, ele percebeu essa mudança e tentou articulá-la, no longo tempo exigido pela linguagem, os movimentos internos de uma “nova visão”²⁶.

Poucos anos após ter enviado a carta ao seu tutor, entre 1635-38, ele escreveu os versos de dois poemas que, juntos, se tornariam clássicos da literatura inglesa: *L’allegro e Il penseroso*²⁷. Lidos em paralelo e em conjunto, percebe-se que eles são mais do que meros exercícios de estilo a respeito de tópicos “arcades”, em que o eu-lírico reflete sobre a sua existência no meio de paisagens bucólicas e chega à conclusão de que essa vida é passageira e que não se tem muito o que fazer exceto aceitá-la no ritmo estoico do *carpe diem*. Os poemas em questão são objetos que refletem, tal como o “relógio-solar” que Theodor Adorno definiu com precisão²⁸, o momento exato em que a luz do sol incide sobre a consciência de um indivíduo que pressente os abalos que em breve provocarão o mundo onde vive no modo como vê e percebe o seu semelhante.

Tanto *L’allegro* como *Il penseroso* começam com invocações do eu-lírico aos respectivos temas e, ao mesmo tempo, espantando os opostos que podem eliminá-lo não só de seu assunto poético como também podem influenciar a sua própria vida. O primeiro poema, como diz o título, é sobre “o homem feliz” que tenta fugir da

²⁵ Cf. WEBER, Max. *Ciência e Política – Duas vocações*, tradução de Leonidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota, São Paulo, Ed. Cultrix, 2010, págs. 27-28.

²⁶ Os termos usados aqui são de Michael Oakeshott; Cf. OAKESHOTT, Michael. *El racionalismo em la política y otros ensaios*. Mexico, Fondo de Cultura Economica, 2000, págs. 447-493.

²⁷ Cf. MILTON, John. *The complete poetry and essential prose of John Milton*. Nova York, Modern Library, 2007, págs. 41-52.

²⁸ Cf. ADORNO, Theodor. Palestra sobre lírica e sociedade, in: *Notas de Literatura I*, tradução de Jorge de Almeida, São Paulo, Editora 34/ Duas Cidades, 2006, pág. 79.

melancolia que percorre a sua alma devido à escolha que fez: descrever o mundo em sua plenitude; já no segundo poema, que pode ser ou não ser sobre o mesmo sujeito, é sobre “o homem contemplativo” que toma a mesma decisão, mas agora com uma diferença: ele não quer mais *descrever* o mundo – ele quer é *compreender* os seus mecanismos internos, quer *saber* o funcionamento do palco onde começará a agir.

Esta indecisão a respeito de quem é o eu-lírico sobre o qual o poema dramatiza a sua vida interior, se se trata do mesmo indivíduo, já indica a habilidade dramática de Milton em confundir e manter o leitor em uma névoa de ambiguidade. Se partimos do pressuposto de que se trata de um *único* indivíduo, os poemas representam a *cisão* de sua personalidade por meio da oscilação de humores; se acreditarmos que não se trata da mesma pessoa, então o que temos é uma descrição precisa de determinados temperamentos que desconhecem o que seria a busca de qualquer espécie de unidade.

Qualquer leitura nesse caso só nos faz chegar à seguinte conclusão: o assunto dos dois poemas é justamente o *dilaceramento moral* que o jovem Milton ainda vivenciava em seu íntimo. Pouco importa se é o mesmo eu-lírico; afinal, a intenção do poeta não é fazer uma mera expressão dos seus sentimentos, mas sim transformá-los em um objeto que possa ajudá-lo a criar uma unidade enquanto essa fratura não tem uma solução a longo prazo.

Em todo caso, ambos os poemas também mostram, pelo menos no *mesmo* poeta que os compôs, uma *rivalidade* entre as duas deusas invocadas para dominar a alegria ou a melancolia que podem contaminar a intenção de cada eu-lírico. O problema aqui é claro: se uma deusa se sobrepõe a outra, pouco importa que seja o mesmo indivíduo retratado nos poemas ou então duas pessoas, quem terá de segui-la uma ou outra até o fim será o poeta – no caso, o próprio John Milton. A *cisão* que vem do fato de que se *deve* fazer uma escolha transforma-se em uma pressão existencial que poucos podem suportar.

A consequência prática dessa pressão fica evidente no estilo dos seguintes versos que, por sua vez, refletem um pouco a personalidade em formação do próprio poeta:

Enquanto o Semeador trabalha a terra,

Assobia o Solo Cultivado
 E a Leiteira canta feliz,
 E o Lavrador molha a sua ceifa
 E cada Pastor conta a sua história
 Embaixo da árvore na colina,
 Meu olho estreito encontrou novos prazeres
 Enquanto o Fazendeiro faz as medidas
 Entre os gramados e os despenhadeiros
 Onde os pássaros se espalham
 Nas montanhas onde o peito seco
 Descansam nas nuvens cansadas:
 Os riachos brilham com as flores
 E os galhos secos e os amplos leitões.
 Ele vê das torres e dos campos,
 Desabrochando nas árvores repletas
 Onde alguma beleza fez
 A Ursa Menor ficar de olhar tão próximo.²⁹

Milton usa aqui um de seus procedimentos mais comuns e do qual ele não se libertaria em sua poesia tardia: a fileira de descrições adjetivadas, como se o olho percorresse a paisagem com uma rapidez que não se importa, na verdade, com os detalhes, com as particularidades de cada cena e, sobretudo, com as pessoas que a circundam. T.S.Eliot já havia reparado nesse “uso artificial” da linguagem como uma espécie de catálogo das coisas deste mundo que estão prestes a passar por um *processo de transfiguração*: nunca se trata de uma parteira, de um camponês, de um agricultor em particular, e sim de *conceitos*, de *abstrações* que fazem mais sentido à *melodia* das

²⁹ *While the Plowman neer at hand,
 Whistles ore the Furrow'd Land,
 And the Milkmaid singeth blithe,
 And the Mower whets his sithe,
 And every Shepherd tells his tale
 Under the Hawthorn in the dale.
 Streit mine eye hath caught new pleasures
 Whilst the Lantskip round it measures,
 Russet Lawns, and Fallows Gray,
 Where the nibling flocks do stray,
 Mountains on whose barren brest
 The labouring clouds do often rest:
 Meadows trim with Daisies pide,
 Shallow Brooks, and Rivers wide.
 Towers, and Battlements it sees
 Boosom'd high in tufted Trees,
 Wher perhaps som beauty lies,
 The Cynosure of neighbouring eyes.*

Cf. MILTON, John. *The complete poetry and essential prose of John Milton*. Nova York, Modern Library, 2007, págs. 41-52.

palavras do que propriamente ao seu *sentido*³⁰. A realidade *per se* nunca foi o primeiro intento do poeta ao descrever tal ambiente – e o seu uso da língua, devido às influências clássicas, e sem a impetuosidade direta de um Virgílio ou de um Homero, causa a impressão de que Milton escreve em inglês como se esta já fosse uma *língua morta*³¹. A sintaxe do verso é determinada pelo seu significado musical, pela imaginação auditiva, em vez de tentar seguir o pensamento ou o discurso comum; como afirma Eliot, “é possível distinguir o prazer que surge do barulho [*noise*] do prazer que vem de outros elementos, como por exemplo com o verso de Shakespeare”, em que a imaginação auditiva e a imaginação dos outros sentidos estão mais unidos, e estes estão unidos com o pensamento. “O resultado disso em Milton é, no sentido específico da palavra, *retórico*. Este termo não tende a ser pejorativo. Essa espécie de “retórica” não é necessariamente má em sua influência; mas pode ser considerada má em relação à vida histórica de uma linguagem como um todo”³².

Todavia, é uma retórica que encobre mais do que revela a respeito da realidade observada pelo poeta. O que comove na leitura desses poemas é a luta interior do próprio Milton, ao invocar a deusa da alegria [*mirth*], de querer se equiparar aos seus pares de versos e aos seus contemporâneos de cotidiano, para encontrar uma melodia silenciosa que ninguém escutou antes:

Então ao palco tão usado e oculto,
Se Jonson aprendeu bem o seu ofício
Ou o doce Shakespeare os seus encantos,
Cultivar suas notas selvagens
Mesmo contra os cuidados que nos devoram,
Deixe-se nos ares calmos da música feminil,
Amasiado no imortal verso,
Tal como a alma que se aflige
Nessas notas, com agressão a respeito
Da doçura já retirada há muito,
Com pressa e astúcia céleres,
A voz que derrete nesses labirintos velozes:
Restaurando as correntes que amarram
A alma secreta da harmonia.³³

³⁰ Cf. ELIOT, T.S. Milton I, in: *On poetry and poets*. Nova York, Farrar, Strauss and Giroux, 2009, págs. 156-164.

³¹ *Idem*.

³² *Ibidem, ibid.*

³³ *Then to the well-trod stage anon,
If Jonsons learned Sock be on,
Or sweetest Shakespear fancies childe,
Warble his native Wood-notes wilde,*

Ben Jonson e William Shakespeare estarão ao lado do jovem poeta no momento em que este entra no palco da vida para descobrir, nas idas e voltas desse labirinto, a alma oculta de uma harmonia que pouco a pouco abandona quem a deseja possuir. Talvez seja por isso que o poeta – agora transformado em outro eu-lírico? – tenha de também invocar uma outra deusa, a da melancolia (*melancholy*). Afinal, o que adianta ter a alegria em seu íntimo se não se sabe se descobrirá a harmonia que nos liga um a um? A primeira deusa pode dar-lhe um lugar na tradição literária, uma forma de apaziguar suas preocupações mais imediatas de sobrevivência; mas a segunda deusa pode dar-lhe muito mais: a liberdade da contemplação de certos segredos que até então ninguém tinha tido acesso, representados pelas tradições herméticas e platônicas que então surgiam na Inglaterra, mas que também poderiam ser desenvolvidas com ambições inigualáveis na tragédia e no épico poético, nos sonhos que têm a musicalidade de um Chaucer, próximos de uma melodia religiosa que enfim revelará o que justifica as leis do Paraíso na Terra e dará ao poeta nada mais nada menos que um *prophetic strain*.

A alegria transforma um homem normal em um sábio; mas a melancolia o transformará em um vidente que se aproxima do sagrado. Esta divisão tem uma razão específica, concretizada pelos poemas que tentam traduzir um futuro estado de coisas: o indivíduo não pensa mais si mesmo como algo único e indivisível, e sim como alguém que precisa se multiplicar para conseguir o que deseja, mesmo quando o que já possui não lhe parece mais o suficiente. E como a melancolia, uma enfermidade que era conhecida justamente pela paralisação da alma, poderia impulsionar tamanha variedade oriunda de uma simples ação humana?

*And ever against eating Cares,
Lap me in soft Lydian Aires,
Married to immortal verse,
Such as the meeting soul may pierce
In notes, with many a winding bout
Of linked sweetnes long drawn out,
With wanton heed, and giddy cunning,
The melting voice through mazes running;
Untwisting all the chains that ty
The hidden soul of harmony.*

Cf. MILTON, John. *The complete poetry and essential prose of John Milton*. Nova York, Modern Library, 2007, págs. 41-52.

Quem seria essa deusa tão caprichosa? E mais: o que estaria em jogo não só na luta interior do jovem poeta, dilacerado entre essas duas deusas, que também dominavam o que estava em jogo na sociedade da qual ele ansiava fazer parte?

De acordo com o clássico *A anatomia da melancolia*, do clérigo anglicano Robert Burton (1577-1640)³⁴,

“(...) trata-se de um hábito. Por inclinação à melancolia, entendemos ser um estado transitório que vem e vai entre efêmeras ocasiões de tristeza, privação, problema, medo, aflição, paixão, ou outro tipo de perturbação mental e descontentamento que desembocam em angústia, aborrecimento, opressão e inquietação do espírito, e variadas formas de oposição ao prazer, jovialidade, alegria, deleite, causando-nos um pertinaz desagrado. Imprópria e equivocadamente chamaremos o melancólico de tedioso, triste, ácido, indolente, mal-humorado, solitário, ou qualquer outro termo que o aponte como um descontente. No entanto, ninguém está livre destas disposições da melancolia, nem estóico, nem sábio, nem o feliz, nem o paciente, o generoso, o religioso, o eclesiástico, ninguém consegue se proteger, nem mesmo o mais sereno dos homens escapará de em algum momento ter essas sensações. Melancolia é, pois, inerente a todo aquele que tem o caráter da mortalidade.”³⁵

A retórica desta definição nos remete ao procedimento de diagnóstico criado por Galeno – às suas *causas*, *sintomas* e *prognósticos*, além da influência de Hipócrates, na conceituação de que a melancolia é feita dentro da doutrina dos quatro humores – na qual cada elemento natural corresponde a um temperamento do corpo humano, i.e., ar (sangue), fogo (bílis amarela), terra (bílis negra, identificada com a melancolia) e água (fleuma), além das respectivas idades do homem e das estações do ano³⁶.

Somado a isso, havia também naquela época a defesa da *techné* como uma nova forma de ver a natureza (*physis*), colocando o homem no centro das coisas, além de se ser uma grande divulgadora da ciência (*scientia*) como *novum organum*, um novo organismo capaz de trazer à humanidade uma educação que rompia com o passado e apontava para um futuro certo e seguro – elaborado depois na utopia literária de Francis Bacon, a *Nova Atlantis*. Isso entrava em conflito direto com a antropologia agostiniana, em que o homem era claramente dependente de Deus e da imortalidade da alma por via

³⁴ Cf. BURTON, Robert. *The anatomy of melancholy*. EUA, New York Review of Books, 2001.

³⁵ *Idem*, págs. 143-146.

³⁶ As relações das definições de melancolia com os procedimentos de Galeno, além das conexões com a “doutrina dos quatro humores”, estão muito bem explicadas no artigo de GOWLAND, Angus. *Rhetorical structure and function in “The anatomy of melancholy”*, in: Revista *Rhetorica*, Volume XIX, número 1. EUA: The international society for the History of Rhetoric, inverno 2001, págs.1-48.

da Graça. Entre essas duas visões, era nítido que a primeira queria *dominar* o mundo da natureza, enquanto a segunda estava preocupada em *compreender* um problema da alma³⁷.

1.8.A epidemia da stultitia.

Nesta tensão gnosiológica, há também o problema histórico-político: a Inglaterra e seus homens se encontram em uma epidemia de melancolia que os aproxima da tolice e da estupidez (*stultitia*, em latim), cujo resultado imediato pode ser a morte do reino. Como escreveu Johan Huizinga em seu *O outono da idade média*, a questão da morte na transição para a Renascença só conhecia dois extremos: o lamento pela perecibilidade, pelo fim do poder, da honra e do prazer, pela decadência da beleza; e, por outro lado, o júbilo da alma que foi salva. Tudo o que fica no meio permanece não dito³⁸. Ora, a melancolia é justamente o que fica *no meio*, entre o que ainda vive e o que ainda espera a morte na própria vida.

No início do século XVII, a Inglaterra passava por três eventos históricos marcantes: a passagem do trono dos Tudors para os Stuarts, o aumento populacional do reino e a crescente cisão que atingia a Igreja Anglicana. Sobre o primeiro fato, os ingleses estavam ansiosos a respeito do novo rei, Jaime I, depois do reinado de Elizabeth I. Jaime era escocês, possuía uma grande cultura, prezava antes de tudo o seu direito sagrado de ser rei e tinha grandes idéias para a manutenção do império britânico. Contudo, havia algumas rachaduras no edifício: o rei era também extremamente perdulário, gostava de ter aduladores e não verdadeiros conselheiros ao seu lado e, como se não bastasse, a população ficava de má vontade ao saber do seu comportamento considerado impróprio para a época. Já sobre o segundo fato, o reino passava por um aumento demográfico inédito. Pessoas não paravam de nascer – e não havia mais lugar suficiente para elas. A consequência prática desse fenômeno é o surgimento de mendigos por todos os cantos de Londres e de outras cidades.

Havia outra razão para a pobreza e a mendicância, segundo a opinião pública inglesa – e eis aqui o nosso terceiro fato: a luxúria material do clero anglicano. Após o

³⁷ Para saber mais sobre a influência do pensamento de Francis Bacon em relação à *techne*, leia o livro de ROSSI, Paolo. *Francis Bacon – Da magia à ciência*, São Paulo, Eduel, 2001.

³⁸ Cf. HUIZINGA, Johan. *O outono da idade média*, tradução de Francis Petra Janssen, São Paulo, Cosac Naify, 2010, pág. 243.

rompimento com Roma feito por Henrique VIII e a criação da igreja anglicana, esta cada vez mais se parecia com aquela que tinha cortado os laços. Aos poucos, ritos considerados “papistas” pelos próprios anglicanos criavam inúmeras polêmicas. Muitos culpavam o arcebispo William Laud, que recriava muitas das paixões religiosas que já tinham incendiado a Inglaterra entre os anos 1570 e 1580; ele afirmava que a Igreja Católica, apesar de ser corrupta, tinha de ser respeitada como uma igreja verdadeira, que descendia dos apóstolos e por isso muitos suspeitavam de que o “papismo” se infiltrava sorrateiramente no reino. Além disso, havia promulgado medidas que restauravam o prestígio dos bispos, provocando assim a perda de prestígio entre os clérigos laicos que habitavam em seus respectivos vilarejos; como se não bastasse, também introduzira mudanças na leitura do Livro de Preces (o *Prayer Book*), que se tornou a base de devoção dos puritanos e, por isso mesmo, mais uma causa de discórdias entre os diferentes ramos da igreja³⁹.

1.9.O problema da natureza humana.

Todos esses problemas eram menores perto do verdadeiro espinho que incomodava as melhores mentes do reino: o da *natureza humana*. No início do século XVII, há a tensão entre uma *concepção humanista* e uma *concepção racionalista* do homem. A primeira tem o tema da *dignidade* como base de suas reflexões; é a reiteração consciente de um tópico que provém de Sófocles e da Sofística grega e se tornara um lugar comum na literatura antiga. Como explica Henrique de Lima Vaz, “a exaltação de *dignitate et praestantia hominis* não é, porém, apenas um motivo literário, mas responde, de fato, às exigências profundas da nova sensibilidade em face do homem e de suas obras”⁴⁰. Há, contudo, uma diferença entre os modos de celebração da dignidade humana entre a literatura antiga e os humanistas da Renascença. “No primeiro caso, é a atividade da contemplação, o *theroein* ou o *contemplari*, que atesta a grandeza do homem e sua eminente dignidade”⁴¹. No segundo caso, é o agir, o *operari*, a capacidade de transformação do seu mundo que passa a ser o indício incontestável da superioridade

³⁹ Sobre as turbulências históricas e religiosas deste período na Inglaterra, ver MORGAN, Kenneth (org.), *The Oxford History of Britain*, Inglaterra, Oxford University Press, 2008, págs. 327-398.

⁴⁰ Cf. LIMA VAZ, Henrique. *Antropologia Filosófica Vol. 1*, São Paulo, Edições Loyola, 2007, pág. 70.

⁴¹ *Idem*.

do homem, “anunciando-se aqui uma das direções fundamentais da antropologia moderna”⁴².

Desse modo, o *topos* do homem e sua dignidade constituem uma das fontes mais permanentes de inspiração da obra dos grandes humanistas como Gianozzo Manetti, Marsílio Ficino, o célebre tradutor de Platão e animador da Academia Platônica de Florença, e o genial Pico della Mirandola, autor justamente de um *De dignitate hominis* (Da dignidade do homem). Será na Renascença que se dão as condições para que surja uma Antropologia filosófica no sentido moderno do termo. “É então que aparece, com efeito, uma *consciência* da humanidade ou das características essenciais do homem (*homo humanus*) em sua universalidade abstrata e não mais limitado pelas particularidades segundo as quais o homem antigo ou medieval se considerava (*civis, servus, christianus, paganus, etc.*)”⁴³. Pode-se dizer que essa consciência da humanidade é, provavelmente, o ponto de vista que reúne todos os aspectos da antropologia renascentista.⁴⁴

“Com efeito, é a imagem do *homo universalis* que emerge das profundas transformações do mundo ocidental no tempo da Renascença”, continua a nos explicar Lima Vaz⁴⁵. Tem lugar, então, uma rápida dilatação dos horizontes estreitos da Cristandade medieval, seja de seu espaço geográfico (ciclo das Descobertas), seja de seu espaço humano (encontro com novas culturas e civilizações). Nesse contexto, põe-se inevitavelmente “o problema da unidade e *igualdade* da natureza humana, a partir da experiência do chamado *pluralismo antropológico* que, a partir de então, ocupará um lugar sempre mais importante na reflexão sobre o homem, tornando-se um dos campos onde a dialética da *identidade na diferença* apresenta características mais originais”⁴⁶. Na Renascença, isto torna-se uma questão eminentemente política com a urgência com que se impõe no campo *jurídico* (com o nascimento do *jus gentium*, em que F. de Vitória e a pregação de Bartolomeu de las Casas são o prelúdio ao Direito Natural moderno) e no campo *religioso* (problema da tolerância no quadro dramático das guerras da religião). Essa consciência da *humanidade* do homem está na origem da enorme curiosidade que o animal humano provoca (é só notar o nascimento da anatomia

⁴² *Ibidem, ibid.*

⁴³ *Ibidem, ibid.*

⁴⁴ *Ibidem, ibid.*

⁴⁵ *Ibidem, ibid.*

⁴⁶ *Ibidem, ibid.*

com Vésale e da fisiologia com Harvey, já no século XVII). É possível situar igualmente, “no campo temático aberto pela abstração do *homo universalis* e da idéia da natureza humana empiricamente observável que dela deriva, a formação do pensamento político moderno na Renascença, num arco que vai de Maquiavel a Jean Bodin.”⁴⁷

É apenas um passo da *abstração* do homem para a sua transformação em uma *máquina* – o fundamento da *concepção racionalista* da natureza humana que dominará a segunda metade do século XVII e que terá René Descartes (1596-1650) como o seu principal representante. É uma outra forma de razão, muito diferente do pensamento antigo, e que se constitui em uma crítica radical ao vitalismo renascentista e à tradição da *psyché* (alma) e do *pneuma* (espírito). Ainda segundo Lima Vaz, “a antropologia racionalista prolongará a tradição do *zoon logikon*, mas dando-lhe um novo conteúdo, pois nela o esquema mecanicista (ou a primazia do modelo da máquina) se estenderá à explicação da vida e do homem”⁴⁸. O homem cartesiano, se é possível chamá-lo assim, invertia o eixo de percepção das coisas deste mundo, privilegiando a Física em vez da Metafísica, como era feito no pensamento aristotélico. Aliás, é na própria Física que ele se vê como um “ser da natureza” (a acepção antiga do conceito de *natura humana*, *he antrophiné physis*), ao mesmo tempo que, pelo *nôus* ou *intellectus*, ultrapassava as fronteiras da Física e penetrava no terreno da Metafísica, constituindo-se em *horizon et confinium* (horizonte e limite) entre o corporal e o espiritual ou entre o físico e o metafísico. Em outras palavras: Descartes cindira a unidade humana em duas, provocando um *dualismo racionalista* – entre o espírito como *res cogitans* e o corpo como *res extensa* – que é distinto do dualismo clássico de Platão, uma vez que o primeiro é descoberto através de um *methodos* que ajuda a conhecer e a melhorar o mundo, enquanto o segundo era uma das formas de consciência de uma vida contemplativa que estava ao acesso de poucos⁴⁹. A antropologia de Descartes se divide, segundo as observações de Henrique de Lima Vaz, “em uma *metafísica* do espírito e uma *física* do corpo: a idéia adequada, isto é, clara e distinta das duas substâncias, mostra-as como ‘naturezas completas’ que podem substituir uma sem a outra”⁵⁰.

A formação da antropologia cartesiana parece acompanhar, assim, os estágios da formação de uma nova idéia de razão. O núcleo gerador dessa nova idéia na razão “é

⁴⁷ *Ibidem*, pág. 69-70.

⁴⁸ *Ibidem*, pág. 71.

⁴⁹ *Ibidem*, pág. 72.

⁵⁰ *Ibidem*, *ibid*.

justamente a idéia de *método* sobre a qual Descartes fundará toda a sua filosofia”. O primeiro esboço desse método, já delineado em confronto crítico com a tradição aristotélica, são as *Regulae ad directionem ingenii* redigidas em 1629 e publicadas após a morte de Descartes. O novo método ensaia seus primeiros passos numa obra redigida em 1633 e contendo duas partes, *Le monde* e *Traité de l’Homme*, “mas que a prudência de Descartes desistiu de publicar em vista da repercussão alcançada pelo processo e condenação de Galileu”⁵¹. Aqui o método cartesiano recebe suas primeiras aplicações, mas não explicita ainda seus pressupostos metafísicos. Descartes só se decide a dar a conhecer seu sistema com a publicação, em 1637, do *Discours de la methode* e, em 1641, das *Meditationes de prima philosophia*⁵².

Nestes dois livros, “o dualismo cartesiano se mostra plenamente constituído e, com ele, define-se a estrutura fundamental da antropologia racionalista: de um lado, o ‘espírito’ cujo existir se manifesta na evidência do *Cogito*; de outro, o ‘corpo’ obedecendo aos movimentos e às leis que impelem a máquina do mundo”. O “ponto arquimediano” que permitirá mover o *globus intellectualis* do século XVII para colocá-lo na órbita do racionalismo cartesiano é, justamente, o *Cogito*: “nele está implicada uma nova relação do ‘espírito’ com o mundo que define uma nova relação do homem”. O mundo não é mais a *physis* antiga dotada de um princípio imanente de movimento (*arquè kineseos*, na definição de Aristóteles), “mas a grande máquina capaz de ser analisada pela razão e por ela reproduzida na forma de um modelo matemático”⁵³. Uma consequência importante da antropologia racionalista é o progressivo atenuar-se da distinção entre ‘natural’ e ‘artificial’ (entre a *physis* e *techné*) que era um dos fundamentos da visão aristotélica do mundo. “O corpo humano é integrado no conjunto dos artefatos e das máquinas, e só a presença do ‘espírito’, manifestando-se sobretudo na linguagem, separa o homem do ‘animal-máquina’.”⁵⁴

Entretanto, muito antes de Descartes ter publicado o *Discurso do método* tais idéias já circulavam há algum tempo no meio intelectual europeu, em um fenômeno que Jacques Barzun apelidou de “o colégio invisível”⁵⁵. Filósofos, médicos, teólogos trocavam correspondências com comentários sobre as últimas descobertas que

⁵¹ *Ibidem, ibid.*

⁵² Cf. LIMA VAZ, Henrique. *Antropologia Filosófica Vol. 1*, São Paulo, Edições Loyola, 2007, pág. 70

⁵³ *Ibidem*, págs. 73-74.

⁵⁴ *Ibidem*, págs. 73-74.

⁵⁵ Cf. BARZUN, Jacques. *From dawn to decadence – 1500 to the present*. EUA, Harper Collins, 2002, págs. 191-235.

chocavam toda uma época. Para alguém fascinado com o poder do conhecimento, como esses homens que acreditavam ter uma vocação sacerdotal (sagrada ou laica), a tensão que existia dentro da consciência de cada um como *scholar* e como *homo religiosus* os impedia de continuar na visão antropológica que a tradição insistia em perdurar e que pode ser resumida na seguinte frase: “*Man the most excellent and noble creature of the world, ‘the principal and mighty work of God, wonder of Nature’*” – “O homem é a mais excelsa e a mais nobre criatura do Mundo, ‘a principal e a mais poderosa obra de Deus, a maravilha da Natureza’”⁵⁶. Para eles, uma “disposição melancólica” podia levar o sujeito ao desespero – i.e. a perda irreversível da fruição de Deus, seja neste mundo ou em outro. Não era apenas um caso de *melancolia religiosa*, de algo que podemos recuperar se insistirmos bastante e termos os meios necessários para recuperá-lo. Era algo mais profundo, mais trágico: tratava-se de uma *questão de consciência*⁵⁷. No caso específico desse período histórico, uma consciência amargurada, culpada, sem a possibilidade de arrependimento e de perdão – esta era a verdadeira raiz do desespero humano, a morte em vida, o inferno na terra. Como escapar deste impasse?

1.10.O poeta como mensageiro.

Esta questão não foi algo anunciada aos quatro cantos do globo – como podemos confirmar ao vermos que a antropologia cartesiana ganhou o seu próprio caminho e um jovem tutor chamado Thomas Hobbes dava os primeiros passos na sua forma de ver a natureza humana como um objeto geométrico⁵⁸.

⁵⁶ Cf. BURTON, Robert. *The anatomy of melancholy*. EUA, New York Review of Books, 2001, págs. 130-131.

⁵⁷ Usaremos aqui a seguinte definição de Sto. Tomás de Aquino sobre *consciência*. Segundo ele, “a consciência não é um poder, mas um ato. (...) Pois ela, de acordo com a natureza da palavra, implica na relação de conhecimento a alguma coisa; ele pode ser resolvida em *cum alio scientia* (isto é, o conhecimento aplicado a um caso específico e individual).” (AQUINO, Sto. Tomás. *Summa Theologica* Vol. I, Ia. parte, Q.79, art. 13, Chicago, Enciclopedia Britannica-Great Books Edition, 1952). Étienne Gilson aceita essa visão e avisa-nos de que a *consciência* em Sto. Tomás está intimamente ligada à *sinderésis*, o princípio do juízo da consciência ligado à *prudência*: “Quando se trata de determinar o bem moral, devemos levar em conta um elemento especial, que se interpõe entre a promulgação dos princípios pela razão e os juízos particulares que daí derivam. É a consciência. Por essa palavra, não se entende uma faculdade distinta da vontade e da razão, mas um ato, melhor dizendo, atos pelos quais aplicamos o conhecimento racional à nossa conduta, a fim de julgá-la. Ora reconhecemos simplesmente ter feito ou não ter feito alguma coisa, e diz-se então que temos consciência da nossa ação ou da nossa omissão; ora, julgamos que é preciso fazer ou não fazer alguma coisa, e diz-se então que a consciência ordena ou proíbe fazer; ora, enfim, voltando a um ato já cometido para julgá-lo, ela, a consciência, o aprova ou o censura, e sua voz torna-se então a do remorso” (Cf. GILSON, Étienne. *O Espírito da Filosofia Medieval*. Tradução de Eduardo Brandão, São Paulo, Martins Fontes, 2006, pág. 428).

⁵⁸ É bom lembrar que *Os elementos da lei natural e política*, de Thomas Hobbes, seria divulgado justamente no ano de 1640, quando John Milton escrevia seus primeiros poemas.

Ao mesmo tempo em que essa “nova visão” era apresentada ao palco do mundo, Milton escrevia *L’allegro* e *Il penseroso*, poemas que, como vimos, também traduziam o drama de se viver em pleno paradoxo da existência. Entretanto, se o “colégio invisível” ainda opta por um *methodos* que exhibe a capacidade humana de alterar a *razão* e a *liberdade* que nos torna *seres razoáveis* para transformá-los em meras máquinas, Milton vai por um caminho mais inusitado: por meio de sua poesia, pretende *fundir* a ciência e a poesia, na tentativa de entender a *razão* que está por trás do fato de que *escolhemos livremente* sermos *máquinas dotadas de visão*.

Ao trilhar este caminho, o poeta também prova, em *Il penseroso*, que possui uma *técnica* específica para mostrar tal capacidade de visão, levando ao extremo o “uso artificial” da língua a ponto de não só *transfigurar a realidade*, mas, se possível, não hesitar em *recriar o curso da História*, como lemos nos seguintes versos:

Ou deixe a minha luz à meia-noite
Existir em alguma solitária torre
Onde posso ver a Ursa,
O triplo grande Hermes ou ouvir
O espírito de Platão desabrochar
Quais mundos, quais regiões vastas
Criam a mão imortal que esqueceu
Sua casa nesta carapuça de carne:
E desses demônios que existem
No fogo, ar, água ou no submundo,
Que têm o poder de consentir
Com tal planeta ou tal elemento.
Deixe a tragédia sublime
Nos derrubar com os cetos
De Tebas ou com o fio de Penélope
Ou o conto da Divina Tróia.
E mais tarde, apesar de raro,
Enobrecer o palco da nação.
Mas, ó triste Virgem, que seu poder
Erga Museus de seu trono
Ou faça que a alma de Orfeu cante
Tais notas justas às cordas,
Extraia lágrimas férreas de Plutão
E faça que o inferno tenha o que o amor buscava.
Ou então chame aquela mal
Contada história do ousado Camiusco,
De Camball e de Algarstrife,
Que teve Canai como esposa
E possuía espelho e anel virtuosos,
A maravilhosa trombeta de bronze,
Em que o rei tártaro cavalgava:
E se puder algo mais, os grandes Bardos ao lado,
Em canções sábias e solenes cantarem,
De torneios e troféus ganhos,

De florestas e encantamentos,
Onde tudo parecer ser mais do que ouvimos.⁵⁹

A deusa da melancolia permite que o poeta seja um mensageiro dos ensinamentos ocultos de Hermes e de Platão; ele incorporará tudo o que veio antes no poema que está escrevendo e antecipa tudo o que acontecerá. A história real e a história narrada pelos grandes bardos e dramaturgos trágicos não possuem camadas de diferenciação; aos olhos de quem tem de dominar o *daimon* melancólico que o faz superar a deusa da alegria, é tudo a mesma coisa, e quem afirmar o contrário não percebe o verdadeiro *sentido* que se manifestará graças, é claro, a quem domina a harmonia que se oculta sobre todas as coisas – o próprio poeta.

⁵⁹ *Or let my Lamp at midnight hour,
Be seen in som high lonely Towr,
Where I may oft out-watch the Bear,
With thrice great Hermes, or unspear
The spirit of Plato to unfold
What Worlds, or what vast Regions hold
The immortal mind that hath forsook
Her mansion in this fleshly nook:
And of those Dæmons that are found
In fire, air, flood, or under ground,
Whose power hath a true consent
With Planet, or with Element.
Som time let Gorgeous Tragedy
In Scepter'd Pall com sweeping by,
Presenting Thebs, or Pelops line,
Or the tale of Troy divine.
Or what (though rare) of later age,
Ennobled hath the Buskind stage.
But, O sad Virgin, that thy power
Might raise Musæus from his bower,
Or bid the soul of Orpheus sing
Such notes as warbled to the string,
Drew Iron tears down Pluto's cheek,
And made Hell grant what Love did seek.
Or call up him that left half told
The story of Cambuscan bold,
Of Camball, and of Algarsife,
And who had Canace to wife,
That own'd the vertuous Ring and Glass,
And of the wondrous Hors of Brass,
On which the Tartar King did ride;
And if ought els, great Bards beside,
In sage and solemn tunes have sung,
Of Turneys and of Trophies hung;
Of Forests, and inchantments drear,
Where more is meant then meets the ear*
Cf. MILTON, John. *The complete poetry and essential prose of John Milton*. Nova York, Modern Library, 2007, págs. 41-52.

O *dilaceramento moral* que o jovem Milton tentava articular na carta ao seu tutor em 1633 está plenamente concretizado nestes poemas escritos cinco anos depois. Não se trata mais de fazer simplesmente poesia ou de ser um poeta; a melancolia o dará a oportunidade do poeta ser um sacerdote, alguém que guiará quem está perdido no vale das trevas, que conseguirá traduzir para o homem comum a estranha linguagem da *scientia oscura* dos alquimistas e filósofos que impede a transmissão do verdadeiro conhecimento para o bem da comunidade, mesmo que isto exija um isolamento não só esperado, mas cultivado com orgulho:

E espero que minha idade tão gasta
Encontre o lugar tranquilo,
A cabana agradável e úmida
Onde eu possa me sentar e declamar
Sobre cada estrela que o céu mostre
E cada erva que suga o orvalho;
Até que a experiência alcance
Algo próximo da voz profética.
Estes prazeres, a Melancolia me dá,
E com ti decidi viver.⁶⁰

Mas viver com a deusa da melancolia é uma escolha arriscada, seja para quem quer ser apenas alguém normal, seja para quem quer ser alguém capaz de atos espetaculares. E entre os dois extremos que nenhuma racionalidade pode compreender dentro da complexa engrenagem que se tornou esta *máquina de visão* chamada ser humano, a *própria escolha* se tornou o mecanismo *principal* e sequer reconhecemos isso.

1.11.O surgimento do vate.

No tratado *Da razão de um governo da igreja contra o prelado* [The reason of church government against prelacy]⁶¹, impresso e divulgado em janeiro ou fevereiro de

⁶⁰ *And may at last my weary age
Find out the peaceful hermitage,
The hairy gown and mossy cell
Where I may sit and rightly spell
Of every star that heav'n doth show,
And every herb that sips the dew;
Till old experience do attain
To something like prophetic strain.
These pleasures, Melancholy, give,
And I with thee will choose to live.*
Cf. *Idem*.

⁶¹ Cf. MILTON, John. *The complete poetry and essential prose of John Milton*. Nova York, Modern Library, 2007, págs. 835-948.

1642, Milton praticamente usa e abusa de todos os recursos da língua latina e dos meios retóricos necessários para ser ouvido de alguma forma. Não por acaso foi o primeiro texto político que saiu com a assinatura de seu próprio nome, enquanto os quatro anteriores – que lidavam com o mesmo assunto, a rivalidade entre os prelados episcopalianos⁶², o seu objeto de ataque, e os presbíteros da Igreja inglesa – foram divulgados de forma anônima. É fácil imaginar o motivo desta revelação ao ler o panfleto: ali, Milton quer provar a quem quiser, mas principalmente a si mesmo, que tem poderes de convencimento perante a sociedade onde vive – e por isso o deslumbramento com a própria linguagem, como se quisesse mostrar ao leitor que a educação do reino pode ser algo que dê prazer para o cultivo de uma sensibilidade devidamente ordenada.

Afinal, ordem era algo que estava ausente no período em que Milton publicou o texto, um pouco após o seu surgimento como escritor polêmico e do retorno de uma longa viagem que fez pela Itália e pelos Países Baixos entre 1639-1640. Enquanto o jovem erudito tentava descobrir o que fazer com a sua vocação de poeta – em uma jornada patrocinada pelo pai – e também se encontrava com as melhores cabeças do “colégio invisível”, como Galileu e Grócio, a Inglaterra estava de pernas para o ar. Thomas Wentworth, Conde de Stratford e governador da Irlanda, um dos maiores apoiadores do rei Carlos I, tinha sido executado em 1641 acusado de traição pela Casa dos Comuns, em uma sentença de morte assinada pelo próprio monarca que sempre o defendeu, o que indicava que este último não tinha a força necessária para confrontar um parlamento cindido em seitas cristãs; o todo-poderoso William Laud, arcebispo da Igreja que tentava manter a sua unidade ao impor uma interpretação uniforme às Escrituras e censurando outras versões consideradas cismáticas ou heréticas, foi afastado do seu cargo e acusado de traição em um processo que o levaria a ser decapitado quatro anos depois; e o Parlamento, apesar de cada vez mais dividido, tinha opinião sobre tudo e sobre todos, em especial sobre a própria função do rei em um reino que não se reconhecia mais em sua unidade. Estes eventos culminaram na declaração

⁶² Ver os textos *Da reforma* (1641), *Animadversus* (1641) e *Uma defesa por Smectymnus* (1642); Cf. MILTON, John. *The complete poetry and essential prose of John Milton*. Nova York, Modern Library, 2007, págs. 700-834. Os *episcopalianos* eram os oficiais eclesiásticos que tinham poderes especiais e administrativos em seu ministério por meio de sacramentos religiosos, sempre em função da hierarquia. *Presbiterianos* vêm do grego *presbuteros*, o “ancião” da congregação que não precisa de nenhuma hierarquia ou nenhum sacramento para liderar o seu ministério mais como um “servo” da organização do que propriamente um líder.

dos parlamentares que depois se chamaria de *O Grande Protesto* (*The Grand Remonstrance*)⁶³.

O protesto, na verdade, estava mais para uma revolta que poderia fazer a Inglaterra tão querida de Milton se perder em seus fundamentos do passado e, principalmente, nas suas expectativas de futuro. Isso não impediu, contudo, que a discussão intelectual crescesse de forma assombrosa nesse período: consta que o número de panfletos publicados em 1640 foi de 22 para 1.966 em 1642⁶⁴. Dessa forma, Milton não podia ser mais um na longa fila de reclamações sobre a situação do país. Ele tinha de fazer algo diferente para se sobressair e, além disso, tinha de provar aos outros debatedores que não era um principiante em um assunto que, na época, inflamava os corações e as mentes.

Decidiu assim apelar à *persuasão* logo no prefácio de *Da razão*. Mas não se trata de uma persuasão qualquer, ao modo dos outros polemistas religiosos de seu tempo. O que lhe interessa é a *peitho* platônica, aquela que incorpora na alma do indivíduo a *nomos empsychos* [a lei da alma] que organizará a sociedade de acordo com os mais altos princípios da hierarquia do ser. Contudo, como tornar isso uma realidade, uma questão crucial para quem apenas começou no jogo? Milton começa a esboçar aqui um conceito que só seria devidamente articulado cerca de cento e vinte anos depois por Giambattista Vico – o da *sabedoria poética*⁶⁵.

De acordo com Vico, a mente humana é indefinida em sua apreensão do mundo e, por isso, fica “atormetada pelo vigor dos sentidos”, não podendo “diferentemente celebrar a sua quase divina natureza senão com a fantasia ampliando esses particulares”. Esta fantasia não é uma mera imaginação facultativa; ela nasce por necessidade da natureza e é, por meio de caracteres poéticos, “incapaz de abstrair as formas e as propriedades dos temas”. Apesar da história vir em primeiro lugar em relação à poesia,

⁶³ Cf. BRADDOCK, Michael. *God's Fury, England's Fire*, Londres, Penguin, , 2009; WOOLRYCH, Austin. *Britain in Revolution, 1625-1660*. Londres, Oxford, 2010; e WORDEN, Blair. *The English Civil Wars, 1640-1660*, Londres, Weinfeld & Nicolson, 2009.

⁶⁴ Cf. ACHINSTEIN, Sharon. *Milton and the revolutionary reader*, New Jersey, Princeton, 1994.

⁶⁵ Cf. VICO, Giambattista. *A ciência nova*, tradução de Marco Lucchesi, Rio de Janeiro, Record, 1999, págs. 364-378.

os poetas viveram certamente antes dos historiadores vulgares e, portanto, a apreensão da história se dá pela poética antes de qualquer outra forma de conhecimento⁶⁶.

Muito antes disso, Milton já praticava a sabedoria poética, ao pretender que, pela *persuasão* platônica, a *poiesis* permearia todas as áreas da sociedade, da religião à política, passando pela educação de qualquer cidadão. Isto fica evidente em *Da razão*: sua primeira intenção, mesmo que ainda não fique claramente explicitada, é de que o *discurso poético* e o *discurso filosófico* se unem em uma forma simbólica adequada para criar o *discurso político* ideal que enfim criará a disciplina necessária para o bom governo do reino. Saberemos também neste mesmo texto qual será a forma simbólica que Milton procura para realizar *de facto* tal pretensão, mas talvez seja algo que não está ainda claro nem para ele mesmo. Para isso, além do conselho de Platão, aproveita-se também da autoridade de Moisés, com quem começa a fazer interessantes paralelos a respeito de sua própria pessoa:

O conselho de Platão era, ao perceber que a persuasão seria certamente mais vitoriosa e mais viril do que manter a obediência dos homens pelo medo, de que estas leis tiveram seu momento e que deveriam ser usadas como uma indução a algum discurso mais prudente, mostrando o quão bom, o quão vantajoso, o quão feliz seria se vivêssemos de acordo com a honestidade e a justiça. Pelo fato de que elas foram pronunciadas com as cores nativas e com a graça do discurso, com verdadeira eloquência, a filha da virtude pode sustentar os elogios de sua mãe e incitar com charme a multidão naquele amor em que seria muito bom abraçar para todo o sempre, não com a educação e a surpresa, como a maioria faz, mas com escolha e propósito, com um prazer verdadeiro e constante. Mas aprenderemos mais esta prática com uma melhor autoridade, mais antiga, do que qualquer escritor pagão poderia nos dar; e de fato ele é de tamanha sabedoria e tamanho valor, como não podemos achar tudo neste livro, em que seu contexto sagrado teve a sua sapiência revelada? Portanto, eis Moisés, o único legislador que podemos acreditar que foi visivelmente ensinado por Deus, que conhecia como eram feitas as leis para os homens com corações que não tinham o conhecimento divino de Suas obras, a começar pelo livro de Gênesis, como um prólogo de sua legislação; do qual [Flávio] Josefo observou muito bem que a nação dos judeus deu então a bondade universal de Deus para todas as criaturas da criação, e Seu sabor peculiar a eles na eleição de seu ancestral, Abrãao, de quem há tantas bênçãos sobre eles mesmos, pois obedeceu sinceramente ao reconhecer tão bem a causa de sua obediência. Então, na administração da justiça civil, sob o segredo dos direitos cerimoniais, tal cuidado teve o mais sábio dos pagãos, e por Moisés entre os judeus, a instruir-nos na razão geral

⁶⁶ *Idem.*

daquele governo do qual sua sujeição era requisitada; quanto mais os membros da Igreja devem, sob o evangelho, procurar fundar o seu entendimento na mesma razão daquele mesmo governo, do que a Igreja afirma ser acima deles! Em especial para aquela Igreja que, em sua cura imediata, nas suas partes interiores e nas afeições do espírito, onde o trono da razão tem o poder de examinar o nosso conhecimento espiritual, e mandar-nos, a pedido de Deus, a um serviço perfeitamente razoável.⁶⁷

Milton é obviamente contra os prelados episcopalianos, devido ao fausto e à defesa de sacramentos que os tornam parecidos com os católicos (a quem ele não hesita de chamá-los de “parentes do anticristo”); também não verá com muita simpatia os presbíteros, como saberemos no segundo capítulo, quando analisarmos *A Tenência dos Reis e Magistrados*. Entretanto, naquela circunstância, o que está em jogo é o problema de uma disciplina dentro da Igreja inglesa – e, ao citar Platão e Moisés, os sujeitos que, respectivamente, pensaram (e *impuseram*) as leis divinas, o jovem polemista deixa claro que ele pertence à mesma tradição: a de que ele é um legislador muito mais astuto e muito mais preparado do que qualquer outro. Se formos além, o que Milton quer *realmente* afirmar, mas ainda não pode por motivos óbvios, é que, com este panfleto, ele começa a trilhar o caminho de ser o *vate* que enfim reconstruirá a sociedade onde vive. Ele precisa preparar o seu público para a disciplina que exige não só governar a

⁶⁷ His [Plato's] advice was, seeing that persuasion certainly is a more winning and more manlike way to keep men in obedience than fear, that to such laws as were of principal moment, there should be used as an induction some well-tempered discourse, showing how good, how gainful, how happy it must needs be to live according to honesty and justice; which being uttered with those native colours and graces of speech, as true eloquence, the daughter of virtue, can best bestow upon her mother's praises, would so incite, and in a manner charm, the multitude into the love of that which is really good, as to embrace it ever after, not of custom and awe, which most men do, but of choice and purpose, with true and constant delight. But this practice we may learn from a better and more ancient authority than any heathen writer hath to give us; and indeed being a point of so high wisdom and worth, how could it be but we should find it in that book, within whose sacred context all wisdom is unfolded? Moses, therefore, the only lawgiver that we can believe to have been visibly taught of God, knowing how vain it was to write laws to men whose hearts were not first seasoned with the knowledge of God and of his works, began from the book of Genesis, as a prologue to his laws; which Josephus right well hath noted: that the nation of the Jews, reading therein the universal goodness of God to all creatures in the creation, and his peculiar favour to them in his election of Abraham their ancestor from whom they could derive so many blessings upon themselves, might he moved to obey sincerely, by knowing so good a reason of their obedience. If then, in the administration of civil justice, and under the obscurity of ceremonial rights, such care was had by the wisest of the heathen, and by Moses among the Jews, to instruct them at least in a general reason of that government to which their subjection was required; how much more ought the members of the church, under the gospel, seek to inform their understanding in the reason of that government, which the church claims to have over them! Especially for that church hath in her immediate cure those inner parts and affections of the mind, where the seat of reason is having power to examine our spiritual knowledge, and to demand from us, in God's behalf, a service entirely reasonable. Cf. MILTON, John. *The complete poetry and essential prose of John Milton*. Nova York, Modern Library, 2007, págs. 835-948.

sociedade, como também para disciplinar a sua própria alma, para que receba a verdadeira mensagem sem nenhuma outra perturbação das paixões.

Ora, John Milton era alguém que também buscava, naquele momento da sua vida, o “privilégio de um atributo social”. Logo, tinha de construir a sua própria *persona* pública e, ao mesmo tempo, poética – e nos tratados antipreláticos sua maior preocupação é como ele se vê a si mesmo e como os outros o vêem. Há uma grande variedade no uso de vários papéis: de acordo com a intenção e o propósito retóricos, Milton pode ser, em uma mesma linha, um erudito, crítico humanista, retórico, professor, patriota, satirista, poeta da Reforma, profeta e bardo. Em paralelo, também usa diferentes estilos e truques de prosódia para comunicar aos outros exatamente o que pretende – apelando para as fontes do ensino, para a razão, a paixão, o ardor, o prazer, a invectiva, a metáfora e o sublime quando quiser⁶⁸.

Esta mistura de papéis, estilos e temperamentos também tem relação com a ambiguidade da palavra. A persuasão que Milton busca em seus primeiros escritos quer que o leitor se sinta convencido em seu íntimo e, para isso, é necessário que este tenha a disciplina correta da virtude em sua alma e que ele confie em quem lhe diz sobre o diagnóstico da sua sociedade. E como fazer isso quando a sua nação está partida ao meio?

Dessa forma, Milton costura *Da razão* como uma meditação sobre os perigos de uma divisão no coração do reino, dos seus súditos e, sobretudo, na Igreja que deveria encaminhá-lo à plenitude espiritual. Entretanto, ao apelar para a recuperação da história dos fundamentos do governo das congregações por meio do estudo da Bíblia (a única fonte autorizada para interpretar o que deve ser feito com os cristãos, segundo sua opinião, sempre em harmonia com os preceitos protestantes), ele também corre no perigo de ter o seu próprio virtuosismo estilístico cindido, uma vez que tenta unir as duas pontas do seu raciocínio – a situação histórica concreta que vive e o passado registrado nas Escrituras.

⁶⁸ Cf. LEWALSKI, Barbara. *The Life of John Milton*. Londres, Blackwell Publishing, 2003, págs. 120-153.

Para algo que tinha a intenção de revelar nada mais nada menos que a “verdade”, chega-se aqui ao coração da *ambiguidade da palavra*. Isso incomoda muito o jovem Milton enquanto redige o seu tratado sobre a cisão do seu país, já que ele também pode cometer o mesmo erro – o que seria impossível para quem quer dar a solução para este problema e, mais, legislar para impedir a provável violência que surgirá disto. A ambiguidade está no fato de que ela cria mundos paralelos, autônomos, em que, ora pretendem ser absolutos em seu convencimento dos outros, ora a fragmentação deste mesmo convencimento, em função das sensibilidades de quem participa da discussão, provoca a discórdia entre os pares e, por sua vez, a vitória do particular sobre o geral, a superação da essência pelo accidental⁶⁹.

A criação destes mundos provoca a *rivalidade* entre a *razão* e a *liberdade*. Isto era evidente na época em que Milton escreveu *Da razão* – o que fica acentuado ao notar que ele mesmo não sabia se seguia os preceitos do “colégio invisível” com quem convivera durante a sua viagem ao continente ou se escolhia definitivamente a vocação solitária de ser poeta da sua raça e o profeta da sua nação.

Ele decide pela última opção – e fará mais: mostrará aos seus próximos que será o próprio “elo perdido”, o elemento de ligação que encontrará a concórdia na *rivalidade* dessas duas faculdades. Sua ação é sua palavra e vice-versa; e será ela que trará a unidade que o reino tanto precisa, especialmente no âmbito clerical, em que as facções se dividem nos cultos e no Parlamento. Milton tenta justificar o seu raciocínio apelando para a integridade da Escritura e sustentando toda a História do gênero humano nessa chave de interpretação. Mas, na verdade, sente-se na leitura do panfleto que nem esse raciocínio se sustenta; as Escrituras e a própria História talvez sejam a raiz de todos os problemas que surgem entre os membros da comunidade, dos cismas que precisam de uma nova voz para que sejam ouvidos, de todas as tensões humanas que precisam ser articuladas em uma nova forma de política. Milton tenta extrair dessa rivalidade – que, para ele, deveria ser extremamente produtiva para si mesmo e para os outros – alguma espécie de conexão entre a voz da poesia e a voz da filosofia que impeçam a tragédia que atingirá a terra prometida da Inglaterra não só em seus fundamentos históricos, mas sobretudo em seus fundamentos de *liberdade*. Ao mesmo tempo, ele também precisa

⁶⁹ Cf. DETIENNE, Marcel. *Os mestres da verdade na Grécia Antiga*, tradução de Andrea Daher, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1978, págs. 33-55.

justificar a sua própria presença neste palco de discórdias, precisa mostrar aos outros que não só traz algo novo, como é a *própria novidade*. E é precisamente nesse ponto que *Da razão* quebra a lógica de sua argumentação e torna-se mais do que um simples panfleto sobre divisões religiosas; os argumentos anteriores eram válidos, mas não eram verdadeiros para que a nova forma de se fazer política seja realmente eficaz; a partir de agora, para que o leitor fique persuadido de que teve um vislumbre do que é *uno* mesmo no meio de uma luta feroz entre seus irmãos de crença, Milton controlará com uma força impressionante a *violência interior* de seu estilo e de seus argumentos, provando a todos o motivo de ser o legislador pelo qual a Inglaterra (e talvez ele próprio) esperava.

1.12. A “nova” forma da política.

O prefácio que abre a segunda parte de *Da razão* é um tratado em miniatura de como John Milton praticará esta nova forma de política, além de ser uma declaração de princípios morais e de uma *ars poetica* muito mais elaborada do que a carta que escreveu na juventude⁷⁰. Mas antes veremos detalhadamente como ele chegou ao diagnóstico do que seria uma *politke pragmateia* renovada⁷¹.

Os estudiosos de retórica argumentativa reconhecem que Milton usou nesse momento do texto aquilo que é conhecido como “prova ética”. Ele precisa comprovar a quem quiser ouvi-lo que é um homem dotado de sabedoria e virtude; só assim a persuasão que busca atingir ao seu público será plenamente eficaz. Mas, na verdade, quem é ele? Um rapazote de 34 anos, que acabou de voltar de uma longa viagem pela Itália, publicou anonimamente alguns panfletos, alguns poemas de teor árcade e nunca teve um emprego na vida, sendo sempre sustentado pelo pai, a quem não hesitava pedir uma generosa mesada⁷². Eis aqui o início da *persona* pública que Milton construiria nos anos seguintes: como já dissemos, ele sequer se preocupará com o que pode ser real na sua biografia; ocupado em sua insatisfação pelo o que acontece consigo mesmo e com o seu país, reconstruirá uma outra vida; nela, ele se coloca entre os eleitos do Senhor e sua

⁷⁰ Cf. MILTON, John. *The complete poetry and essential prose of John Milton*. Nova York, Modern Library, 2007, págs. 835-948.

⁷¹ Usamos este termo no sentido empregado por Eric Weil que, por sua vez, também se inspirou em Aristóteles: Cf. WEIL, Eric. *Filosofia Política*, tradução de Marcelo Perine, São Paulo, Loyola, 2011, págs.66-72.; Cf. ARISTÓTELES. *Politics*, tradução de H. Rackham, EUA, Harvard University Press, 1944.

⁷² Cf. LEWALSKI, Barbara. *The Life of John Milton*. Londres, Blackwell Publishing, 2003, págs. 120-153.

linhagem de previsões vem nada mais nada menos do profeta Isaías. Em primeiro lugar, discorre sobre as necessidades de se ter um conhecimento seguro sobre as coisas que discorre e como lutou para tê-las dentro do seu íntimo, sem que ninguém questionasse o conteúdo de suas mensagens: como este provém de Deus, é uma benção e, ao mesmo tempo, um fardo que não pode ser desperdiçado, da mesma forma como ele pensava sobre a parábola dos talentos já meditada nos escritos de juventude –

O que agrava ainda mais o fardo é que, tendo recebido entre suas parcelas demarcadas, recebi também algumas verdades parciais, de tal brilho que nenhum diamante pode se equiparar; os grandes comerciantes deste mundo, temendo que este plano seria descoberto e que acabaria com o falso brilho de suas mercadorias enganosas, com os quais eles abusam do povo, como os pobres indianos com grãos e vidros, praticam de todos os meios como eles podem suprimir a verdade de tais raridades, e com tal mesquinha, típica deles, virar o lixo contra suas próprias mãos.⁷³

A troca de farpas entre membros da mesma doutrina religiosa e a defesa desses mesmos princípios são como a corrupção desse mesmo conhecimento que se assemelha ao mero escambo mercantil e nada mais. Todavia, para Milton, a saúde espiritual do reino está em risco; o conhecimento adquirido da doutrina correta sobre como se deve governar a Igreja é essencial para que a divisão não contamine os outros cidadãos e torne-se a regra geral da comunidade. Milton quer dar a palavra de ordem essencial para que a ação enfim tenha o rumo saudável, ainda que tenha de abandonar todo um plano de vida já delineado.

Aqui, ele se coloca lado a lado do profeta Jeremias e afirma ser “um homem de combate e luta” [*a man of strife and contention*]. Não hesitará em encarar o perigo que o espera; tal como Jeremias, foi Deus quem o chamou de forma imperiosa e inevitável –

Mas quando Deus ordena tomar o trompete e assoprar o pungente som, não é a vontade do homem que determinará o que será dito ou o que será ocultado. Se ele pensa ser silencioso como Jeremias, por

⁷³ *And that which aggravates the burden more, is, that having received amongst his allotted parcels, certain precious truths, of such an orient lustre as no diamond can equal; which nevertheless he has in charge to put off at any cheap rate, yea, for nothing to them that will; the great merchants of this world, fearing that this course would soon discover and disgrace the false glitter of their deceitful wares, wherewith they abuse the people, like poor Indians with beads and glasses, practise by all means how they may suppress the vending of such rarities, and at such a cheapness as would undo them, and turn their trash upon their hands.* Cf. MILTON, John. *The complete poetry and essential prose of John Milton*. Nova York, Modern Library, 2007, págs. 835-948.

causa das repreensões que este encontrava diariamente, e todos os seus próximos cuidavam dele, para depois se vingarem por ter dito a verdade, ele seria forçado a confessar o que confessou: ‘sua palavra estava no meu coração como um fogo que queimava os meus ossos; estava exaurido pelo o que suportei e não podia mais continuar’.⁷⁴

Talvez para afirmar que sua vocação não é apenas religiosa, mas sobretudo poética, além de Jeremias também se compara à Tiresias, o vidente cego – uma referência que seria amargamente irônica, como veremos no terceiro capítulo – que anuncia a desgraça futura ao rei Édipo. Ainda assim, anuncia ele, essa mesma vocação terá de esperar; acredita que terá deixar isso para a maturidade e permitir que agora use do discurso da juventude em que está no auge. Afinal, é a sua Igreja que está sob opressão, e, como um bom fiel do conhecimento que adquiriu por meio de variados estudos, não pode deixar a sua noiva ser violada por bispos que a querem para si sem nenhum pudor. Recuar diante disso seria não só uma covardia, mas um pecado gravíssimo. Ao mesmo tempo, admite que o assunto é deveras desagradável, mas o que está em jogo é a consciência de um povo e a sua própria consciência. Por isso, com toda a boa vontade, Milton abandonará tudo o que fez antes para frutificar a sua vocação, usará de tudo o que aprendeu em suas viagens, de tudo o que observou sobre a natureza humana, para ser “um intérprete e um relator das melhores e mais sábias coisas entre os meus cidadãos nesta ilha e na língua-mãe” [*an interpreter and relater of the best and sagest things among mine own citizens throughout this island in the mother dialect*]⁷⁵.

Tudo o que lhe sobrou foi a esperança de que o tempo cumprirá o seu destino de finalmente seguir a sua vocação de poeta. Mas não será um poeta qualquer: sua intenção é escrever “o mais nobre dos dramas”, o poema que colocará a sua nação no mesmo patamar do de Israel dos profetas e santos, da Grécia de Homero, da Roma de Virgílio, do Apocalipse de São João e da Jerusalém de Tasso. E seu personagem central será ninguém menos que o perfeito cavaleiro cristão, o verdadeiro herói que salvará a humanidade de seus pecados. Quem será esta pessoa? Nem o próprio Milton sabe disso. Mas o que ele já sabe é que o seu poema restaurará a missão da Inglaterra e mostrará o

⁷⁴ *But when God commands to take the trumpet, and blow a dolorous or jarring blast, it lies not in man's will what he shall say, or what he shall conceal. If he shall think to be silent as Jeremiah did, because of the reproach and derision he met with daily, "and all his familiar friends watched for his halting," to be revenged on him for speaking the truth, he would be forced to confess as he confessed; "his word was in my heart as a burning fire shut up in my bones; I was weary with forbearing and could not stay. Idem.*

⁷⁵ *Ibidem, ibid.*

que o conhecimento da verdadeira religião, de preferência aquela que a reforma divulgou, é algo permanente e que veio para o aperfeiçoamento do fiel.

Como conquistará tudo isso, ninguém nos dá pistas, exceto uma: a da renúncia. Ele deve deixar de lado a sua vocação de se preocupar somente com a poesia e praticar a arte da prosa que é a mais próxima da retórica e do convencimento dos outros. Reconhece que é algo inferior ao que pretendia, mas não há outra forma de praticar o bem para a sua comunidade – deve começar a escrever somente com a sua “mão esquerda” [*left hand*]:

Por ultimo, eu não deveria escolher essa forma de escrita, da qual sei que sou inferior a mim mesmo, guiado pela força do gênio da natureza a realizar outra tarefa, para usar, de acordo com o que tenho, a minha mão esquerda. E apesar eu ser um tolo ao dizer mais do que isso, ainda assim, desde que será uma loucura que só os sábios podem cometer e confessar, confio à prudência, justamente acrescida de mais loucura, de me perdoarem cortesmente. Pois apesar de um poeta, flutuando nas alturas de sua pretensão, com seus robes e apetrechos, possa sem desculpas falar mais de si mesmo do que deveria; e apesar de me acomodar no elemento suave da prosa, algo mortal para leitores que não têm um conceito prático da vida, ao me aventurar a divulgar coisas peculiares da minha natureza, devo pedir ao gênero gentil de que não me inveje de forma alguma.⁷⁶

Apesar do leitor moderno acreditar que trata-se de uma “desvalorização” da prosa em relação à poesia, não se trata disso. Na verdade, o que Milton diz neste trecho é algo que envolve muito mais o modo como ele quer praticar a sua “nova forma de política”. É claro que ele deixa de lado os assuntos elevados que só o verso pode abordar; mas o “suave elemento da prosa” tem uma intenção mais prática: o convencimento dos seus companheiros de comunidade de que o cisma em que vivem pode prejudicar permanentemente a unidade do reino. Ele não abandonará o seu épico

⁷⁶ *Lastly, I should not choose this manner of writing, wherein knowing myself inferior to myself, led by the genial power of nature to another task, I have the use, as I may account, but of my left hand. And though I shall be foolish in saying more to this purpose, yet, since it will be such a folly, as wisest men go about to commit, having only confessed and so committed, I may trust with more reason, because with more folly, to have courteous pardon. For although a poet, soaring in the high reason of his fancies, with his garland and singing robes about him, might, without apology, speak more of himself than I mean to do; yet for me sitting here below in the cool element of prose, a mortal thing among many readers of no empyreal conceit, to venture and divulge unusual things of myself, I shall petition to the gentler sort, it may not be envy to me.*
Ibidem, ibid.

tão prometido; apenas dedicará o tempo que for necessário para impedir que a Inglaterra mergulhe em uma guerra civil que já borbulha há muito tempo.

Se tal atitude permanecesse no aspecto individual, talvez não teríamos consequências tão sérias. O problema é que ela não ficou neste plano. Milton é mais do que um mero reformador; era um verdadeiro *esteta* que queria mudar o curso da História. E quando tal imaginação passa a se tornar uma realidade efetiva, a História pode mesmo dar a impressão que será alterada em seus fundamentos. Contudo, também não se pode afirmar que isto é mais uma ilusão. Trata-se, na verdade, de uma *mitopoiese*, de um mito que se articula pela História graças a um esquema que só existe, dentro da tensão entre *razão* e *liberdade*, pela ajuda da poesia (*poiesis*).

Fica evidente na leitura de *Da razão* que a psique de um sujeito como Milton só consegue ver o curso histórico – e quaisquer outras características humanas que lhe parecem ser supérfluas – se este for devidamente *transfigurado* por uma revelação que lhe dê a certeza da sua fé sobre o rumo das coisas, em especial as políticas. Por acreditar que é um *vate*, experimenta a presença divina como algo que só será elaborado dentro das duas categorias do “além” e do “princípio”. A primeira está presente na experiência imediata de movimentos da psique, enquanto a presença do princípio divino é mediada pela experiência da existência e estrutura inteligível das coisas no *cosmos*. Ambas exigem duas formas diferentes de expressão e da linguagem, uma vez que elas refletem a busca, a investigação e o questionamento “da ignorância e do conhecimento no que se refere ao fundamento divino, da futilidade, da absurdidade, da ansiedade e da alienação da existência, [...] do ser atraído para o fundamento, do fazer a reviravolta [*metanoia*], do retorno, da iluminação e do renascimento”⁷⁷.

1.13.A linguagem mítica.

Milton foi alguém que precisava de uma linguagem mítica para comprovar para si mesmo a presença mediada pela existência e pela ordem no *cosmos* de um deus-criador ou Demiurgo, de uma força divina que cria, sustém e preserva tudo ao seu redor. Pouco a pouco percebemos já no texto de *Da razão* a sua intenção de *justificar* os

⁷⁷ Cf. VOEGELIN, Eric. *Ordem e História IV – A Era Ecumênica*, tradução de Edson Bibi, São Paulo, Loyola, 2010, págs. 120-125.

caminhos ocultos do divino para explicar a situação traumática que se prepara na Inglaterra, como afirmaria trinta anos depois nos versos de *Paraíso perdido*. Afinal, quem sofre com a presença de um Além que ainda não se pode conhecer objetivamente também atrai em sua consciência uma intensa atenção para o problema do Princípio. Neste caso, como bem observou Eric Voegelin: “Quando o deus outrora desconhecido do Além se revela como a meta do movimento escatológico na alma, a existência do *cosmos* converte-se num mistério cada vez mais perturbador”⁷⁸.

Por que deveria afinal existir um *cosmos* se tudo o que o ser humano pode realizar é nele viver como se a ele não pertencesse, a fim de executar sua fuga desta prisão terrena por meio da morte? Essa é a questão crítica que faz vir plenamente o mistério da realidade: “Há um *cosmos* no qual o ser humano tem participação mediante sua existência; o ser humano é dotado da consciência cognitiva da realidade na qual é um parceiro; a consciência diferencia um processo chamado história”⁷⁹; e no processo da história o ser humano descobre que a realidade está envolvida num movimento rumo ao Além de sua presente criatura. “Um *cosmos* que se move de seu divino Princípio para um divino Além de si mesmo é realmente misterioso; e nada há de errado com tal questão”⁸⁰.

Mas e se o que supomos ser a prova da existência do Divino não ser simplesmente um absurdo? E se tudo o que há é apenas *divisão, dilaceramento, cisma* – e que não há outra forma de solução exceto a *violência*, sobre si mesmo e sobre os outros? Toda a realidade tem um contexto no qual surge e constitui qualquer ação humana que pode ser ou não uma base autônoma para a eliminação dos enigmas que permeiam a nossa condição. Quando este contexto é extirpado ou deslocado de alguma forma em função de uma experiência que deseja ser imediata do Além ou do Princípio, a tal “expansão da consciência” transforma o processo de percepção do real em um psicodrama, que sempre começa “com uma queda na divindade espiritual, prosseguindo com o aprisionamento de partes da substância espiritual num *cosmos* criado por um

⁷⁸ *Idem.*

⁷⁹ *Ibidem, ibid.*

⁸⁰ *Ibidem, ibid.*

Demiurgo mau, e findando com a liberação da substância aprisionada mediante seu retorno à divindade espiritual”⁸¹.

Para Milton, em especial no texto de *Da razão*, o retorno a esta pureza original, ao conhecimento que constitui a pré-condição para a libertação de todos os erros anteriores, iniciados nada mais nada menos com a Queda provocada por Adão e Eva, está a manutenção a qualquer custo da *reforma protestante*, mesmo que haja, por exemplo, uma batalha sangrenta na Irlanda para rebelar os cismáticos da Igreja⁸². A violência torna-se peça necessária no jogo de combate que virou a política do reino; é uma engrenagem fundamental no grande sistema lógico que, no fim, alivia a futilidade da existência de quem promulga a corrupção da sociedade e de quem porta, mesmo que não saiba, a rebelião prometeica que a corrigirá: “Alienação e rebelião, ainda que supram o *momentum*, não produzem por si sós um sistema [...] que, com considerável empenho especulativo, tenta compreender o todo da realidade e seu processo. O fator adicional exigido é uma consciência do movimento rumo ao Além de tal força e clareza que se converte numa *iluminação obsessiva, cegando um ser humano para a estrutura contextual da realidade*”⁸³, na busca de uma epifania que será consumida somente na violência.

Pois um pensador deste tipo tem que ser capaz de esquecer que o *cosmos* não surge da consciência, “mas a consciência do ser humano surge do *cosmos*”⁸⁴. Tem, ademais, que ser capaz de “inverter a relação do Princípio e do Além sem se tornar ciente de que destrói o mistério da realidade mediante sua inversão especulativa”⁸⁵. Por fim, quando sua imaginação inventa o drama da queda divina para trazê-la ao seu fim redentor por meio de sua ação especulativa, “ele tem que ser insensível ao fato de estar cedendo à sua *libido dominandi*”⁸⁶.

Este “método de extrapolação mitopoética” parte das circunstâncias concretas de quem elabora a *representação política* da sociedade onde vive para que o governo da

⁸¹ *Ibidem, ibid.*

⁸² Cf. MILTON, John. *The complete poetry and essential prose of John Milton*. Nova York, Modern Library, 2007, págs. 835-948.

⁸³ Cf. VOEGELIN, Eric. *Ordem e História IV – A Era Ecumênica*. Tradução de Edson Bibi, São Paulo, Loyola, 2010, págs. 120-125. Grifo nosso.

⁸⁴ *Idem.*

⁸⁵ *Ibidem, ibid.*

⁸⁶ *Ibidem, ibid.*

sua época tenha seu início “na existência num ponto de origem absoluto, como parte da própria ordem cósmica, e desse ponto em diante deixa a história da sociedade de quem faz parte mover-se descendentemente ao presente em que vive”⁸⁷. Para se tornar digno de transmitir a representação dessa mesma ordem à posteridade, este pensador reconhece que a sua narrativa não será homogênea; ele se aproveitará dos relatos de eventos lendários e míticos para depois criar o seu próprio relato, que jamais romperá a forma do mito ou até mesmo do diálogo filosófico, mas que criará uma outra *forma simbólica*, que chamaremos aqui de *historiogênesis*⁸⁸. Na busca por um fundamento que justifique o trauma do presente que experimenta, um *vate* como Milton se vê obrigado a construir uma *realidade alternativa* do mundo que está ao seu redor, a representar uma outra História que não faz parte dos registros oficiais e com a qual não comunga com seus semelhantes, sempre no desejo de querer consertar o rumo das coisas, desconhecendo que rompe com as ligações já fragilizadas que existem entre a *razão* e a *liberdade*.

1.14.A metafísica da unidade.

Na época em que Milton escreveu *Da razão*, a *historiogênesis* ainda estava no seu germe e sequer previa-se os desenvolvimentos radicais que sofreria nos escritos políticos de 1650 e nos grandes poemas épicos de 1660, como veremos no terceiro e no quarto capítulo deste estudo. Mas ele já refletia, no modo como articulava a *representação política* do seu *cosmos* particular, a famosa *dissociação de sensibilidade* que T.S.Eliot explicou sobre os poetas metafísicos, por coincidência todos contemporâneos do jovem Milton. Para o ensaísta americano, ao discorrer sobre aquela época, um “pensamento” era mais do que uma mera ideia; era uma experiência, uma força que modificava a sensibilidade. O poeta junta diversas coisas que estão no mundo no ato de produzir o seu poema; o cheiro da flor; o barulho dos sapatos; o olhar de uma jovem moça. No século XVII, especialmente na Inglaterra, esses fatos cotidianos são separados pelo “pensamento”, tornando essas mesmas experiências em algo artificial, sem vida, que só podem ter alguma concretude se forem apoiadas em outro plano da realidade – no caso da poesia, a linguagem como algo autônomo, no caso da filosofia, a

⁸⁷ *Ibidem, ibid.*

⁸⁸ *Ibidem, ibid.*

razão cartesiana e, no caso da política, a ação humana entregue aos caprichos de um sucesso que ninguém sabe se acontecerá⁸⁹.

Esta *dissociação* provoca a seguinte consequência lógica no raciocínio do Milton de *Da razão*: é que o pensador, no desejo de manter a sua *iluminação obsessiva* sobre o estado das coisas, tentará unir esses discursos em uma espécie de “metafísica de unidade”, no qual a criação poética e a revolta perante a estrutura do real andarão juntas, como observou Albert Camus: “Em toda revolta se descobrem a exigência metafísica da unidade, a impossibilidade de apoderar-se dela e a fabricação de um universo em substituição. A revolta, de tal ponto de vista, é fabricante de universos”⁹⁰.

Será que podemos colocar os escritos de John Milton nesta mesma categoria listada acima por Camus, nesta espécie de “loucura ascética”? Se pensarmos que, para o poeta que deseja restaurar a elite espiritual da sua sociedade, não há outra maneira de fazer isso exceto pelos meios da violência exterior, talvez a resposta seja “sim”. Todavia, há um dilema colocado pelo próprio Milton no texto de *Da razão*, especialmente na conclusão que fecha o argumento de que a cisão entre os prelados e os presbíteros prenuncia a Guerra Civil, na qual em um lance genial de simbolismo retórico que teria ramificações estéticas e políticas na obra futura, ele compara o destino do reino inglês ao do personagem bíblico Sansão:

Não há melhor maneira de comparar o estado e a pessoa de um rei àquele Nazareno poderoso chamado Sansão; que, tendo sido disciplinado desde o nascimento nos preceitos e na prática da temperância e da sobriedade, sem a bebida forte dos desejos injuriosos e excessivos, cresceu a uma força nobre e a uma perfeição com seus cachos ilustres e solares, as leis que caíam sobre os seus ombros divinos. E enquanto ele os mantinha intactos, podia, com a mandíbula de um burro, isto é, com a palavra do funcionário mais reles, suprimir e confundir vários daqueles que se levantaram contra seu justo poder. Mas ao deitar sua cabeça com os elogios dos prelados, enquanto dormia e pensava que nenhum mal iria lhe acontecer, eles cortaram maliciosamente todos os fios de suas leis e suas prerrogativas justas, que eram o seu ornamento e sua força, entregando-o aos conselhos indiretos e violentos, como os filisteus que retiraram de seus olhos belos e límpidos o discernimento natural, fazendo-o prisioneiro de seus fins e práticas sinistras; até que ele, reconhecendo esta lâmina

⁸⁹ Cf. ELIOT, T.S. “The metaphysical poets”, in: *Selected essays*, Londres, Faber and Faber, 2008, págs. 281-291.

⁹⁰ Cf. CAMUS, Albert. *O homem revoltado*. trad. Valerie Rumanjek, Rio de Janeiro, Record, 2003, págs. 291-317.

prelática que foi contra a sua vontade, deixou o seu cabelo possante renascer os raios dourados da lei e da justiça; e eles então tremeram, o trovão como a ruína sobre a cabeça daqueles péssimos conselheiros, mas sem deixar de experimentar a grande aflição sobre si mesmo.⁹¹

Ao comparar a situação da Inglaterra com a de Sansão, Milton quer dizer que, apesar de ter se deixado seduzir pelo luxo do prelado, há ainda uma salvação para ela, mas somente o próprio reino – através da pessoa do rei – pode fazer isso por si mesma – e mais ninguém. E quem avisará o monarca? No início do segundo livro de *Da razão*, ele deixa claro que será o poema vislumbrado em seus anos de juventude que fará isso – e talvez demorará muito tempo até que seja realizado a contento. Portanto, o dilema apresentado neste texto é a de uma lacuna em que todos ficarão dependurados em uma aposta que ninguém sabe se dará certo: o poeta, o público e a nação. Nesta expectativa, que pode se tornar um fato ou não, tudo depende de como este discurso em questão convencerá a quem o escuta e se quem o profere tem alguma espécie de autoridade representativa. Para isso ocorrer efetivamente, Milton recorre a uma fusão entre o discurso da política e o discurso da filosofia em que o discurso da poesia torna-se o único meio educativo para controlar a *violência interior* que pode refletir-se na *violência exterior* do futuro.

1.15.A disciplina interior.

Há também o recurso do discurso poético como forma de educação das paixões, justamente o que Milton faz nas páginas finais de *Da razão* – e, por isso, não podemos afirmar que ele participa integralmente dos sistemas da “loucura ascética” denunciados por Camus. O jovem poeta faz tanto filosofia como política, em uma retórica

⁹¹ *I cannot better liken the state and person of a king than to that mighty Nazarite Samson; who being disciplined from his birth in the precepts and the practice of temperance and sobriety, without the strong drink of injurious and excessive desires, grows up to a noble strength and perfection with those his illustrious and sunny locks, the laws, waving and curling about his godlike shoulders. And while he keeps them about him undiminished and unshorn, he may with the jawbone of an ass, that is, with the word of his meanest officer, suppress and put to confusion thousands of those that rise against his just power. But laying down his head among the strumpet flatteries of prelates, while he sleeps and thinks no harm, they wickedly shaving off all those bright and weighty tresses of his laws, and just prerogatives, which were his ornament and strength, deliver him over to indirect and violent counsels, which, as those Philistines, put out the fair and far-sighted eyes of his natural discerning, and make him grind in the prison-house of their sinister ends and practices upon him: till he, knowing this prelatical razor to have bereft him of his wonted might nourish again his puissant hair, the golden beams of law and right: and they sternly shook, thunder with ruin upon the heads of those his evil counsellors, but not without great affliction to himself. Cf. MILTON, John. *The complete poetry and essential prose of John Milton*. Nova York, Modern Library, 2007, págs. 835-948.*

perfeitamente integrada entre forma e conteúdo porque ele já começa a preparar, ao construir minuciosamente a sua *persona* de *vate*, um *drama simbólico* que só será articulado plenamente em seus escritos tardios e em seus épicos da maturidade. Ao mesmo tempo, ele pode fazer futurologia e saber qual é a “verdade efetiva” pelo simples motivo de que não há mais uma representação adequada para quem vive no reino da Inglaterra⁹². O país caminha em passos céleres para o caos – e não há nada fazer exceto observar Sansão destruir o templo e a si mesmo, o único custo que se tem para manter o mínimo de integridade espiritual.

Entretanto, contemplar a destruição da sociedade onde se deu o palco de seu *dilaceramento moral* não significa que está impedido de alterar a situação – e é aqui que reside o perigo individual para quem quer construir a sua vida como uma obra de arte. E por uma razão muito simples: ele pode perverter a própria *vocação* para a qual acreditava ter sido destinado. Ao fazer isso, provoca um claro impacto político não só no meio em que vive, mas no governo que pretende interferir. Afinal, uma arte livre é um aspecto essencial de uma sociedade livre, assim como uma arte degradada é a função de uma sociedade tirânica. Há uma ambiguidade espiritual em quem pratica arte, em especial a literatura, porque, como bem escreveu Iris Murdoch, ela “é um grande espaço para o reflexo onde todos podem se encontrar e tudo embaixo do sol pode ser examinado e meditado. Por isso é temida e atacada por ditadores, e por moralistas autoritários”⁹³.

Tal ambiguidade é o que impele todo o movimento interior que ocorre no raciocínio de *Da razão*. Quando Milton termina o tratado conclamando a todos que defendem a Igreja dilacerada por lutas internas porque, se isso não acontecer, a punição divina se abaterá sobre qualquer um, sem exceção, e que o povo eleito perderá a sua chance de transmitir ao resto do mundo a mensagem da verdadeira reforma, ele usa a retórica para encobrir a aflição que atinge não só a sua circunstância histórica, como também a perda da sua vocação como poeta⁹⁴:

⁹² O termo “verdade efetiva” é uma referência a *O príncipe*, de Nicolau Maquiavel: Cf. MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*, tradução de Maurício Dias Santana, São Paulo, Companhia das Letras, 2010, 220 págs.

⁹³ Cf. MURDOCH, Iris. *Existencialists and mystics – writings on philosophy and literature*. Inglaterra, Penguin, 1997, pág.461.

⁹⁴ Cf. MILTON, John. *The complete poetry and essential prose of John Milton*. Nova York, Modern Library, págs. 835-948: *But on the contrary, if she [the church] be found to be malignant, hostile,*

Pelo contrário, se a Igreja for maligna, hostil e destrutiva a todo o reino, e nada pode ser mais certo, então deixe que a perdição severa e imparcial imite a vingança divina; que chova sobre esse governo infiel e opressivo a punição poderosa, e que traga tamanho Mar Morto de subversão sobre esta igreja para ela jamais levantar e afligir a verdadeira igreja reformada e o povo eleito de Deus.

Se a liberdade acabar na Inglaterra, não há mais como produzir a sua tão sonhada obra. Para isso, é preciso criar um novo governo, uma nova igreja, uma nova república, uma nova comunidade [*commonwealth*], mesmo que o poeta seja sacrificado por alguns anos. Parece contraditório, mas se observarmos dentro da “metafísica da unidade” que envolve as relações entre revolta e criação, as antinomias tornam-se surpreendentemente coerentes. Trata-se afinal de dominar as paixões coletivas dos seus semelhantes, dominar as paixões que o consomem, tudo em função de um bem maior, de um bem comum, a criação que quer colocar em risco o destino de um povo e de um mundo inteiro, controlando a totalidade das coisas, porque, em tempos de *cisão entre a moral individual e a moral positiva* só se pode criar se for perigosamente.

Ao mesmo tempo em que o artista experimenta a *violência exterior* das paixões coletivas da sua época – como fica claro que ocorreu isso com Milton na redação dos primeiros escritos anti-preláticos –, sem dúvida ele também é por elas devorado na sua *violência interior*. A criação sob o signo do risco pode petrificar a linguagem e, com isso, a concórdia que fundamenta toda uma sociedade. O artista deve saber para si mesmo que, apesar de educar sensibilidades, ele não deve ser um educador *stricto sensu* – pois assim a linguagem ficaria mais próxima do que chamamos de “povo”. O risco, o perigo e a excitação dos tempos conturbados não podem ser desculpas para que o poeta transforme-se em um “funcionário”, com seu “lugar específico” nas engrenagens da máquina de visão que se tornou a política.

Ao buscar a disciplina interior [*inner discipline*] do fiel cidadão por meio do convencimento encantatório das palavras, Milton mostra em *Da razão* que ele também pode ser vítima da ambiguidade da poesia. Para escapar disso, não há outra alternativa

destructive to all these, as nothing can be surer, then let your severe and impartial doom imitate the divine vengeance; rain down your punishing force upon this godless and oppressing government, and bring such a Dead sea of subversion upon her, that she may never in this land rise more to afflict the holy reformed church, and the elect people of God.

exceto, ao lembrar da história bíblica de Sansão, começar a criar a sua própria mitologia, uma mitologia que é uma mescla de crenças díspares, mitos desenterrados e obsessões pessoais. É por esta cosmogonia peculiar que Milton, tal como Dante antes dele, fará algo improvável para quem ainda confessou ao público que sequer começou o que a sua vocação prometia: em um mundo que se aproxima da desgraça, ele reeducará a quem quiser ouvir a sua versão da verdadeira história do “mito arquetípico de toda a tragédia”, como bem definiu Northrop Frye – a Queda⁹⁵.

Por sua vez, a criação de uma *mitopoiesis* para a educação política de um povo vai contra a verdadeira função do processo educativo que consiste em amarrar as pontas aparentemente díspares da *razão* e da *liberdade*, especialmente quando o ser humano sofre das paixões que têm dentro de si mesmo, mutilando o seu *ser razoável*. Milton quer reencontrar a *inner discipline* de quem quer fazer parte da comunidade de eleitos, mas faz isso às custas da *liberdade exterior* do seu povo, sempre com a *iluminação obsessiva* da reforma como meta, sem se importar o quanto será necessário usar da *violência exterior* para aparentemente equilibrar a *violência interior* que os fiéis não conseguem dominar no seu íntimo.

1.16.A educação pela violência.

Assim, ele não é mais um educador, nem sequer um “funcionário”; é um vigia que denunciará qualquer um que não aceite ou fuja do programa proposto em *Da razão*. Estar a serviço do “povo”, mesmo que seja o “povo eleito”, é apenas um detalhe; mas, apesar de tudo, Milton ainda se vê como um vate que deve educar a quem quiser ser educado e sabe que, para que o seu discurso e a sua ação tenham eficácia, precisa reconhecer que o próprio mundo continua *razoável*, mesmo que uma guerra entre irmãos da mesma crença esteja próxima. Há escolhas a serem feitas, entre a *moral positiva* que não estrutura mais a sociedade e a *moral individual* que vai revigorá-la, mas poucos sabem como eles serão e como se sedimentarão. É claro que Milton se vê como um desses poucos, como um desses “eleitos”, senão como o próprio legislador que tirará o *homem violento* da *violência interior* e o trará novamente para a *razão* e a *liberdade*, mesmo que tenha que sacrificar essas últimas.

⁹⁵ Cf. FRYE, Northrop. *Anatomy of Criticism*, Inglaterra, Penguin, 1999, págs. 206-223.

É evidente também que ele não sacrificará a sua *razão* e a sua *liberdade* quando a aparente sensatez do mundo se mostrar inviável. Em uma História contaminada pela mancha do Pecado Original e pelo espectro da Queda, tal mito é a fuga perfeita para que a sua vocação como educador de um “povo” continue intacta – daí a razão de ter usado o recurso da “prova ética” na abertura do segundo livro de *Da razão*. Mas até mesmo este paradoxo tem utilidade para o poeta como educador. Afinal, a sua função é uma entre outras entre a comunidade; como escreve Eric Weil, “a sua própria existência de homem moral-educador é um fato histórico, mais essencialmente histórico que a existência das outras funções”. Seu pensamento é o pensamento da comunidade, mesmo que esta não reconheça: “mesmo que estivesse em conflito com ela, seu conflito ainda estaria situado no plano da comunidade e do pensamento da comunidade, e como membro da comunidade é que estaria em conflito com ela”⁹⁶.

Em outras palavras: não há como escapar do *dilaceramento moral* que o jovem Milton já tinha plena consciência na carta que escreveu ao seu tutor em 1633. Menos de dez anos depois, mesmo criando um papel de homem que detém a “consciência pura” em relação aos demais, ele também reconhece a dificuldade de compreender “o mundo da ação e da atividade humana em si mesmo”⁹⁷. Ao saber deste dilema, sabe que deve renunciar a qualquer espécie de contentamento que possa haver ao se supor possuidor de uma “dignidade transcendente a toda realidade histórica”⁹⁸. E por isso mesmo ele é mais que um poeta-educador ou um educador em *stricto sensu*: tornou-se, justamente por causa dessa renúncia, um educador-filósofo que pratica a *politike pragmateia* como um discurso que revela novas possibilidades de ação humana, não como elas deveriam ser ou como são, mas sim como *sempre serão*, formatados pela *razão* que estrutura a *liberdade* e que são *conciliadas* pela linguagem poética que articula e domina a *violência interior* das paixões dos homens. Com tal atitude de recolhimento e engajamento simultâneos, “ele saberá facilmente tirar proveito de qualquer objeção que o obrigue a aceitar a educação, sem levar a sério o mundo real, não poderia falar mais ao mundo e, assim, a própria ideia educação desapareceria: *ele dirá que, se não devem*

⁹⁶ Cf. WEIL, Eric. *Filosofia Política*, tradução de Marcelo Perine, São Paulo, Loyola, 2011, págs.66-72.

⁹⁷ *Idem*.

⁹⁸ *Ibidem, ibid.*

existir mais educadores depois dele, a educação morrerá com ele em toda a sua nobreza, sem nenhuma derrogação”⁹⁹.

Assim, ele recusará assumir o risco que exige de seus educandos, risco de abandonar a individualidade concreta na esperança de reencontrá-la transformada pela razão. “Seu *não* ao mundo e à comunidade será um modo de afirmar-se tal como ele é, não certamente como animal humano, mas, apesar disso, como um ser à parte, *particular*”¹⁰⁰. Ele recusará conceder que o mundo também contém a razão, que a sua própria razão, a de um ser particular, não se compreende separada da razão encarnada no mundo: “para ele, a razão é a sua particularidade”¹⁰¹. Nada, portanto, o levará a tomar a decisão que deveria tomar antes de reconhecer como justificada a decisão tomada: “aqui, como alhures, a liberdade justifica suas decisões em razão só depois de tê-las tomado; ela não as justifica como projetos, pois, nesse caso, deveria justificá-las como necessárias, negando-se a si mesma. Só quem supera a reflexão formal colhe a necessidade desta superação”¹⁰².

“Somente quando o educador-filósofo levar a sério o que já admitiu, a saber, que a sua é uma função no mundo e deste mundo, é que cessará o conflito que o opunha ao mundo na medida em que se opunha, como representante da razão, como a própria razão, ao que é em si mesmo *desrazão*”, continua Weil¹⁰³. A partir daí o mundo e a comunidade não serão mais o mal contra o qual o educador é o único a lutar; “serão o domínio da sua atividade e do seu pensamento, que neles se compreenderão positivamente, serão o solo no qual se funda a sua negação do mal, e o mundo continuará contendo o mal, mas não será o *mal*”¹⁰⁴.

E para chegar a esta compreensão, John Milton precisou percorrer uma longa travessia, repleta de obstáculos pessoais e históricos, e de tentações que poderiam prejudicar a sua busca de unir a *razão* com a *liberdade*. O primeiro obstáculo sempre foi, é claro, ele mesmo, desde o dia em que riscou, na carta de 1633, a expressão “*For if it is the evil in me*” (Pois se é o mal dentro de mim) e a trocou por “*For if it bad*” (Pois

⁹⁹ *Ibidem, ibid.* Grifo nosso.

¹⁰⁰ *Ibidem, ibid.*

¹⁰¹ *Ibidem, ibid.*

¹⁰² *Ibidem, ibid.*

¹⁰³ *Ibidem, ibid.*

¹⁰⁴ *Ibidem, ibid.*

se é algo ruim)¹⁰⁵. Entre o mal e o ruim, toda uma vocação pode terminar em derrota, especialmente se confundir a poesia com a política e tentar fazer das duas um discurso lógico que se aproxima da filosofia. Eis a sombra constante na vida e na obra de Milton: no desejo de querer libertar o homem de suas paixões e preconceitos, sua *conciliação interior* foi testada a tal ponto que ele nunca soube – e talvez jamais soubesse – se a “obra-de-arte” que ele imaginava para si mesmo era a de uma tragédia sem chance de catarse [*katharsis*] ou então o “mais nobre dos dramas”¹⁰⁶.

É nesta lacuna que percebemos as futuras preocupações políticas do jovem poeta: a *representação* adequada que suas ideias terão na sociedade onde vive, ao refletir sobre ela e, sobretudo, mudá-la conforme as circunstâncias históricas – mesmo com a *rivalidade* destrutiva entre os seus semelhantes contaminando todos os níveis da *commonwealth* inglesa, do espiritual ao social, passando pela cabeça do reino: o próprio rei Carlos I. Afinal, a sentença final de *Da razão* é uma conclamação de Milton à própria Inglaterra, constantemente comparada ao herói Sansão, para enfrentar os anos sombrios que seguirão. Para ele, só “o povo eleito de Deus” tem condições para atravessar a purificação que se aproxima no resto da Europa. Contudo, todo povo precisa de um guia – e isso não será uma tarefa nada fácil para quem quer ser *vate*, *profeta*, *filósofo* e *educador* ao mesmo tempo. Na busca pela unidade da sua própria ação humana, John Milton terá de compreender até o fim a *violência* que nasce dentro de si mesmo, que se opõe à sua *razão* e que pode corroer a *liberdade* pela qual tanto lutou.

¹⁰⁵ Cf. MILTON, John. *The complete poetry and essential prose of John Milton*. Nova York, Modern Library, 2007, págs. 770-772. Ver nota de rodapé n. 4.

¹⁰⁶ A expressão aqui é tomada de Platão em seu diálogo “As leis”; Cf. PLATÃO. *As leis*, tradução de Carlos Alberto Nunes, Pará, UFPA, s/d.

2. “É isto um homem?”: Realeza e representação em John Milton

Confusion now hath made his masterpiece!

Macbeth (II. iii. 57-94)¹

2.1. O avesso do mundo.

Na introdução da edição brasileira dos *Escritos Políticos* de John Milton², Martin Dzelzainis, especialista na obra do famoso poeta republicano, nos surge com a seguinte informação, ao relacionar a estrutura de metáforas que emolduram a retórica do tratado *A tenência dos reis e dos magistrados* [The tenure of kings and magistrates, 1649] com um trecho da peça *Macbeth* (1605), de William Shakespeare³:

“As repetidas alusões de Milton a uma fala no *Macbeth*, de Shakespeare, permitem apreender melhor seu ânimo contra os presbiterianos:

*Ninguém mais fie agora nesses demônios enganosos,
Que zombam de nós com palavras dúbias;
Soprando a palavra aliciante ao nosso ouvido
E a quebrando para nossas esperanças.*

(v. 9.19-22)

Também os presbiterianos ‘trapacearam e ludibriaram o mundo’ e falaram num ‘sentido duplamente contraditório’. Portanto, já não era mais possível acreditar neles, como tampouco se poderia dar crédito às “feiticeiras” às quais Macbeth expressa sua desilusão. Nem podiam eles, como tampouco pôde Lady Macbeth durante o sono, ter a esperança de se livrar do peso da culpa: eles ‘foram os homens que depuseram o rei e não podem, apesar de todo o seu ardis e relapsia, lavar a culpa das próprias mãos’.”⁴

O trecho citado por Dzelzainis tem uma função dramática específica na peça: é o momento em que Macbeth percebe que a sua queda é definitiva. Vamos ler o trecho no original para percebermos tal impacto:

¹ Cf. SHAKESPEARE, William. *Macbeth*, in: *The complete works of William Shakespeare*. Inglaterra, Wordsworth Editions, 1999.

² Cf. MILTON, John. *Escritos Políticos*, organizado por Martin Dzelzainis, tradução de Eunice Ostrensky, São Paulo, Martins Fontes, 2005. Os trechos referentes à *Tenência dos reis e magistrados* serão sempre desta edição.

³ Cf. SHAKESPEARE, William. *The complete works of William Shakespeare*. Inglaterra, Wordsworth Editions., 1999.

⁴ DZELZAINIS, Martin. in: “Introdução”. MILTON, John. *Escritos Políticos*, organização de Martin Dzelzainis, tradução de Eunice Ostrensky, São Paulo, Martins Fontes, pág. XIV.

*And be these juggling fiends no more believed,
That palter with us in a double sense;
That keep the word of promise to our ear,
And break it to our hope!*⁵

Antes desta fala, já sabemos o que aconteceu. Macbeth, fiel comandante do rei Duncan, vence a batalha de um barão rebelde e, enquanto cavalga pela floresta com seu amigo Banquo, encontra três feiticeiras que prevêm que ele se tornará em breve o rei da Escócia. Motivado pela profecia, pelo caráter fraco e pela ambição de sua esposa, Lady Macbeth, ele mata o rei Duncan numa noite em que este se hospeda em seu castelo. A profecia finalmente se cumpre, mas a um alto custo: Macbeth é obrigado a destruir quem está próximo dele – especialmente Banquo – para manter o poder usurpado, além de não conseguir confrontar seus demônios interiores e a consciência de sua culpa. O filho de Duncan, Malcolm, junto com seu braço-direito, o comandante Macduff, que teve sua família dizimada pelo exército do tirano, faz um levante contra Macbeth e o destrói sem misericórdia.

A declaração shakespeareana que será a matriz retórica do tratado de Milton ocorre no exato momento em que Macbeth está desmotivado demais para lutar com Malcolm e Macduff. Afinal, Lady Macbeth acabou de se matar, devido ao tormento que se apoderava da sua alma, e outra profecia das feiticeiras – a de que Macbeth só poderia ser destruído por um homem que nasceu diretamente do ventre de uma mulher – se revela como uma mentira quando se descobre que Macduff veio ao mundo por meio de uma cesariana (parto não-natural, de acordo com os costumes medievais, época em que se passa a peça). Logo, o usurpador perde completamente o sentido daquilo que o impulsionava a viver, e chega à conclusão de que tudo não passa de uma “história narrada por um idiota, cheia de som e fúria”, preferindo assim a aniquilação total.

As nuances da fala adquirem outro significado conforme a circunstância histórica que Milton quer comentar a respeito na *Tenência*. Quando foi publicado, em 1649, duas semanas após a execução de Carlos I, segundo rei da linha dos Stuart na Inglaterra, o texto poderia parecer ultrapassado em sua intenção imediata, mas isso é falso. Milton não queria defender o regicídio – ele nunca foi contra a *persona* do rei *per se* – ou comentar a soberania do povo – um tópico que fica em segundo plano no texto e

⁵ SHAKESPEARE, William. Macbeth, in: *The complete works of William Shakespeare*. Inglaterra, Wordsworth Editions, 1999.

que só seria redescoberto pelos teóricos do século XVIII e XIX – e sim refletir sobre uma situação mais perigosa para a Inglaterra: o fato de que o reino estava corrompido até os seus fundamentos, seja pela tirania do rei, seja pela pusilanimidade do Parlamento e dos representantes eclesiásticos.

Os fatos são os seguintes: em 1647, Carlos I, o herdeiro de Jaime I, tentou fugir para a França via Escócia, depois de ter sido derrotado na primeira Guerra Civil (1642-1647); suas decisões consideradas tirânicas – como o aumento do exército pessoal através da cobrança abusiva de taxas e impostos e o fato de que ele não queria se subordinar às deliberações das Câmaras – dividiam o Parlamento entre os presbiterianos e os independentes.

Após o término das lutas, esperava-se que ocorresse um acordo entre essas facções; afinal, como bem observou Austin Woolrych, “a guerra não tinha sido um conflito entre ideologias inconciliáveis”⁶. Ambos os lados empunharam armas pelas mesmas coisas: “os direitos e os privilégios do Parlamento, os poderes e as prerrogativas do rei, a verdadeira religião protestante, as leis fundamentais do reino e as liberdades dos súditos”⁷. Mas as diferenças eram mais profundas do que sugeriam a retórica pública e só aumentaram com o passar dos anos; e o fato de que o lado perdedor (no caso, o do rei) não tinha a boa vontade de ver que sua derrota teve poucas consequências práticas para o seu poder, somado ao cisma cada vez mais acentuado entre as plataformas parlamentares, não ajudava em nada a possibilidade de uma paz duradoura. Carlos também estava possuído pela convicção de que Deus não deixaria os rebeldes prosperarem e que desistir de seus poderes reais seria um pecado, persistindo na esperança de que recomeçaria a guerra e finalmente sairia vitorioso. Havia também as discussões sobre o Exército de Novo Tipo (New Model Army)⁸, criado pelos independentes contra o exército do rei, e que agora, após o término da primeira Guerra Civil, tornava-se ironicamente a principal causa de taxas exorbitantes aos senhorios da terra – o que causava irritação entre os presbiterianos. Por sua vez, estes gozavam de boa popularidade entre os ingleses, justamente por defenderem o corte do poderio e dos gastos militares, apesar de, por outro lado, serem criticados duramente por negarem liberdade de consciência aos anglicanos, independentes e outros sectários. Já o que

⁶ Cf. WOOLRYCH, Austin. *Britain in Revolution, 1625-1660*. Inglaterra, Oxford, págs. 340-341.

⁷ *Idem.*

⁸ Termo traduzido e emprestado da apresentação de Renato Janine Ribeiro para o livro *O mundo de ponta-cabeça*, de Christopher Hill, São Paulo, Companhia das Letras, 1987, pág.15.

interessava mais aos independentes era uma genuína reforma constitucional, que daria ao governo do rei uma forma de se reportar aos representantes do povo, “desde que este ‘povo’ não fosse definido de uma maneira muito democrática”⁹. Não havia uma homogeneidade entre o que os presbiterianos pensavam, mesmo que estivessem menos preocupados com reformas a garantir que o rei ficasse sob a vigilância de seus membros mais influentes e prósperos. De certa forma, como ressalta Woolrych, é um paradoxo que, enquanto os presbiterianos eram os mais ansiosos em ver o rei de volta ao trono e dismantelar a máquina de guerra assim que fosse possível, também faziam exigências em relação à religião, ao controle das forças armadas e à indicação de oficiais do estado importantíssimos para o reino, mas considerados inaceitáveis pelo próprio rei, até mais do que os que também eram sugeridos pelos independentes¹⁰.

A derrota do exército real deveria acalmar um conflito sangrento que acontecia desde 1642, mas apenas aumentou as disputas internas no Parlamento – provocando, graças à fuga do rei, uma *segunda* Guerra Civil dentro de uma primeira que mal ainda contava os mortos e os feridos¹¹. Os presbiterianos queriam a restauração da monarquia; os independentes queriam que Carlos I fosse submetido à Justiça e depois executado. Um exército liderado pelo coronel Thomas Pride rompeu com o impasse por meio do que seria conhecido como “Expurgo de Pride”, um golpe ocorrido no dia 6 de dezembro de 1648 e que eliminou os membros hesitantes do Parlamento – o que sobrou foi apelidado de “O Rabo” [*The rump parliament*]. Dois meses depois, o rei foi capturado, julgado e executado, com sua cabeça decepada e exibida ao povo, e assim teve início uma nova fase na História da Inglaterra¹².

⁹ Cf. WOOLRYCH, Austin. *Britain in Revolution, 1625-1660*. Inglaterra, Oxford, págs. 340-341.

¹⁰ *Idem*.

¹¹ Ver os seguintes livros sobre as Guerras Cívicas Inglesas: BRADDOCK, Michael. *God's Fury, England's Fire*. Inglaterra, Penguin, 2009; WOOLRYCH, Austin. *Britain in Revolution, 1625-1660*. Inglaterra, Oxford, 2010; e WORDEN, Blair. *The English Civil Wars, 1640-1660*, Inglaterra, Weinfeld & Nicolson, 2009.

¹² Na mesma apresentação do livro de Hill, Renato Janine Ribeiro também faz um bom resumo da situação histórica complicada que cerca esse período: “Em 1642 Carlos não quer mais ceder; passa ao ataque. Retira-se para Oxford, com a maior parte dos lordes e a menor dos Comuns. O Parlamento continua em Westminster e comanda a guerra contra o rei (em nome do Rei, porém, e da Coroa; em nome das antigas instituições que, com razão, o Parlamento acredita violadas por Carlos, mas que agora também ele viola). Como é de praxe, os exércitos parlamentares têm oficiais da própria nobreza e um deles, o conde de Manchester, comanda-os. Ante uma sucessão de derrotas, Fairfax e Oliver Cromwell são encarregados de remodelar o exército — é o New Model Army, ou Exército de Novo Tipo, de cujos comandos são excluídos todos os lordes e a maior parte dos deputados, e que tem por principal critério o valor e mérito pessoais dos soldados. Enquanto os presbiterianos (a direita puritana) vão tomando o poder no Parlamento, um exército mais radicalizado, com chefes independentes (isto é, de Igrejas protestantes que não admitem a severa tutela dos presbitérios) e soldados ainda mais à esquerda, vai conquistando o

Milton escreveu a *Tenência* para atacar duramente os presbiterianos, mas isso não significa que ele defendia exclusivamente a posição dos independentes sobre se devia ou não acontecer o tiranicídio. O centro de sua argumentação era sobretudo a *falta de coerência* dos presbiterianos que, dotados de uma tradição de pensamento que elaborou o direito à resistência (mesmo que, em alguns momentos, este mesmo direito tenha as suas ambigüidades teóricas), não correspondem a isso e ficam na indecisão se executariam um rei que não é mais um rei e sim um tirano.

O que Shakespeare tem a ver com esta confusão? Há uma suspeita de que a política – em especial, a filosofia política – não se deve imiscuir com os assuntos da sensibilidade estética e vice-versa. É um equívoco lamentável. Graças à observação de Dzelzainis, podemos perceber que o tratado de John Milton, por sua vez um poeta de relativa reputação na época das Guerras Civis inglesas, toca em assuntos delicados que só podem ser adequadamente discutidos à luz da peça de Shakespeare. Não se trata apenas do fato da *Tenência* ter referências retóricas ao dramaturgo – algo que qualquer um que dominasse a língua inglesa e o latim, como é o caso de Milton, gostaria de fazer, até como malabarismo pessoal –, mas também à evidência de que ambos os textos, mesmo que façam parte de gêneros literários distintos, discorrem sobre o mesmo assunto – e chegam, cada um a seu modo, a uma conclusão radical sobre o que é a arte de governar.

Essa conclusão não é somente um tópico de instituição ou de procedimento legal. Ela mostra o que realmente importa no estudo da filosofia política. Em primeiro lugar, expõe três tipos de problemas interrelacionados: o da realza – que pode ser expresso através das questões do que é o rei, como ele se mantém no poder e como ele se transforma em um tirano –, o da representação – sendo que tanto Milton como Shakespeare articulam três tipos distintos, o *elementar*, o *existencial* e o *transcendental* – e o da natureza humana, fundamental não só para a compreensão da própria política, como também para a filosofia como um todo, uma vez que o modo como o homem se

país para o Parlamento. O rei é vencido e preso. O Parlamento tenta negociar com ele, dispondo-se a sacrificar o Exército. A intransigência de Carlos, a radicalização do Exército, a inépcia do Parlamento somam-se para impedir essa saída moderada; o rei foge do cativeiro, afinal, e uma nova guerra civil termina com a sua prisão pela segunda vez. O resultado será uma solução, por assim dizer, moderadamente radical (1649): os presbiterianos são excluídos do Parlamento, a Câmara dos Lordes é extinta, o rei decapitado por traição ao seu povo após um julgamento solene e sem precedentes, proclamada a República; mas essas bandeiras radicais são tomadas por generais independentes, Cromwell à testa, que as esvaziam de seu conteúdo social”. Cf. HILL, Christopher. *O mundo de ponta-cabeça*, tradução e apresentação de Renato Janine Ribeiro, São Paulo, Companhia das Letras, 1987, pág. 15.

vê e vê os seus semelhantes é alterado de forma aguda justamente na época de transição em que surgiram as obras de William Shakespeare e John Milton¹³.

2.2.Shakespeare e Milton: a rivalidade oculta entre mestre e discípulo.

É provável que o próprio Milton tinha uma percepção aguda desta sua relação com o dramaturgo de Stratford upon Avon quando escreveu e depois publicou, por intermédio de Ben Jonson (contemporâneo de Shakespeare), um soneto hoje famoso no *Segundo Folio* de 1632:

Sobre Shakespeare

O que precisa meu Shakespeare para seus ossos
honrados,
O trabalho de uma era em pedras empilhadas
Ou então as suas relíquias ocas devem se ocultar
Sob uma pirâmide igual a uma estrela?
Querido filho da memória, grande herdeiro da
Fama,
Por que precisas tais testemunhas do teu nome?
Em sua maravilha e assombro,
Construíste para si um monumento imortal
Pois para cada vergonha da tua lenta
Arte, os truques fáceis, há em cada
Coração as folhas do teu livro
Sem valor, uma profunda impressão dos
teus conselhos délficos, superiores ao nosso
humor,
Que nos faz o mármore com muito a conceber;
E sepultado em tamanha pompa
Que os reis querem morrer nessa mesma tumba.¹⁴

¹³ Cf. sobre os conceitos de representação discutidos neste texto, ver VOEGELIN, Eric. *A nova ciência da política*, tradução de José Viegas Filho, Brasília, UNB, 1988.

¹⁴ *On Shakespeare*

*WHAT needs my Shakespear for his honour'd Bones,
The labour of an age in piled Stones,
Or that his hallow'd reliques should be hid
Under a Star-ypointing Pyramid?
Dear son of memory, great heir of Fame,
What need'st thou such weak witnes of thy name?
Thou in our wonder and astonishment
Hast built thy self a live-long Monument.
For whilst to th'shame of slow-endeavouring art,
Thy easie numbers flow, and that each heart
Hath from the leaves of thy unvalu'd Book,
Those Delphick lines with deep impression took,
Then thou our fancy of it self bereaving,
Dost make us Marble with too much conceaving;
And so Sepulcher'd in such pomp dost lie,
That Kings for such a Tomb would wish to die.*

Milton estava com 24 anos de idade quando escreveu estas linhas e já era audacioso o suficiente para chamar o maior poeta da geração anterior de “my Shakespear” – *meu Shakespeare*. Estava no meio da estadia de sua educação no Christ’s College, um período triste de sua vida, comparado ao que já tinha aprendido no St. Paul’s School, famoso pela ênfase humanista, originária dos ensinamentos do fundador John Colet.

O soneto a Shakespeare pode ser visto com um manifesto de *ars poetica* – e também um indício de como ele pensava em termos políticos. Se tirarmos os elogios – querido filho da memória, grande herdeiro da fama, os versos iguais aos ensinamentos do Oráculo de Delfos, etc. – fica claro que a comparação que o jovem poeta faz em relação à obra do dramaturgo é a de que suas peças e poemas não precisam de monumentos de mármore, iguais aos dos reis, porque o *corpus* se impõe por si só e o papel de um poeta sempre será superior ao de um governante.

Milton emula a retórica de Shakespeare para dizer nas entrelinhas que um rei vale muito pouco perante os poemas preservados na memória de um povo. Este é o verdadeiro monumento – e só a lenta dedicação à arte pode realizar tal façanha¹⁵. Como o jovem poeta estava numa encruzilhada de vocações, é possível que a sombra do Bardo fosse um impulso para continuar na trilha da poesia, ainda que a sua própria façanha demorasse mais alguns anos para acontecer – afinal, o primeiro volume de poemas completos de Milton seria publicado somente em 1645, quando era reconhecido pelo público por seus tratados anti-preláticos (como *Da razão de um governo da igreja contra o prelado*, um dos textos abordados no capítulo anterior deste estudo), sobre a liberdade de expressão (*Aeropagítica*, de 1642) e o divórcio (*Tetrachordon*, também de 1645)¹⁶.

Cf. MILTON, John. *The complete poetry and essential prose of John Milton*. Nova York, Modern Library, 2007, pág.34.

¹⁵ Observa-se aqui que o soneto de Milton também faz referência ao famoso poema de Quinto Flaco Horácio (“*Eregi obra mais perene que bronze,/ Mais alta que pirâmides reais para/ Que nem chuva edaz nem Áquilo colérico/ Destruir possam ou inumeráveis séries/ De anos ou fuga dos tempos*”; trad. Paulo Martins) e ao soneto 55 de William Shakespeare (“*Nem mármore, nem áureos monumentos/ De reis hão de durar mais que esta rima,/ E sempre hás de brilhar nestes acentos/ Do que na pedra, pois o tempo a lima*.”; trad. Ivo Barroso).

¹⁶ Cf. LEWALSKI, Barbara. *The Life of John Milton*. Inglaterra, Blackwell Publishing, 2003, págs. 198-235.

Shakespeare não dava tanta importância assim ao papel do poeta em relação ao do governante – principalmente em suas peças, escritas para entreter o público e a corte do reino, ainda que, como revelaram novos estudos, há de fato uma linguagem cifrada que comenta de modo subversivo vários fatos da circunstância política do momento. Dessa forma, fica claro que, para o dramaturgo, a arte de governar talvez fosse algo até mais importante do que a arte do drama, uma vez que a sobrevivência do reino dependia disso: a de uma correta hierarquia de todos os níveis da sociedade.

Esta visão atinge a clareza e a concisão dramáticas em duas tragédias e um “romance” (categoria criada para classificar os textos finais do dramaturgo): *Macbeth* (encenada em 1606), *Rei Lear* (1606) e *Conto de Inverno* (1610). O período abrangido na redação destas peças coincide com o início da crise religiosa e institucional que a Inglaterra sofreria lentamente até a sua explosão com as Guerras Civis e com a execução de Carlos I. Quando Shakespeare escreve *Macbeth*, em 1603, é justo no momento que surge Jaime I, o primeiro da linhagem dos Stuart, um rei de temperamento enigmático, capaz de controlar a corte pelos seus poderes intelectuais e com uma curiosidade sobre qualquer espécie de assunto, inclusive magia negra e demonologia, sobre os quais escreveu dois tratados volumosos. É provável que toda essa vitalidade vinha do fato de que sofria de insônias terríveis, algo que se escondia da população, mas que era notoriamente conhecido na corte, especialmente entre os cortesões e os artistas que a freqüentavam, e lá com certeza se encontrava William Shakespeare¹⁷.

Apesar da energia que emanava da coroa, isso não impediu que a dissidência entre católicos e protestantes – mantida sob controle através da repressão criada pela rainha Elizabeth I e seus asseclas – aumentasse até chegar a uma situação intolerável – e que literalmente explodiria para o prejuízo de um dos lados. Era uma rixa que existia desde os tempos de Henrique VIII, quando este decidiu que não seguiria mais a Igreja de Roma, tornando-se ao mesmo tempo o chefe secular e o chefe espiritual do reino. Os católicos que ficaram fiéis a Roma logo foram chamados de “papistas”, o que era a mesma coisa que um insulto – e, depois, na época de John Milton, um excelente motivo para banimento e acusações de traição à coroa. E quem seguiu o rei, influenciados também pelas idéias de Lutero e Calvino, tomaram o poder da corte e do Parlamento,

¹⁷ Cf. HELIODORA, Barbara. *O Homem Político em Shakespeare*. Rio de Janeiro, Agir, 2006, págs. 49-72.

ainda que não deixassem de ter as suas divisões internas. A crise entre as duas facções se acelerava conforme a perseguição sistemática a católicos pelos protestantes atingia requintes e estratégias de crueldade. Alguma coisa aconteceria – e não seria bom para ninguém.

2.3.A Conspiração da Pólvora.

Foi o que aconteceu no dia 5 de novembro de 1605. Graças a uma carta anônima, descobriu-se que um grupo de católicos pretendia explodir a Câmara dos Lordes no instante em que se encontravam, no mesmo lugar, o rei Jaime I, sua corte e a maioria dos parlamentares. A intenção era substituir o atual monarca por sua filha de nove anos, a princesa católica Elizabeth, para então restituir a Inglaterra aos braços da Igreja de Roma. A “Conspiração da Pólvora” (como ficaria conhecida) foi destruída na mesma noite pelos agentes do reino, que prenderam e torturaram a maioria de seus integrantes, entre eles Guy Fawkes, o responsável por colocar as dinamites no subsolo da Câmara e que se tornaria o bode expiatório de todo o evento¹⁸.

O fato mostrou a fraqueza do reinado de Jaime I, que logo tratou de transformá-lo para sua vantagem ao insistir que o dia do atentado fosse comemorado como uma espécie de lembrança terrível do que poderia ter acontecido se o rei morresse. Certamente foi um dos primeiros lances de propaganda política – algo que só Elizabeth I conseguira antes justamente com seu apoio ao teatro inglês, especialmente a favor de jovens dramaturgos, entre eles William Shakespeare. Em 1605, entretanto, este já não era mais um aprendiz: era um escritor consagrado e conhecido, com pleno domínio de seus poderes dramáticos e, mais, apresentava suas peças para ninguém menos que o próprio rei.

Há um detalhe que deve ser mencionado agora – e que é de suma importância para, por exemplo, compreendermos a sutil crítica que John Milton faz ao Bardo quando se refere que ele poderia se deixar seduzir por seus “números fáceis” [*easy numbers flow*]. A tese de que Shakespeare queria apenas agradar o seu público, seja o povo ou a corte do rei, e depois ganhar a merecida bilheteria, não procede quando nos deparamos com as trevas de um *Macbeth* ou a amargura de um *Rei Lear*. Qualquer um reconhece que a ousadia dessas peças é evidente até mesmo para o nosso público, habituado a

¹⁸ Para saber mais sobre este fato histórico, cf. FRASER, Antonia. *A conspiração da pólvora*, tradução de Marco Arão Reis, Rio de Janeiro, Record, 2004.

performances *non sense* e aparentemente chocantes. Portanto, onde estariam os “números fáceis”? Onde se encontravam as concessões?

Talvez a observação de Milton não se deva a um aspecto estético ou artístico – e sim a alguma espécie de detalhe político que, para ele, diminuía o trabalho de Shakespeare e que o jovem poeta resolveria no futuro com sua própria obra. Sabemos que a educação religiosa de Milton sempre prezou por um protestantismo rigoroso que, se não o fez se enquadrar em uma sensibilidade puritana, sem dúvida aproximou-se dela por muito pouco. Além disso, deixava claro que não suportava os “papistas” e os considerava verdadeiros representantes da “prostituta da Babilônia” – em *Aeropagítica* chega ao ponto de afirmar que os católicos eram os únicos membros que não tinham direito de se expressar no reino porque o prejudicariam com suas políticas corruptas e heréticas¹⁹.

Os tais “números fáceis” que Milton critica na obra shakespeareana são elucidados se partirmos do pressuposto que William Shakespeare talvez fosse o que se chamaria de “cripto-católico”. Esta não era uma situação incomum na Inglaterra dos séculos XVI e XVII. É possível considerarmos essas pessoas como os epicentros da crise religiosa e institucional que arrasava silenciosamente a ilha bretã; presos entre dois mundos que se chocavam, elas sabiam que a velha ordem da Igreja de Roma não dava mais conta das angústias que sentiam e também reconheciam que a nova ordem do protestantismo impedia de trazer qualquer satisfação intelectual ou estética sobre o que já tinha sido absorvido. Por isso, procuraram outras formas de expressão religiosa e artística – como, por exemplo, o neo-platonismo de Marcílio Ficino, Pico della Mirandola e Giordano Bruno, em que o teatro é visto como uma forma simbólica de manter a memória dos verdadeiros nomes deste mundo, um sistema de ramificações e correlações que lembrava muito a Cabala e as doutrinas esotéricas orientais. Shakespeare certamente foi um membro do grupo que sofreu o choque destas três educações que se misturavam em um magma peculiar na Inglaterra elisabeteana. E quanto à Milton – bem, ele já estava imerso nos ensinamentos ocultos dos neo-

¹⁹ É irônico observar que atualmente, entre as facções políticas que se dizem “liberais” (i.e. de tendência progressista em relação às políticas de estado e em relação aos costumes de uma sociedade, sempre em defesa do “pluralismo democrático”), Milton é considerado um patrono da tolerância, por causa de *Aeropagítica*. Cf. a respeito o equivocado artigo de Demétrio Magnoli, “A liberdade enriquece”, publicado na revista *Veja* do dia 22 de setembro de 2010.

platônicos há algum tempo quando escreveu os poemas *Comus* (1634) e *Lycidas* (1637)²⁰.

É muito provável que Milton suspeitava algo que todo mundo já sabia, mas ninguém tivera coragem de dizer – o de que Shakespeare fosse alguém simpático às causas “papistas”. Mas o soneto ao Bardo indica outro tipo de atitude: a da *rivalidade*. Isso é algo corriqueiro nos meios artísticos e intelectuais; um poeta imita o outro e assim por diante, naquilo que seria chamado de “angústia da influência” por Harold Bloom, mas que também aponta para algo mais destrutivo – uma corrente de emulação e de competição que, no fim, ninguém prova que é melhor do que o seu semelhante e destrói os fundamentos da linguagem e, portanto, da sociedade. Milton não chegou a esse ponto, é claro; contudo, a sua rivalidade com Shakespeare, misturada em temperos de admiração, exhibe um talento que não se contenta com o que acontece nas aparências do reino e, em especial, com o que acontece nos assuntos humanos, sejam interiores ou exteriores.

2.4. *Satã e Macbeth.*

Esta percepção de que há algo borbulhando na superfície da Inglaterra se mostra evidente nos versos que Milton escreveu aos dezesseis anos, no latim que estava prestes a desaparecer do ambiente humanista, sobre os eventos da “conspiração da pólvora”. São seis poemas, cinco epigramas e um de caráter mais extenso, com tons épicos que transformam o evento do dia 05 de novembro em um verdadeiro pandemônio. Não é por acaso que o personagem principal deste poema longo é ninguém menos que Satã, o verdadeiro artífice contra o rei e os nobres, segundo Milton:

Aqui, no meio ele faz do ar dirás borrascas.
Uns contra os outros, ele arma os povos potentes.
Revira reinos que em paz medram co’a oliveira.
E quando vê alguém que ama a pura virtude,
Ao seu mando o trazer quer e, das fraudes mestre,
Corações corromper tenta ao crime inacessos.
E ardis tácitos arma, e ocultas redes tende
P’r’o incauto apanhar, qual tigresa cáspia a inquieta
Presa a seguir por ermos invios, sob a noite
Sem lua e sob os astros que luzem com sono,
Qual Sumano a infestar as gentes e as cidades
Cingido por tropel fumeante de azuis flamas²¹.

²⁰ Cf. YATES, Francis. *The occult in the elizabethan age*. Inglaterra, Routledge Classics, págs. 206-212.

²¹ Cf. MILTON, John. *Poemata – Poemas em Latim e em Grego*, tradução de Erick Ramalho, Belo Horizonte, Tessitura, 2008, págs. 175-189.

Mesmo sendo uma peça de propaganda anti-católica e pró-protestante disfarçada de grande poesia, fica claro que Milton tem a noção de que há algo no jogo político que só pode ser compreendido nas sombras. A referência a Satã não é um mero capricho de um jovem de dezesseis anos; percebe-se que Milton, atento para o espírito de rivalidade que só os talentosos possuem, reconhece que há poderes obscuros, quase ctônicos, que regem a política e a sociedade inglesa. Não há mais espaço para a *razoabilidade*; há somente as trevas do irracional, das forças que nem a poesia consegue apreender para purgar a sociedade do mal.

Quando, por exemplo, Milton faz Satã falar por suas próprias palavras, disfarçado de serpente e dirigindo-se ao rei Jaime I, escutamos uma voz já conhecida:

“Dormes, meu filho? Também sono abate os teus membros?
Oh, da fé esquecido que olvidas tuas greis,
Enquanto de teu trono almo e diadema tríplice
Ri, sob céu hiperbóreo nata, a gente bárbara,
Britanos de carcás desprezam teus direitos.
Refreia a tua alma inchada e altivez insolente.
Que os ímpios saibam o que tua maldição pode,
E o que pode a custódia da chave apostólica.
Lembra-te de vingar a hespéria frota aluída,
Da Ibéria os estandartes imersos no pélago,
Tantos corpos de Santos presos na cruz torpe,
Do Termodonte ainda reinando a donzela.
Mas se em leito macio preferes estar lânguido,
Se bater negas a crescente força hostil,
Esta há de o mar Tirreno encher co’a soldadesca,
E de pôr no monte Aventino pendões fúlgidos,
Quebrar relíquias dos antigos, incendiá-las,
Pisar com pés profanos teu sacro pescoço –
As solas tuas reis se alegravam em beijar.
Mas a incites à guerra não, ao franco prélio,
Seria inútil labor. Usa, astuto, a fraude!
Aos heréticos, pois, qualquer ardis são lícitos.
Já o rei magno evoca ao Parlamento nobres
Dos confins e os nascidos de estirpes antigas:
Seus velhos pais p’lo manto e p’las câs respeitáveis.
Ao vento tu espargi-los-ias, membro a membro,
Ou fã-los-ias em cinzas co’o fogo da pólvora
Posta na base do edifício onde se reúnem.
Amoesta os fiéis, que a própria Inglaterra tem, logo,
Do teu intento teu e, ainda, do plano. Quem dos teus
Ousará não seguir a ordem do sumo Papa?
E, abatidos p’lo medo e hirtos pelo tombo,
Invada-nos francês cruel ou espanhol furioso;
Séculos de Maria cá, pois, voltarão,

E reinarás de novo os ingleses beligeros.
Não temas: são-te os deuses e as deuses propícios,
Sabe, e os numes, que em dias fastos cultuas, todos.”²²

Independente das referências clássicas e das circunstâncias eventuais (como a guerra entre a França e a Espanha, então aliadas de Roma), a voz que escutamos é evidente: é a mesma de Shakespeare – em especial, a que se ouve nos monólogos de *Macbeth*:

Estrelas, escondam seus fogos;
Não deixe que a luz ilumine os meus desejos mais sombrios e profundos;
O olho pisca para a mão, e ainda assim,
Aquilo que o olho teme, quando é feito, nos faz ver²³.

É Milton imitando Shakespeare desde o início de sua descoberta como poeta, não só na prosódia, em inglês ou latim, mas fazendo contrapontos ao tema abordado na tragédia escocesa – algo que o acompanharia durante o resto de sua vida, como mostraria anos depois os monólogos de Satã em *Paraíso perdido* e, como já foi observado por Martin Dzelzainis, na textura retórica de *A tenência dos reis e magistrados*.

Mas por que justamente *Macbeth*? O que marcou tanto o jovem Milton nessa peça que é considerada a mais sombria do seu autor? Até que ponto a rivalidade entre um poeta que morreu e outro que está prestes a trilhar seu caminho pode nos mostrar os problemas políticos constantes de uma sociedade que então entrava numa sangrenta guerra civil?

A rivalidade não precisa ser necessariamente negativa. Há um componente positivo nela que faz o autor sempre superar os outros e a si mesmo. Foi o que aconteceu com Milton. Ao fazer referências constantes a *Macbeth*, tanto na sua prosa política como na sua poesia, devemos notar que, como já foi dito, em ambas as áreas ele mostra uma preocupação intensa com os poderes que estão além da sua compreensão,

²² *Idem*.

²³ *Stars, hide your fires;*

Let not light see my black and deep desires:

The eye wink at the hand; yet let that be,

Which the eye fears, when it is done, to see.

Cf. SHAKESPEARE, William. *Macbeth*, in: *The complete works of William Shakespeare*. Inglaterra, Wordsworth Editions, 1999.

com aquilo que a *razão* não pode explicar porque está muito acima dela – ou, pelo menos, razoavelmente abaixo.

Milton vê a sociedade como algo que não está sob o controle do homem – e é necessário que alguém corrija esses rumos e coloque o reino dentro de uma ordem pré-estabelecida. A diferença desta visão de mundo em relação a de Shakespeare é que, para este último, a tal ordem *sempre* existiu e *sempre* existirá, independente das ações humanas. Não há como alterar esta estrutura – e quem fizer isto terá de suportar as consequências.

Macbeth é exatamente sobre isso: o que acontece quando se enfrenta o pesadelo de um ato hediondo. E novamente Shakespeare mostra a sua habilidade em articular a trama de sua peça com o que acontecia em um país traumatizado pela “Conspiração da Pólvora”. Pouco importa agora se o Bardo era simpático ou não às opiniões “papistas”, como supunha o jovem Milton. O que tem de ser analisado é a forma como um artista conseguiu meditar sobre a relação intrincada entre realeza, representação e natureza humana através de um drama que iluminará os tratados políticos que virão depois – em especial, o de um certo poeta republicano.

2.5.A crise infernal.

Se admitirmos que a peça foi escrita entre 1603 e 1605 e encenada no ano seguinte, podemos dizer que ela surgiu no momento exato em que Jaime I tentava lidar com os eventos do 5 de novembro. Portanto, não seria um exagero considerar que *Macbeth* é uma espécie de comentário sobre a “conspiração da pólvora” – um comentário que, no fundo, é também uma reflexão sobre a natureza da realeza. É interessante notar as relações que existem entre os detalhes dramáticos da peça e algumas circunstâncias históricas. As evidências são as de que Shakespeare se inspirou em um dos livros escritos pelo rei, o *Daemonologie*, para elaborar a figura das três feiticeiras que abordam Macbeth e Banquo logo no início da peça. Jaime I era fascinado pelos poderes obscuros da magia negra e ele próprio se autodenominava como uma espécie de feiticeiro, por causa da sua “precisão de ornitólogo” ao identificar um fenômeno sobrenatural. Depois, sabemos que Banquo era, de acordo com as Crônicas Escocesas de Holinshed (um historiador britânico medieval de quem Shakespeare extraiu material para várias peças, entre elas *Rei Lear*) um dos antepassados de Jaime I – o que é ressaltado em uma cena quando uma das feiticeiras prevê que os herdeiros de Banquo

(os futuros Stuart) reinarão sobre a Escócia²⁴. E, como se não bastasse, há a piscadela reveladora – e extremamente ousada se lembrarmos que a peça foi encenada na corte inglesa, para o próprio rei – de que Jaime sofria de uma insônia perturbadora, que o fazia perambular a esmo pelos corredores do palácio, da mesma forma que Macbeth e Lady Macbeth fazem nos momentos derradeiros do drama, consumidos pelo remorso e pela culpa²⁵.

O que Shakespeare queria dizer ao jogar com esses dados? Que Macbeth, o leal soldado que se transforma em tirano, era Jaime I, rei que agora perseguia católicos por causa da “conspiração da pólvora”? Que os protestantes eram membros de um grupo de assassinos? Ou seriam os católicos radicais, que decidiram pela violência, com o desejo de exterminar a maioria da elite inglesa no Parlamento?

A profusão das questões mostra como o dramaturgo sabia que pisava em território movediço ao lidar com tais temas. Não é importante fazer os paralelos para saber quem é quem ou qual era a verdadeira intenção política do dramaturgo ao escrever tal peça em um momento tão complicado da história do seu país. *Macbeth* permanece em nossas memórias porque aborda temas mais amplos e, ao mesmo tempo, mais profundos, que calam fundo na nossa consciência porque lida com o que nos define como seres humanos.

Afinal, esta é a primeira fala do rei Duncan na peça, logo depois da abertura aterrorizante em que as três feiticeiras informam ao público que em breve verão Macbeth – *What bloody man is that?* O sangue é o que nos mantém como homens e, na língua inglesa, é o que nos amaldiçoa quando o perdemos em uma encarniçada batalha. A linguagem shakespeariana é um *holon* que estabelece um padrão logo no começo de cada peça para que o espectador perceba a perfeita união entre forma e conteúdo, em que cada palavra se relaciona com o todo da visão que é imposta na mente do artista e, ao mesmo tempo, o todo se reflete em cada detalhe da peça. No caso de *Macbeth*, tal estrutura é mais nítida do que nunca, em especial por causa da repetição das seguintes

²⁴ Cf. *Macbeth*, Ato IV.1a cena.117 verso: SHAKESPEARE, William. *Macbeth*, in: *The complete works of William Shakespeare*. Inglaterra, Wordsworth Editions, 1999.

²⁵ Cf. ASQUITH, Clare. *Shadowplay – The hidden beliefs and coded politics of William Shakespeare*. Nova York, Public Affairs, 2008, págs 202-222.

palavras que soam como definições: *man* (homem), *blood* (sangue), *king* (rei), *fair* (justo), *foul* (injusto, desordenado), *reason* (razão) e *sleep* (sono, dormir)²⁶.

Não é por acaso que o rei legítimo é introduzido na peça que será sobre a sua morte por meio de uma pergunta sobre que tipo de homem se aproxima dele e o adjetiva como *bloody*, que pode significar tanto maldito como ensangüentado. Duncan é o monarca abençoado por Deus e isto é reconhecido por todos os seus soldados e servos. Mas, por algum motivo desconhecido, ele enfrenta uma rebelião em seu reino. Será que ele está em condições de saber o que deveria ser um homem? Sim, está. Conforme vemos as ações de Duncan, percebemos que Shakespeare mostra o que é e o que deve ser um rei: sóbrio, prudente, gentil, firme, corajoso – alguém que resume as virtudes fundamentais que sempre foram ensinadas aos humanistas que bebiam das fontes greco-romanas para criarem seus personagens.

Duncan tem pouco tempo de cena – em breve será eliminado pelo casal Macbeth – mas sua presença será uma lembrança para quem defende a sua memória, especialmente o filho Malcolm e seu braço-direito, Macduff. Ainda assim, neste reino, há a impressão de que alguma coisa está fora dos trilhos. Por que haveria uma rebelião entre seus aliados se Duncan é um rei tão bondoso assim? As feiticeiras afirmam, quando se preparam para encontrar Macbeth, de que tudo está de cabeça para baixo²⁷, em que *fair is foul and foul is fair* – no que é confirmado sem saber pela futura presa delas ao voltar da batalha como vencedor por Duncan e dizer que *so foul and fair a day I have not seen*. Em um desses lances sutis que só Shakespeare consegue fazer, somos jogados em um mundo onde os poderes obscuros das trevas já tomaram conta, mesmo que seus personagens não percebam conscientemente, e que sintam isso de forma implícita através de suas expressões e metáforas.

Esta é a forma encontrada para descrever o fenômeno da *representação* em um mundo que está prestes a entrar numa crise infernal. Nenhuma sociedade se encontra pronta e definida na sua tentativa de se interpretar. Não existem teorias definidas *a priori* e *a posteriori*. A filosofia política nasce da tentativa ingrata de apreender os

²⁶ Não há nada original na descoberta deste padrão. Cf. os maiores comentadores de Shakespeare, como W.H.Auden (*Lectures on Shakespeare*, Princeton University Press, 2000), A.C.Bradley (*A tragédia shakespeareana*, Martins Fontes, 2008), Martin Lings (*A arte secreta de Shakespeare*, Attar Editorial, 2000) e Ted Hughes (*Shakespeare and the Goddess of Complete Being*, Faber and Faber, 1998).

²⁷ Esta expressão nos faz lembrar do livro de Christopher Hill, *O mundo de ponta-cabeça* (The world upside down).

termos da auto-interpretação enquanto a sociedade se vê como um *cosmion*, um pequeno mundo, onde suas estruturas fundamentais são iluminadas por dentro, pelas próprias pessoas que a constituem e que tentam encontrar um *sentido (logos)* para os eventos que a definem conforme o transcorrer da História. Esta iluminação pré-teórica é algo que se aproxima do intuitivo e só pode ser feito através da sensibilidade estética elaborada em escritos poéticos ou em obras de arte que envolvem uma capacidade supraracional de quem as realiza. Portanto, quando Shakespeare mostra, pelo seu padrão de palavras escolhidas, o tema principal de sua peça, não temos apenas uma reflexão artística sobre um tema político; já estamos objetivamente no terreno da análise política *stricto sensu*, fundamentada com um questionamento sobre a natureza humana²⁸.

A filosofia política só pode ter sua validade como amostra de uma teoria depurada se tiver alicerces em uma antropologia filosófica que seja compreensível para quem a experimentou²⁹. Em *Macbeth*, isso fica evidente quando Shakespeare dramatiza o que faz um rei se transformar em um tirano. Um governante justo como Duncan é o ser humano em sua plenitude, a representação de Deus na Terra como o mais próximo que se pode chegar da perfeição espelhada na *imitatio Christi*. E o que seria o tirano? Alguém que não se submete às leis de Deus e a dos homens – mas principalmente às leis da própria natureza (*physis*), do *cosmos*, do mundo que o circunda. Segundo a visão apresentada por Shakespeare em suas peças, o homem é, antes de tudo, uma *criatura* humana, isto é, alguém que foi criado por algo que está além da sua compreensão e da qual é dependente de uma forma que poucos reconhecem, vivendo em uma *tensão* existencial entre o que pode escolher e o que já está determinado por limitações físicas que o incapacitam de viver conforme a sua vontade. O modo como apreende essa tensão se dá no âmbito de sua *consciência* interior, também reconhecida como uma espécie de partícula divina do ser (o *nous* aristotélico), que lhe permite diferenciar o certo do errado e, ao cometer este último, ocorre ter a percepção de que há algo que desequilibrou a ordem das coisas³⁰.

Contudo, a existência de uma ordem acima da vontade humana não elimina o fato de que há uma desordem interior e exterior – e que uma é reflexo da outra, numa

²⁸ Cf. VOEGELIN, Eric. *A nova ciência da política*, tradução de José Viegas Filho, Brasília, UNB, 1988, págs. 33-47.

²⁹ *Idem*. Cf. também WEIL, Eric. *Filosofia Política*. Tradução de Marcelo Perine, São Paulo, Loyola, São Paulo, 2011.

³⁰ Cf. VOEGELIN, Eric. *A nova ciência da política*, tradução de José Viegas Filho, Brasília, UNB, 1988, págs. 33-47.

articulação representativa do princípio antropológico já percorrido por Platão em *A República*: a de que a alma do homem é a da *polis* por extenso e vice-versa³¹. Portanto, o rei é a cabeça do reino, o homem que o representa não só de forma *institucional*, como também *existencial e transcendental*. De modo inverso, o mesmo ocorre com o tirano: se este não respeita as leis naturais, a dos homens e a de Deus, isto significa que a sociedade que governa também fez a mesma escolha, salvo as raras exceções que lhe podem fazer oposição.

2.6.A crise de hierarquia (*Degree*).

Esta oposição devia ser feita com muito cuidado pois o sistema medieval alertava que a resistência ao rei (e ao *direito divino* que este representava na Terra) perturbaria a lógica do *cosmos*. Depois, Lutero e Calvino levariam este raciocínio a outras sutilezas e outras conseqüências – acompanhadas com muita atenção por Milton na *Tenência* – mas o importante é observar, ainda na época de Shakespeare e, em especial, no momento histórico retratado em *Macbeth*, que “este enfoque divino atendia à necessidade humana normal de amparo, oferecendo-lhe a tranquilizadora garantia de que Deus velava pelo homem”, já que seu destino era indissociavelmente “ligado à ordem total do universo, na qual a harmonia de toda a criação (*macrocosmo*), do Estado e de cada alma em particular (*microcosmo*) era unida, vitalizada e justificada no cumprimento dos desígnios de Deus”³².

Tudo está devidamente catalogado e encadeado de acordo com uma percepção que é visível por toda a natureza, como aponta este trecho de Sir John Forstescue:

“Nessa ordem, as coisas quentes estão em harmonia com as frias, as secas com as úmidas, as pesadas com as leves, as grandes com as pequenas, as altas com as baixas. Nessa ordem, anjo é colocado sobre anjo, fera sobre fera, ave sobre ave, peixe sobre peixe, na terra no ar e no mar: de modo que não há verme que se arraste no chão, ave que voe no alto, peixe que nade nas profundezas, que na cadeia dessa ordem não se ligue ao mais harmonioso acordo. Apenas o Inferno,

³¹ O princípio antropológico está expresso no seguinte trecho de *A república* [*Politeia*]: “Porventura, prossegui, não seremos forçados a admitir que em cada um de nós existem os mesmos princípios e hábitos que se encontram na cidade? De nenhuma outra fonte lhe poderiam ter vindo. Seria, de fato, sumamente ridículo imaginar que o caráter violento não passa das pessoas para as cidades que apresentam iguais características, tal como se observa, por exemplo, com os trácios e os citas e, de modo geral, com os povos do norte, ou o amor ao estudo, que atribuem particularmente à nossa região, e, ainda, cupidez, que podemos considerar característica dos fenícios e das gentes do Egito” (435e). Cf. PLATÃO. *A República*, tradução de Carlos Alberto Nunes, Pará, UFPA, 2007, pág. 209. Grifos nossos.

³² Cf. HELIODORA, Barbara. *O Homem Político em Shakespeare*. Rio de Janeiro, Agir, 2006, págs. 49-72.

habitado apenas por pecadores, assevera seu direito a escapar do abraço dessa ordem... Deus criou tantas espécies diferentes de coisas quanto criou criaturas, de modo que não há criatura que não difira em algum aspecto de todas as outras criaturas que não difira em algum aspecto de todas as outras criaturas, por meio de que será em algum respeito superior ou inferior a todo o resto. De modo que do mais alto anjo até o mais baixo de sua espécie não é absolutamente encontrado um anjo que não tenha um superior e um inferior; nem do homem, baixando até o mais mesquinho verme, existe qualquer criatura que não seja em algum respeito superior a uma criatura e inferior a outra. De modo que não há nada que os elos da ordem não abracem”³³.

Se o Inferno é o único lugar que “assevera seu direito” de escapar dessa ordem e se o mundo retratado por Shakespeare em *Macbeth* é onde *foul is fair and fair is foul*, isto significaria que o Inferno é *aqui*? Esta é uma das brechas que a peça faz na crença medieval impregnada há muito tempo na mente das pessoas: Shakespeare questiona a existência de tal ordem sem, ao mesmo tempo, negá-la, suspendendo o nosso juízo conforme o drama exhibe a tragédia provocada pelas falhas na natureza humana. Estamos no Inferno porque ele está dentro de nós, é o que parece dizer. E o rei se transforma em um tirano quando não consegue mais controlar as paixões dentro da sua alma.

É o que acontece com Macbeth, bravo e leal combatente ao rei Duncan, que, como percebe bem sua esposa, possui o “leite da bondade humana” [*milk of human kindness*], o que o impossibilita de cometer o ato hediondo incitado por ela. Se Duncan morresse na batalha e Macbeth fosse o seu sucessor, é possível que ele se tornasse um bom rei. Mas o que o torna um tirano? Poderíamos colocar a culpa em Lady Macbeth? Em hipótese nenhuma: como veremos, Shakespeare também faz uma meditação sobre a responsabilidade humana, de como cada um de nós devemos responder por nossas ações, especialmente diante do recanto obscuro que chamamos de *consciência*. No final da peça, quando aceita as conseqüências de tudo o que provocou – exatamente o trecho tomado por Milton para ser a matriz retórica da *Tenência* e observada por Dzelzainis – Macbeth está sozinho e sabe que é o único culpado pelo o que aconteceu.

Portanto, a bondade não é o suficiente. É necessário ter algo a mais. Se vivemos em um mundo onde a ordem das coisas encadeia tudo e todos, ter apenas uma única qualidade não faz um homem se tornar um rei – e muito menos faz o reino se manter são. Quando uma peça é retirada de lugar, o edifício desaba. E o que seria ela?

³³ *Idem*, págs. 62-63.

Shakespeare é talvez um dos primeiros a ir até o fim na análise desta lacuna que pode prejudicar a construção de uma tradição elaborada há milhares de anos. Outros dramaturgos e filósofos tiveram apenas a intuição que o dramaturgo elizabetano demonstra na sua obra e é um aspecto importante do “pensamento” shakespeariano, fundamental para entender, por exemplo, como Milton se apropriará disso e analisará os eventos das Guerras Civis inglesas na *Tenência*.

Esta intuição surge plenamente desenvolvida na peça *Tróilo e Cressida* (1602). Trata-se da *crise de hierarquia* (*crisis of Degree*), na feliz formulação de René Girard³⁴. No caso, a hierarquia (*Degree*) é mais do que um problema de ordenação das coisas deste mundo: “do latim *gradus*, significa um degrau, uma escada ou escadaria, um espaçamento não horizontal entre duas entidades, e, de modo mais geral, patente, distinção, discriminação, *diferença*. É também a ‘tensão contínua’ entre o justo e o injusto, o mesmo espaço vazio que, novamente, impede qualquer confusão entre certo e errado”. Esta noção de hierarquia altera a nossa própria concepção atual do que denominamos de justiça, que nunca foi “um exercício de imparcialidade extraordinária, nem um equilíbrio perfeito, mas uma modalidade fixa de desequilíbrio, como tudo que é cultural”, i.e., observado e produzido pelo homem³⁵.

A hierarquia (*Degree*) só pode ser interpretada no singular e não no plural pois implica que, “numa dada cultura, todos os degraus ou diferenças particulares têm algo em comum, algo familiar, por assim dizer; todos são especificações de um mesmo princípio diferencial, *Degree* com D maiúsculo, de cuja integridade depende a estabilidade dos sistemas culturais e até mesmo sua existência”³⁶.

Shakespeare articula de forma notável a dramatização da ausência de hierarquia (*Degree*) no trecho de *Tróilo e Cressida*, em que Ulisses monologa e analisa a paralisia de comando que contamina o exército grego às vésperas da batalha final da Guerra de Tróia:

³⁴ Cf. GIRARD, René. *Shakespeare – Teatro da Inveja*, tradução de Pedro Sette-Câmara, São Paulo, É Realizações, 2011, págs. 309-320. O tradutor usa a expressão “*crise de Degree*” por considerar inapropriada o termo de *hierarquia* ou até mesmo a *jerarquia*, opção da melhor tradução de Shakespeare numa edição nacional, Carlos Alberto Nunes. Contudo, no caso do nosso texto, preferimos a expressão “*crise de hierarquia*”, sempre identificando o uso do termo *Degree* em parêntesis, uma vez que aqui sabemos que nosso interesse é no problema entre representação e hierarquia *existencial* (da qual a *social* é apenas uma das variações).

³⁵ *Idem*.

³⁶ *Ibidem, ibid.*

Quando abalada fica a jerarquia,
Que é a própria escada para os altos planos,
Periclita a obra toda. Como podem
Ter estabilidade duradoura
Os degraus das escolas, os Estados,
Os membros das corporações, o tráfico
Pacífico entre praias afastadas,
Os direitos do berço e nascimento,
De primogenitura, os privilégios
Da idade, louros, cetros e coroas,
Se a desfazer-se viesse a jerarquia?
Tirai a jerarquia; dissonante
Deixai só essa corda, e vede a grande
Discórdia que se segue! As coisas todas
Cairão logo em conflito; as fortes ondas,
Contidas até então em seus limites,
O seio elevarão além das praias,
A papa reduzindo a terra firme;
Sobre a fraqueza dominara a força,
O rude filho ao pai tirara a vida;
Fora o direito a força; o justo e o injusto –
Cuja tensão contínua equilibrada
Sempre é pela justiça – acabariam
Perdendo o nome, como também esta”³⁷.

A descrição feita por Ulisses, por meio da linguagem elaborada por Shakespeare, se aproxima muito mais de outro fenômeno que atualmente damos outro nome e citamos sem nos preocuparmos com a definição exata: *revolução*. Contudo, para não cairmos no erro do anacronismo histórico, tanto no caso shakespeariano como no de Milton, uma vez que o termo em questão tinha apenas um caráter astronômico e nenhum dos autores analisados aqui se atreveriam em interpretar os tumultos históricos que viveram dessa forma, temos de fazer a distinção entre a *crise de hierarquia* (*crisis of Degree*) e a *revolução* política.

Esta última é a transposição de um conceito da ciência natural, então em plena expansão conceitual, para se tornar uma metáfora da ciência humana, em especial os assuntos éticos e da sociedade, a ciência política propriamente dita, para significar a experiência do fenômeno de que nos viramos em torno do eixo do planeta, em uma *reviravolta* à origem das coisas, na *metabole* documentada por Tucídides na sua *História da Guerra do Peloponeso* e da qual Thomas Hobbes se inspirou para depois escrever o *Leviatã* e o *Behemoth*. Este retorno à pureza de uma sociedade não

³⁷ Cf. SHAKESPEARE, William. *Comédias, tragédias e dramas históricos*, tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro, Editora Agir, 2008.

corrompida será o *leitmotiv* de todos os grandes escritores das Guerras Cívicas inglesas – principalmente Milton, Hobbes e Algernon Sidney – e, mesmo sendo um erro conceitual chamá-los de “revolucionários”, podemos dizer que o trauma de viver em um mundo que passava por uma “regeneração” por meio de atos violentíssimos, como o regicídio, permaneceria nos *philosophes* e nos jacobinos do Iluminismo e da Revolução Francesa³⁸.

Já a *crise de hierarquia* (*crisis of Degree*) é a descrição objetiva de um estado de coisas que, a partir do momento que entra em desordem, só pode ser resolvido não com uma reviravolta violenta a um suposto princípio de tudo, mas sim com a regeneração da autoridade soberana de *quem* comanda e, mais, *sabe* que *deve* e *como* comandar. Novamente, tocamos no problema da *representação*. Esta autoridade não deve ser evidente; ela é invisível, imperceptível, criando uma *estrutura* que somente alguns podem perceber. Talvez a melhor metáfora para compreender tal evento corretamente não seja algo relacionado com as ciências naturais e sim nada mais nada menos com uma arte (*techné*) – a da corda musical. Como explica René Girard, “enquanto a diferença entre as notas forem preservadas, alguma melodia pode ser reconhecida, não importando a maneira como seja tocada”, em qual clave, com qual instrumento, não importando os acréscimos, variações, amplificações, etc. “Quando uma estrutura perde seu centro, as substituições e permutações se aceleram, mas sua desintegração mal começou”³⁹.

Como a ordem humana, mesmo em harmonia com a divina, é precária, principalmente por causa das limitações dos homens que a compõe, a desintegração da sociedade se dá num processo de descenso, da autoridade maior para a autoridade menor. O que antes era uma espécie de rivalidade positiva, em que as pessoas se espelhavam na autoridade soberana para imitá-la nos atos do cotidiano, agora se torna a rivalidade negativa, em que uns imitam os outros apenas para terem o que *acham* que devem ter e, no fim, se tornarem seus modelos que não *sabem* mais a quem copiar

³⁸ Cf. os livros que falam sobre o impacto do pensamento revolucionário na História como ROSENSTOCK-HUESSY, Eugen. *Out of Revolution – An autobiography of a western man*, e CAMUS, Albert. *O homem revoltado*. Ver Bibliografia.

³⁹ Cf. GIRARD, René. *Shakespeare – Teatro da Inveja*, tradução de Pedro Sette-Câmara, São Paulo, É Realizações, 2011, págs. 309-320.

porque, como dizia o poema de Yeats, *the centre cannot hold*, o centro não se sustenta mais⁴⁰.

Em *Macbeth*, o centro da *hierarquia (Degree)* não é o rei Duncan ou o rei Macbeth em si mesmos, mas sim a *persona da realeza*, a sua *representação* encarnada em um sujeito que tenha condições de governar o reino. Tal centro deve ter também uma autoridade que transcenda a ordem cultural criada pelos participantes da sociedade – uma autoridade que também viva o paradoxo de ser altamente vulnerável não só aos astros, mas sobretudo ao conflito. Quem está no centro da *hierarquia (Degree)* deve inspirar um respeito que será emulado aos seus seguidores. Quando não se consegue isso, a consequência é, além do desrespeito, é a indiferenciação provocada pela rivalidade negativa. A hierarquia (*Degree*) se torna impotente, incapaz de atuar ou de funcionar como uma divindade. Mesmo assim, não se pode extirpar esta última função, inerente a toda cultura humana, o que provocará a recompensa daqueles “que a honram com os benefícios da ordem, e punindo os rebeldes com a violência imparcial da desordem, com a retaliação em espiral de uma rivalidade que se transforma em uma vingança mortal”⁴¹.

A cadeia de relações e de emulações ocorre numa tensão existencial que só um governante apto a compreender suas nuances pode manobrá-la conforme a sua intenção e também conforme os interesses da sociedade. Afinal, a *hierarquia (Degree)* em si mesma é um princípio paradoxal de unidade entre os homens uma vez que ela permite a desunião para manter a *diferença* entre as pessoas. Quando ela deixa de existir, prolifera a rivalidade, e quando esta se mantém de alguma forma no tecido do reino, ela persiste, mas não tem um caráter destrutivo. Shakespeare elabora o que é a *crise de hierarquia* usando o exemplo do exército em *Tróilo e Cressida* – e fará o mesmo em *Macbeth*: numa guarnição disciplinada e eficiente, cada soldado olha para a patente acima da sua na esperança de uma promoção. Cada soldado considera o oficial que o comanda um guia e modelo. Tal ambição, longe de ser suprimida, é incentivada pois não existe excelência militar sem ela.

⁴⁰ Referência ao poema de W.B Yeats, *The second coming* (A segunda vinda): *Things fall apart; the centre cannot hold;/ Mere anarchy is loosed upon the world,/ The blood-dimmed tide is loosed, and everywhere/ The ceremony of innocence is drowned;/ The best lack all conviction, while the worst/ Are full of passionate intensity.* [As coisas vão abaixo; o centro cede;/ Mera anarquia é solta sobre o mundo,/ Solta a maré de sangue turva, afoga-se/ Por toda parte o rito da inocência;/ Falta fê aos melhores, já os piores/ Se enchem de intensidade apaixonada; tradução de Adriano Scandolaro.]

⁴¹ Cf. GIRARD, René. *Shakespeare – Teatro da Inveja*, tradução de Pedro Sette-Câmara, São Paulo, É Realizações, 2011, págs. 309-320.

Se alguém tenta tomar o cargo superior, independentemente de regras ou tradições militares, tal ambição se torna destrutiva – o exemplo claro disso é o casal Macbeth. Quando a corrupção aparece no topo, as patentes mais baixas copiam-na com a mesma imitação de antes, travestida de integridade. Como explica Girard, “a ordem consiste numa cadeia de obediente imitação tão difusa que facilita o contágio da desordem quando a desordem aparece. Todos se valem dos mesmos canais e operam da mesma maneira”. Quando cada passada toma como exemplo o primeiro passo, “pode ser tanto a ‘boa’ quanto a ‘má’ imitação que se propaga escada abaixo pela *hierarquia (Degree)*”. A diferença não vem dos dois tipos de imitação, mas da própria *hierarquia (Degree)*: “a imitação é ‘boa’ quando está conforme as regras da *hierarquia (Degree)* e respeita a separação e distinção das patentes”⁴².

Os modelos e seus respectivos imitadores não podem viver no mesmo mundo; quando isso acontece é lógico que haverá um choque, um conflito de mundos que não têm como se emularem exceto de forma violenta, uma vez que, no fundo, seus interesses sempre serão iguais, mesmo sob a aparência de uma diferença – a de que há um desejo original das coisas, mesmo que, na realidade, é que todos *querem ser* os outros sem o mínimo esforço. Estas pessoas que estão dentro do redemoinho da crise não percebem que as escadas da *hierarquia (Degree)* não são para subir; cada uma delas “é o equivalente de um pequeno mundo dentro do grande mundo; todos os degraus estão conectados a partir do topo, mas eles não se comunicam livremente para subir”. As pessoas nos degraus mais baixos olham para as pessoas acima delas e provavelmente as escolherão como modelos, mas num sentido puramente ideal. Eles têm de escolher seus objetos concretos de desejo dentro de seus próprios mundos, e a rivalidade é impossível. “Os imitadores prefeririam escolher os objetos de seus modelos, mas a *hierarquia (Degree)* os impede de fazer isso. Enquanto ela tem vigor, a transgressão de suas regras parece impossível, até impensável”⁴³.

Se a *persona da realeza* é o centro da estrutura e, ao mesmo tempo, o topo da cadeia de emulações e de rivalidades entre seus seguidores, fica claro que ela será a parte mais vulnerável não só à *rivalidade exterior*, i.e., motivada pela “má” imitação de seus servos, mas também à *rivalidade interior*, que surge do descontrole das paixões e da falta de percepção do que seria as virtudes de um governante, e assim impossibilita o

⁴² *Ibidem, ibid.*

⁴³ *Ibidem, ibid.*

que chamamos de *liberdade interior*. Tal liberdade é essencial para se manter o centro da estrutura da *hierarquia (Degree)* e, sem ela, não há outra consequência prevista senão o colapso irreversível do reino.

2.7.A liberdade interior (I).

Como descobrimos esta liberdade? Novamente, Shakespeare nos dá uma pista em uma cena de *Macbeth*. Trata-se do diálogo entre Macduff e Malcolm. O primeiro está dilacerado pela dor de perder sua família, dizimada por ordem do tirano Macbeth; e o segundo não sabe o que fazer com o reino que pode voltar às suas mãos, pois não se considera digno da coroa da mesma forma que seu pai Duncan. A pior tirania, segundo Macduff, em um diálogo de encorajamento para que Malcolm assuma o seu destino, é a do governante que não quer reinar porque não aceita o mal dentro de si mesmo. Ao contrário, responde Malcolm, o seu dilema está no fato de reconhecer que há uma maldade dentro do seu coração e, por isso mesmo, incapaz de praticar o bem que seu reino necessita. Aliás, a prova desta maldade inerente está na sua caçada contra o tirano Macbeth que, de uma forma ou de outra, todos sabem que terminará em violência. Malcolm reconhece que jamais chegará aos pés dos reis penitentes ou dos reis taumaturgos que curam as feridas dos servos com um simples ungir na pele ou nos órgãos doentes⁴⁴.

É neste momento que chega a notícia de que Macbeth massacrara a família de Macduff. Os papéis se invertem – agora é Malcolm quem encoraja e conforta o amigo que antes cumpria esta função:

ROSS – Teu castelo foi surpreendido e atacado; tua mulher
E tuas crianças
Foram mortas de modo selvagem (...)
MALCOLM – Misericordioso paraíso! –
O quê, homem! Nunca puxe um chapéu para os seus
Modos.
Dê tristeza a tuas palavras; a dor que não fala
Suspira no coração atingido, e pede para ser quebrado.
MACDUFF – Minhas crianças também?
ROSS – Mulher, crianças, criados, tudo
O que pode ser encontrado.
MACDUFF – E eu deveria estar lá! Minha mulher morta também?
ROSS – Sim.
MALCOLM – Fique calmo: faremos

⁴⁴ Ver o livro de Marc Bloch sobre o assunto: Cf. BLOCH, Marc. *Los reis taumaturgos*. Mexico, Fondo de Cultura Mexicana, 2008.

Remédios de nossa grande vingança
 Que curará esta dor mortal.
 MACDUFF – Ele não tem crianças – Todos os meus queridos?
 Tu disse todos? – Ó inferno maldito! – Todos?
 O quê, todos os meus queridos e minha dama
 Caíram num único golpe?
 MALCOM – Enfrente como um homem.
 MACDUFF – Eu farei isso;
 Mas eu também devo me sentir como um homem.
 Não posso me lembrar dessas coisas
 Que foram muito preciosas para mim – Será que o Paraíso
 Olhou
 E não tomou parte deles? Maldito Macduff
 Todos foram destruídos por tua causa! Perseguido que eu sou
 Foram mortos não pelos seus próprios atos
 Mas pelos meus; que o céu lhes dê abrigo!
 MALCOLM – Que a lâmina chorosa de sua espada deixe a dor
 Se transformar em raiva; não amoleça o coração
 Mas o endureça⁴⁵.

Tanto Malcolm como Macduff fazem aquilo que qualquer homem deveria fazer, de acordo com a época vivida por Shakespeare: responsabilizar-se pelos atos que cometeu ou cometerá. Malcolm se espelha nos reis taumaturgos que, ao que parece, seu pai também tentava ser; Macduff faz o mesmo no pai do jovem príncipe e agora tenta que este ouça os seus conselhos; mas, quando a tragédia irrompe, Macduff não culpa ninguém pelo o que aconteceu, nem o próprio Macbeth, mas *sobretudo a si mesmo*. Esta é a liberdade interior conquistada através de uma luta profunda entre os vícios e as virtudes, a de conhecer-se a si mesmo em todas as suas nuances, sem medo de encará-las, mesmo que a humanidade não suporte demasiada realidade, como diria T.S.Eliot.

2.8.A reconciliação nas mentes dos homens?

O fato é que, de uma forma ou outra, ela pode suportar, por exemplo, uma guerra civil sangrenta que teve como clímax a decapitação de um monarca. É o que deve ter concluído John Milton ao escrever *A Tenência dos reis e magistrados* em 1649. Muitas coisas já foram ditas sobre este *écrit de circonstance* – de que se trata de um texto a favor do tiranicídio, a favor da soberania do povo, contra a tirania, um precursor da democracia republicana. Se quisermos estudar este texto pela sua verdadeira importância, temos que escavar os conceitos que guardam resquícios ideológicos e

⁴⁵ Cf. SHAKESPEARE, William. *Comédias, tragédias e dramas históricos*, tradução de Carlos Alberto Nunes, Rio de Janeiro, Editora Agir, 2008.

descobrir as experiências concretas que motivaram John Milton a redigir um dos escritos fundamentais e mais intrincados da filosofia política.

Milton tinha 41 anos quando decidiu que escreveria a *Tenência* para “reconciliar as mentes dos homens” sobre o fato consumado de que Carlos I havia sido decapitado. Quatro anos antes, já tinha publicado um pequeno volume de poemas, algo para o qual demorou para realizar, porque sempre achava que a poesia não era uma arte que vinha facilmente e só era conquistada a muito custo. Entre os escritos publicados, lá estava o soneto dedicado a Shakespeare; era também um momento de grande produtividade intelectual, uma vez que Milton era conhecido pelos seus tratados sobre o divórcio, além do *Aeropagítica*, e também preparava um estudo histórico sobre a Inglaterra e sobre um outro país que igualmente o fascinava, *Moscovia*, hoje conhecido como a Rússia⁴⁶.

Reconciliar as mentes dos homens pode sugerir uma intenção de ver a situação do reino em uma perspectiva ideal, mas não era isto o que Milton queria. Havia algo mais prático: a elite política da Inglaterra tinha de se acostumar de que não haveria mais um rei para governá-la – e esta era uma situação perigosa em que poderia ocorrer uma *crise de hierarquia* (*Degree*). Milton não se via como partidário nem dos realistas, nem dos presbiterianos, muito menos dos independentes; a imagem que ele constrói de si mesmo no texto é a de um cidadão que apenas cumpre a liberdade civil de ver e analisar certos fatos históricos com isenção. Como explica em outro famoso escrito político, a *Segunda defesa do povo inglês* (1654), que começa com uma *apologia pro vita sua*:

Nunca escrevi nada sobre o direito dos reis, até que o próprio rei, tendo sido declarado inimigo pelo parlamento e vencido no campo de batalha, estava implorando pela sua causa como um prisioneiro perante os juízes e então foi condenado à morte. Finalmente, quando certos ministros presbiterianos, antigos inimigos de Carlos, persistiram em atacar o decreto que o parlamento decidiu a respeito do rei e provocou muito tumulto, desafiando inclusive que as doutrinas dos protestantes e de todas as igrejas reformadas deveriam recuar diante de uma sentença ignóbil contra os reis, concluí que eu deveria me opor abertamente a esta mentira. Nem mesmo naquela época, entretanto, eu escrevi ou aconselhei alguma coisa a respeito de Carlos, mas demonstrei tão somente o que era em geral permitido contra os tiranos, adicionando não poucos testemunhos dos teólogos mais renomados. Este livro não apareceu até a morte do rei, tendo sido escrito para reconciliar as mentes dos homens, e não para determinar

⁴⁶ Cf. LEWALSKI, Barbara. *The Life of John Milton*. Inglaterra, Blackwell Publishing, 2003, págs. 198-235.

algo a respeito de Carlos (já que não era da minha alçada, e sim dos magistrados, o que já tinha sido decidido)⁴⁷.

Ou seja: a intenção não era ser um panfleto a favor do tiranicídio, muito menos uma defesa de uma incipiente soberania popular, e sim a de construir uma forma de compreender uma situação que escapava do controle das mãos dos homens. A *crise de hierarquia* (*Degree*) era iminente e tudo o que Milton não queria era ver as liberdades conquistadas pela Inglaterra desabarem sem que ninguém avisasse. Por isso, não é de estranhar a atitude do poeta inglês quando, segundo a biógrafa Barbara Lewalski, ele provavelmente assistiu a execução pública de Carlos I e, como explica na *Segunda defesa*, viu com censura que “certamente os soldados se comportaram de forma insolente”⁴⁸.

2.9.O que é um rei?

Se ele não era um regicida, então qual era a sua visão do que deveria ser um rei? Apesar de quase cinquenta anos de distância, não há diferenças entre a visão de Milton e a de Shakespeare, ainda que haja um detalhe que acentua as respectivas visões de natureza humana e, por consequência, de filosofia política. Ambos sabiam que um rei era a cabeça de um reino, enquanto seus servos compõem o que seria os outros membros do corpo humano. Mas, para Milton, um monarca não surge de forma espontânea; antes de tudo, é um *representante* de uma ordem previamente instituída e que foi deliberada entre vários membros que decidiram que, sem ela, não poderiam viver de forma harmoniosa. Milton explica a sua visão deste processo ao afirmar que

⁴⁷ “[...] Because I saw that sufficient attention was paid to it by the magistrates; nor did I write anything on the prerogative of the crown, till the king, voted an enemy by the parliament, and vanquished in the field, was summoned before the tribunal which condemned him to lose his head. But when, at length, some presbyterian ministers, who had formerly been the most bitter enemies to Charles, became jealous of the growth of the Independents, and of their ascendancy in the parliament, most tumultuously clamoured against the sentence, and did all in their power to prevent the execution, though they were not angry, so much on account of the act itself, as because it was not the act of their party; and when they dared to affirm, that the doctrine of the protestants, and of all the reformed churches, was abhorrent to such an atrocious proceeding against kings; I thought, that it became me to oppose such a glaring falsehood; and accordingly, without any immediate or personal application to Charles, I showed, in an abstract consideration of the question, what might lawfully be done against tyrants; and in support of what I advanced, produced the opinions of the most celebrated divines, while I vehemently inveighed against the egregious ignorance or effrontery of men, who professed better things, and from whom better things might have been expected. That book did not make its appearance till after the death of Charles, and was written rather to reconcile the minds of the people to the event, than to discuss the legitimacy of that particular sentence which concerned the magistrates, and which was already executed”.

Cf. MILTON, John. *The complete poetry and essential prose of John Milton*. Nova York, Modern Library, 2007, págs. 1073-1110.

⁴⁸ Cf. LEWALSKI, Barbara. *The Life of John Milton*. Inglaterra, Blackwell Publishing, 2003, págs. 198-235.

“mesmo que um homem que nada saiba jamais será tão estúpido para negar que todos os homens nasceram naturalmente livres, feitos à imagem e semelhança do próprio Deus, e pelo privilégio sobre as outras criaturas nasceram para mandar, não para obedecer”. O ser humano é a *imago Dei* em toda sua plenitude e também na sua precariedade, uma vez que ocorreu o “fruto de transgressão de Adão”, incorrendo na “prática do mal e da violência”, com plena consciência de que “esses rumos necessariamente levariam à destruição de todos eles [os homens]” e assim chegando à conclusão de que deveriam concordar em uma “aliança comum em obrigar-se uns aos outros contra a agressão recíproca, e a se defender em conjunto de qualquer um que perturbasse ou se opusesse a tal acordo”⁴⁹.

O surgimento de “vilas, cidades e repúblicas” decorre dessa queda do paraíso perdido – o tema miltoniano por excelência, como sabemos – e da noção de que, sem este acordo entre os poucos que sabem que vivem “no mal e na violência”, tudo entraria no caos sem volta. Ainda assim, Milton observa que era muito difícil manter a “boa-fé de todos” e, para isso, foi “necessário dispor alguma autoridade que pudesse refrear pela força e pela punição toda violação da paz e do direito comum”. Esta autoridade é espelhada na própria definição que os membros deste pacto têm de si mesmos – ou seja, de serem *imagos Dei* que devem comandar livremente e não obedecer como servos – e dessa forma todos eles, sempre em conjunto, para manterem o “sossego, ordem e sob pena de que cada homem fosse juiz parcial de si mesmo, eles [os membros que realizaram o pacto social] os transmitiram e atribuíram a um único homem, a quem preferiram a outros pela eminência de sua sabedoria e integridade, ou a mais de um, aos quais julgaram de igual merecimento. Ao primeiro chamaram Rei; aos outros, Magistrados”⁵⁰.

O tema que dá título ao escrito está exposto e definido com uma concisão ímpar e, por isso mesmo, com uma compactação conceitual que torna difícil transpô-la para uma época embevecida pela “soberania popular”. Contudo, o *domínio* dos reis e dos magistrados vem de uma espécie de poder outorgado, uma entrega de alguns membros especiais que também fazem parte do povo do reino, representantes de uma coletividade política que está articulada entre eles e que refletem sobre os rumos da sociedade

⁴⁹ Cf. MILTON, John. *Escritos Políticos*, pág. 12.

⁵⁰ *Idem*, pág. 13.

através dos termos que os auto-representam⁵¹. Estes termos são as *leis*, que devem amarrar o direito dos homens e o direito natural, este último um espelho da proporção das regras da *physis* e que está em perfeita concordância com as leis estabelecidas por Deus nas Escrituras. Este poder derivativo, “transferido e transmitido em confiança”, serve para delimitar claramente que, mesmo que chamassem os reis e os magistrados de “senhores e mestres”, são antes de tudo

representantes e delegados, para executarem, em virtude do poder que lhes fora confiado, a justiça que do contrário cada homem, pelo elo da natureza e do pacto, precisava executar por si mesmo e por outro. Ninguém que queira bem considerar por que entre pessoas livres um homem, por direito civil, detém autoridade e jurisdição sobre um outro homem poderá imaginar outra finalidade ou razão. Por algum tempo, eles governaram bem e com muita equidade decidiram todas as coisas segundo seu arbítrio, até que por fim a tentação de um tal poder absoluto deixado em suas mãos os perverteu, levando-os a ser injustos e parciais. Então, os que por experiência descobriram o perigo e os inconvenientes de confiar o poder arbitrário a qualquer um inventaram as leis, fossem elas formuladas, fossem aprovadas por todos, que deveriam confiar e limitar a autoridade dos que eles escolheram para governá-los, de modo que sobre eles pudesse exercer o mando não mais que o homem de cujo fracasso eles haviam tido provas, mas a lei e a razão, tanto quanto possível, dos erros e das fraquezas pessoais⁵².

O trecho é longo, mas mostra a destreza de Milton em jogar com os termos auto-representativos de um reino que estava prestes a perder a sua cabeça real. Apesar dos torneios da frase, o raciocínio é simples: o pacto social, resultado do “elo da natureza e do pacto” entre os membros articulados da sociedade – o chamado *povo* – é uma forma de convivência que inevitavelmente cairá no ciclo de violência pois, devido à natureza corrompida do ser humano, consequência da queda de Adão, não tem como ser mantido por muito tempo. Os reis e magistrados serão tentados a exercer o poder absoluto, tentarão usurpar a razão derivada das leis. Quando fizeram o pacto com o povo, juraram

⁵¹ Segundo a tradutora da versão nacional do texto de Milton: “(...) Talvez as palavras ‘posse’ e ‘domínio’, de uso mais comum hoje, se aproximassem mais do apelo à primeira vista popular visado por Milton. Traduzir ‘tenure’ por ‘posse’, como terá acontecido em alguma passagem, implica que reis e magistrados não são os verdadeiros proprietários do poder; ao contrário, são apenas seus ocupantes temporários, inquilinos, por assim dizer (daí se afirmar, hoje, que o governante toma posse do cargo). E quando se traduz ‘tenure’ por ‘domínio’ conserva-se melhor o sentido eminentemente político do termo. Ter domínio, como se sabe, é ter autoridade e poder. Nessa hipótese, seria preservada a ambigüidade claramente intencionada por Milton, a saber: quem tem domínio sobre reis e magistrados? Que autoridade têm reis e magistrados, se o poder é domínio do povo? Entretanto, é possível que tal tradução não chamasse a atenção, por outro lado, para a importante conotação jurídica e econômica do termo ‘tenure’, por mais que ‘domínio’ provenha do latim *dominium* e signifique também ‘propriedade dos bens imobiliários’. (Cf. Eliane Ostrensky, in: Nota da Tradutora. MILTON, John. *Escritos Políticos*, organização de Martin Dzelzainis, São Paulo, Martins Fontes, XLVI.)

⁵² Cf. MILTON, John. *Escritos Políticos*, organização de Martin Dzelzainis, tradução de Eunice Ostrensky, São Paulo, Martins Fontes, 2005, págs.13-14.

cumprir a obrigação de executar as leis que estes mesmos membros criaram ou às quais assentiram. Por isso, se o rei ou magistrado se mostrar indigno desta confiança, não há mais nenhuma obrigação de cumprir tal obediência.

2.10. O que é o tirano?

O que parece ser a abertura para o regicídio se revela como algo mais profundo: o rei não é mais rei porque tornou-se um tirano. Ele perdeu seus direitos devido ao fato de que, ao desobedecer o pacto que fez com o povo, não cumprindo as leis e querendo ficar acima delas, não tendo mais *representação*, deixa de ser um *participante* da articulação política e se descola da sua condição de *persona*. É um membro corrompido pelo pecado original, por não tê-lo dominado dentro da sua alma, e deve ser assim extirpado como um câncer. Para Milton, como já vimos no primeiro capítulo deste estudo, ser uma *persona* era algo muito importante na sua filosofia política – tanto até que ele aplicava isso a si mesmo na retórica dos seus tratados. Influenciado pelos seus estudos humanistas, em especial os escritos de Cícero, o poeta via Carlos I como alguém que, a partir do momento que foi destituído oficialmente pelo Parlamento, não participava e não tinha mais representação do jogo político da Inglaterra – daí a sua motivação para escrever a *Tenência* e provar aos presbiterianos que, naquele momento, a indecisão era algo inadequado à nação. Por que manter um sujeito que se tornou um ninguém em sua própria função? Segundo Hannah Arendt, a *persona* “designava a máscara que os atores antigos costumavam usar costumavam usar numa peça. (...) A máscara como tal tinha, evidentemente, duas funções: devia ocultar ou, melhor, substituir o rosto e a fisionomia do ator, mas de maneira que a voz se fizesse ouvir”. Em todo caso, foi nessa dupla concepção da máscara pela qual soa uma voz que a palavra *persona* se tornou uma metáfora e passou da linguagem teatral para a terminologia jurídica. “A distinção entre o indivíduo privado em Roma e o cidadão romano residia no fato de que este último tinha uma *persona*, uma personalidade jurídica, como diríamos; era como se a lei lhe tivesse atribuído o papel que deveria desempenhar no palco público, mas com a condição de que sua voz se fizesse ouvir”. O ponto da questão era que “‘não é o Eu natural que entra num tribunal. É uma pessoa portadora de direitos e deveres, criada pela lei, que comparece diante da lei’”. Sem sua *persona*, “seria um indivíduo sem direitos e deveres, talvez um ‘homem natural’ – isto é, um ser humano ou *homo* na acepção original do termo, indicando alguém fora do âmbito da lei e do corpo

político dos cidadãos, como por exemplo um escravo –, mas com toda certeza um ser sem qualquer relação com a esfera política”⁵³.

Ou seja, segundo Milton, o rei Carlos I não era mais um rei e sim um tirano porque sua *persona* política estava desprovida de direitos e de deveres – já que ele não cumprira as leis que deveriam ser a base do pacto feito com o povo da Inglaterra. Novamente, as visões de Milton e de Shakespeare se cruzam; se o primeiro acredita que o monarca não tem mais um papel no teatro da política, não é verdade que o segundo sempre afirmou que a vida e o mundo não eram nada mais nada menos do que um palco?

Mas há um ponto a ser discutido a respeito do modo como Milton via o papel da realeza. Se Shakespeare deixa claro em *Macbeth* e em *Rei Lear* de que o rei é o representante divino na Terra, Milton começa a articular a possibilidade de que um rei é um mal necessário e, mais, uma imposição estrangeira que só será aceita pelo povo eleito – no caso, a Inglaterra que será uma Nova Israel – porque o mundo é inviável de qualquer forma, contaminado pelas ramificações do pecado original entre os homens.

A origem desta visão inusitada está em uma célebre discussão iconoclasta entre os protestantes sobre a representação de Deus e sobre como esta se dá na sociedade concreta⁵⁴. Se a Igreja reformada pretende assumir que um monarca não pode ser Deus porque tal afirmação seria “papista” demais, ainda assim terão de suportá-lo porque, afinal, os negócios práticos – e não a teologia ou a metafísica – exigem assim. Milton é mais purista do que os puritanos nesse sentido; ele escreveria no seu tratado teológico, *Da doutrina cristã*, publicado postumamente e sobre o qual falaremos mais a respeito no quarto capítulo desta tese, que “Deus é sempre descrito ou classificado não como ele é e sim de maneira que se torna concebível para nós” – uma refutação da velha percepção antropológica que temos da Divindade, mas que guarda o seguinte raciocínio:

⁵³ Cf. ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*, tradução de Denise Bottmann, São Paulo, Companhia das Letras, 2011, págs. 148-149. Sobre o conceito de *persona* usado por Arendt, em especial no sentido de que há uma *personalidade* jurídica independente da *personalidade* psíquica do ser humano que pode coincidir uma com a outra, ver o verbete “person” na SCRUTON, Roger. *The Palgrave Macmillan Dictionary of Political Thought*. Inglaterra, Palgrave Macmillan, 2007, pág. 519.

⁵⁴ Cf. BESANÇON, Alain. *A imagem proibida – uma história intelectual da iconoclastia*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2001.

o de que Deus não admite representações – e portanto, qualquer *representação* dele é impossível, inverossímil e, sobretudo, *mentirosa*⁵⁵.

Logo, por que precisaria de um rei para ser depositário do direito divino na Terra? Milton reconhece que o mundo dos homens funciona de uma forma diferente do mundo de Deus e tenta conciliar a sua visão teológica com a visão política usando os recursos da interpretação bíblica, especialmente os trechos que envolvem o governo dos hebreus descritos nos livros dos Juízes, dos Reis e de Samuel.

Entre eles, é notável o uso metafórico que Milton faz da história de Ehud, que mata o rei Eglom de Moab, então dominando as terras de Israel durante dezoito anos, para justificar a desobediência de um servo em relação a um rei que se transformou em um tirano. Segundo Juízes 3:12-30, Ehud (também nomeado como Aod), “um homem canhoto”, chamado por Iahweh, fez um punhal de dois gumes e entrou no palácio de Eglom oferecendo o objeto como um presente. O rei aceita o tributo e fica sozinho com Ehud. Este se aproxima e afirma que “tenho uma mensagem secreta para ti, ó rei!”. Apanha o punhal e o crava no ventre do rei. É uma cena de horror: “o punho entrou com a lâmina, e a gordura [do rei] se fechou sobre ela, porque Ehud não tinha retirado o punhal do seu ventre; então os excrementos saíram”. Dessa forma, Israel se libertou do domínio de Moab, ficando em paz por oitenta anos⁵⁶.

A inserção deste relato por Milton, em um tratado que quer provar que o atual rei é um tirano que não vale mais nada, mostra também o primeiro paralelo evidente com *Macbeth*. Afinal, não é a mesma coisa que o personagem principal faz com Duncan: em vez de presentear-lo com um punhal, abriga-o em sua própria casa e, no meio da noite, quando o rei está sozinho em seus aposentos, mata-o com um *punhal*? E quem será a vítima? O rei morto ou quem tirou sua vida, que faz isso porque o primeiro não cumpriu seus direitos ou por não conseguir manter a *hierarquia* (*Degree*) em equilíbrio?

Milton novamente emula Shakespeare para suas ressonâncias retóricas porque quer, antes de tudo, *persuadir* o ouvinte ou o leitor de que seu raciocínio é o mais objetivo entre aqueles que pretendem interpretar a circunstância histórica conforme seus

⁵⁵ Cf. MILTON, John. *The complete poetry and essential prose of John Milton*. Nova York, Modern Library, 2007, págs. 1144-1333. Sobre esta afirmação, veremos o desenvolvimento deste raciocínio quando abordarmos o escrito *Da doutrina cristã* no quarto capítulo.

⁵⁶ Cf. A BÍBLIA DE JERUSALÉM. Paulus, São Paulo, 2004.

interesses pusilânimes – ou seja, se devem preservar a vida de um monarca que não é mais um ator no próprio reino. A questão aqui é como a *hierarquia* (Degree) sobreviverá sem o seu centro principal.

Para Milton, isso jamais acontecerá. O rei é claramente um tirano; o reino já está apodrecido por dentro e a hesitação dos presbiterianos é só mais uma prova da sua análise. “O tirano, quer ascenda à coroa por crime ou direito, é aquele que, ignorando a lei ou o bem comum, reina unicamente para si e sua facção”⁵⁷, escreve, extraindo a clareza de definição de ninguém menos que São Basílio, um dos Padres da Igreja. Milton também sabia que poderia buscar em Santo Tomás de Aquino a justificação da desobediência a um monarca injusto:

Se o direito de um rei pertence ao direito de uma determinada multidão, não é injusto que o rei seja deposto ou tenha seu poder reduzido por esta mesma multidão, se, tornando-se um tirano, abusa do poder real. Não se deve pensar que esta multidão está sendo infiel ao depor um tirano, mesmo que este tenha submetido a si mesmo de forma perpétua, porque o pacto que foi feito com seus servos não foi cumprido, desde que, ao reinar sobre a multidão, não agiu fielmente como o ofício do rei merece. (...) Se não há nenhuma ação humana contra um tirano, então deve-se esperar um recurso de Deus, o rei de todos, que é um consolo no momento da tribulação. (...) Mas para ter este recurso de Deus, o povo deve desistir do pecado, pois é pela permissão divina que os homens malvados recebem o poder para reinar pelo pecado. (...) Portanto, o pecado deve ser renegado para que o flagelo da tirania pare de existir⁵⁸.

Apesar de Santo Tomás ser considerado por Milton como um dos “papistas” que abominava, os dois mostram neste parágrafo ter mais em comum do que supunham. Ambos acreditam que, antes do rei, vem o pacto feito com os membros articulados do reino – o *povo* – e o rei deve respeitar as leis outorgadas. Caso contrário, perderá a sua *representação*. Depois, há o tópico do pecado, do mal e da violência; tanto para o escolástico católico como para o poeta protestante, a tirania é uma forma de purgar a corrupção de uma sociedade que quer evitar a qualquer custo em reconhecer que está encharcada na queda de Adão.

E quem não quer ver isto são os presbiterianos que evitam

⁵⁷ Cf. MILTON, John. *Escritos Políticos*, organização de Martin Dzelzainis, tradução de Eunice Ostrensky, São Paulo, Martins Fontes, 2005, pág. 23.

⁵⁸ Cf. AQUINO, Sto. Tomás de. De regno, in: *Political Ideas of St. Thomas Aquinas*. Inglaterra, Oxford, 2002, págs. 190-192.

discutir se eles o [Carlos I] depuseram, ou de que o defraudaram como não-rei, mas mostrar manifestamente quanto fizeram para o matar. Qual é a razão de iniciarem todas estas guerras contra ele, quer ofensivas ou defensivas (pois a defesa na guerra igualmente fere e, com extremada prudência, de antemão), e deram ordem de assassinar, quando sabiam que sua pessoa não podia se livrar do perigo? E se o acaso ou a fuga não o salvassem, quantas vezes o teriam matado ao apontarem sem vergonha ou proibição sua artilharia exatamente para o lugar onde o viam postar-se? Não [o seqüestraram, ajuizaram e desajuizaram, e] converteram sua renda a outros usos, retirando-lhe [como a um delinqüente-mor] todos os meios de subsistência, de modo que eles já havia muito ele poderia ter sucumbido ou morrido de fome? Não o caçaram e perseguiram por quase todo o reino com espada e fogo? Não se recusaram a tratar com ele, e seus agora contritos ministros não pregaram contra ele, qual réprobo incurável, inimigo de Deus e da Igreja marcado para a destruição, portanto alguém com quem não deveria se tratar? Não o sitiaram e tanto quanto puderam lhe proibiram água e fogo, exceto o que desferissem contra ele, colocando sua vida em risco?⁵⁹.

A vertigem das perguntas é uma outra forma de descrever o que já conhecemos: a *crise de hierarquia (Degree)*. Se os presbiterianos já fizeram tudo isso com um rei que, de acordo com Milton, é apenas “o nome de um título e um cargo [*persona*], não de uma pessoa”⁶⁰, i.e., um ser humano, por que a hesitação em matá-lo? Que faça isso de uma vez por todas, argumenta Milton, e admita dentro da sociedade que é necessário o mal e a violência para purgá-lo logo, porque, se isto não for feito, o reino perderá o rumo e não haverá volta. Já que não temos mais o centro da estrutura, muito menos a *hierarquia (Degree)* em si, que aceitemos logo a destruição purificadora para depois reconstruir a Nova Israel na missão que sempre foi sua.

2.11.A violência escatológica.

Sem dúvida, há uma tendência escatológica no raciocínio político de Milton, acentuada pela crença, já desenvolvida em *Aeropagítica*, de que neste mundo o homem está sempre destinado a encontrar o “Mal misturado ao Bem”⁶¹. Em termos poéticos, isto pode ser bonito; para a filosofia política, pode ser perigoso, uma vez que nos leva a uma indeterminação moral sobre o que ocorre no calor da hora e, no caso de uma crise de hierarquia, é o próprio sintoma da moléstia que não pode ser considerada, em

⁵⁹ Cf. MILTON, John. *Escritos Políticos*, organização de Martin Dzelzainis, tradução de Eunice Ostrensky, São Paulo, Martins Fontes, 2005, pág. 40.

⁶⁰ *Idem*, pág. 42.

⁶¹ Cf. MILTON, John. *The complete poetry and essential prose of John Milton*. Nova York, Modern Library, 2007, págs. 927-966. Usamos aqui o termo *escatologia* como as reflexões sobre as últimas coisas da existência humana (*ta eschata*, em grego). Ver também a influência do pensamento escatológico na visão de mundo puritana, da qual Milton recebeu uma grande influência, no livro de COHN, Norman. *The pursuit of the millenium*. Inglaterra, Oxford, 2006.

hipótese nenhuma, como cura. Porém, temos de tomar cuidado para não afirmar que Milton é um relativista *avant la lettre*. É algo mais ambíguo: ele acredita que o Bem existe, sem dúvida, e que o Mal deve ser combatido, mas, ao mesmo tempo, a consciência aguda de que o pecado original é uma constante nas relações humanas, sobretudo as políticas, o faz perceber que, muitas vezes, a ordem na sociedade só pode ser conquistada através de uma batalha sem misericórdia, em que a violência tem um aspecto de retorno à pureza do paraíso perdido, mesmo às custas de mortes inocentes.

Esta percepção se encontra perfeitamente articulada no famoso soneto 15, *Sobre o general lorde Fairfax no cerco de Colchester* [On the Lord General Fairfax at the Siege of Colchester], escrito por volta de 1648:

Fairfax, seu nome a ecoar por toda a Europa,
Enchendo cada boca com inveja ou elogio,
Com seus monarcas repletos de espanto e ciúme
A aumentar o rumor entre os reis mais remotos;
Sua firme virtude que sempre traz
Vitória para casa, apesar das rebeliões
Que nascem como a hidra, e o norte falso
Entrega a liga despedaçada entre as presas da serpente.
Uma tarefa mais nobre te espera;
Pois o que a guerra traz senão guerra sem fim?
Até que a Verdade e a Justiça se libtem
Pela violência, e a Fé Pública se limpe
Da vergonha da Fraude Pública. Em vão
Os valores sangram enquanto a maldade domina a terra⁶².

Sir Thomas Fairfax (1611-1671) foi o general que liderava o exército do Parlamento e que, entre outras vitórias, conquistou a vila de Colchester após um cerco que durou 75 dias. Para Milton, a *thy firm unshaked virtue* era a capacidade de guerreiro

⁶² Fairfax, whose name in arms through Europe rings

Filling each mouth with envy, or with praise,

And all her jealous monarchs with amaze

And rumours loud, that daunt remotest kings;

Thy firm unshak'n virtue ever brings

Victory home, though new rebellions raise

Their hydra heads, and the false north displays

Her brok'n league, to imp their serpent wings:

O yet a nobler task awaits thy hand;

For what can war but endless war still breed?

Till Truth and Right from Violence be freed,

And Public Faith clear'd from the shameful brand

Of Public Fraud. In vain doth Valour bleed

While Avarice and Rapine share the land.

Cf. MILTON, John. *The complete poetry and essential prose of John Milton*. Nova York, Modern Library, 2007, pág. 152.

de Fairfax ao ver o problema de que *war but endless wars still breed* e que só a violência justa poderia curar a cabeça de Hidra da *crise de hierarquia (Degree)* que contaminava a Inglaterra. E não é apenas o seu país; a Europa também está repleta de inveja, e, se a avareza e a rapinagem dominam a ilha, é necessário ter alguém que saiba cortar o mal pela raiz, que faça a *noble task* que todos anseiam para que a verdade e a honra perdurem, naquela *iluminação obsessiva* próxima da epifania em que a *violência* talvez restaure a verdadeira ordem.

A esperança por um momento violento que resolva a corrupção do reino e a vinda de um salvador são características importantes de uma perspectiva escatológica do mundo e da política. Mas o soneto 15 também mostra que Milton propunha um outro tipo de realeza que, para existir, exigia um outro tipo de liberdade que poderia curar as chagas do reino: a *liberdade interior*.

2.12.A liberdade interior (II).

Esta liberdade pode ser encontrada na influência de Shakespeare na poesia de Milton e também nos indica um dos motivos do polemista fazer referências ao *Macbeth*. Por sua vez mostra como ele desenvolveu uma forma muito particular de ver a realeza. Segundo Michael Bryson, a visão de Milton sobre a *persona* do rei se explicitou com várias alterações, dos primeiros escritos políticos de 1640, até chegar a uma espécie de rejeição da realeza na década de 1660, mas nunca da realeza *per si*⁶³. Esta gradação é a consequência das conclusões que chegou sobre a *representação* adequada de Deus na Terra, especialmente no âmbito político, em que um rei deveria usar a “persuasão” para convencer os súditos e nunca a violência. Um rei é um ser humano dominado pela Queda; a realeza é apenas uma falha inerente, necessária sem dúvida, mas que não deveria mais existir, se a humanidade já tem o reconhecimento da revelação cristã. Em seu lugar, Milton propõe que o verdadeiro governo seja do “homem interior” (*inner man*), como ele explicitará no *Paraíso reconquistado*, em que o cidadão deve praticar os

⁶³ Cf. BRYSON, Michael. ‘His tyranny who reigns’: the biblical roots of divine kingship and Milton’s rejection of ‘Heav’n’s King’. In: Milton Studies, XLII, EUA, University of Pittsburgh Press, 2004, págs. 111-144.

ensinamentos de Cristo, entre eles a obediência ao Pai maior e a transmissão deste conhecimento por meio da persuasão racional. Esta *imitatio Christi* deve ter uma educação muito específica, como também aponta em seu pequeno tratado sobre o tema, *Sobre a educação* (1644), no qual deixa claro qual é o fim último da instrução aos homens que desejam ser qualquer espécie de governante: “O fim de qualquer educação é a reparação das ruínas de nossos primeiros pais [Adão e Eva] ao recuperar o conhecimento correto de Deus, e, através deste conhecimento, amá-lo, imitá-lo, ser como ele, e assim nos aproximarmos de ter a posse de nossas almas na verdadeira virtude”⁶⁴.

E o que impede a criatura de alcançar o governo do “homem interior” (*inner man*)? Milton responde isso logo na sentença de abertura da *Tenência*: “Se dentro de si os homens desejassem se governar pela razão e em geral não abandonassem o entendimento a uma dupla tirania, a do costume externo e a dos cegos afetos internos, eles discerniriam melhor o que é favorecer e amparar o tirano de uma nação”⁶⁵. Antes de ser o “homem interior”, o ser humano deve dominar suas paixões e encontrar as virtudes da alma, da mesma forma que Malcolm as diagnosticou em si mesmo no diálogo com Macduff em *Macbeth*. A tirania do “costume externo” também é um dos impedimentos da verdadeira educação, em que a sociedade fica intoxicada por uma ignorância que se presume “sabedoria popular”, e é necessário que sujeitos como Milton a avisem deste erro, como explicita no soneto 12, escrito em 1645:

Desejei que a era retirasse as vendas
Pelas regras da antiga liberdade,
Quando um ruído bárbaro me cercou
De corujas e cucos, jumentos, símios e cães,
Nascidos da gênese gêmea de Latona,
Que seguram o sol e a lua por imposto.
Mas joguei pérolas aos porcos
Que gritam por liberdade em desatino,
E se revoltam quando a verdade os liberta.
Querem dizer libertinos quando gritam livres;
Pois o que ama isto deve ser sábio e bom.
Porém deste mundo estão muito longe para verem
Toda esta perda de riqueza, toda esta perda de sangue ⁶⁶.

⁶⁴ Cf. MILTON, John. *The complete poetry and essential prose of John Milton*. Nova York, Modern Library, 2007, págs. 970-981.

⁶⁵ Cf. MILTON, John. *Escritos Políticos*, org. Martin Dzelzainis, tradução de Eunice Ostrensky, São Paulo, Martins Fontes, 2005, pág. 5.

⁶⁶ *I did but prompt the age to quit their clogs*

Será o poeta quem retirará os *clogs*, os preconceitos que impedem os membros do reino de conhecer as regras já conhecidas da antiga liberdade, a liberdade que o “homem interior” (*inner man*) conquistou quando Cristo venceu as três tentações no deserto, dramatizado no *Paraíso reconquistado*. Em um mundo onde gritam *liberty* quando querem dizer *license* – uma citação explícita de Cícero –, quem resolve educá-los deve ser antes *wise and good*. Ainda assim, temos o retorno da perspectiva escatológica: mesmo que tudo isso seja feito, é provável que teremos apenas uma imensa perda de *wealth* e também de *blood*.

As perguntas e as respostas que Milton consegue expressar ao leitor de seus escritos políticos, especialmente a *Tenência*, descrevem não só uma *crise de hierarquia* (*Degree*) como principalmente uma *crise de representação* na Inglaterra do século XVII e que já tinha sido diagnosticado no *Macbeth* de Shakespeare. E como já dissemos na exposição do problema que este capítulo aborda, tanto o tratado político como a peça discorrem sobre três tipos de representação: a *elementar* ou *institucional*, a *existencial* e a *transcendental*.

2.13.A representação elementar (institucional).

O primeiro tipo de representação ocorre quando a sociedade política tem meios de se auto-representar como um *cosmion*, um pequeno mundo que é reconhecido entre seus pares por meio de termos ou conceitos que não precisam de prévia explicação para serem compreendidos de forma imediata. “Tal *cosmion* tem um reino interior de significado”, explica Eric Voegelin, “mas esse reino existe tangivelmente no mundo

*By the known rules of ancient liberty,
When straight a barbarous noise environs me
Of owls and cuckoos, asses, apes and dogs:
As when those hinds that were transform'd to frogs
Rail'd at Latona's twin-born progeny
Which after held the sun and moon in fee.
But this is got by casting pearl to hogs,
That bawl for freedom in their senseless mood,
And still revolt when truth would set them free.
Licence they mean when they cry liberty;
For who loves that, must first be wise and good.
But from that mark how far they rove we see,
For all this waste of wealth and loss of blood.*

Cf. MILTON, John. *The complete poetry and essential prose of John Milton*. Nova York, Modern Library, 2007, pág. 149.

exterior, em seres humanos dotados de corpos e que participam fisicamente da exterioridade inorgânica e orgânica do mundo”⁶⁷. Esta sociedade pode se dissolver não apenas “pela desintegração das crenças que fazem dela uma unidade atuante na história, mas também pode ser destruída pela dispersão de seus membros” de tal maneira que a comunicação entre eles se torne fisicamente impossível ou, mais radicalmente, por sua eliminação física; “pode, igualmente, sofrer danos sérios, destruição parcial da tradição ou paralisia prolongada mediante o extermínio ou opressão de membros ativos que constituem as minorias políticas e intelectuais que dirigem a sociedade”⁶⁸.

Esta é a situação que Milton relata na *Tenência* durante as Guerras Civis de 1642-48: uma sociedade que não reconhece mais o que é a comunicação elementar entre seus membros e que está prestes a perder a representação de uma elite que então comandava o reino. Quem irá substituí-los? Nem o próprio Milton tem a resposta para isso. Contudo, deixa claro que ninguém mais sabe o que significa até mesmo a palavra “rei”, antes facilmente aplicável:

(...) Quem mata um rei deve matá-lo enquanto ele é um rei. (...) Não falo por aqueles cujo incomparável valor [o Exército] é imediatamente inferior a Deus, sob pena de a história da ingratidão – até aqui – daqueles outros [os presbiterianos] me desviar de meu propósito em marcha, qual seja, *convencê-los de que foram eles, repito novamente, que no sentido mais verdadeiro mataram o rei*, não somente da maneira como já se provou antes, mas por rebaixarem a ele, seu rei, a uma posição muito inferior à de súdito, à condição de cativo, sem restaurá-lo (...) ⁶⁹.

Para um rei ser um rei, o governante representativo de uma sociedade articulada deve representá-la como um todo através de uma relação de imposição, de poder, de *comando*. Entretanto, Carlos I não tem mais o comando sobre seus súditos – e estes, por sua vez, devido à relutância de matá-lo como um rei cativo, enfraquecem a existência da Inglaterra como um reino representativo para os demais membros civis. A causa disso, para Milton, é a indecisão do Parlamento, que macula a população pela pusilanimidade, e permite que a crise de hierarquia se dissemine em outros setores da nação. Como o Parlamento não sabe o que fazer sobre o tiranicídio de Carlos I, um

⁶⁷ Cf. VOEGELIN, Eric. *A nova ciência da política*, tradução de José Viegas Filho, Brasília, UNB, 1988, págs. 35-36.

⁶⁸ *Idem*.

⁶⁹ MILTON, John. *Escritos Políticos*, org. Martin Dzelzainis, tradução de Eunice Ostrensky, São Paulo, Martins Fontes, 2005, págs 15-38. O itálico é nosso.

homem que não tem mais a sua *persona* política, o reino se encontra representado não em uma questão de virtude, mas, desta vez, em uma questão de vício.

2.14.A representação existencial.

Esta observação nos leva ao segundo tipo de representação discutida obliquamente por Milton: a *existencial*. Se em termos elementares, a sociedade não consegue mais se articular em suas instituições essenciais – o Rei e o Parlamento –, o que fazer quando o rei morrerá como um tirano e esta nova representação retirará não só os seus direitos, como também a própria vida? A representação elementar deixava um vazio quando as instituições desabavam como castelos feitos na areia; mas nada era dito quando o representante real era também o representante de uma determinada *verdade* que todos acreditavam sem questioná-la.

Milton nunca poderia afirmar que sua verdade – a de que o rei havia se tornado um tirano – não existia e, mais, nunca existiria. Contudo, ele vai além: sugere que a verdade não precisa de um rei para formar a alma do reino. A realeza não era a representação verdadeira de Deus na terra, mas apenas uma necessidade política advinda da queda adâmica. Ao mesmo tempo, a tal verdade não poderia estar com o Parlamento, indeciso perante um fato em que a melhor solução seria a mais traumática. Milton faz uma pergunta impertinente e obtém logo a resposta:

Por outro lado, se todas as suas ações não tendiam a atingir o próprio rei, *mas [somente] seus maus conselheiros*, conforme eles acharam e publicavam, por que durante todo esse tempo em que ele esteve sob seu poder, *e eles próprios foram seus conselheiros mais próximos*, não o restauraram à verdadeira vida de um rei, seu cargo, sua coroa e dignidade? A verdade, portanto, é que a um só tempo não queriam e de fato não podiam fazer isso *sem provocar a própria e infalível destruição, pois o desfiladeiro final a que o compeliram era mesmo a morte e o sepultamento de tudo o que nele existia de régio*, lugar de onde jamais um rei da Inglaterra reviveu, tirante de um novo fortalecimento de seu partido, o que significou um espécie de ressurreição para ele. Assim, depois de quase extinguirem tudo o que poderia nele existir de um rei e, a partir da total privação, vestirem-no, *como outra coisa específica*, com formas e hábitos destrutivos da anterior, deixaram em sua pessoa [*persona*], morta para a lei e todos

os direitos civis de um rei ou de súdito, somente a vida de prisioneiro, cativo e malfeitor⁷⁰.

O trecho é de uma retórica cruel e as frases que colocamos em itálico mostram referências sutis a *Macbeth* que só um poeta poderia fazer sobre outro poeta – e que mostram que tanto Shakespeare como Milton partilhavam do famoso princípio antropológico de Platão, a de que a *polis* é a alma do homem por extenso e vice-versa, a base de análise para quem quer definir o que é a *representação existencial*⁷¹.

Macbeth é uma peça sobre a tirania e a *Tenência* é um escrito sobre como reconhecer se um rei tornou-se um tirano, mas, sobretudo, são textos sobre as conseqüências de um governante ouvir maus conselhos. No caso do usurpador escocês, são as feiticeiras que atacam uma consciência que já estava corrompida há algum tempo; no caso de Carlos I, sua morte será causada pelos magistrados que o aconselharam de maneira imprópria e, mais, os próprios magistrados estão mal aconselhados por alguém que Milton ainda vai nos revelar quem pode ser. Quando ambos chegam ao momento de desenlace de suas vidas – que terminará com suas respectivas mortes – já não são mais os reis que desejavam ser: são fiapos de gente esperando pelo “som e a fúria” narrados pelo “idiota” da História.

No caso de *Macbeth*, a metáfora da ausência de representatividade se dá, como bem observou Yves Bonnefoy, com a esterilidade de sua prole⁷². O casal homicida não tem filhos – e este é um dos detalhes mais marcantes da alucinação que amargura Lady *Macbeth* antes de tirar a própria vida. Outra metáfora é a incapacidade de *Macbeth* em se comportar como um rei distinto em um acontecimento público, o jantar em homenagem a Banquo, fiel amigo que acabou de ser eliminado porque era visto como um rival ao trono. Segundo Paul Kottmann, a peça em si mesma é um relato da decadência da *representação real* como variação da *representação performática* do rei ser alguém que cumpre um papel no teatro do mundo. A inadequação do usurpador em representar a realeza simplesmente porque tomou a coroa por meios violentos mostra

⁷⁰ *Idem*, págs 15-38. Grifos nossos.

⁷¹ Mais sobre esse assunto pode ser encontrado no seguinte livro: Cf. VEGETTI, Mario. *Um paradigma no céu – Platão político, de Aristóteles ao século XX*, tradução de Maria da Graça Gomes de Pina, São Paulo, Annablume, 2012, 295 págs.

⁷² Cf. BONNEFOY, Yves. *Shakespeare and the french poet*, EUA, Chicago University Press, 2009, págs. 3-13.

também que ele não reconhece os graus (*degrees*) que estabelecem a hierarquia entre o justo e o injusto das leis da natureza. Como falam a Macbeth, talvez numa piscadela irônica de Shakespeare: *You know your own degrees; sit down: at first and last, the hearty welcome*. (“Conheça seus próprios graus; sente-se; em primeiro e por último, dê as boas-vindas”). Mas como ele é um homem incapaz de conhecer-se a si mesmo, portanto incapaz de ser um rei, o fracasso em sua recepção – acentuado pelo fato de que vislumbrou o fantasma do homem que mandou assassinar há algumas horas – é apenas o anúncio do caos que, primeiro, afetará o que restou da sua família (somente a esposa) e depois o próprio reino que, de uma forma ou de outra, permitiu que tal traição ocorresse⁷³.

Para Milton, a incompetência do rei em manter a sua *persona* política se deve, sobretudo, aos falsos conselhos que recebeu. Ele alerta aos magistrados que são incapazes de perceber *a própria e infalível destruição* que ocorrerá se não realizarem o fato cruel, fato para o qual o poeta quer expressar em todas as letras para enfim “reconciliar as mentes dos homens”: o rei deve ser morto, sem hesitações, para que não aconteça o pior – no caso, a destruição do próprio reino como passado, presente e, principalmente, futuro.

Esta linha de raciocínio mostra que a *Tenência* não é uma defesa do tiranicídio ou da soberania popular e sim uma análise implacável de uma situação sem nenhuma hierarquia visível, que antecipa em muitos momentos os relatórios de *realpolitik* que fizeram fama no século XX. Milton é mais maquiavélico no *stricto sensu* do que o próprio Maquiavel: em um reino contaminado por rivalidades que se avolumam sem centro, sem ordem e sem rumo, onde cada verdade luta com uma verdade oposta, é necessário que haja um *sacrifício*, um *bode expiatório* (no sentido que René Girard dá ao termo), para que tudo se restabeleça de alguma forma, para que o caos não se torne definitivo⁷⁴.

Contudo, não se pode ficar restrito à análise política. Milton também observa a História com os olhos de um poeta e as referências retóricas ao *Macbeth* de Shakespeare

⁷³ KOTTMAN, Paul. *A politics of the scene*, EUA, Stanford University Press, 2010, págs. 92-93.

⁷⁴ Cf. GIRARD, René. *O bode expiatório*, São Paulo, Paulus, 1998. Sobre as relações no pensamento de Maquiavel sobre o sacrifício do governante na vida política, ver STRAUSS, Leo. *Thoughts about Machiavelli*, EUA, Chicago University Press, 2002.

são a prova de que ele via a situação da Inglaterra como um reino corrompido porque sua elite política e intelectual também estava podre por dentro e vice-versa, numa aplicação rigorosa do princípio antropológico de Platão.

As Guerras Civis não são apenas um acontecimento histórico; são o clímax de uma espécie de tragédia política, elaborada por um autor insondável, no qual é obrigação do poeta Milton demonstrar aos súditos quais são suas verdadeiras intenções e quais são as soluções mais próximas da manutenção de uma ordem que ninguém mais sabe onde está o seu sentido. Como em toda tragédia há sempre um sacrificado, Milton lança de um recurso irônico para alguém chamado *a posteriori* de regicida e sugere que, como o rei é também *o penitente da nação*, deve ser oferecido (ou se oferecer) ao altar da História futura para que purgue os pecados da nação e mantenha a unidade da Inglaterra, mesmo de forma frágil⁷⁵. Isto é explicitado por Milton ao comentar uma jurisprudência de um douto teólogo protestante (obviamente um presbiteriano) que defende a resistência ao tirano como *uma questão de consciência*:

E pergunto eu: que consciência, que divindade, lei ou razão obriga o Estado a abandonar todas essas sagradas preocupações *ao risco perpétuo e ao cúmulo do perigo*, em vez de exterminar um príncipe iníquo, que só faz tramar noite e dia para subvertê-las? Eles nos dizem que a lei da natureza autoriza qualquer homem a se defender, mesmo do próprio rei. Que nos mostrem então por que a mesma lei não autoriza mais o Estado ou o povo inteiro a infligir justiça àquele de quem todo o indivíduo privado pode legitimamente se defender, *já que toda espécie de justiça infligida é uma defesa para os bons, assim como uma punição aos maus, e a justiça infligida ao tirano nada mais é senão a defesa necessária de toda uma república*. Fazer guerra a um rei, a fim de que seus instrumentos recebam uma punição condigna, e em seguida punir a eles, os instrumentos, e não somente poupar, mas defender e honrar a ele, o autor, é a mais estranha peça de justiça a ser chamada de cristã e a mais estranha obra de razão a ser chamada de humana a que *homens de reverência e erudição*, como lhes convém distinguir-se, jamais deram vazão⁷⁶.

⁷⁵ DE JOUVENEL, Bertrand. *O Poder – História Natural de seu Crescimento*, tradução de Paulo Neves, São Paulo, Peixoto Neto, 2011, págs. 111-127.

⁷⁶ Cf. MILTON, John. *Escritos Políticos*, org. Martin Dzelzainis, tradução de Eunice Ostrensky, São Paulo, Martins Fontes, 2005, págs 15-38. O itálico é nosso.

2.13. A representação transcendental.

Se os magistrados não deram bons conselhos ao rei, os “homens de reverência e erudição” são os maus conselheiros que pervertem os primeiros e que destroem o terceiro tipo de *representação*: a *transcendental*. E quem são? Este é o papel que Milton acredita caber aos presbiterianos. Nesta espécie de representação, os homens que discutem e refletem a verdade de Deus sabem também que ela representa a verdade do homem, mesmo que esta fique obscurecida por névoas de rivalidades políticas e de interesses escusos.

Estas névoas são as mesmas que protegem as feiticeiras que aconselham erroneamente Macbeth, o usurpador que possuía o “leite da bondade humana”. As referências crípticas à peça de Shakespeare ficam cada vez mais claras: para Milton, os presbiterianos, que deveriam guiar os magistrados na verdade justa e cristã da qual a Inglaterra é a guardiã, são comparáveis às bruxas que desencadearam toda a tragédia pela disputa do reino escocês – e querem fazer o mesmo com o inglês. Só assim faz sentido a citação de Martin Dzelzainis que motivou este capítulo e que, ao que parece, mostra que Milton mais do que se inspirou em *Macbeth* para comentar um fato histórico: ele *se apropriou* da peça, tornando-a sua, e a *Tenência* se transformou mais do que um complemento ou um apêndice literário, e sim uma espécie de continuação que dialoga com o dramaturgo elizabetano, seja em estilo, visão-de-mundo ou impacto dramático:

Ninguém mais fie agora nesses demônios enganosos,
Que zombam de nós com palavras dúbias;
Soprando a palavra aliciante ao nosso ouvido
E a quebrando para nossas esperanças.

Não se trata mais de um problema puramente político, centrado em questões institucionais. Na *Tenência*, John Milton faz uma autópsia de uma corrupção que se alastra até atingir as raízes espirituais da natureza humana. A *crise de hierarquia* (*Degree*) é tamanha que todos depositam suas esperanças no conselho dos “demônios enganosos”. O rei, os magistrados, os bispos, os fiéis da reforma, os súditos do reino –

todos estão sem rumo porque não querem ouvir a verdadeira missão da Inglaterra: ser a Nova Israel que dirigirá outras nações no rumo correto da História⁷⁷.

Dessa forma, a verdade de Deus não é mais articulada para se tornar a verdade do homem em uma sociedade que se pretenda ser politicamente organizada. A *representação transcendental*, se existir, está limitada a uns poucos homens que estão livres da tirania dos costumes exteriores e interiores e que sabem que a única liberdade que existe é a do “homem interior” (*inner man*).

2.14.O mundo como um palco sangrento.

Se seguirmos a lógica implícita da *Tenência*, cumpre ser honesto e fazer a seguinte pergunta: Quem poderia ser o regenerador da verdade de Deus no reino inglês? O rei está morto e o regime está corrompido por magistrados que escolherem a pusilanimidade como modo de governo. Os conselheiros do reino estão enfeitiçados pela *libido dominandi* que transforma tudo em *fair is foul* e *foul is fair*. A única resposta possível é também a mais perturbadora e, se fica subentendida, é porque o autor da *Tenência* sabe que ainda não pode explicitá-la como gostaria que fizesse.

O fato é que, para quem tem olhos que veja e para quem tem ouvidos que ouça, o representante da verdade transcendental é ninguém menos que o próprio John Milton que, pouco a pouco, em seus tratados políticos e em seus poemas concebidos com esmero e cuidado, cria a *persona* pública de vate, do poeta que não é apenas poeta e sim um profeta que educará o povo inglês no novo caminho e na nova era da *commonwealth*, da república que está prestes a nascer após o regicídio de Carlos I.

Esta nova era mostra que, a partir de agora, o mundo não é somente um palco – é sobretudo um palco sangrento, repleto de *bloody men* que não se reconhecem mais entre si mesmos. A *hierarquia* (*Degree*) que Shakespeare mostrou que estava prestes a ser destruída chegou à sua decadência completa com as Guerras Civis de 1642-48 – e Milton quis encontrar uma forma de manter a ordem, mesmo que tivesse de vê-la como

⁷⁷ Cf. Os trechos sobre a Nova Israel em *Aeropagítica*, in: MILTON, John. *The complete poetry and essential prose of John Milton*, Nova York, Modern Library, 2007, págs. 927-966; sobre a expectativa escatológica que cercava a Inglaterra como a nação que corrigirá o rumo da História, ver também COHN, Norman. *The pursuit of the millenium*, Inglaterra, Oxford, 2006.

uma tragédia repleta de lances poéticos, estetizando não só a ética e a política entre os homens, mas fazendo o mesmo com a própria vida e a natureza humana tal como era concebida.

Milton não estava sozinho nessa concepção que provocava uma reviravolta no eixo antropológico – e, por consequência, no modo de fazer política. Podemos colocar, em sua companhia, autores como Maquiavel e Galileu, e até mesmo antípodas como Francis Bacon e Thomas Hobbes⁷⁸. Jacob Burckhardt sintetiza esse comportamento com uma sentença lapidar – “o Estado como obra-de-arte” – e o define como “o grande equívoco moderno de se acreditar que se pode fazer uma constituição, que se pode renová-la mediante o cômputo das forças e tendências existentes”. A criação de artificios de Estado, mediante os governantes, com a pretensão de transferir e distribuir artificialmente o poder, através de sistemas eleitorais altamente refinados, de pseudo-autoridades e similares, fundaria uma situação duradoura que, no caso dos magistrados que sobreviveriam à morte de Carlos I, dariam o nome de *commonwealth*, a comunidade da Inglaterra que hoje classificamos como “república”. Assim como Burckhardt faz um retrato matizado de Maquiavel como o grande responsável pela idéia de criar um Estado com essas forças telúricas da História, muitas de suas características também são aplicáveis a Milton: ambos jamais residem “numa falsa genialidade, e tampouco num desfiar equivocado de conceitos, mas numa poderosa imaginação que, claramente, lhes era custoso dominar”; a objetividade política dos tratados destes dois humanistas é, por vezes, “indubitavelmente terrível em sua franqueza, mas nascida em uma época de necessidades e perigos os mais extremos, em que os homens não mais podiam facilmente crer no direito nem por pressuposto a justiça”⁷⁹.

A “poderosa imaginação” de John Milton o fez ver de forma equivalente à de Shakespeare uma situação histórica concreta que só poderia ser analisada igual à epígrafe que abre este capítulo: a de que a confusão – de valores, de representação, de hierarquia – finalmente realizou sua obra-prima. O maior perigo deste tipo de imaginação não é apenas ver a política como uma obra-de-arte passível de ser reformada conforme a vontade do autor; é principalmente estetizar o ser humano – e a

⁷⁸ Veremos mais sobre essa atitude, em particular a respeito de Thomas Hobbes, no terceiro capítulo desta tese.

⁷⁹ Cf. BURCKHARDT, Jacob. *A cultura do renascimento na Itália*, tradução de Sergio Tellaroli, São Paulo, Companhia das Letras, 2007, págs. 77-80.

natureza humana – retirando a tensão existencial que marca sua passagem por este mundo, tensão que não pode ser reproduzida adequadamente pela perfeição da linguagem artística, sob quaisquer meios, e que, se não for compreendida pela precariedade de uma ordem que sempre esteve além do nosso controle, pode transformá-lo em mais uma peça de uma grande engrenagem.

É claro que Milton tinha profunda consciência dos meandros irracionais na vida pública e civil – a prova disso está nos poemas de juventude e também nos da maturidade, nos quais um Satã repleto de índole macbethiana controla as sutilezas da existência, ainda que, no final, seja vencido pela liberdade do “homem interior” (*inner man*), como veremos em *Paraíso perdido* e em *Paraíso reconquistado*.

Mas não é por acaso a insistência de Milton de refletir sobre o que aconteceu com o rei Carlos I como se ele fosse uma *persona* política e não como *um homem*. Afinal, tratá-lo como uma *abstração*, como um *conceito* o torna um instrumento que aparentemente os grandes poetas precisam usar para construírem suas grandes obras. Por mais que isso esteja condicionado dentro de nossa “sensibilidade popular”, é estranho que o mesmo procedimento de análise não ocorra com William Shakespeare. Em todas as suas peças, mesmo em *Macbeth*, a sua tragédia mais próxima do niilismo, há um profundo afeto por todos os personagens, dos mais vis aos mais dignos. Por exemplo, em *Ricardo II*, que fala justamente sobre a deposição e a morte de um monarca, o dramaturgo jamais perde de vista o fato de que o rei é também (ou antes de tudo) *uma pessoa*, uma criatura humana que tem as mesmas necessidades que nós, como fica claro no comovente monólogo final em que o personagem se entrega ao público, antes de subir ao cadafalso:

Pelo amor de Deus, vamos nos sentar
E contar histórias tristes da morte dos reis:
Como alguns foram depostos, foram mortos em guerra,
Assombrados pelos fantasmas que depuseram,
Envenenados pelas esposas, alguns mortos no sono;
Todos assassinados; pois dentro da coroa oca
Que preenche a cabeça mortal de um rei
A Morte continha sua corte, e lá o aguilhão sente,
Tirando sarro do estado e da pompa;
Permitindo um fôlego, uma ceninha,
Para dominar, para temer, e matar com um olhar,
Dando a ele um desprezo vão

De que esta carne que protege a nossa vida
 É menos frágil; e bem humorado
 Vem de uma vez com um alfinete,
 Atravesse o muro desse castelo
 E adeus rei!
 Protejas tuas cabeças, e não menosprezes a carne e o sangue
 Com reverência; tires o respeito,
 Tradição, forma e o dever,
 Pois tu me confundiste durante todo esse tempo,
 Vivi com pão como tu, desejei,
 Experimentei dor, precisei de amigos: sujeito a tudo isso
 Como podes me dizer que sou um rei?⁸⁰

A pergunta final de Ricardo II encontraria seu eco em 1944, quando um químico chamado Primo Levi escreveria um livro que mostraria a igualdade dos campos de concentração entre reis, magistrados e súditos no seu título: *É isto um homem?*⁸¹. Ninguém pode ser um rei o tempo todo porque estamos sujeitos a uma *hierarquia* (*Degree*) que não nos diz respeito – e esta parece ser a única conclusão que liga o mestre Shakespeare ao discípulo Milton que, por sua vez, fez de tudo para superar quem o ensinou nas artes desconhecidas da poesia e nos enigmas da política. Em 1649, quando escreveu *A Tenência dos Reis e Magistrados*, John Milton estava prestes a testar a sua própria *tenure*, o seu próprio domínio. Nos anos seguintes, seguiria como poucos o Messias da Nova Israel, o Lorde Protetor Oliver Cromwell, e depois ficaria

⁸⁰ *For God's sake, let us sit upon the ground
 And tell sad stories of the death of kings:
 How some have been depos'd, some slain in war,
 Some haunted by the ghosts they have depos'd,
 Some poison'd by their wives, some sleeping kill'd;
 All murder'd: for within the hollow crown
 That hounds the mortal temples of a king
 Keeps Death his court, and there the antick sits,
 Scoffing his state and grinning at his pomp;
 Allowing him a breath, a little scene,
 To monarchize, be fear'd, and kill with looks,
 Infusing him with self and vain conceit
 As if this flesh which walls about our life
 Were brass impregnable; and humour'd thus
 Come at the last, and with a little pin
 Bores through his castle wall, and farewell king!
 Cover your heads, and mock not flesh and blood
 With solemn reverence: throw away respect,
 Tradition, form, and ceremonious duty,
 For you have but mistook me all this while:
 I live with bread like you, feel want,
 Taste grief, need friends: subjected thus,
 How can you say to me I am a king?*

Cf. SHAKESPEARE, William. *The complete works of William Shakespeare*. Inglaterra, Wordsworth Editions, 1999.

⁸¹ LEVI, Primo. *É isto um homem?*, tradução de Luigi Del Re, Rio de Janeiro, Editora Rocco, 2013.

desapontado como muitos com o curso que se seguiu com sua tão sonhada *commonwealth*. Ainda assim, se havia algo constante em sua vida, era o combate com seu próprio *inner man* para ser o verdadeiro representante de uma crise política e espiritual sem precedentes na História da Europa e talvez na sua própria história pessoal. Se ele conseguiu sair vitorioso desta luta, conquistando a sua tão desejada *liberdade interior*, que fundamentaria as outras liberdades que um cidadão justo deveria preservar para manter a ordem da comunidade, só saberíamos nos anos finais da sua vida, quando enfim a vocação tão adiada surgiu plena – e talvez Milton pôde recuperar o paraíso que todos nós perdemos.

3. “A vastidão dos espelhos”: a luta entre as liberdades em John Milton

These with a thousand small deliberations (...)

multiply variety

In a wilderness of mirrors.

T.S.Eliot, *Gerontion*¹.

3.1. Na companhia das trevas.

Em abril de 1648, John Milton escreveu uma versão muito pessoal do salmo bíblico de número 88:

Ó SENHOR, Deus que me salva,
a ti clamo dia e noite.
Que a minha oração chegue diante de ti;
inclina os teus ouvidos ao meu clamor.
Tenho sofrido tanto que a minha vida
está à beira da sepultura!
Sou contado entre os que descem à cova;
sou como um homem que já não tem
forças.
Fui colocado junto aos mortos,
sou como os cadáveres que jazem ao
túmulo,
dos quais já não te lembras,
pois foram tirados de tua mão.

Puseste-me na cova mais profunda,
na escuridão das profundezas.
Tua ira pesa sobre mim;
com todas as suas ondas me afligiste.

Afastaste de mim os meus melhores
amigos
e me tornaste repugnante para eles.
Estou como um preso que não pode
fugir;
minhas vistas já estão fracas de tristeza.

A ti, SENHOR, clamo cada dia;
a ti ergo as tuas mãos.
Acaso mostras as tuas maravilhas aos
mortos?

¹ ELIOT, T.S. *The complete poems and plays*. Inglaterra, Faber & Faber, 2007, págs 37-39.

Acaso os mortos se levantam
e te louvam?
Será que teu amor é anunciado no
túmulo,
e a tua fidelidade, no Abismo da
Morte?
Acaso são conhecidas as tuas maravilhas
na região das trevas,
e os teus feitos de justiça,
na terra do esquecimento?

Mas eu, SENHOR, a ti clamo por socorro;
já de manhã a minha oração
chega à tua presença.
Por que, SENHOR, me rejeitas
e escondes de mim o teu rosto?

Desde moço tenho sofrido
e ando perto da morte;
os teus terrores levaram-me ao
desespero.
Sobre mim se abateu a tua ira;
os pavores que me causas me
destruíram.
Cercam-me o dia todo como uma
inundação;
envolvem-me por completo.
Tiraste de mim os meus amigos
e os meus companheiros;
as trevas são minha única companheira.²

² Abaixo, segue a versão de John Milton:

*Lord God that dost me save and keep,
All day to thee I cry;
And all night long, before thee weep
Before thee prostrate lie.
Into thy presence let my praier
With sighs devout ascend;
And to my cries, that ceaseless are,
Thine ear with favour bend.
For cloy'd with woes and trouble store
Surcharg'd my Soul doth lie,
My life at deaths uncherful dore
Unto the grave draws nigh.
Reck'n'd I am with them that pass
Down to the dismal pit;
I am a man, but weak alas
And for that name unfit.
From life discharg'd and parted quite
Among the dead to sleep,
And like the slain in bloody fight
That in the grave lie deep.
Whom thou rememberest no more,
Dost never more regard,
Them from thy hand deliver'd o're
Deaths hideous house hath barr'd.*

Milton já sentia os primeiros problemas de visão em meados de 1644, mas só ficaria completamente cego em 1652. Portanto, não seria exagero afirmar que, ao recriar

*Thou in the lowest pit profound
Hast set me all forlorn,
Where thickest darkness hovers round,
In horrid deeps to mourn.
Thy wrath from which no shelter saves
Full sore doth press on me;
Thou break'st upon me all thy waves,
And all thy waves break me.
Thou dost my friends from me estrange,
And mak'st me odious,
Me to them odious, for they change,
And I here pent up thus.
Through sorrow, and affliction great
Mine eye grows dim and dead,
Lord all the day I thee entreat,
My hands to thee I spread.
Wilt thou do wonders on the dead,
Shall the deceas'd arise
And praise thee from their loathsom bed
With pale and hollow eyes?
Shall they thy loving kindness tell
On whom the grave hath hold,
Or they who in perdition dwell
Thy faithfulness unfold?
In darkness can thy mighty hand
Or wondrous acts be known,
Thy justice in the gloomy land
Of dark oblivion?
But I to thee O Lord do cry
E're yet my life be spent,
And up to thee my praier doth hie
Each morn, and thee prevent.
Why wilt thou Lord my soul forsake,
And hide thy face from me,
That am already bruis'd, and shake
With terror sent from thee;
Bruz'd, and afflicted and so low
As ready to expire,
While I thy terrors undergo
Astonish'd with thine ire.
Thy fierce wrath over me doth flow
Thy threatnings cut me through:
All day they round about me go,
Like waves they me persue.
Lover and friend thou hast remov'd
And sever'd from me far.
They fly me now whom I have lov'd,
And as in darkness are*

Cf. MILTON, John. *The complete poetry and essential prose of John Milton*, Nova York, Modern Library, 2007, págs. 121-123.

A tradução acima está mesclada com a do salmo citado, baseado na da Bíblia de Jerusalém e na do padre João Ferreira de Almeida. Na análise do texto a seguir, faremos uma comparação aproximada do verso do poema com o do salmo sobre o qual ele é baseado, para ajudar a compreensão do leitor: Cf. A BÍBLIA DE JERUSALÉM, São Paulo, Editora Paulus, 2004.

o salmo 88, o vate também profetizava sobre si mesmo, ao antecipar uma triste circunstância que iria marcar o resto da sua existência, colaborando até mesmo para a aura de lenda que definiria a sua *persona* política e poética na posteridade. Ainda assim, é nítido que, ao se deter nos versos deste salmo específico, havia também uma questão política que incomodava Milton e que ele a via como uma continuidade do *dilaceramento moral* que sempre o acompanhou – e que agora era refletido de forma dramática por meio de sua cegueira.

O salmo 88 – e a versão poética reelaborada por Milton – apresenta a visão sem concessões de um Deus que, de tão justo, mostra ao homem como o seu amor pode ser dolorosamente ambíguo. O Saltério como um todo é sobre a aflição demasiadamente humana por uma divindade que, na sua onipotência, dá amostras silenciosas de compreensão do sofrimento humano. Se há alguma prova de que ela é mais evidente, fica-se com a impressão de que isso só será revelada no último instante. Até lá, o que teremos serão trevas sobre trevas.

É também uma peça brilhante de poesia – e isto deve ter sido o que estimulou Milton a recriá-lo – porque faz o que toda a grande literatura se propõe: expressa, por meio da linguagem mais simples e das metáforas mais precisas, a dignidade do sofrimento. O estilo claro, os símbolos comuns a um cotidiano ritualizado, captados por anos de experiência ao olhar as coisas do mundo tais como elas *são*, e não como elas *deveriam ser*, são os dons que ligam os salmistas (em especial, o rei Davi) a uma tradição posterior que não fica nada a dever a Virgílio ou Shakespeare (aliás, como já vimos nos capítulos anteriores, modelos para o futuro autor de *Paraíso perdido*).

Contudo, o que os textos mostram também é algo peculiar na lógica da vida religiosa: o mergulho extremo na escuridão da alma humana – mais precisamente, o encontro com a realidade implacável: a morte. Não estamos falando da morte física, em que a pessoa se vai desta terra e a única herança deixada é o profundo cheiro de perda – estamos falando da pior de todas as mortes, a que mata o espírito pelo simples motivo de que este último teria sucumbido às tentações do mundo. E por tentações do mundo, de acordo com um devoto como Milton, entenda-se o homem que prefere viver um mundo de sonho a despertar para a realidade, em que a revolta contra a criação leva à apostasia e o *amor sui* substitui o *amor Dei*.

Este não é o caso do eu-lírico em questão (e do próprio Milton, que o incorpora à sua voz poética) – que reflete sobre este fenômeno ao contar-se entre “os que descem a cova” [*unto the grave draws nigh*], que “já não tem mais forças” [*I am a man, but weak alas/ and for that name unfit*] e que “como os cadáveres que jazem ao túmulo, dos quais já não te lembras, pois foram tirados de tua mão” [*Among the dead to sleep,/ and like the slain in bloody fight/ that in the grave lie deep/ whom thou rememberest no more/ dost never more regard*]. Ele não é um dos mortos – Deus simplesmente o pôs entre eles e, ao que parece, com algum propósito. A ira divina desce sobre sua cabeça como uma bigorna; contudo, por alguma razão, aceita essa ira com a mais desesperada das resignações. Sua aflição ímpar provém desta escolha, em que o salmista tem a consciência de que Deus é, ao mesmo tempo, escuridão e iluminação. Ela é dilacerada por uma dúvida que, mesmo que fique insinuada, é o mote crescente do salmo, que, no fim, é um comentário poderoso a respeito de um tema sobre o qual Milton sempre teve uma preocupação obsessiva – e o qual ele viveu concretamente enquanto percebia O anúncio da cegueira completa em seus próprios olhos e o abismo político em que a Inglaterra se aproximava: o tema do problema do Mal.

Ao compreendermos isso, apresenta-se um detalhe fundamental nestes textos, que os tornam mais inusitados, e também mais terríveis: tanto o eu-lírico como Milton não diferenciam mais o mundo dos vivos do mundo dos mortos. Ao ler o verso “Estou como um preso que não pode fugir” [*Thou in lowest pit profound/ Has set me all forlorn,/ Where thickest darkness hovers round/ In horrid deeps to mourm*], supõe-se que eles não têm mais nenhuma chance de redenção. “As trevas são minha única companhia” [*Lover and friend thou has remov’d/ and sever’d from me far. They fly me now whom I have lov’d,/ And as in darkness are*], afirma no assombroso verso final. A justiça de Deus é tão rigorosa que uma ínfima possibilidade de luz virou uma piada. Suas chances acabaram porque o mundo dos vivos é o mundo dos mortos.

Todavia, o eu-lírico percebe que é com a morte que se tem o confronto com o verdadeiro sentido da vida. E este se mantém com o único método possível – e deveras filosófico: nunca parar de perguntar. O questionamento sincero em busca de uma verdade maior vence as tentações que o homem infiel a Deus inventou para provar uma autonomia inexistente – e a dúvida seria nada mais nada menos que uma expectativa disfarçada como um chacal que se alimenta da fé. Ao perguntar a Deus se “acaso

mostras as tuas maravilhas aos mortos?” [*Wilt thou do wonders on the dead?*], há a certeza que já viu e experimentou essas mesmas maravilhas, mesmo por breves momentos. É a epifania que só pode ser recuperada por alguma espécie de *violência*, tanto *interior* como *exterior*, e que, sem isso, jamais devolverá ao mundo repleto de caos o instante de pureza que o fiel busca com a liberdade que ainda lhe é disponível. Afinal, ele teve em suas mãos o “amor que é anunciado no túmulo” [*Shall they thy loving kindness tell/ On whom the grave hath hold,/ Or they who in perdition dwell/ they faithfulness unfold?*], mas o perdeu de alguma forma. E como isso aconteceu? Aqui reside o mistério: por que Deus, em sua justiça, jogaria um homem tão temente na “terra do esquecimento” [*In darkness can thy mighty hand/ or wondrous acts be known,/ thy justice in the gloomy land/ of dark oblivion?*]?

Seria lógico nesse momento deste estudo afirmar que o sofrimento humano é algo que não faz sentido. A pessoa estava aqui e de repente não está mais – o nada se transforma, no aguilhão da dor, na única coisa palpável. Portanto, quem seria o responsável de usar isso contra nós? Não é por acaso que o eu-lírico profere três vezes um pedido de ajuda a Deus – “a ti clamo por socorro” [*Lord all the Day I thee entreat*], “a ti ergo as minhas mãos” [*But I to thee O Lord do cry*] e “que a minha oração chegue diante de ti” [*and up to thee my praier doth hie/ each morn, and thee prevent*]. A dúvida que corrói seu espírito está expressa na pergunta: “Por que, Senhor, me rejeitas e escondes de mim o teu rosto?” [*Why wilt thou Lord my soul forsake,/ and hide thy face from me?*]. No mundo dos mortos, Deus não aparece mais, nem para aquele que deseja um pouco de vida. Sua ira é tamanha que “os pavores que me causam me destruíram./ Cercam-me o dia todo como uma inundação” [*Thy fierce wrath over me doth flow/ thy threatnings cut me through./ All Day they round about me go,/ like waves they me persue*]. O infeliz não tem como escapar – sua caminhada rumo à morte parece ser inevitável.

Mas este não é o maior castigo de todos. O penitente é obrigado a mostrar não só a sua desgraça, como também a desgraça dos outros. Neste aspecto, ele não deixa de ser um profeta, algo que, como sabemos, se adequava perfeitamente a Milton em sua intenção de reformar a Inglaterra como a nova Israel que divulgaria ao mundo o sentido reformado (e, portanto, verdadeiro) da mensagem cristã. O mundo (*cosmos*) onde “vive” é o da morte, e não parece existir outro; e talvez tudo não passe de um mundo só, o

primeiro inscrito dentro do segundo, e assim por diante, como um palco à espera da peça definitiva que explique aos atores o papel que realmente cabe a cada um. E isso o salmo 88 e a recriação de Milton demonstram, com uma paradoxal claridade, como o ser humano se depara com o mistério divino, e como ele está envolto em nuvens obscuras que, mesmo assim, estimulam ainda mais o seu contato com o sagrado que precisa apenas de alguém que lhe indique o caminho.

Ao permitir que o homem fique nessa incerteza, vem logo a questão: seria Deus, então, um sádico? É uma pergunta que não pode deixar de ser levantada, já que ela pressupõe o questionamento sincero. Em Mateus 10:34, um trecho que, aliás, sempre lembrado por Milton em seus escritos políticos, Jesus diz a seus discípulos: “Não pensem que vim trazer paz à terra; não trazer paz, mas a espada. Pois eu vim para fazer que o homem fique contra seu pai, a filha contra sua mãe, a nora contra a sua sogra”³. A discórdia enigmática não é a da luta social ou familiar, mas a da *conquista interior*. Para um fiel com o temperamento do salmista ou de Milton, são nos chacais da dúvida que o homem, se quiser seguir uma vida verdadeira e desprovida de futilidades, deve descer entre as trevas, confrontar-se com a morte e então renascer, não só uma vez, mas sucessivamente, para que a disciplina espiritual se fortaleça e trate tanto as luzes como as sombras com um carinho redobrado. O sadismo divino é mais que um mero capricho: ele torna-se a única maneira de Deus mostrar a verdadeira bondade. Para o devoto que escreveu o salmo 88 e que depois inspirou a recriação miltoniana, o abismo é a maior das alturas porque para quem teve as trevas como única companhia, sem dúvida ele saberá onde está a luz.

Será que John Milton realmente pensava o mesmo enquanto fazia a sua tradução tão pessoal destes mesmos versos? Na verdade, além do *dilaceramento moral* que vivia na sua intimidade – e da qual a cegueira seria a metáfora suprema da escuridão que sufocava os seus pensamentos – havia também uma questão mais prática e circunstancial: ele teria sido comissionado em meados de 1647 para ajudar numa nova versão do Saltério que substituiria a versão mais conhecida, de autoria de Thomas Sternhold e John Hopkins, publicado por volta de 1562, então associada com as normas episcopais. Segundo Sharon Achinstein, os salmos tiveram uma nova coloração política durante os conflitos civis na Inglaterra – a prova disso é a história que corria na época

³ Cf. A BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo, Ed. Paulus, 2004.

que Oliver Cromwell, ao vencer os exércitos escoceses durante a Batalha de Dunbar em 1650, cantava a sua vitória ao declamar o salmo 117 (o mais curto de todos da Bíblia: “Aleluia! Louvai o Senhor, nações todas, glorificai-o, todos os povos! Pois seu amor é forte, e sua verdade é para sempre!”)⁴. Além disso, para um poeta ambicioso como Milton, a recriação dos salmos era uma possibilidade de manter a fidelidade do povo a um Deus que ainda se mostrava impenetrável em seus propósitos para uma nação que devia ser, de acordo com a sua visão, o exemplo do povo escolhido. E essa intenção de impedir a queda na devoção religiosa (*ungodliness*) também era percebida pelos integrantes do então Parlamento dilacerado como um problema de ordem pública que, se não fosse bem administrado, poderia acentuar ainda mais o caos que já existia⁵.

Assim, Milton passou o mês de abril de 1648 não só recriando os versos do salmo 88, como também fez as suas apropriações de outros cantos de aflição, como os de 80 a 87. A sequência obedece a uma intenção proposital de sentido, da qual fica nítido que o salmo 88 seria o clímax da emoção poética, associada ao rigor de pensamento necessário para o momento conturbado tanto para o poeta como para a comunidade. Logo no salmo 80, que abria o volume encomendado (e que só seria publicado postumamente em 1673), Milton dirige-se a Deus, pedindo-o que escute seu apelo de socorro a Israel, nação que guardaria a semente de José:

Pastor de Israel, dá ouvidos,
Tu que guias a José como um rebanho,
Tu que sentas sobre os querubins, resplandece
Perante Efraim, Benjamin e Manassés!
Desperta a tua valentia
E vem socorrer-nos!

Ó Deus, faze-nos voltar!
Faze tua face brilhar, e seremos salvos!

Iahveh, Deus dos Exércitos, até quando
Te inflamarás, enquanto teu povo suplica?
Deste-lhe a comer um pão de lágrimas,
E tríplice medida de lágrimas a beber;
Tornaste-nos a disputa dos nossos vizinhos,
E nossos inimigos caçoam de nós.⁶

⁴ Cf. A BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo, Ed. Paulus, 2004.

⁵ Cf. ACHINSTEIN, Sharon. *Literature and dissent in Milton's England*, Inglaterra, Cambridge University Press, 2003, págs. 210-242.

⁶ Cf. A BÍBLIA DE JERUSALÉM, São Paulo, Editora Paulus, 2004. A versão de Milton se encontra abaixo:

*Thou Shepherd that dost Israel keep
Give ear in time of need,*

Já no salmo 82, o poeta descreve com uma economia suprema de meios a *crise de hierarquia (Degree)* pela qual a nova Israel, tão aflita e tão predestinada, passa em seu período de exílio interior, no qual os homens que deveriam liderá-la não compreendem mais o que realmente está acontecendo – e como isso prejudica não apenas o território específico do seu país, mas as próprias fundações da Terra onde todos vivem:

Eles não sabem, não entendem, vagueiam em trevas:
Todos os fundamentos da terra se abalam.
Eu declarei: vós sois deuses,
Todos vós sois filhos do Altíssimo;
Contudo, morrereis como qualquer homem,
Caireis como qualquer, ó príncipes.⁷

Conforme avança a leitura dos salmos, a presença de um Deus que estaria preocupado com os rumos dos ingleses desaparece lentamente até chegarmos ao desespero resignado do salmo 88, em que ele é a origem e a causa das trevas que encobrem o poeta e o seu povo. Barbara Lewalski comenta que Milton *funde* a sua própria voz com a do salmista, um procedimento comum para quem tinha uma *rivalidade* literária com Shakespeare e que incorporava elementos de outros poetas na realização de sua obra. Mesmo preservando a métrica dos cânticos (com a alternância entre cinco e oito sílabas, garantindo assim um ritmo regular, típico de quem deseja

*Who leadest like a flock of sheep
Thy loved Josephs seed,
That sitt'st between the Cherubs bright
Between their wings out-spread
Shine forth, and from thy cloud give light,
And on our foes thy dread
In Ephraims view and Benjamins,
And in Manasse's sight
Awake thy strength, come, and be seen
To save us by thy might.
Turn us again, thy grace divine
To us O God vouchsafe;
Cause thou thy face on us to shine,
And then we shall be safe.*

Ver também: MILTON, John. *The complete poetry and essential prose of John Milton*, Nova York, Modern Library, 2007, págs.110-111.

⁷ Cf. A BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo, Editora Paulus, 2004. A versão de Milton se encontra abaixo:

*They know not nor will understand,
In darkness they walk on,
The Earths foundations all are mov'd
And out of order gon.*

Cf. MILTON, John. *The complete poetry and essential prose of John Milton*. Nova York, Modern Library, 2007, págs. 114-115.

criar um novo ritual para uma igreja reformada), o que Milton faz de tão pessoal nesses versos é gritar a um Deus para salvar esta Israel específica, atacada por inimigos e conspiradores que antes se mostravam como aliados (como era o caso dos presbiterianos que decidiram apoiar o rei Carlos I, antes de seu julgamento e morte)⁸.

Além disso, a recriação do salmo 88 também antecipava a traição de seu próprio corpo. Quatro anos após ter implorado a seu Deus que não o abandonasse, as trevas tomaram conta dos seus olhos. Mesmo sabendo que isso era algo inevitável – afinal, a mãe de Milton sofreu da mesma moléstia antes de sua morte precoce em 1637 – a sua reação foi a alternância psicológica entre uma autoconfiança colossal e uma melancolia que já se anunciava desde os seus anos de juventude. Henry Wilson chama tal atitude de “depressão reativa”, em que Milton acrescenta à fé em si mesmo a esperança de que outras pessoas possam entender as suas intenções e a sua mensagem profética. Os comentários de seus contemporâneos eram ferinos: afirmavam que, muito antes de ficar cego, Milton já não conseguia mais ver em relação à estupidez dos que lhe eram mais caros, seja no âmbito privado ou público. Segundo eles, a moléstia foi apenas a consequência de um comportamento que tendia também para a cegueira moral. Wilson explica que talvez tenham sido essas mesmas dúvidas – para as quais um homem com a inteligência como a de Milton não deveriam ser desconhecidas – que o fizeram continuar no posto de secretário de línguas estrangeiras no Conselho de Estado durante o Protetorado por tanto tempo (e, dizem as más línguas, a insistência no estudo noturno do hebreu para aperfeiçoar a sua tradução dos salmos é o que teria estragado definitivamente a sua visão). Na melancolia que podia se tornar um hábito perigoso caso não fosse combatida todo o dia, ele sabia que só poderia impedi-la tomar conta de sua personalidade se continuasse com suas polêmicas e seus panfletos, sempre pronto para rebater as ideias daqueles que não colaboraram para a Boa e Velha Causa (*the Good Old Cause*) e prejudicaram a formação da *commonwealth* que estava prestes a surgir⁹.

Todavia, é de se perguntar se eram essas causas externas que o mantinham naquilo que ele chamava de “o bom combate”. O próprio poeta nos dá a resposta para isso. No famoso soneto 22, escrito por volta de 1655-56 e dedicado a um provável

⁸ Cf. LEWALSKI, Barbara. *The Life of John Milton*, Inglaterra, Blackwell Publishing, 2003, págs.213-215.

⁹ Cf. WILSON, Henry. “Milton’s reaction to his blindness”, págs. 186-195. Artigo encontrado no seguinte endereço em Outubro de 2013:
<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1034896/pdf/medhist00174-0022.pdf>.

pupilo seu, Cyriack Skinner, Milton explicita o fundamento que o fortalecia enquanto o mundo ao seu redor desabava:

Cyriack, estes olhos que iluminaram os últimos três anos,
Apesar de cristalinos por fora de qualquer mancha
Ou culpa, faltam luz e esqueceram que já viram de tudo,
Nenhuma visão do sol, da lua ou das estrelas
Parece surgir de suas órbitas ociosas por todo o ano,
Nem mesmo a de um homem ou uma mulher. E mesmo
Assim não protesto contra a mão ou a vontade do
Céu, nem recuo um impulso do coração ou de esperança;
Mas ainda tudo suporto e sigo em frente. O que
Me apoia, me perguntas? É a consciência, meu
Amigo, de ter perdido tudo na defesa da Liberdade,
Minha nobre tarefa, sobre a qual a Europa
Fala a respeito. Esta ideia é o que me orienta no
Palco deste mundo, sereno mas cego, e não tenho melhor guia.¹⁰

Este é um poema que tem seu complemento ao soneto 19, que será devidamente analisado no final deste capítulo, mas o colocamos nessa parte da nossa argumentação porque expõe, antes de tudo, a serenidade de Milton diante de uma questão que perturbava tanto o seu íntimo como os seus contemporâneos. Nestes versos, ele finalmente responde também ao salmo 88 que recriou oito anos antes: dentro da companhia das trevas, o que sustentaria o homem que defende uma causa que, para muitos, já está perdida? No momento biográfico em que escreveu esses versos, Milton era reconhecido como ardoroso defensor de Oliver Cromwell e era também o autor da *Primeira defesa do povo inglês* (1651), uma diatribe violenta contra o realista Claude Salmásio, e de sua continuação, a *Segunda defesa do povo inglês* (1654). A cegueira do mundo era um reflexo do abismo sombrio que seus olhos fitavam sem hesitar; se não

¹⁰ *Cyriack, this three years day these eys, though clear
To outward view, of blemish or of spot;
Bereft of light, thir seeing have forgot,
Nor to thir idle orbs doth sight appear
Of Sun or Moon or Starre throughout the year,
Or man or woman. Yet I argue not
Against heavns hand or will, nor bate a jot
Of heart or hope; but still bear up and steer
Right onward. What supports me, dost thou ask?
The conscience, Friend, to have lost them overply'd
In libertyes defence, my noble task,
Of which all Europe talks from side to side.
This thought might lead me through the worlds vain mask
Content though blind, had I no better guide.*

Cf. MILTON, John. *The complete poetry and essential prose of John Milton*. Nova York, Modern Library, 2007, págs. 160-161.

era *toda* a Europa que comentava a sua luta, como acreditava, pelo menos *uma parte* dela sem dúvida sabia o que estava em jogo na Inglaterra: a criação de uma *commonwealth*, de uma república que tivesse a liberdade individual acima de todas as instituições. Mas, para Milton, não podia ser uma liberdade qualquer – pois se todos caíssem nesse equívoco, era possível que a *commonwealth* vislumbrada em seus escritos jamais existisse. Para ser a luz que o guiava nesse momento de incerteza pessoal e histórica, ela tinha de ser algo a mais: a “nobre tarefa” de defender algo de suma importância neste palco onde as máscaras eram dissolvidas a cada hora, sendo substituídas por líderes que se revelavam como verdadeiros cegos. E Milton tinha a plena certeza que cabia a ele, como poeta, profeta e educador, avisar a todos que a sua enfermidade era, na verdade, uma amostra da trilha que todos deveriam seguir para preservar o que cada um tinha de mais sagrado: a conquista permanente de uma liberdade interior.

3.2.A rivalidade entre as liberdades (I): A crítica de Robert Filmer a Hobbes e a Milton.

É claro que nem todos pensavam dessa forma, especialmente em relação a que tipo de liberdade sobre a qual deveriam lutar para a origem e o estabelecimento da *commonwealth* inglesa. Vejamos, por exemplo, o caso de Robert Filmer (1588-1653). Apesar das suas ideias só terem sido amplamente divulgadas após a Restauração (1660-1688), inclusive graças às críticas que John Locke havia feito a respeito do seu trabalho, em especial o tratado *Patriarcha* (escrito durante a década de 1640, mas publicado postumamente em 1680), Filmer as produziu no auge das Guerras Cívicas de 1642-48. Como o título de seu maior tratado já indica, ele era, segundo Eunice Ostrensky, um “partidário ideológico do rei”, alguém para quem, assim como uma família, o poder do reino emanava de quem estava no trono e que este só tinha prestar contas a ninguém exceto Deus – um patriarca do qual todos ao seu redor deveriam se comportar como súditos, igual a uma mãe ou um filho, em que qualquer desobediência política ou individual não era vista como algo que perturbaria somente as instituições políticas, mas

sobretudo o delicado microcosmo interligado em um macrocosmo mais amplo e que seria a própria ordem do mundo tal como conhecemos¹¹.

A intenção de Filmer era preservar, antes de tudo, a *commonwealth* inglesa de ser vítima de uma violenta *crise de hierarquia* (*Degree*), combinando as teorias do direito divino (neste caso, em defesa de Jaime I) e do direito patriarcal. Isso não significa que, para ele, ficasse despercebido que o rei também poderia se tornar um tirano. Mas, nesse caso, não teria de prestar responsabilidade aos seus súditos e sim a Deus – e, muitas vezes, não é insólito pensar que o tirano é o castigo divino enviado justamente para purificar a comunidade corrompida pela desobediência civil. O rei não é obrigado prestar contas a nenhuma lei humana, do mesmo modo que um pai não deve satisfações a um filho. Mesmo que o monarca cometa um erro gravíssimo, nada justifica a rebelião do inferior. Somente a lei divina pode realizar a punição justa – e ela tem um tempo que pode ser demasiado longo para quem sofre as imposições de um comando que não escuta mais as vozes de sua própria consciência¹².

Filmer queria manter a ordem em um mundo instável – e esse esforço pode ser também interpretado como uma consequência da *crise de hierarquia* (*Degree*) que tentava impedir de se disseminar até mesmo nas relações familiares. Talvez daí a sua preocupação de ver as relações entre o governo público e privado como uma unidade, na tentativa de amarrar as Escrituras bíblicas e a razão humana, ao caracterizar o rei como um patriarca que obtém o seu poder desde a época de Adão, em uma Grande Cadeia do Ser que se manteria sem rompimento até a sua época¹³. Ao mesmo tempo, como bem observa Ostrensky, ele não compreende o impasse dos demais realistas: ao “conter o descontrole do membro mais alto da hierarquia equivaleria, de algum modo, a promover a insubordinação dos inferiores”. Mas não seria também um pecado mortal permitir que o rei ponha tudo a perder com seus caprichos? Como a ordem do mundo já está precária neste palco incerto, fica evidente que a estrutura do micro e do macrocosmo fornecida por uma hierarquia (*Degree*) que liga cada coisa como se fosse algo necessária e, mais, modificada conforme a vontade de um Deus que se aproxima do

¹¹ Cf. FILMER, Robert. *Patriarcha and other writings*. Editado por Johann P. Sommerville. Inglaterra, Cambridge University Press, 1991, 327 págs. Ver também: Cf. OSTRENSKY, Eunice. *As revoluções do poder*, São Paulo, Editora Alameda, 2006, págs. 41-75.

¹² Cf. FILMER, Robert. *Patriarcha and other writings*. Editado por Johann P. Sommerville, Inglaterra, Cambridge University Press, 1991, págs 2-68.

¹³ A expressão “Grande Cadeia do Ser” (Great Chain of Being) vem do filósofo Arthur J. Lovejoy.

inescrutável, é claramente frágil e basta uma pequena brecha para perceber que tal edifício tem uma estrutura insustentável. Apesar do reconhecimento comum entre os realistas e os seus opositores de que “Deus, que criou todas as coisas, é autor da ordem pela qual todas as coisas são preservadas”, percebe-se que “as divergências surgem quando se considera como Deus provê o funcionamento dessa ordem ou, em outras palavras, como se dá o relacionamento do todo com as partes ou dos elementos superiores com os inferiores”. Ostrensky lembra que “enquanto os realistas privilegiam a relação descendente entre os elementos maiores e menores, seus críticos dão relevo aos deveres de reciprocidade entre esses mesmos elementos, isto é, a relações bilaterais de obrigação, tanto descendentes como antecedentes”. Para os opositores, é claro que o rei detém a maior autoridade entre os homens, mas ela existe dentro do âmbito de uma “ordem meticulosa”. É ela que evita que a anarquia caia na mais “brutal tirania”, que fere os ensinamentos divinos e também coloca em risco a ordem do todo¹⁴.

Esta “ordem meticulosa” seria justamente a forma como o governo da *commonwealth* distribui essa hierarquia (*Degree*) aos seus cidadãos – e Robert Filmer se pergunta como teria sido a sua gênese, em um panfleto que escreveu para debater as ideias de Thomas Hobbes, John Milton e Hugo Grócio, intitulado justamente *Observações sobre a origem do governo* (*Observations concerning the originall of government*, 1652). Obviamente, por questões práticas, vamos nos ater ao que Filmer disse a respeito dos dois primeiros nomes. Em uma leitura cerrada do *Leviatã* (1651), de Hobbes, e da *Defesa do povo inglês* (1651), de Milton, o defensor da monarquia quer saber não só como e quando se inicia um governo, de acordo com os seus oponentes, mas também como se mantém a liberdade [*liberty*] que cada *commonwealth* imaginada pretende preservar para cada um dos seus habitantes¹⁵.

É interessante notar que tanto Filmer como Hobbes eram realistas, mas fica claro que este último faz parte de uma linha idiossincrática de pensamento. Logo no início de seu pequeno opúsculo, o autor de *Patriarcha* afirma que aceita a forma hobbesiana de exercer os direitos de governar; contudo, não concorda com os seus meios de

¹⁴ Cf. OSTRENSKY, Eunice. *As revoluções do poder*, São Paulo, Editora Alameda, 2006, págs. 41-75.

¹⁵ Cf. FILMER, Robert. *Patriarcha and other writings*. Editado por Johann P. Sommerville, Inglaterra, Cambridge University Press, 1991, págs. 184-234.

obtenção¹⁶. Ou seja, Filmer quer saber até que ponto o poder do governo não prejudica a manutenção dessa “ordem meticulosa” que garantiria algo a mais que o mero comando, já que qualquer reino não pode viver apenas na “lei marcial” e deve, antes de tudo, preservar uma hierarquia que possibilite ao cidadão comum uma compreensão de que o equilíbrio político existe porque o monarca é também um pai amoroso que deve usar da força para manter a ordem quando for realmente necessário.

Ora, Hobbes não pensava dessa forma, como fica claro na evolução de sua extensa obra, que vai de *Os elementos da lei natural e política* (1640-50) ao *Behemoth* (1668), passando pelo *Do cidadão* (1642) e pelo *Leviatã* (1651): para ele – e isto é muito bem observado por Filmer – a sobrevivência do governo só existe porque há um soberano absoluto que detém “o poder sobre a vida e a morte” e usa isto para manter a qualquer custo a unidade da *commonwealth*. Filmer reconhece que, para o autor de *Leviatã*, se este permitisse a sua noção de um governo patriarcal como a fundação da convivência entre os seus súditos, existiria pouca ou quase nenhuma liberdade já que, no mundo apresentado em seus escritos, o medo é a força principal e nunca a existência de uma “ordem meticulosa” que sustém a todos por meio de uma lei divina que une veneração, temor e tremor.

Segundo Quentin Skinner, a preocupação de Hobbes com o problema da liberdade e do medo em *Leviatã* (o escrito então analisado por Filmer) tem um lugar muito mais proeminente do que em qualquer um de seus livros analisados. Em *Do cidadão*, por exemplo, ele definia o conceito de liberdade como algo que “pode ser tirada quer por impedimentos absolutos que nos impossibilitam exercer nosso poder à vontade, quer, também, por impedimentos arbitrários que inibem a própria vontade”. Já no *Leviatã*, o conceito de um impedimento arbitrário é silenciosamente abandonado porque “os únicos impedimentos que tiram a liberdade são os que têm o efeito de deixar um corpo fisicamente impotente”. Ou seja, a liberdade pode ser realizada ou aplicada tanto por um ser humano vivo como por um volume de água. Ao redefinir a sua ideia de liberdade, acrescentando agora a análise do medo como fator primordial, Hobbes procurou também resolver “a ausência de uma perspectiva clara sobre a relação entre possuir a liberdade de agir e possuir o poder de executar a ação em causa”, já que era

¹⁶ *Idem.*

nítido que havia uma relação entre as faculdades da vontade e do poder na realização de qualquer ato, com a liberdade (ou a sua ausência) tendo o papel de intermediária entre os dois. Ele também reconhecia que “enquanto os impedimentos intrínsecos tiram o poder, somente os impedimentos externos tiram a liberdade” – e, entre eles, o medo constituía um exemplo desse tipo de impedimento. Ao mesmo tempo, o medo elimina a vontade e impede a realização eficaz do poder de uma ação porque o que ele faz é tirar a liberdade, mesmo que não fique claro que é “um exemplo de impedimento externo”. Pelo contrário, como observa Skinner, Hobbes define o medo “como um dos ‘começos interiores’ do movimento voluntário” – e dá o exemplo de um homem que, quando atira seus bens por *medo* de que o navio afunde, “ele não apenas age voluntariamente, mas voluntariamente de maneira *absoluta*”. É claro que o homem, mesmo desesperado, pode se recusar a fazer isso se o desejar e “que, portanto, é a ação de alguém que era *livre*” – mas ninguém sabe dizer se a ação em si mesma foi executada livremente. Para se ter a liberdade plena, é necessário ter a vontade e poder para realizá-la sem impedimentos externos ou internos, mas o medo pode ser um fator que não deve ser descartado no momento em que esta decisão é feita¹⁷. Skinner argumenta que a redefinição feita por Hobbes sobre o modo de pensar o problema da liberdade (e, em especial, a sua conexão com o medo como paixão que o força a ter uma ação livre) “permitiu-lhe remover quaisquer suspeitas residuais de que as duas avaliações dos limites da liberdade não seriam compatíveis entre si”¹⁸:

Por um lado, ele havia argumentado que permanecemos livres enquanto continuamos a deliberar; mas, por outro, também argumentara que permanecemos livres a menos que sejamos impedidos de executar uma ação dentro de nossos poderes. Qual é a relação, que supostamente existe, entre essas duas considerações? Hobbes argumenta constantemente que um homem que decide executar, depois de devida deliberação, uma ação específica põe fim à sua liberdade. Mas, ao mesmo tempo, permite-se agora acrescentar que, de um homem que executa uma ação dentro de seus poderes, ainda se pode dizer que é livre se, no momento em que decide agir, sua ação não for obstruída por qualquer impedimento externo. Embora ponha um fim à sua liberdade, ele o faz agindo livremente.¹⁹

¹⁷ Cf. SKINNER, Quentin. *Hobbes e a liberdade republicana*, tradução de Modesto Florenzano São Paulo, Editora Unesp, São Paulo, págs. 123-134.

¹⁸ *Idem*.

¹⁹ *Ibidem*, pág. 134.

No Hobbes do *Leviatã*, a liberdade que existe é a que possibilita a sobrevivência física do ser humano – e dentro da sua vontade e do seu poder de querer preservar isso, mesmo que o fim de sua própria liberdade seja realizado por meio de uma ação plenamente livre e motivada pelo pavor de perder a sua liberdade (e, claro, a sua vida)²⁰. Contudo, este não consegue fazer isso sozinho – muito menos com a ajuda de alguns poucos, já que seus semelhantes querem preservar este mesmo direito a qualquer custo, mesmo que isso envolva a perda de algumas vidas, em especial se não for a *sua*, naquele estado chamado *guerra*, um “tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de mantê-los todos em temor respeitoso”, em que o medo é a única regra constante²¹. Esta situação peculiar é também chamada de “condição natural da humanidade”, descrita com precisão neste famoso trecho:

(...) Tudo aquilo que se infere de um tempo de guerra, em que todo homem é inimigo de todo homem, infere-se também do tempo durante o qual os homens sem outra segurança senão a que lhes pode ser oferecida pela sua própria força e pela sua própria invenção. Numa tal condição não há lugar para o trabalho, pois o seu fruto é incerto; consequentemente, não há cultivo de terra, nem navegação, nem uso das mercadorias que podem ser importadas pelo mar; não há condições confortáveis, nem instrumentos para mover e remover as coisas que precisam de grande força; não há conhecimento da face da Terra, nem cômputo do tempo, nem artes, nem letras; não há sociedade; e o que é pior do que tudo, um medo contínuo e perigo de morte violenta. E a vida do homem é solitária, miserável, sórdida, brutal e curta.²²

Filmer percebe como poucos as consequências sutis de se levar esse raciocínio de Hobbes ao extremo. Sendo um aristotélico mais minucioso do que o próprio Aristóteles, ele não pode deixar de se perguntar como tal *commonwealth* será gerada pois se cada homem tem de se aliar com o próximo para que a paz impere, quem será afinal o seu representante? Se todos são representantes do governo, quem será o responsável para manter a aliança [*convenant*] entre os indivíduos? Afinal, o soberano não tem de fazer aliança com ninguém, já que seu poder vem desde os tempos de Adão e, mesmo com a Queda, jamais foi rompido, e é a obrigação dos súditos obedecê-lo sem

²⁰ Cf. HOBBS, Thomas. *Leviatã – ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*, tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva, edição brasileira supervisionada por Eunice Ostrensky, Martins Fontes, São Paulo, 2003.

²¹ *Idem*, pág. 108.

²² *Ibidem*, pág. 109. Grifo nosso.

hesitar. O poder vem de um único indivíduo, ungido por uma lei natural que está harmonizada com a lei divina²³.

Já para Hobbes *apud* Filmer, este mesmo poder procede de um grupo que não sabe mais onde uma lei começa e outra termina, que conhece nada mais nada menos que o caos, e que, ao se aliar entre eles para fundar uma paz possível, não percebe que a sua “democracia”, como instituição, só pode falhar porque todos são conquistadores em potencial, e ninguém sabe quem fará a aliança pela vida e pela liberdade. Se não for o “patriarca”, quem será o representante pelos princípios que manterão a coerência do reino? Só resta o poder pelo poder para alguma preservação da vida humana em grupo ou em algum reduto privado²⁴.

Filmer é sensível para ver que o mundo descrito por Hobbes é árido – e que ele continuará assim por um bom tempo, mesmo após o término das Guerras Civis. Ao mesmo tempo, ele é incapaz de perceber o que está realmente em jogo na teoria apresentada no *Leviatã* – a impossibilidade de se viver em liberdade em um mundo onde impera a desordem. Essa deficiência ocorre porque, como bem observou Quentin Skinner, ambos eram pensadores que, por estarem dentro de uma perspectiva sobre a liberdade que tinha claras influências romanas e estoicas, estavam mais preocupados com a liberdade das cidades e não com a dos indivíduos²⁵. Para eles, só era possível ser livre se o ambiente social permitisse isso. Contudo, o caos dos conflitos internos da Inglaterra também possibilitou que deveria haver um espaço livre em que o cidadão pudesse fazer as suas escolhas conforme os ditames da sua consciência, sem nenhuma interferência externa, já que, do jeito como estava, não se podia encontrar uma liberdade possível em um mundo que estava virado de ponta cabeça. Ainda assim, para Hobbes, essa liberdade só existiria se todos se unissem em função do “poder comum” que decidiria o que seria melhor para eles, independente se houvesse alguma divergência de como este mesmo poder seja executado; para Filmer, a liberdade do indivíduo dependeria de um mecanismo muito sutil, de leis visíveis e invisíveis que o cidadão

²³ Cf. FILMER, Robert. *Patriarcha and other writings*. Editado por Johann P. Sommerville, Inglaterra, Cambridge University Press, 1991, págs. 184-234.

²⁴ *Idem*.

²⁵ Cf. SKINNER, Quentin. *Liberty before liberalism*. Inglaterra, Cambridge University Press, 1998, pág. 60; ver também: SKINNER, Quentin. *Hobbes e a liberdade republicana*, tradução de Modesto Florenzano São Paulo, Editora Unesp, São Paulo, 2012.

teria de respeitar, mesmo com a sua ignorância, e se isso não ocorresse, a sua vida privada sofreria como um reflexo do caos da vida pública²⁶.

Dessa forma, entende-se a razão de Filmer não compreender adequadamente quais eram as ideias de John Milton na *Defesa do povo inglês*. Ao unir as Escrituras bíblicas e a razão humana, Filmer estava mais preocupado em vê-las em uma ordem exterior que manteria a harmonia do reino; como já vimos nos dois capítulos anteriores deste estudo, Milton também usa das mesmas fontes do Velho e do Novo Testamento, mas sempre em função de uma *razão humana* que possa ser vivenciada dentro do *indeterminismo* que é próprio de quem quer exercer a sua liberdade individual em um ambiente social prejudicado por cizânias internas. Não é mais o caos público que determina o caos particular; para Milton, é justamente o contrário que ocorre na Inglaterra e, ao escrever contra o realista Salmásio, sua função como “educador da nação” é mostrar como um rei corrompido é a cabeça doente de um corpo que, se não for curado de forma imediata, contaminará toda a elite que o circunda, em especial o “povo” que deveria sustentar o poder efetivo da *commonwealth*.

Todavia, o “povo” defendido por Milton não pode ser confundido pelo “poder comum” que Hobbes apresenta como fundamental para a preservação da vida humana em um mundo onde a guerra entre os irmãos tem chances de ser perpétua – e eis o erro de Filmer ao comparar os dois em sua análise. Em todo o caso, ele nota também qual é a falha de Milton a respeito desse “povo” sobre o qual ele tanto fala. Charles R. Geisst não hesita em marcar o paradoxo que, para um sujeito obcecado pela hierarquia (*Degree*) como Filmer, criticar o seu oponente de “elitista” é algo deveras irônico; mas talvez só alguém com a sensibilidade necessária para perceber essas nuances também possa fazer a pergunta incômoda ao vate a respeito do seu “povo”: Quem seria então o responsável por formar as pessoas que compõem esse grupo tão seletivo e que comandaria a comunidade política?²⁷

Milton explicita a “constituição da nossa república” nas primeiras páginas da *Defesa*: ela seria “o que o nosso tempo e nossas desavenças permitem ser; não é a que

²⁶ Cf. FILMER, Robert. *Patriarcha and other writings*. Editado por Johann P. Sommerville, Inglaterra, Cambridge University Press, 1991, págs. 184-234.

²⁷ Cf. GEISST, Charles R. *The political thought of John Milton*, Inglaterra, Macmillan Press Ltd, 1984, págs. 110-114.

desejamos, mas é a que as insistentes discórdias de cidadãos iníquos permitem ser”. Não se trata em absoluto de um projeto abstrato, planejado sob um ideal inatingível; é uma república “que está em dificuldades com suas facções e se protege com armas, *preocupando-se apenas com a parte íntegra e sã, e negligenciando ou excluindo os restantes, sejam eles plebeus ou aristocratas*, é sem dúvida suficientemente justa”²⁸. Evita-se qualquer classificação por meio de estrato social ou de privilégio de nascença; por ter “aprendido com seus próprios sofrimentos”, despreza um nobre ou um camponês, se este não se apresentar como alguém que tenha uma integridade moral preocupada com um todo muito maior do que as partes.

Ao contrário do que Salmásio ataca, Milton mostra que, naquela circunstância histórica, não haveria um “conselho supremo” que comandaria a república por mandato perpétuo, substituindo assim a monarquia²⁹; ele foi instituído “pela autoridade do Parlamento apenas por um prazo determinado; consiste de cerca de quarenta de seus membros, e dele qualquer um pode ser presidente pelo voto dos demais”. E mais: é prática bastante comum “o Parlamento, que é o nosso senado, indicar um pequeno grupo escolhido dentre os próprios membros tantas vezes quantas julgar conveniente. É exatamente a essas pessoas a que não raro são submetidas e confiadas as mais sérias questões, a fim de que possam ser resolvidas mais rapidamente, e com mais tranquilidade: o cuidado e a responsabilidade sobre a frota, o exército, o tesouro, em suma, todas as funções de paz e de guerra. Quer seja chamado de ‘conselho’ ou de qualquer outra coisa, *talvez seja recente como termo, mas é antigo na realidade*, e sem isso nenhuma república pode ser corretamente administrada”³⁰.

Aqui está o equívoco de Filmer ao comparar o “povo” de Milton com o de Hobbes, que seria um aglomerado que seria unido em função de um “poder comum”. Para este último, o “povo” só pode ser representado se concordar que sua vida está em risco e que, por isso, terá uma instituição que os preserve de qualquer espécie de morte, em especial se for de caráter brutal e violento. Não existe uma *história*; é mais uma associação por necessidade, já que, independente da mudança dos tempos, a natureza

²⁸ Cf. MILTON, John. *Escritos Políticos*, organização de Martin Dzelzainis, tradução de Eunice Ostrensky, São Paulo, Martins Fontes, 2005, pág. 84. Grifo nosso.

²⁹ Contudo, como veremos, Milton defenderá a existência deste “conselho supremo” em *O modo fácil e rápido de se estabelecer uma commonwealth livre* [The ready and easy way to establish a free commonwealth], de 1660.

³⁰ *Idem*. Grifo nosso.

humana será a mesma: egoísta e sempre em busca de glória. Já para Milton, o seu “povo” tem um sólido fundamento na representação da república porque ele possui uma tradição, um passado estabelecido e que comprovadamente deu certo, como mostram as experiências romanas na época de Cícero. Além disso, esses mesmos representantes do “povo” inglês teriam apenas atividades administrativas; eles não apenas permitiriam que a liberdade individual se disseminasse em outras instituições da *commonwealth* como também não deveriam interferir em hipótese nenhuma em outros estratos da vida civil, como a liberdade de expressão e a liberdade de consciência, desde que essas pessoas fossem “tão íntegras e sãs” como supunham ser quem estava no comando do “conselho superior” (e que, obviamente, descartavam qualquer um que fosse da linha católica)³¹.

Filmer defendia a opinião de Salmásio e discordava com a de Milton. Mesmo assim, não deixa de ser interessante que é um realista quem detecta a ambivalência do termo “povo” na obra do poeta republicano e que este seja sempre comparado com o do “rei”, às vezes tornando-os equivalentes. O autor de *Patriarcha* percebeu a mudança de eixo nas ideias políticas, mas não conseguia expressá-la porque estava impedido de ver que a sua visão compacta da Escritura e da razão humana era um obstáculo para a percepção de novas liberdades que surgiam no coração humano – entre elas, a que o futuro autor de *Paraíso perdido* defendia com vigor. Talvez por não ter tido acesso a outros textos de Milton, ele desconhecia que o poeta e polemista republicano defendia um outro tipo de liberdade, muito diferente daquela que era apoiada em uma ordem exterior ou então por uma necessidade premente de sobrevivência. Ao mesmo tempo, tinha uma intuição profunda de que as pessoas “íntegras e sãs” que deveriam compor o conselho que governava a república só poderiam ser escolhidas a dedo por alguém que teria o dom de reconhecer nelas tal talento – no caso, o próprio Milton. E quem saberia afirmar que este realmente era tão íntegro e são como exigia em relação aos outros? Para Filmer, a vontade do rei resolvia essa dúvida porque as leis naturais e divinas o haviam escolhido naturalmente para tal função de arbitragem; mas ao transmitir esse poder a um “povo” que, mesmo sendo bem selecionado, era tão abstrato quanto o “poder comum” de Hobbes, Milton se arriscava de cair no perigo de justificar a perda de *alguma* liberdade em função de um bem maior que só ele tinha em vista – e em um futuro longínquo. Filmer sabia que a verdadeira liberdade não era apenas o caso de ser

³¹ Cf. MILTON, John. *Escritos Políticos*, organização de Martin Dzelzainis, tradução de Eunice Ostrensky, São Paulo, Martins Fontes, 2005, pág. 84.

livre para depois escolher uma forma de governo qualquer porque ela podia ser deturpada sempre com o excelente motivo de se ter *mais* liberdade. Tal intenção paradoxal, nos escritos políticos de Milton, mostra como a sua própria defesa do que é ser livre em um mundo contaminado pela *crise de hierarquia (Degree)* era elaborada conforme os caprichos das circunstâncias.

3.3.A rivalidade entre as liberdades (II): conflito e harmonia em Milton.

Esta observação não deve ser feita com desprezo, como se a construção de um pensamento político fosse algo pleno e acabado, um sistema filosófico pronto para ser explicado em minúcias. Muito pelo contrário: as reflexões de Milton sobre as liberdades são importantíssimas porque ele não as produz em um gabinete distante do calor da realidade, mas sim bem no centro do turbilhão. Não era apenas a liberdade do “povo” que estava em risco; era a sua própria liberdade que podia se extinguir a qualquer momento, tanto como cidadão e indivíduo. Contudo, se isso lhe dá a vantagem de transmitir-nos a vivacidade de seu pensamento, por outro lado isso nos causa assombro porque sem dúvida há certas incongruências que nos espantam e que só serão resolvidas se percebermos que esse mesmo pensamento político é um todo orgânico que não se orienta por uma ideia abstrata e conceitual do que seria a liberdade e sim uma como espécie de espelho de uma *conversão interior*, fruto de uma intensa percepção do seu *dilaceramento moral*, e que se preocupa amarrar as pontas soltas de uma *razão* que está sempre em função da *indeterminação* de ser constantemente livre.

Sem a noção dessa estrutura maleável que sustém as reflexões de Milton nós ficaremos espantados, por exemplo, pelo modo como ele transforma a moléstia de sua cegueira em uma vantagem e, mais, prova de sua fortaleza moral para os seus oponentes. Na *Segunda defesa do povo inglês* [Second defense of the english people, 1654], ele não hesita de se comparar a ninguém menos a uma longa lista de homens célebres da antiguidade que enfrentaram o mesmo destino, coincidentemente todos em função de um bem maior para as suas nações e que lutaram para libertar o povo do “jugo da escravidão” [*yoke of slavery*]: Timeu de Coríntio, Ápio Cláudio, Cássio Metelo, Dandolo de Veneza, Boemar Zisca, Jerônimo Zancio, até mesmo o patriarca Isaac e seu filho Jacó, “todos objetos da benevolência divina” [*objects of divine benevolence*]. A seqüência história de exemplos marcantes também não é por acaso:

além de fazer a ponte entre as influências neo-romanas e clássicas, Milton se assegura que a sua situação e a da Inglaterra se assemelham com o que aconteceu nos primórdios da aliança israelita. Em todos esses casos, ele quer provar que, antes de entrar em qualquer luta pela sua liberdade e a dos outros, o poeta fez o que faria qualquer homem de Deus – examinou constantemente sua conduta, fez um escrutínio profundo na sua alma [*I have accurately examined my conduct and scrutinized my soul*], naquela descida às profundezas para a qual a recriação do salmo 88 já atentava e que, no fim, o preparou para a calamidade da escuridão que se abateria sobre os seus olhos³².

A *Segunda defesa* foi um texto escrito não só como continuação da primeira *Defesa do povo inglês* de 1651, contra o realista Cláudio Salmásio, mas também contra os seguidores deste último, em especial Alexander More, que teria lançado publicamente, sob anonimato, o libelo realista chamado “O grito do sangue real ao paraíso contra os parricidas ingleses” (*Regii Sanguinis Clamor ad coelum adversus parricidas Anglicanos*, 1654). Neste panfleto realista, ele ataca as figuras do Parlamento – que, dentro de dois anos, seria dissolvido pelo exército –, de Oliver Cromwell (ainda sem o título de Lorde Protetor e com quem, aliás, é constantemente comparado ao futuro autor de *Paraíso perdido*) e, por último, do próprio Milton, considerado por seus oponentes como efeminado e fraco, tanto pela questão da cegueira como pelo fato de que, apesar de sua linguagem combativa, jamais havia participado em um campo de batalha. O poeta inglês rebate a essas acusações afirmando que sua moléstia era uma aflição a que ele se submetia com vigor porque sabia que a sua cegueira era a prova de que estava envolto naquela obscuridade em que se podia ver mais claramente a luz da presença divina que tudo ilumina [*as long as in that obscurity, in which I am enveloped, the light of the divine presence more clearly shines*] – sempre na expectativa da epifania que, igual ao apóstolo Paulo, mostraria a todos que, ao mesmo tempo que a doença acentuava a sua fraqueza corporal, aumentava também a sua força interna. A privação da sua vista era um anúncio das asas celestiais e que o faria ser iluminado por uma luz interior, muito mais preciosa e pura do que a luz comum com a qual os oponentes da liberdade afirmavam ver ao defender a causa realista [*not indeed so much from the privation of my sight, as from the overshadowing of those heavenly wings, which seem*

³² Cf. MILTON, John. *The complete poetry and essential prose of John Milton*. Nova York, Modern Library, 2007, págs. 1073-1110.

to have occasioned this obscurity; and which, when occasioned, he is wont to illuminate with an interior light, more precious and more pure]³³.

De acordo com o próprio Milton, ele se encontrava na batalha pelo fim do jugo [yoke] há muito mais tempo do que o novato More, que até então teria sido convidado a entrar nesse palco simplesmente queria o agrado de um “gramático medíocre” como Salmásio – que, por uma dessas manobras do destino, faleceria três anos após a publicação da primeira *Defesa*. Dessa forma, apesar de não ser um soldado ou um comandante como Cromwell, Milton também sofreu perigos pela *commonwealth* e pela liberdade que tanto amava [*the dangers which I run for the liberty which I love*]; quando estava na Itália – e conheceu os homens mais célebres do seu tempo, como Hugo Grócio – voltou rapidamente para a sua nação prestes a entrar em uma Guerra Civil; escreveu textos que, em primeiro lugar, defendiam a religião reformada e estudou tantos assuntos relacionados uns com os outros que seus olhos, já naturalmente fracos, apagaram-se de vez, além de ter sido acometido de dores de cabeças lancinantes³⁴.

Como já ressaltamos na introdução desta tese, existiam, de acordo com o pensamento político de Milton explicitado na *Segunda defesa*, “três espécies de liberdade que são essenciais para a felicidade da vida social” [*I perceived that there were three species of liberty which are essential to the happiness of social life*] – a liberdade religiosa [*religious*], a liberdade doméstica [*domestic*] e a liberdade civil [*civil*]. No caso do primeiro tipo, era uma oportunidade para o estabelecimento da libertação do homem ao jugo [yoke] da escravidão e da superstição papistas, já que, se a *commonwealth* respeitasse os princípios de uma religião saudável, não haveria interferência nenhuma entre os direitos civis e os religiosos, permitindo assim uma união maior entre os fiéis, sem a preocupação de que o governo se imiscuísse em assuntos de educação e de condições matrimoniais. Este era justamente o assunto da segunda liberdade defendida por Milton: ao preservar o terreno do casamento e do divórcio como algo que só poderia ser consumado conforme a *consciência* de cada um dos cônjuges, ele também entendia que a educação dos filhos ocorreria em um ambiente onde a disseminação de informação existiria sem amarras, pois o importante era adequar

³³ *Idem*.

³⁴ *Idem*. Ver também: LEWALSKI, Barbara. *The Life of John Milton*. Inglaterra, Blackwell Publishing, 2003, págs. 278-318.

as circunstâncias histórias aos princípios da virtude – a única fonte genuína para a solidificação das liberdades política e individual³⁵.

Ao combater tanto por essas duas liberdades, Milton reconhece na *Segunda defesa* que ficou demasiado quieto a respeito da liberdade civil – e por um bom motivo: ele não acreditava, por mais que temesse que havia uma chance de isso acontecer, que a crise religiosa e doméstica poderia se ramificar em uma crise política. Afinal, desde quando um rei tinha condições de se transformar em um tirano, já que ele está limitado por leis naturais e divinas que qualquer ser humano deveria respeitá-las? Mas foi o que justamente aconteceu – e não havia outra alternativa para Milton exceto defender o que seria o “regicídio” para pessoas como Salmásio e Alexander More, quando, segundo o poeta, ele não escreveu “uma única linha contra os reis e sim apenas contra os tiranos, as manchas e as pestes da realeza” [*that I had not written a word against kings, but only against tyrants, the spots and the pests of royalty*]³⁶.

A morte de Carlos I não tinha sido o assassinato de um rei e sim a punição de um tirano – e as duas não eram a mesma coisa. Aqui fica evidente a habilidade de Milton de modificar o seu pensamento não para mudar os seus princípios conforme as necessidades das circunstâncias, mas para *aperfeiçoá-los* conforme as exigências da *crise de hierarquia (Degree)* que se estendia por todo o reino. Sua principal preocupação era saber e reconhecer *como* realizar a fuga do jugo [*yoke*] da escravidão em termos práticos. Se o seu estudo constante na promoção da liberdade real e substancial o levou à conclusão que esta deveria ser mais procurada por dentro do que por fora [*the promotion of real and substantial liberty, which is rather to be sought from within than from without*], ele também percebeu paradoxalmente que, para a sua realização, às vezes depende-se do terror da espada, quase nunca da sobriedade de conduta e de uma vida íntegra³⁷.

Daí a sua insistência ao dividir uma *única* liberdade em *três* prismas que parecem ser complementares, mas que, no fundo, guardam uma tensão oculta. Na verdade, tal divisão também esconde um problema de fundamento em relação ao modo

³⁵ Cf. MILTON, John. *The complete poetry and essential prose of John Milton*. Nova York, Modern Library, 2007, págs. 1073-1110.

³⁶ *Idem*.

³⁷ *Ibidem, ibid*.

como Milton via o que deveria ser a natureza humana. Segundo Charles R. Geisst, eis a sua fraqueza – e, como veremos, também a sua força: ele não tinha um conceito constante a respeito disso e que permanecesse o mesmo por todo o seu pensamento. Sem uma concepção válida sobre se há ou não há uma bondade ou maldade inerente ao ser humano no aspecto social, muitas das suas sugestões sobre restrições institucionais ou argumentos políticos têm a aparência de serem contraditórias e inconsistentes. Ao contrário de Thomas Hobbes, que defende uma linha quase retilínea de raciocínio sobre a sua visão do ser humano – partindo de uma delineação lógica do “estado de natureza” para depois articular todo um ataque contra esse mesmo “estado” –, para Milton o homem é uma coisa em seu “estado natural” e depois outra em seu “estado decaído”, isto é, depois da Queda. Esta é a única coisa que liga os dois tipos de “estado”, mas sequer é digno de nota. Se Hobbes “incrimina” a natureza humana como algo que se mantém constante por toda a História, Milton recua nesse ponto. Ele recusa a lógica geométrica e materialista do autor de *Leviatã*; prefere usar das ideias baseadas em Sto. Agostinho e até mesmo da doutrina do Pelagianismo para se apoiar em uma tradição histórica em que a natureza humana é vista como uma dualidade que fica impossível de se manter para sempre. Ao mesmo tempo, a tentativa de sintetizar essas duas posições diametricamente opostas é o que dá a originalidade ao pensamento político de Milton – e também daí que advêm as dificuldades para compreendê-lo de forma adequada³⁸.

Por isso, deve-se esclarecer, ao lermos os seus textos políticos, que John Milton era um homem privado com uma causa pública – e que tinha um motivo muito particular para defender enquanto também se expressava publicamente de um modo idiossincrático. Este motivo era o fator comum que conecta as tradições do Agostianismo e do Pelagianismo em seu próprio esquema filosófico – a sua obsessão com a Queda, o fato de que o homem está desprovido da graça divina enquanto vive neste “mundo perverso” [*this world of evil*]³⁹. Geisst afirma que Milton era “um materialista estrito” [*strict materialist*] que acreditava que toda a matéria era criada *ex deo*, i.e., a partir do ser de Deus. Portanto, todas as coisas são vistas como essencialmente boas, já que elas provêm do Criador. Contudo, a Queda da Humanidade

³⁸ Cf. GEISST, Charles R. *The political thought of John Milton*. Inglaterra, Macmillan Press Ltd., 1984, págs. 20-38.

³⁹ Cf. MILTON, John. *Aeropagítica – Discurso pela Liberdade de Imprensa ao Parlamento da Inglaterra*. tradução de Raul de Sá Barbosa, Rio de Janeiro, Editora Topbooks, 1999, pág. 93.

colocou a espécie em um estado de pecado – provocando assim um conflito direto entre o homem e o seu estado de natureza criada [*the state of created nature*]⁴⁰.

Pode-se ir pelo caminho mais curto e afirmar que toda a filosofia política de Milton é apoiada na noção da dualidade do homem – mas eis uma distinção por demais óbvia. Se há este estado constante na composição das estruturas essenciais do homem, deve ser entendida antes de tudo como algo que pertence às suas faculdades de percepção do real do que propriamente uma espécie de divisão psicológica. O Bem, e também o seu oposto, não está dentro de nós como se tivéssemos “sementes” no nosso interior, prontas para frutificar. Estes dois estados, por assim dizer, não passam nada mais nada menos do que uma questão psicológica de escolha, de acordo com Milton. Isso não significa que as consequências morais de se viver no Mal não tenham as suas ramificações; entretanto, tal decisão serve para ilustrar sobretudo que o ato inicial de escolher seja o Bem ou o Mal não passa de um exercício de *escolha racional*. Para Milton, quando a escolha errada é executada por meio da *razão decaída*, aquilo que os antigos chamavam de “alma apetitiva” ganha a sua hegemonia sob a “alma racional” e assim o leva de volta para a sua natureza animal. Qualquer consideração religiosa a respeito de uma ação moral só pode ser compreendida se levarmos em conta o caráter incipiente da escolha. É a partir dessa fonte *razoável* (e não *racionalista*, como supõe Geisst) que qualquer distinção que envolva tanto as escolhas como as suas opções devem ser analisadas. A percepção teológica do Bem e do Mal e o senso do justo e do injusto (conforme as circunstâncias éticas-políticas do momento histórico) têm a mesma fundação psicológica – e, nesse sentido, Milton pode ser considerado um racionalista subjetivista pois todo o problema da *razão* e da *escolha* permeava qualquer aspecto do seu pensamento. Só quando ambas estavam unidas acontecia o apogeu da liberdade – que jamais poderia ser prejudicada, de qualquer forma e em qualquer época⁴¹.

A paradoxal dependência entre a *liberdade*, a *escolha* e o *dilaceramento moral* causado pela Queda fica evidente em *Aeropagítica* (1644), o famoso texto contra a regulação da imprensa na *commonwealth*, mais especificamente “*para que nenhum livro, panfleto, ou documento seja (...), impresso sem ser previamente aprovado e*

⁴⁰ Cf. GEISST, Charles R. *The political thought of John Milton*. Inglaterra, Macmillan Press Ltd., 1984, págs. 20-38.

⁴¹ *Idem*.

licenciado por aqueles ou, pelo menos, por um daqueles autorizados a fazê-lo”.⁴² Para Milton, uma lei que restringia a expressão livre era uma afronta à própria construção de um povo que pretendia ser virtuoso. Ela “retirava o homem do mundo” e impedia dos legisladores e governantes perceberem “a grande arte” que consistia “em discernir em que casos a lei deve ser invocada para restringir e punir, e quando bastará usar a persuasão”. Eis um termo fundamental para se entender o que Milton queria dizer pela união entre *razão* e *escolha* – somente através da *persuasão* que a virtude podia frutificar completamente, já que esta seria “senão um nome” devido ao fato de que “qualquer boa ou má ação da nossa idade adulta” dependeria “de esmola, receita ou coerção”⁴³. O bom comportamento só pode ter esse nome porque foi livremente *consentido* sem qualquer espécie de uso da *violência exterior* – e até porque, com o excesso desta, pode-se ter o retorno desproporcional da *violência interior*. Milton desmonta os argumentos de quem acredita que o primeiro tipo de violência é necessário por causa da permissão que Deus deu a Adão ao transgredir como se isso não envolvesse uma escolha – e assim nos apresenta o esboço perspicaz de uma psicologia do pecado:

Tolas palavras! *Quando Deus lhe deu a razão, deu com ela a liberdade de escolher, pois a razão é isso – escolha*. De outro modo, ele teria sido um Adão artificial, um Adão feito marionete. Nós mesmos desprezamos obediência, amor ou presente que seja forçado. Deus criou o homem livre e pôs diante dele, quase debaixo dos seus olhos, um objeto tentador. Nisso consistia o seu mérito, nisso o seu direito à recompensa – no louvor de sua abstinência. *Por que motivo criou Deus as paixões dentro de nós*, os prazeres à nossa roda, senão para que uma sensata mistura faça desses elementos os ingredientes da virtude? *Aqueles que imaginam suprimir o pecado suprimindo a matéria do pecado são observadores medíocres da natureza humana. O pecado é uma pilha enorme que cresce no mesmo momento em que é reduzida*. É possível retirar parte dele, por algum tempo, de algumas pessoas; é impossível, no entanto, retirá-lo de todas as pessoas, tratando-se, como se trata, de coisa tão universal quanto os livros. E quando isso se faz, o pecado permanece inteiro. Se, ao privarmos um avaro do seu tesouro, lhe deixarmos uma única e última joia, ele não se livrará da avareza. Banidos todos os objetos de luxúria, calados todos os jovens num regime da mais severa disciplina monástica, será ainda assim impossível torná-los castos se já não chegaram castos ao retiro. Eis o cuidado e a sabedoria que se fazem necessários para a correta compreensão desse ponto. Suponhamos que fosse expulsar o pecado daquele modo. *Percebe-se que, para cada medida de pecado*

⁴² Cf. MILTON, John. *Aeropagítica – Discurso pela Liberdade de Imprensa ao Parlamento da Inglaterra*, tradução de Raul de Sá Barbosa, Rio de Janeiro, Editora Topbooks, 1999, pág. 191-195.

⁴³ *Idem*, págs. 51-189.

que se expelle, medida equivalente de virtude se expelle, porque a substância de ambos é a mesma. Remover uma é remover as duas. Eis o que justifica a alta providência de Deus, que, embora ordene que se observem a temperança, a justiça e a continência, exhibe diante de nós toda a abundância das coisas desejáveis, e nos dá uma mente capaz de evadir para além de qualquer limite e satisfação⁴⁴.

Ao lermos atentamente este longo trecho, fica claro que Milton acredita que “todos os erros são – uma vez conhecidos, lidos e comparados – de grande serviço e ajuda na obtenção da verdade”. Mas aí vem a inevitável pergunta: o que seria a verdade dentro do seu sistema orgânico de ideias? Como um bom poeta, ele responde com um parágrafo de estilo majestoso, usando da sua retórica bombástica para persuadir o leitor de que a solução do problema apresentado só será resolvida em uma epifania que acontecerá em breve:

A verdade de fato veio uma vez ao mundo com seu divino Mestre e tinha uma forma tão perfeita que era uma glória contemplá-la. Mas quando Ele ascendeu aos céus, e seus apóstolos, depois d’Ele, adormeceram também, surgiu logo uma raça perversa de impostores, os quais, como conta a história do egípcio Tífon e seus conspiradores sobre o que fizeram do corpo do bom Osíris, apoderaram- da virgem verdade, *esquartejaram em mil pedaços as suas belas formas, e espalharam-nas aos quatro ventos*. Desde então, os tristes amigos da verdade, que ousaram mostrar-se, procuraram recolher seus membros parte por parte, a exemplo de Ísis, que recompôs o corpo retalhado de Osíris, ao encontrar seus pedaços. *Nós ainda não conseguimos encontrá-los todos, Lordes e Comuns, e jamais os teremos reunidos até a segunda vinda do Mestre*. Ele, sim, reunirá cada articulação e cada membro, e os amoldará numa configuração imortal de formosura e perfeição⁴⁵.

Contudo, não será apenas a Segunda Vinda que fará acontecer o apogeu da liberdade. É necessário que o sujeito que faça parte da *commonwealth* seja também “um homem maduro que exerça o seu próprio critério”. Afinal, afirma Milton, apesar da Providência ter permitido a transgressão de Adão para que ele aprenda o peso de ter escolhido livremente a sua própria desgraça, “Deus não costuma sujeitar o homem indefinidamente a preceitos feitos para crianças, mas lhe dá, confiando nele, *o dom da razão, para que escolha por si mesmo*”⁴⁶. A virtude, que deve ser também adquirida graças à educação, também deve ser escolhida livremente para que tenha uma real

⁴⁴ *Ibidem, ibid.* Grifos nossos.

⁴⁵ *Ibidem, ibid.* Grifos nossos.

⁴⁶ *Ibidem, ibid.* Grifos nossos.

eficácia na sociedade política onde terá a sua atividade – e não adianta apelar para “a lei e a compulsão”, assim como não há como fugir da terrível ambiguidade moral de se viver em um mundo onde uma simples migalha pode levar a destruir o ser humano:

Sabemos que o bem e o mal crescem juntos, quase inseparavelmente, no campo deste mundo; e o conhecimento do bem está de tal forma envolvido e entrelaçado com o conhecimento do mal, é tão difícil distingui-los em suas astuciosas aparências, que nem aquelas sementes que Psiquê teve de separar incessantemente com tanto esforço estavam tão misturadas. Foi de dentro da casca de uma maçã mordida que o conhecimento do bem e do mal, *como dois gêmeos agarrados um ao outro*, saltou para o mundo. E talvez consista nisso a Queda de Adão: *conhecer o bem e o mal, quer dizer, conhecer o bem pelo mal*. E é nesse estado que o homem hoje se encontra: que sabedoria pode haver na sua escolha, que temperança na sua abstinência, sem o conhecimento do mal? Aquele que é capaz de conceber o vício com todos os seus enganos e prazeres ilusórios e, assim mesmo, abster-se, distinguir, preferir o que é, de fato, melhor, é o verdadeiro cristão militante. Não posso louvar uma virtude esquiva e enclausurada, sem resistência nem fôlego, que não ousa sair e enfrentar o adversário, mas abandona a corrida ao termo que se recebe, vencidos poeira e calor, a imortal coroa de louros. *É certo que não trazemos inocência para o mundo, e sim impureza. O que nos purifica é a provação, e provação supõe oposição*. Aquela virtude, portanto, que se mostra bisonha na contemplação do mal, que desconhece as altas promessas que o vício fez aos seus seguidores, e que o repele, é virtude neutra, não pura. Sua alvura é apenas uma alvura excrescente⁴⁷.

Para a formação da virtude humana, “escrutar o erro para a confirmação da verdade”, conhecer e examinar os seus próprios vícios, explorar seguramente e sem riscos “os domínios do pecado” não significa que há um caminho certo para a conquista da luz do conhecimento correto. Não se pode gabar da iluminação recebida, seja pelo dom da fé reformada ou pelo dom da razão que nos corrige; afinal, como bem observa Milton, “se fitarmos o sol sem os necessários cuidados, o sol nos precipita na escuridão”. Quem será capaz de fazer tal distinção, quem será o responsável que mostre ao povo da Inglaterra que a luz que eles receberam não lhe foi dada “como alvo eterno para a contemplação embevecida, mas para que possamos descobrir, *muito além dela*, outras coisas que escapam ao nosso conhecimento”⁴⁸?

Eis o perigo de se crer que a censura prévia aos livros e ao conhecimento publicado preservará a decência da *commonwealth*, segundo Milton: ao recusar o

⁴⁷ *Ibidem, ibid.* Grifos nossos.

⁴⁸ *Ibidem, ibid.*

conhecimento do mal, também afasta a possibilidade de virtude real – e, por sua vez, da liberdade. Quem autoriza tal tipo de lei mal sabe que “todos aqueles que vos aconselham o expurgo, na verdade vos convidam a expurgar-vos também”. O que se prepara não é a permanência da “vasta cidade” que é também “uma cidade de refúgio, a mansão da liberdade, cingida e rodeada da Sua proteção [de Deus]” – e sim a sua mais completa destruição, já que o direito de *ser* e *estar* livre para dizer o que quiser foi algo conquistado arduamente pelos ingleses e, de acordo com Milton, foi um evento único na História:

É a liberdade, Lordes e Comuns, que vossos valorosos e bem sucedidos conselhos conquistaram para nós, liberdade essa que é a nutriz de todos os grandes talentos. Foi ela que purificou e iluminou nossos espíritos, tal como a influência dos céus. Ela emancipou, alargou e elevou nossas preocupações vários graus acima delas mesmas. Vós não podeis fazer-nos agora menos capazes, menos sábios, menos interessados na busca da verdade, se não vos fizerdes primeiro, vós que nos fizestes como hoje somos, menos amantes e menos fundadores da nossa verdadeira liberdade. Podemos ficar outra vez ignorantes, embrutecidos, formais, servis, como éramos quando descobertos por vós. Mas, para isso, seria preciso que vós vos fizésseis o que não sabeis ser, ou seja, opressores, arbitrários e tirânicos com aqueles de quem nos libertasteis. Que nossos corações sejam hoje mais generosos, nossos pensamentos mais voltados para a busca e expectativa de coisas maiores e mais exatas, deve-se à vossa virtude a nós transmitida. E isso vós não podeis eliminar a não ser que pondo em vigor uma lei impiedosa de há muito revogada, a qual dava aos pais o direito de matar os próprios filhos. Quem ficaria, então, convosco, quem atrairia outros para a vossa causa? Não aquele que pega em armas para resistir à cobrança de taxas e das quatro moedas do Daneglet. Embora esteja de acordo com a defesa de imunidades justas, prefiro ficar em paz, se isso for possível. Dai-me a liberdade para saber, para falar e para discutir livremente, de acordo com a consciência, acima de todas as liberdades.⁴⁹

Se a liberdade é “a nutriz de todos os grandes talentos” [*the nurse of all great wits*] e tem a sua força de autoridade oriunda da sua *unidade*, então por que dividi-la em três tipos, a *religiosa*, a *doméstica* e a *civil*? Talvez para continuar a *saber*, continuar a *falar* e continuar o próprio combate de *discutir livremente* sobre o que seria um *ser razoável* em um mundo em constante *crise de hierarquia (Degree)*? Porque o que John Milton pretendia era a sua existência *plena e eficaz* em uma *commonwealth* onde ela finalmente se levantaria como a sua visão profetizou, a visão de “uma nobre e poderosa Nação, erguendo-se como um homem robusto após o sono, e sacudindo seus cachos

⁴⁹ *Ibidem, ibid.*

invencíveis” [*a noble and puissance Nation rousing herself like a strong man after sleep, and shaking her invincible locks*] – e aqui a identificação sutil com a figura bíblica de Sansão, como foi bem observado por Blair Worden, e que teria recorrências futuras na vida e na obra de Milton⁵⁰, nos leva a perceber que a relação entre a liberdade plena e a força da comunidade só teria efeito nos cidadãos se todos também ficassem iluminados pela mesma epifania, que os unificaria independente das lutas fratricidas que se aproximavam:

Creio vê-la [a Inglaterra] como uma águia na muda, renovando sua vigorosa juventude, abrasando seus olhos que o sol não ofusca no pleno fulgor do meio-dia, purgando e descolando as pálpebras grudadas diante da própria fonte do esplendor celeste, enquanto, em torno, estruge o rumor dos pássaros que voam em bando, mesmo os que amam o crepúsculo, atônitos com ela, e prognosticando, com seus trilos de inveja, um ano de seitas e cismas⁵¹.

Para Milton, a finalidade da *commonwealth* inglesa era de intenção nada mais nada menos que divina: “Deus nos destinara a sermos mestres” [*God offer’ d to have made us the teachers*]. E o que faltaria para que ela ensinasse aos outros povos que seu destino era ser uma “Nação de profetas, de sábios, de sumidades”? Quem seria esse professor com tamanha autoridade? Na divisão tripartida dos meios necessários para a fuga da servidão humana, Milton queria torná-las úteis, mas também sabia que a tensão que amoldava a sua unidade era um espelho secreto da luta que poderia despedaçar a qualquer momento a sua “cidade de refúgio”. Para ser o educador com voz ativa ele teria que relembrar que a sua *commonwealth* já tinha sido vislumbrada por alguém que possuía apenas a História como testemunho – e que a substância vital dela era algo que sempre foi experimentada como uma realidade concreta, mesmo que estivesse disfarçada em um dos inúmeros reflexos que surgia com as mais variadas deliberações sobre o que seria a verdadeira liberdade. E esta visão já tinha sido encontrada, mesmo que o nome de seu primeiro defensor jamais fosse mencionado explicitamente, nos escritos de Richard Hooker.

⁵⁰ Cf. WORDEN, Blair. *Literature and politics in cromewellian England*. Inglaterra, Oxford University Press, 2007, págs. 218-240.

⁵¹ Cf. MILTON, John. *Aeropagítica – Discurso pela Liberdade de Imprensa ao Parlamento da Inglaterra*, tradução de Raul de Sá Barbosa, Rio de Janeiro, Editora Topbooks, 1999, pág. 51-189.

3.4.A rivalidade entre as liberdades (III): Richard Hooker e John Milton.

É inusitado pensar que John Milton e Richard Hooker (1554-1600) tinham a mesma ideia de *commonwealth* por dois motivos. O primeiro é a distância dos momentos históricos de cada um: Hooker viveu no período áureo da rainha Elizabeth I, inclusive defendendo o Ato de Supremacia e Unidade de 1558-59⁵² como um dos meios possíveis para preservar a coerência dos anglicanos frente ao cisma criado pelos Calvinistas ingleses, enquanto Milton foi testemunha privilegiada da corrosão institucional e espiritual de tudo aquilo que tinha sido formado no seu passado pessoal e público. O segundo motivo é o fato de que cada um é considerado por muitos historiadores como rivais em seus respectivos lados religiosos, se algum dia se encontrassem pessoalmente: Hooker defendia a Igreja Anglicana, em especial os episcopalianos, que seriam considerados como “papistas” por Milton – da mesma forma que este seria catalogado como um “radical” em algumas das páginas mais combativas do primeiro. Em todo caso, na retrospectiva filosófica que só o tempo pode dar (e confirmada, por exemplo, pelos estudos de Joan J. Bennett⁵³), todas essas diferenças se tornam superficiais quando percebemos que, no fundo, os dois acreditavam nos mesmos fundamentos que tornam uma *commonwealth* permanente – e compartilhavam da mesma visão de uma liberdade muito específica em um mundo que começava a retorcer os princípios de ambos pelo avesso, decidindo assim lutarem por algo que só a posteridade saberia, pois tinham a certeza que esta não permitiria que esses dois homens fossem lembrados silenciosamente por terem deixado as coisas se passarem como um sonho [*that posterity may know we have not loosely through silence permitted things to pass away as in a dream*]⁵⁴.

Em sua *magnum opus*, *Das leis da política eclesiástica* [Of the laws of ecclesiastical polity, publicado entre 1593 e 1597], também considerada uma obra-prima da prosa inglesa, Hooker faz um ataque incisivo a um tipo peculiar de calvinista –

⁵² O Ato de Supremacia e Unidade é o principal acordo religioso feito pela Rainha Elizabeth I e a confirmava como a “governante suprema da Igreja da Inglaterra”, unindo as dissidências internas entre os anglicanos que existiam desde o reinado de seu pai, Henrique VIII, e pacificando as preocupações dos parlamentares de que uma mulher era a cabeça do reino.

⁵³ Cf. BENNETT, Joan J. *Reviving Liberty – Radical Christian Humanism in Milton’s Great Poems*, EUA, Harvard University Press, 1989, págs. 6-33.

⁵⁴ Referência à frase de abertura do primeiro parágrafo de *Of the laws of ecclesiastical polity*: Cf. HOOKER, Richard. *Of the laws of ecclesiastical polity*. Editado por Arthur Stephen McGrade, Inglaterra, Cambridge University Press, 1997, pág. 1.

os puritanos na Inglaterra, os huguenotes na França e os seguidores de John Knox na Escócia. Apesar da alegação de serem discípulos de Calvino, o famoso teólogo protestante de Genebra, eles de fato alteraram muito as doutrinas do mestre, em especial os ensinamentos políticos, enfatizando certos aspectos, negligenciando outros; e, ao introduzirem conceitos que lhe eram estranhos, sem dúvida criaram uma teologia política que tinha, como centro de sua inovação, um completo desprezo pela *razão* humana, até mesmo nas áreas em que Calvino a considerava válida, substituindo-a pela autoridade exclusiva da Escritura bíblica como o guia para *todas* as coisas que existem no mundo⁵⁵.

Assim como Milton, Hooker tinha uma intuição muito profunda de que o ser humano era, antes de tudo, um ser *razoável* em busca de uma perfeição que podia ser encontrada naquilo que todos conheciam como a *commonwealth*. Para ele, existiam duas maneiras pelo o qual o espírito guiava o homem à verdade: uma era extraordinária, a outra comum; uma pertencia a alguns poucos, a outra se estendia a todos aqueles que eram de Deus; a primeira podia ser chamada pela excelência divina de *Revelação*; a segunda era a *Razão*. Se o Espírito Santo revelou para quem possui a primeira os segredos encobertos pelas Escrituras, então todos desse tipo devem ser chamados, independente do gênero e da idade, de Profetas. E se for a razão pela qual o Espírito a guiou, esta deve ser adquirida pelo homem por meio de uma *persuasão* que o convença de que aquilo que aprendeu corresponde a uma concordância interior [*inward assent*] que será usado como um instrumento efetivo na harmonia da comunidade⁵⁶.

Como já percebemos, a *persuasão* é algo muito importante para ambos os autores analisados nesta parte do nosso estudo. É o momento íntimo em que a *razão* e a *liberdade* se unem para que, ao mesmo tempo, permita o *indeterminismo* nas escolhas morais, naquele espaço particular onde o homem usará da sua *razoabilidade* em função de um bem maior. O perigo dos puritanos ingleses, de acordo com Hooker, é que, ao retirar a autoridade da razão, a Escritura tem uma infalibilidade moral e política que, na intenção de querer ajudar o estadista, acaba o prejudicando nas suas decisões

⁵⁵ Cf. FORRESTER, Duncan B. “Richard Hooker”, in: CROPSLEY, Joseph & STRAUSS, Leo. *History of Political Philosophy*. EUA, University of Chicago Press, 2010, págs. 356-366. Sobre a definição de “puritanos”, ver também: Cf. VOEGELIN, Eric. *History of Political Ideas, Vol. V – Religion and the rise of modernity*, EUA, University of Missouri Press, 2007, pág. 79.

⁵⁶ Cf. HOOKER, Richard. *Of the laws of ecclesiastical polity*. Editado por Arthur Stephen McGrade, Inglaterra, Cambridge University Press, 1997, págs. 52-128.

governamentais, ao transformar a *commonwealth* em uma teocracia dominada pela mais radical das “bibliolatrias”.

Em seu tratado, Hooker também apela para o próprio Calvino para que seus discípulos percebam que o mestre era mais equilibrado em diversos assuntos abordados nos novos dogmas – como a união entre a Igreja e o Estado e a submissão diante do rei. Contudo, o autor com quem mais dialoga não é o pastor francês e sim Sto. Tomás de Aquino (em oposição a Milton, que prefere as influências agostinianas a respeito do uso da razão). Tal como o filósofo escolástico, Hooker assegura que o mundo (*cosmos*) tem uma ordem específica em que todas as coisas trabalham em função de um fim – e este tem *per se* outro fim, o *summum bonnum* de Deus, a causa final de tudo e insuperável em sua bondade. O *cosmos* é governado por leis, definidas como “regras que dirigem a operação do Bem” [*a directive rule unto goodness of operation*], sempre determinadas por alguém superior. Assim, a lei dada por Deus Ele Mesmo é a lei eterna e dela emanam todas as demais. Ela não é a expressão *arbitrária* da vontade de Deus, mas possui uma razão, já que esta lhe é inerente. É a razão que existe no coração de todas as coisas e é sempre dirigida à plenitude do Bem; os atos e as ordens de Deus são sempre boas e razoáveis – e é esta razoabilidade que podemos ver nas diversas leis que ligam os seres humanos entre si: a lei *natural* que conecta as coisas criadas; a *celestial* que se refere aos anjos; a *humana* criada pelo homem e que é derivada da lei *racional* ou *divina*. O ser humano é obrigado a cumprir as leis da razão, e esta só pode ser percebida por meio da lei divina que lhe é conhecida pela revelação. Dessa forma, estamos todos imersos em uma “Segunda Lei Eterna” que, quando é rompida, pode nos trazer ao encontro do Mal, mesmo que a ordem do mundo não se transforme em caos, pois o pecado pode até ser minimamente permitido por Deus, mas jamais tolerado de forma a impedir o propósito imutável do Senhor⁵⁷.

Como todo ser humano é também um *ser razoável* que deseja a busca da perfeição (já que Hooker supõe que ninguém desejaria o Mal como um fim em si), ela é também dividida em três prismas, em um esquema muito similar das liberdades descritas por Milton na *Segunda defesa*: a *sensual* (ou *física*), a *intelectual* e a

⁵⁷ *Idem*; ver também: Cf. FORRESTER, Duncan B. “Richard Hooker”, in: CROPSLEY, Joseph & STRAUSS, Leo. *History of Political Philosophy*. EUA, University of Chicago Press, 2010, págs. 356-366.

espiritual. A primeira lida com o desejo de encontrar os suplementos necessários para a vida terrena, além de se satisfazer com as belezas e os ornamentos que a rodeiam; a segunda consiste naquelas coisas que existem debaixo desses mesmos ornamentos e que, sem a razão, ele não seria capaz de percebê-las; e a terceira e última só pode ser alcançada por meio de uma visão beatífica e supernatural, dada pelo próprio Deus, e que seria o ápice de um caminho que remediaria o estrago provocado pela Queda. Nessa escala de perfeição, descobrimos que a natureza e a supra-natureza são dois modos complementares da ordem na qual o homem pertence – e que a sua trilha é caminhar entre eles, sem saber se está em um ou se já encontrou o outro⁵⁸.

Esta hesitação ocorre porque é a vontade humana que está corrompida – e nunca a razão. Ainda assim, ela não deixa de apresentar as suas fragilidades – e é por isso que o ser humano tem suas limitações evidentes quando se trata de apreender o que seria o *summum bonum*. É por este o motivo que Anthony Quinton chama a obra de Hooker como um dos maiores exemplos de uma “política da imperfeição”: é a incompletude intelectual do homem que prejudica o bom governo de uma comunidade – e isto tem o mesmo peso do defeito moral provocado pelo pecado original⁵⁹. Para Hooker, a instituição governamental, seja o Estado ou a Igreja, é um dos poucos meios necessários que limita a disseminação do pecado entre os súditos – e as leis são formas de consenso que impedem o maior pecado dos bibliolátras puritanos: o pecado cognitivo do orgulho intelectual. Ao desprezarem a razão humana, os protestantes aparentemente influenciados por Calvino preferem a *sola auctoritas* das Escrituras porque querem transformar a Igreja em uma organização voluntária de fiéis, completamente desligada do Estado. É claro que a religião era um ponto fundamental no pensamento de Hooker – e o mesmo ocorria com o de Milton –, mas a diferença essencial entre essas duas atitudes é que, para o autor de *Das leis*, as áreas do eterno e do efêmero são regidas por leis diferentes, mas que se complementam, enquanto que, para os puritanos, era um único amálgama indiferenciado. Segundo Hooker, a Igreja e o Estado são, de fato, uma única comunidade, a base da *commonwealth*, mas vista em luzes diferentes, como dois lados de uma mesma moeda que depende apenas de como o observador escolherá qual face será vista na luz do sol. O propósito do governo não é apenas manter a coerência da

⁵⁸ *Ibidem; Ibidem*.

⁵⁹ Cf. QUINTON, Anthony. *The politics of imperfection – the religious and secular traditions of conservative thought in England from Hooker to Oakeshott*, Inglaterra, Faber & Faber, 1978, págs. 23-29.

vida social usando da coerção e das leis; ele se preocupa pelo modo como o cidadão atingirá o seu bem particular e contribuirá para a eficácia do *summum bonnum*; por isso, de nada adianta fazer cumprir uma lei na administração eclesiástica ou civil se o sujeito que deve realizá-la não tem o domínio completo das virtudes que moldam o seu *inward assent*⁶⁰.

Todavia, para o consentimento funcionar *de facto* é evidente que ele terá de lidar com o poder político – e este surgirá de outro tipo de concórdia: o que pertence aos membros articulados do governo, o “povo”, e que é transferido para os governantes por meio de um “pacto” e do consenso entre eles. Tanto Milton (mais especificamente em *A tenência dos reis e magistrados*) como Hooker reconhecem que esse “pacto” é importante para que a *commonwealth* não entre em caos e retorne a um “estado de natureza” que depois seria descrito em minúcias por Thomas Hobbes⁶¹. Mas, para este último, a razão humana é algo utilitária e pode ser muito bem substituída pela força da *libido dominandi*; para os dois autores analisados aqui, a *recta ratio* é uma parte constituinte e fundamental da natureza humana; e mesmo que ela fique corrompida pela Queda e a faça ficar imersa no dilaceramento moral que todo grande pensador enfrenta quando tenta restaurar um pouco de ordem no mundo onde vive, ainda é um guia confiável para a realização efetiva do *summum bonnum* nas bases da *commonwealth*⁶².

Isso tem uma consequência prática no modo como Hooker e Milton viam a questão da tolerância política e religiosa para quem, segundo eles, não respeitava os princípios básicos da comunidade idealizada por cada um. Era muito simples: para o primeiro, como a lei humana apenas obriga o homem a aceitá-la de forma externa, e é muito improvável que isso ocorra totalmente porque a razão é sempre imperfeita e falta o *inward ascent* para a solidificação das virtudes, quem não aceitar a lei com o mínimo consenso criará distúrbios [*breed disturbance*], tirará qualquer chance de ter uma vida

⁶⁰ Cf. HOOKER, Richard. *Of the laws of ecclesiastical polity*. Editado por Arthur Stephen McGrade, Inglaterra, Cambridge University Press, 1997, págs. 52-128; ver também: Cf. FORRESTER, Duncan B. “Richard Hooker”, in: CROPSLEY, Joseph & STRAUSS, Leo. *History of Political Philosophy*. EUA, University of Chicago Press, 2010, págs. 356-366.

⁶¹ A expressão “estado de natureza” não é usada por Hooker no texto de *Of the laws of ecclesiastical polity*, mas a descrição do evento em si mostra que ele já tinha noção do conceito (ou da experiência?), desenvolvido depois por Hobbes.

⁶² Cf. HOOKER, Richard. *Of the laws of ecclesiastical polity*. Editado por Arthur Stephen McGrade, Inglaterra, Cambridge University Press, 1997, págs. 52-128; ver também: Cf. FORRESTER, Duncan B. “Richard Hooker”, in: CROPSLEY, Joseph & STRAUSS, Leo. *History of Political Philosophy*. EUA, University of Chicago Press, 2010, págs. 356-366.

sociável no mundo e, por isso, deve viver em alguma outra vastidão com seus semelhantes [*they did not live amongst men, but in some wilderness by themselves*]⁶³; já o segundo, como sabemos ao lermos vários trechos de *Aeropagítica* e de outros textos anti-preláticos, não hesitaria de fazer o mesmo com os “papistas católicos”, “aliados do Anticristo”, usando de igual raciocínio⁶⁴.

Para eles, as autoridades civis devem manter uma ordem social estável, além da harmonia e unidade entre a Igreja e o Estado, apesar de respeitarem uma considerável diversidade de doutrina que é comum a qualquer instituição política-religiosa. O que não pode ser tolerado são as ações que subvertem a construção imperfeita e dolorosa dessa ordem, que dividiria a sociedade em facções fratricidas, e a exposição de opiniões que incitariam outros à ações ilegais ou prejudiciais à sociedade. Tudo deve estar em função do bem comum da *commonwealth*⁶⁵.

3.5.A ideia da *commonwealth*.

Ora, isto corresponde exatamente à ideia inicial da *commonwealth* que começou a ser articulada durante o século XVI – e que Hooker e Milton, mesmo com as supostas rivalidades consideradas pelos estudiosos, defenderam e divulgaram apesar de pequenas variações conceituais aqui e acolá. Trata-se de um fenômeno particularmente inglês: é a ideia de uma organização política fechada em si mesma, secularizada e autônoma. Por fechada, entenda-se que ela tem independência jurisdicional dos outros estados nacionais que então se formavam e do papado romano – ela era facilmente formalizada por meio de uma declaração que enunciava que o *imperator* estava em *regno suo*, só tinha o seu reino para prestar contas à população e a mais ninguém, algo que se tornou comum no final da Idade Média. A independência jurisdicional do papado é algo mais complicado: sabe-se que, com o Ato de Supremacia de 1534 de Henrique V, a Igreja Anglicana tornou-se autônoma da de Roma, e o rei fundiu os poderes temporais e espirituais em sua pessoa. Este cisma prejudicou a universalidade da igreja na influência

⁶³ *Idem; idem.*

⁶⁴ Cf. MILTON, John. *Aeropagítica – Discurso pela Liberdade de Imprensa ao Parlamento da Inglaterra*, tradução de Raul de Sá Barbosa, Rio de Janeiro, Editora Topbooks, 1999, pág. 51-189.

⁶⁵ Cf. HOOKER, Richard. *Of the laws of ecclesiastical polity*. Editado por Arthur Stephen McGrade, Inglaterra, Cambridge University Press, 1997, págs. 52-128; ver também: Cf. FORRESTER, Duncan B. “Richard Hooker”, in: CROPSLEY, Joseph & STRAUSS, Leo. *History of Political Philosophy*. EUA, University of Chicago Press, 2010, págs. 356-366.

das instituições locais e transformou então os símbolos comuns da fé em um assunto de declaração secular. É claro que, na época em que ocorreu o Ato, ninguém sabia em sua consciência as consequências duradouras desse fato – e quando isso finalmente ocorreu o resultado foi a luta que eclodiu nas Guerras Cívicas. De todo modo, não se trata de um mero anúncio de nacionalismo inglês, muito menos de uma simples “quebra com a Igreja de Roma” – justamente por seu caráter autônomo e fechado, a *commonwealth* adquire tons de uma “religião política”, impossibilitada de aceitar outras correntes de vida intelectual e que não se preocupa muito com as nuances da condição terrena. Neste tipo de organização política, a igreja é apenas um “aspecto” da *commonwealth* e os símbolos que tornariam a fé do fiel mais robusta serão determinados pelo famoso drama do “Rei no Parlamento”. Se antes, na época do papa Inocêncio III, a heresia religiosa levava o sujeito para o cadafalso, o mesmo será feito em relação à autoridade política: quem ir contra as suas ordens será considerado culpado de “alta traição” e pagará o preço com a sua vida. O governo passa a ter infalibilidade espiritual⁶⁶.

Na época de Hooker, ao aceitar defender o Ato de Supremacia de Elizabeth I contra os rompantes puritanos, ele recusa a autoridade do espírito em função de uma *commonwealth* que se torna uma espécie de *corpus mysticum* cristão que só funcionará por meio das leis racionais promulgadas pelo governo inglês. E aqui surge a primeira elaboração sistemática do nacionalismo da Inglaterra – e que Milton no futuro a levará literalmente nas alturas, comparando-a com Israel. Não se trata de um discurso teológico ou filosófico; ele existe exclusivamente a respeito da própria Inglaterra. Enquanto ela estiver preservada da desordem interna (os puritanos) e externa (as guerras entre os Estados Nacionais europeus), o principal problema está controlado. Para manter tal ordem exterior, deve-se ficar claro que a *commonwealth* é, ao mesmo tempo, uma igreja – e que, por isso mesmo, deve conduzir o ser humano à boa vida entre os seus semelhantes. Assim, no caso inglês, cada membro da Igreja Anglicana é também um membro da *commonwealth* e vice-versa – e daí surge a identidade nacional de cada habitante que passa a acreditar que a Igreja da Inglaterra segue nada mais nada menos que o modelo do próprio povo de Deus⁶⁷.

⁶⁶ Cf. VOEGELIN, Eric. *History of Political Ideas, Vol. V – Religion and the rise of modernity*. EUA, University of Missouri Press, 2007, págs. 70-107.

⁶⁷ *Idem*.

Dessa forma, apesar de respeitar alguns rituais da Igreja de Roma, até para irritar ainda mais os seus oponentes puritanos, Hooker joga-a de escanteio, como se fosse apenas uma igreja entre tantas. Para ele, a *verdadeira* igreja é *visível* perante o mundo enquanto a *invisível* (o *corpus mysticum* cristão) seria uma realidade histórica se imitasse o exemplo moral da primeira. E aqui podemos perceber o maior deslize de Hooker, que também seria cometido por Milton quando este se emaranhou nos corredores do poder à época do Protetorado: o convencimento ferrenho, similar a uma crença religiosa, que a nação cristã como um todo (e não como um fenômeno especificamente inglês) é um corpo intrinsecamente estável, capaz de se organizar por si mesma de forma harmônica mesmo quando tudo parece estar contaminado por graves problemas econômicos, morais e espirituais. Tais convicções são uma ilusão: o surgimento de revoltas paroquianas, como as que ocorreram com os puritanos na época de Hooker, e os que surgiram depois entre os episcopalianos e os presbiterianos no tempo de Milton, prova somente como a *pleonexia* – a *libido dominandi* do homem que vive a vida da *razão* e acredita que, graças a ela, compreenderá as ambiguidades das existências política e individual – infectou as noções mais pessoais de liberdade que estes dois grandes pensadores legaram à tradição da *commonwealth*.

Segundo Eric Voegelin, a *pleonexia* é a raiz da *crise de hierarquia* (*Degree*) entre os pensadores ingleses sobre quais liberdades devem permanecer e quais devem desaparecer – e qual é a *razão*, a *ordem*, que deve corresponder a essas liberdades (ou a uma *única* liberdade) para que a *commonwealth* tenha a sua continuidade estabelecida perante os olhos de Deus e os da população⁶⁸. Sujeitos perspicazes como Filmer, Hooker e Milton (pelo menos na fase retratada neste capítulo) não perceberam que o resultado desses cismas, de teorias que querem determinar qual é a igreja visível e a invisível, de liberdades que devem ser tripartidas para que possam ser eficazes na mente iletrada de um cidadão comum, nunca criarão uma nova ordem geral no Ocidente e sim uma série de centros ordenadores que aumentaram ainda mais o campo da pluralidade religiosa e política. Estes pequenos centros podem se tornar fontes de desordem que confirmarão a sua validade existencial além do tempo e do território onde eles ocupam naquele momento. Todos querem ter uma parte e uma confirmação de que a sua liberdade é a única correta: príncipes absolutistas, novos ricos, reformistas respeitáveis,

⁶⁸ *Ibidem, ibid.*

paraclitos revolucionários, humanistas intelectuais, espiritualistas toscos, lordes feudais, mercadores, camponeses – cada um desses está em *rivalidade* com o próximo e vão impor a qualquer custo que o seu modo de existência – seja em termos espirituais, intelectuais, morais e econômicos – é o mais válido. Contudo, essas forças rivais não querem ficar em um estado permanente de competição e de luta. Desejam uma abertura da ordem petrificada da tradição histórica para que possam encontrar o seu próprio caminho – e assim que isso é alcançado logo desejam transformar a sua ordem específica em um meio estável para que permaneçam com sucesso. Foi dessa forma que aconteceu com Lutero e Calvino, com o cisma entre a Igreja da Inglaterra e a Igreja de Roma – e que também aconteceria com Hooker, Filmer e Milton. Ninguém esperou que a pluralidade de ordem fragmentasse de tal forma que o pedido de uma reforma institucional – a de uma *commonwealth* com a mensagem divina definitiva para um mundo que ainda não a compreendeu – impedisse que tudo voltasse ao normal. A luta pelas respectivas liberdades transformou-se em um combate civilizacional em que os mais iluminados dos seus representantes não tiveram a percepção de que eles viveriam na carne as consequências de um processo que demoraria vários anos para ser curado das ilusões da *pleonexia*⁶⁹.

Logo, a distinção entre Milton e Hooker é mais circunstancial do que propriamente de essência no pensamento político – e a atitude contaminada pela *pleonexia* continuou inalterada, mesmo com o passar dos anos. O importante é separar quem é o inimigo em particular de cada pensador – e depois percebermos que, mesmo com alvos bem definidos, o que está em jogo é o modo como a *commonwealth* pode perdurar em um momento histórico onde não existe mais qualquer espécie de *representação* e no qual talvez a *crise de hierarquia (Degree)* seja a única certeza. Para esses pensadores que jamais se encontraram (e que provavelmente se atracariam pessoalmente), a *commonwealth* só existirá de forma plena se o homem escolher que a faculdade da *razão* se una com a possibilidade da *liberdade* em uma virtude que deve ser construída de forma árdua, como se fosse uma *endless strife* – e que isso aconteça em um pequeno mundo (*cosmion*) que preserve a sua característica de estar fechada em si mesma, secularizada e autônoma. Para eles, a liberdade é a nutriz de todas as virtudes se a substância que anima o reino continuar como a virtude de cada cidadão inglês – o

⁶⁹ *Ibidem*.

que, como sabemos, não era algo nada fácil de ser realizado. Afinal, ambos sabiam que, independente do lado que combatiam, como escreveu Hooker nas páginas finais do Livro I de *Das leis*, enquanto o ser humano estiver no mundo, estará sujeito a duras imperfeições, dores do corpo, defeitos do espírito, mesmo que as melhores coisas que possua sejam doloridas, e que o exercício dessas mágoas seja contínuo, sem interrupções, até persistir e enfim forçar a ter, mesmo com tamanho cansaço, um vislumbre da perfeição almejada pela retidão que sustenta a *commonwealth*. E isso só aconteceria em um espaço interior que só a luz da consciência permitiria⁷⁰.

3.6.A rivalidade entre as liberdades (IV): Thomas Hobbes e John Milton.

Já para Thomas Hobbes, não havia qualquer possibilidade da existência desse espaço, muito menos de se seguir tal luz. Se Richard Hooker analisa o germe que depois dará início às Guerras Cívicas entre os adeptos da mesma religião, Hobbes, assim como Milton, vive as suas trágicas consequências – e o efeito que elas têm no modo como a liberdade é adquirida, conquistada e preservada. De acordo com Renato Janine Ribeiro, “a política hobbesiana é da promoção do indivíduo, a hookeriana é da comunhão da espécie”⁷¹. A alternância de eixo mostra-se também no modo como a linguagem é vista com desconfiança; em Hobbes, ela é caracterizada por quatro abusos: “enganar a si mesmo (pela inconstância nas significações), enganar aos outros (pelo uso das metáforas), dissimular (‘quando por palavras declaram ser sua vontade aquilo que não o é’), empregar as palavras como armas (‘quando as usam para se ofenderem’)”⁷². As palavras não ajudam mais a comunhão entre os membros da *commonwealth*; elas apenas acentuam e facilitam “o engano e a enganação”. Em Hooker, amar os outros é o início da busca da igualdade; em Hobbes, a igualdade é o estopim da desconfiança pois, como todos desejam a mesma coisa (a sobrevivência física), a única coisa que pode ser considerada como natural entre os homens é a capacidade de fazer a guerra.

E o que seria esse desejo? Podemos equipará-lo ao amor que Hooker dizia ser o que fundamenta a comunhão entre os pares? Janine Ribeiro afirma que Hobbes não

⁷⁰ Cf. HOOKER, Richard. *Of the laws of ecclesiastical polity*. Editado por Arthur Stephen McGrade, Inglaterra, Cambridge University Press, 1997, págs. 52-128.

⁷¹ RIBEIRO, Renato Janine. *Ao leitor sem medo – Hobbes escrevendo contra o seu tempo*. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2004, pág. 201.

⁷² *Idem*, pág. 202.

tinha essa visão afirmativa da igualdade afetiva como meta de aperfeiçoamento da sociedade: “O desejo que se acopla à igualdade não é o de ser querido pelo semelhante, mas o de um objeto que o outro também deseja; as relações entre os homens estão mediadas pela ambição das coisas, que lhes dão ‘principalmente a sua própria conservação, e às vezes apenas o seu deleite’”⁷³. Para Hobbes, “o homem não deseja o desejo do homem – no apetite do outro vê o maior obstáculo ao seu próprio. A política hobbesiana jamais põe em tela a esperança de ser amado, ou a obrigação de amar; aliás, nela o amor nada tem de especificamente humano ou sexual: é sinônimo de desejo”⁷⁴.

Entre Hooker e Hobbes, temos aparentemente duas visões distintas de *commonwealth* – e sobre os quais veremos que Milton tentará fazer uma síntese que reúne tanto as suas qualidades como os seus defeitos. Contudo, podemos observar nos três que há a busca de uma “psicologia sem ilusões” que embase uma *realpolitik* na qual o ser humano fica imerso no *dilaceramento moral* das paixões, da vontade e da razão. Ao mesmo tempo, cada autor tem uma noção aguda da *rivalidade* que motiva as relações sociais. Na tentativa de socializar o homem, Hooker subordina a *vontade* à *razão* que compreende a *virtude* das leis; Hobbes afasta o cidadão da comunidade porque a *razão* é um mero instrumento que pode ou não controlar a *vontade*; e Milton busca reintegrá-lo em uma comunidade futura onde a união entre a *razão* e a *vontade* se dará em um combate interno que tem poucas chances de ser realizada com eficácia.

Janine Ribeiro afirma que “o homem hobbesiano não se esgota em viver, buscar transcender a mera sobrevivência”; Hooker tem um *telos* que é a própria transcendência de uma *commonwealth* que será plena somente em um futuro desconhecido⁷⁵. Independente da meta a ser atingida, ambas as comunidades imaginadas por esses pensadores continuam tendo um caráter auto-suficiente, autônomo e secularizado. A sutil distinção é que Hooker identifica o bem-viver, a *eudaimonia*, com a virtude – e Hobbes nega qualquer espécie de “*askesis* platônica e a teleologia aristotélica”⁷⁶. Ribeiro continua a esclarecer a oposição entre os dois filósofos neste trecho longo, mas esclarecedor:

⁷³ *Ibidem, ibid.*

⁷⁴ *Ibidem, ibid.*

⁷⁵ *Ibidem, ibid.*

⁷⁶ *Ibidem, ibid.*

Para Hooker, a vida material é apenas requisito da espiritual, que se arremata em perfeição: a felicidade é estática, extática. Já o que ultrapassa o mero viver, para Hobbes, é um *conatus* querendo sempre mais, para não morrer. A vida melhor depende da graça em Hooker; ou, em Hobbes, é um desejo infinito, da natureza do homem. Por isso, o teólogo oficial enfatiza a queda de Adão, a imbecilidade do homem – enquanto o filósofo mal as menciona, derivando nossa guerra menos de uma falta que de nossa positividade desejante. O que pedimos da vida pode ser sensual ou intelectual, não importa (e será mais sensual que intelectual); o valor não pertence às coisas, é nossa vontade que as avalia. Assim não se distingue a vontade do apetite; embora Hobbes prefira os homens desprendidos do sensual, a distinção de objetos não se rebate em distintas faculdades. Garantida a sobrevivência, procuramos viver melhor; mas então nos arriscamos a esquecer que o Estado nos assegura a vida, a senti-lo como opressor, a nos revoltar. A vida segura não é requisito para a vida virtuosa; quase o contrário: a ambição de uma vida melhor faz-nos esquecer as condições, que moralizavam, da simples sobrevivência. Esse movimento ininterrupto do desejo, produzindo a amnésia, torna circular a condição humana, que vai da pacificação minimalista à reivindicação de mais, e desta ao murmúrio, à revolta, à morte – que repõe o clamor da sobrevivência. Tais ‘revoluções’ da humanidade, para as quais o único antídoto é rememorarmos o contrato e reconhecermos o soberano, contrastam com a linha vetora ascendente que Hooker propõe, de um viver tendo a virtude por *telos*, de um governo que visa ao *bonum publicum*⁷⁷.

A percepção de que o movimento do poder é um movimento circular – e daí vem a sua “revolução”, em uma aproximação arriscada da astronomia e da política – fica muito claro ao lermos atentamente o último grande tratado de Hobbes – o diálogo histórico *Behemoth, ou: O Longo Parlamento*, escrito em meados de 1668, quando o autor já contava com 81 anos e podia rever as consequências da luta pela liberdade nas Guerras Civis inglesas⁷⁸. Como o próprio título indica, é um livro complementar ao *Leviatã*, lançado em 1651, quando Carlos I já tinha sido julgado e executado, o Parlamento controlava completamente o poder político por meio dos membros do Rabo, constituindo assim uma espécie de “oligarquia” (termos do próprio Hobbes), e Cromwell estava prestes a surgir como futuro Lorde Protetor do reino. A referência ao Livro de Jó (40:15), de onde surgem os dois monstros que, de acordo com o texto bíblico, seriam as criações supremas de Deus, não é algo casual⁷⁹. Hobbes percebia que essas figuras representavam um instinto profundo do comportamento humano quando este se deparava com situações extremas – como uma *crise de hierarquia (Degree)* que

⁷⁷ *Ibidem*, pág. 206-207.

⁷⁸ Cf. HOBBS, Thomas. *Behemoth, ou o longo parlamento*. Tradução de Eunice Ostrensky, revisão técnica de Renato Janine Ribeiro, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2001, 263 págs.

⁷⁹ Cf. A BÍBLIA DE JERUSALÉM, São Paulo, Ed. Paulus, 2004.

termina em uma guerra civil. A *commonwealth* estava dilacerada entre duas forças monstruosas – a ordem rigorosa que assegura ao cidadão a sua liberdade de ter a vida preservada de um fim violento e o caos indiferenciado que surge quando todos os envolvidos estão imersos na luta brutal pelo controle do poder político – e a única coisa que podia ser feita é observar e descobrir quais eram as causas da dissolução institucional do reino. Já sabemos que as descobertas de Hobbes não foram nada agradáveis – e o que o *Behemoth* acrescenta ao seu escopo é que ele talvez tenha descoberto o cerne do problema que ele estudou como poucos na sua época: a de que *crise de hierarquia (Degree)* é uma *crise de representação existencial* que tem sua origem na mais imunda das paixões – o rancor.

É do rancor que surge a ambição (*libido dominandi*) para ter o poder político a qualquer custo, mesmo que isso custe a sedição intestina entre os cidadãos da *commonwealth*. Nesse ponto, tanto Hobbes como Milton – especialmente em *A Tenência dos reis e magistrados*, como já foi visto anteriormente – percebem que as brechas se encontram no topo mais elevado da elite espiritual da Inglaterra, i.e., o *clero*. Ambos são implacáveis nesse sentido: para eles, ninguém é motivado por qualquer espécie de virtude ou fim transcendente. Logo nas primeiras páginas do *Behemoth*, Hobbes dissecava as várias facções do clero que impulsionaram a cisão do Estado inglês: o povo veio a se tornar tão corrompido porque “os sedutores eram de várias espécies”. Havia os ministros presbiterianos e os bispos episcopalianos que pretendiam ser, cada um a seu modo, “embaixadores de Deus”, com “direito a governar cada um de sua paróquia e, através de sua assembleia, a nação inteira”. Depois, havia os “católicos papistas”, em número inferior em relação aos primeiros e, mesmo com o Ato de Supremacia de Henrique VIII “ter abolido o poder temporal e eclesiástico do papa na Inglaterra”, ainda acreditavam que, mesmo em segredo, eram governados pelo papa. Em seguida, vinham os Independentes, sempre favoráveis a “uma certa liberdade de religião”, e em paralelo os Anabatistas, que “sustentavam a ineficácia do batismo para os infantes”, os “que defendiam que o reino de Cristo estava prestes a começar na terra” e tantos outros partiam de uma “interpretação particular da Escritura”. Na maior parte da Câmara dos Comuns, encontrava-se “um número excessivamente grande de homens de melhor espécie, educados de tal modo que, tendo lido em sua juventude os livros dos homens célebres das antigas repúblicas grega e romana acerca de sua política e de seus feitos – livros nos quais o governo popular era enaltecido pelo glorioso nome de

liberdade, e a monarquia desgraçada pelo nome de tirania –, apaixonaram-se por suas formas de governo”⁸⁰. Sem dúvida, Hobbes colocaria Milton nesse grupo, mesmo que este sequer pensasse ser um parlamentar.

As divisões entre os grupos se estendiam em inúmeras facções: seguiam-se os comerciantes de Londres, que acreditaram que a Inglaterra poderia imitar a prosperidade dos Países Baixos, rebelando-se contra o rei da Espanha, e acreditaram que alcançariam o mesmo sucesso se fizessem o mesmo contra Carlos I; a aristocracia falida que punha a culpa no regime monárquico e tinha a certeza que uma mudança de partidos serviria para ter uma soma maior de dinheiro; e, por último, o povo em geral

tão ignorante do seu dever, que talvez nem mesmo um em dez mil soubesse que direito tinha alguém a mandar nele, ou por que necessidade do rei ou da República devia separar-se de seu dinheiro contra a própria vontade. Julgava-se, ao contrário, tão senhor de tudo quanto possuía, que dele nada se obtinha sem seu próprio consentimento, mesmo sob o argumento da segurança comum. Rei, pensava o povo, era apenas um título da mais elevada honra, para o qual fidalgo, cavaleiro, barão, conde, duque não passavam de *degraus* a galgar com a ajuda de riquezas⁸¹.

Hobbes descreve com precisão a *hierarquia* (*Degree*) necessária para que a *commonwealth* se mantivesse minimamente estável. Entretanto, como o rancor e a procura incessante de desejo pelo poder movimentam os interesses dessas facções, somado à *pleonexia* dos homens do clero, é inevitável que alguém acabe sendo escolhido para ser sacrificado mais cedo ou mais tarde. E, nesse ponto, o autor do *Behemoth* nos apresenta uma posição aparentemente diferente a respeito do que seria o “povo” em relação ao que ele escreveu no *Leviatã* – e muito mais próxima do que pensava Robert Filmer. Mas não podemos nos enganar quanto a isso: tanto no tratado de 1651 como no diálogo de 1668, Hobbes sabe distinguir o que é o “povo” e o que é a “multidão”. É nesse último sentido a que ele se refere no *Behemoth*: trata-se da *plebs*, da plebe que se integra na *rivalidade* indiferenciada e que também deseja ocupar um nicho da soberania do rei, um “monstro de muitas cabeças” que, ao contrário do povo

⁸⁰ *Idem*, págs. 32-35.

⁸¹ *Ibidem*, *ibid.* Grifo nosso.

conceituado no *Leviatã*, não se une por uma associação civil e não colabora na organização do Estado⁸².

Ao observar tal cenário histórico, entende-se perfeitamente a razão pela qual Thomas Hobbes se preocupava com a “guerra de todos contra todos”: sua obra é uma intensa meditação sobre as causas da dissolução da *commonwealth*, da sedição à revolução, passando pelo fanatismo religioso das seitas e dos cultos. E, no caso do *Behemoth*, fica claro que, para o filósofo de Malmesbury, as Guerras Civis inglesas são a realização concreta daquilo que ele supunha existir como um conceito especulativo: o “estado de natureza”. Neste ambiente, como nota Nádia Souki, a presença da liberdade é sempre marcada pela ausência de algo, “de impedimentos externos” – logo, ela estaria fora da vida política, já que, uma vez dentro dela, o homem sempre tem de cumprir ordens sob a forma de leis que o coagem para garantir a sobrevivência do reino⁸³. Daí vem o repúdio de Hobbes em relação às ideias republicanas de inspiração greco-romanas de uma nova *commonwealth*, das quais John Milton era um de seus membros mais ilustres: segundo Souki, “a teoria da liberdade que estes escritores ingleses [...] ia além da ideia da liberdade política, incluía a liberdade do discurso, [e] a liberdade do movimento, a liberdade de contrato, por exemplo”. Também a noção de um estado de natureza e a afirmação de que esta condição “é uma condição de liberdade perfeita eram suposições inteiramente alheias aos textos romanos e renascentistas dentro da tradição republicana”. Para tais autores, em especial Milton, o estado de autonomia é a condição natural da humanidade – e Hobbes queria provar que não havia nenhuma conexão entre a liberdade privada e a liberdade pública: “a única liberdade é a natural, pois dentro da condição artificial a liberdade dos súditos se encontra nas leis civis”. Qualquer outro tipo de liberdade depende do “silêncio da lei”, daquilo que não é previsto dentro dos termos legais; a liberdade surge somente “o que a razão de cada um sugerir como o mais favorável a seu interesse”, permitida apenas por seu soberano dentro da extensão da lei. Ao alertar para que não houvesse confusão nessas duas áreas, Hobbes atacava a quem quisesse divulgar tais ideias, denunciando-as como uma dos responsáveis pela guerra civil que destruía a Inglaterra⁸⁴.

⁸² *Ibidem, ibid.* Ver, na mesma edição, a nota de rodapé número 6 de autoria do revisor técnico Renato Janine Ribeiro.

⁸³ Cf. SOUKI, Nádia. *Behemoth contra Leviatã – Guerra Civil na filosofia de Thomas Hobbes*. São Paulo, Edições Loyola, 2008, págs. 160-161.

⁸⁴ *Idem.*

Ou seja, na luta pelas liberdades, de acordo com Hobbes, todas as facções envolvidas estavam impulsionadas pela ambição, sem se preocuparem com as consequências de uma sedição na saúde do reino. Por isso, no *Behemoth*, ele não hesita de identificar os textos políticos de Milton como um espelho da defesa realista de Salmásio:

“A – (...) Por volta dessa época [da morte de Carlos I] publicaram-se dois livros, um de autoria de Salmásio, presbiteriano que escrevera contra o assassinato do rei, e o outro de autoria de Milton, um independente inglês que escrevera em resposta ao primeiro.

B – Já os examinei. Ambos estão em excelente latim – é difícil julgar qual o melhor. E ambos apresentam um péssimo raciocínio – é difícil julgar qual o pior. Assemelham-se a duas declamações, *pro e con*, escritas como mero exercício numa escola de retórica por um único e mesmo homem”⁸⁵.

“Um único e mesmo homem” – não há insulto maior para alguém como Milton, um sujeito que acreditava ferozmente não só na sua independência política, mas também na sua audácia como mestre da retórica. Mas será que Hobbes não estava um pouco correto ao fazer esta observação sarcástica? E será que a luta pelas liberdades que cada um refletia na visão de sua respectiva *commonwealth* não tinha uma base comum – uma base sobre a qual esses dois homens, sempre divididos em seus *dilaceramentos morais*, poderiam encontrar alguma unidade?

Só podemos perceber a perspicácia do comentário de Hobbes a respeito dos escritos de Milton (pelo menos, os que chegaram em suas mãos) se atentarmos que talvez o autor de *Leviatã* também se via como um *mesmo homem* ao ler atentamente as linhas escritas pelo polemista da primeira *Defesa do povo inglês*. Dessa forma, não seria improvável pensar que os dois tiveram acesso, direta ou indiretamente, à mesma experiência traumática, típica de quem viveu em um momento histórico de convulsão social – e que foi ela que os uniu de maneira inusitada na reflexão de cada um sobre qual seria a melhor liberdade a ser promulgada na *commonwealth*.

⁸⁵ Cf. HOBBS, Thomas. *Behemoth, ou o longo parlamento*. Tradução de Eunice Ostrensky, revisão técnica de Renato Janine Ribeiro, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2001, pág. 219-220. Grifo nosso.

3.7.O naufrágio da natureza humana

Para entendê-la corretamente, temos que reconstituir a situação intelectual na qual Thomas Hobbes e John Milton viveram – e que foi denominada por Eric Voegelin como um *wreck*, um naufrágio em que ninguém sabia como se salvar⁸⁶. Afinal, eles já não viviam mais na época das grandes instituições da humanidade, como a igreja ou o império, e as nações, esses novos corpos místicos, não haviam crescido o suficiente para suportar qualquer espécie de pensamento político. Entre o império e o Estado Nacional, o ser humano estava completamente sozinho; era uma espécie de tabula rasa cartesiana, sem nenhuma proteção do abrigo do seu pequeno mundo (*cosmion*). Ele estava liberto de qualquer sentimento medieval que as instituições da Idade Média poderiam preservar, já que estas estavam desaparecendo lentamente, e ao escolher entre os jesuítas e os calvinistas, os polos extremos de rivalidade religiosa que então existiam, ninguém sabia sinceramente qual era o lado correto a seguir. Tal hesitação também se estendia não só nos escritos de combate e de polêmica, como também na literatura mais especializada, de autoridade escolástica e bíblica, prejudicando a credibilidade de seus autores conforme eles eram usados pelos interessados no combate religioso⁸⁷.

O que surgia no horizonte era um mundo que se despedaçava a olhos vistos e que não tinha nenhuma esperança de ser “novo”, como alegavam alguns; era um campo de fragmentos dispersos, de corpos privados da humanidade em geral, de nações que seguravam o pouco de coerência que ainda restava, pois o cordão umbilical que ligava o homem a Deus e ao universo tinha sido rompido como jamais acontecera. O ser humano estava literalmente “jogado” na superfície do globo terrestre e tinha de fazer o melhor possível com a sua situação; estava reduzido a seu estado físico, aos sentidos, à sua vontade de viver, suas paixões, sua possibilidade de se lembrar do passado e de prever o futuro, de decidir de maneira pragmática e, o mais importante, o seu medo da morte. Com tudo isso, não restava outra alternativa exceto recriar uma ordem preliminar e reconquistar, em um processo lentíssimo, as suas áreas do espírito, da consciência e da obrigação moral, da História, e a sua relação com Deus e o universo. Para tal, teve de se

⁸⁶ Cf. VOEGELIN, Eric. *History of Political Ideas, Vol. VI – The new order and last orientation*. University of Missouri Press, EUA, 2007, págs. 47-72.

⁸⁷ *Idem*.

apoiar em dois símbolos conceituais para permanecer minimamente razoável: o *direito natural* e a *ciência*⁸⁸.

A categoria do *direito natural* tinha suas raízes em uma herança sólida, mas o seu sentido não era mais o mesmo, ou pelo menos estava prestes a mudar. Sua nova função vem de uma variação da lei natural (a *lex naturalis* medieval) como regra que mantém a ordem de um direito natural (o *jus naturale*). Desta vez, contudo, a autoridade desta lei e deste direito não vem mais de algo *externo* ao ser humano; vem do próprio homem e é a partir da sua existência individual que se constrói as instituições do corpo social e do corpo político. Deus não tem nenhum papel a desempenhar nesse novo sistema de leis⁸⁹, fundamentado em uma *razão* que deseja ser humana, mas não contém nenhum *indeterminismo* que possa guardar qualquer tipo de *liberdade*. Isso se aprofunda com o segundo conceito, o da *ciência*: não se trata mais da *episteme* platônica-aristotélica e sim da aplicação prática de um método específico, a geometria, em que a visão do todo é mais importante do que as partes – e esta será feita por uma construção de pensamento que sempre buscará, a qualquer custo, a noção de “equilíbrio”, especialmente nas áreas que envolvam a ação humana, como a política e, logo depois, a economia⁹⁰.

Esta nova situação apresenta uma trama intrincada de problemas que estão ligados uns aos outros. A principal questão é o *Homem* em si mesmo, o gênero humano tal como conhecemos. Apesar de ser o ponto de partida do pensamento que surge e que foi descrito acima, ele é nada mais nada menos que um fragmento, reduzido a seus elementos naturais, em especial a faculdade de raciocinar. Logo, a preocupação em redescobri-lo, mesmo com as estruturas que se dissolveram desde a Idade Média, deve fazê-lo devolver integralmente suas paixões, sua consciência, seus sentimentos, sua relação com Deus e a sua posição na História. Depois, temos o problema da descrição e da construção da nação como a nova substância social. Ainda não existia um vocabulário definido para tal designação; a nação era algo incipiente e deveria ser construída a partir das vontades individuais das pessoas que a compunham; portanto, havia diferenças cruciais em relação às ideias que constituíam a ordem interna de cada

⁸⁸ *Ibidem, ibid.*

⁸⁹ A exceção aqui seria John Locke.

⁹⁰ *Ibidem, ibid.*

comunidade nacional, já que, por exemplo, a constituição da Inglaterra estava bem desenvolvida no século XVII, enquanto a abordagem da França sequer se aproximava do clímax que ocorreria no século XVIII e o da Alemanha no século XIX. Há uma tensão subterrânea que permeia esses corpos nacionais em desenvolvimento e a ideia de uma humanidade que ainda não foi absorvida por eles; podemos distingui-la em diversas correntes, entre elas o ideal cristão de humanidade, representada com força pelo Catolicismo e pelo Calvinismo, com uma pequena parcela do Luteranismo nesse sentido, e o conceito de uma natureza humana que se desenvolveu no século XVII e que atingiu o ápice naquilo que depois seria chamado de “A Era da Razão”. Todo esse novo pensamento político estava articulado em uma linguagem que aplicava a metodologia emprestada da ciência, o que significava que tais ideias eram desenvolvidas de uma maneira que não era adequada para a reflexão da política, já que a ação humana, algo que envolve certo espaço de incerteza, não pode ser calculada por meio de analogias meramente quantificáveis⁹¹.

Thomas Hobbes foi um dos primeiros filósofos que entendeu perfeitamente as implicações teóricas e práticas desse novo pensamento político que então surgia – e, como veremos, John Milton foi ainda mais longe nesse aspecto. Sob seu olhar, a natureza humana *racional e razoável* perdeu qualquer espécie de inocência e otimismo. O homem se conscientiza que a sua natureza *humana* é a sua natureza *pessoal* – e que ela pode ser analisada como se fosse parte de uma estrutura mecânica, em que, conforme já foi observado, a *razão* tem apenas uma função utilitária de controlar as paixões que, se não forem dominadas, causarão o “estado de natureza”, a guerra civil entre os cidadãos, em que a verdadeira *liberdade* é apenas uma necessidade natural que só existirá quando a vida política, dentro da organização do Estado, permita que isso aconteça⁹². Contudo, essa indiferença moral é apenas uma aparência, uma ilusão que encobre, na verdade, de acordo com a análise de Leo Strauss, uma *nova moral* – ou melhor: o *novo* fundamento de uma moral que sempre existiu⁹³.

Para Hobbes, seja no *Leviatã* ou no *Behemoth*, o bem supremo de qualquer existência terrena é “a preservação da vida humana” – e isto é comprovado por qualquer

⁹¹ *Ibidem, ibid.*

⁹² *Ibidem, ibid.*

⁹³ Cf. STRAUSS, Leo. *The political philosophy of Thomas Hobbes – its basis and its genesis*. EUA, University of Chicago Press, 1963, págs. 6-29 & 108-128.

exercício da *razão*. Strauss observa que há uma curiosa inversão no estilo hobbesiano: ele prefere a expressão negativa “evitar a morte” [*avoiding death*] à expressão positiva “preservar a vida” [*preserving life*]. Como a existência é uma “corrida” que só termina justamente com a morte, é de se supor que ela é o *telos* natural de todas as coisas. Assim, a morte não é apenas um ponto final; é também uma *paixão* que motiva o homem a continuar pensar vários modos de garantir a sua sobrevivência. Para sermos mais exatos, a morte em si não é a paixão que implusiona o ser humano em procurar ordem e estabilidade; é o *medo* da morte – e mais: o *medo da morte violenta*, algo absolutamente comum para um sujeito que vivia em uma época de guerra civil. Dessa forma, o homem não tem mais repouso ou tranquilidade, impossibilitado de realizar qualquer espécie de contemplação sobre a comunidade onde vive ou até mesmo de comunhão entre os seus semelhantes. A “preservação pela vida” é o bem supremo que deve ser alcançado – e assim a morte torna-se o primeiro e o supremo mal. Ela não é apenas a negação de um bem, mas também a negação de todo o Bem. De acordo com Hobbes, o ser humano não é mais orientado por um *summum bonum*, como acreditava Richard Hooker cinquenta anos antes dele; o único parâmetro pelo qual o homem pode se orientar para dar um sentido à sua vida é a morte como *summum malum*, o mal supremo que, se não for impedido pela paixão do *medo da morte violenta*, dissipará a harmonia da *commonwealth* e da própria existência humana tal como conhecemos⁹⁴.

No *Behemoth*, tal visão de mundo fica evidente quando Hobbes começa a concluir a sua análise das Guerras Civis inglesas e percebe que, mesmo sendo considerado por ele como um “usurpador” da soberania real, Oliver Cromwell foi o único que conseguiu, nesse período turbulento, manter um pouco de ordem graças à força empregada – e a falta de vigor do rei Carlos I ao usar desse procedimento teria sido a causa principal da sua ruína. Ainda assim, isso não impede a continuação das “revoluções do poder”. O medo da morte violenta motiva a todos a procurar uma harmonia que talvez nunca tenha existido:

Vi nessa revolução um movimento circular do poder soberano, que foi do falecido rei para seu filho, passando por dois usurpadores, pai e filho. Pois (deixando de lado o poder do conselho de oficiais, que foi temporário e cujos detentores se consideravam apenas procuradores) moveu do rei Carlos I para o Longo Parlamento; daí para o Rabo; do

⁹⁴ *Idem*.

Rabo para Oliver Cromwell; e então de volta de Richard Cromwell para o Longo Parlamento; deste, para o rei Carlos II, onde se espera que permaneça por muito tempo⁹⁵.

Thomas Hobbes e John Milton foram contaminados pela *rivalidade* que atingia a escolha entre a aceitação do medo da morte violenta e a possibilidade de ser livre em um estado natural de autonomia. O movimento cíclico da luta pelo poder influenciou em demasia as ideias de cada um sobre o que deveria ser a *commonwealth*; no caso de Hobbes, o medo da existência como um todo foi camuflado em uma linguagem exata, precisa, matemática, mecanicista e incapaz de perceber a bondade que ocorria no coração humano; já no de Milton, isso não o impediu de desenvolver plenamente os seus dotes poéticos e retóricos, além de sintetizar de forma exemplar certos aspectos que estavam em germe nos textos de Richard Hooker – e que depois seriam desenvolvidos naquela linha de pensamento que Joan Bennett chamaria de “a radicalização do humanismo cristão”⁹⁶. Dessa forma, o desafio de Milton era fazer reviver a luta correta pela liberdade, não deixando se perder em uma vastidão de conceitos aparentemente similares. E isso significava que teria de se salvar do naufrágio [*wreck*] que, de certa forma, ele foi uma das suas testemunhas mais ilustres.

3.8.O realista espiritual.

A solução encontrada por John Milton foi se aproximar ainda mais do perigo que intensificava o núcleo da *crise de hierarquia (Degree)* vivida na Inglaterra – no caso, o seu crescente fascínio pela figura de Oliver Cromwell. Na *Segunda defesa*, que, de acordo com Blair Worden, teria sido inicialmente escrita em meados de 1652, mas depois reelaborada durante 1653⁹⁷, justamente o período no qual Cromwell teria fechado o Rabo após um tumulto político sobre se este se comportava como uma oligarquia que perverteria os ideais republicanos. Milton se identifica com o então Lorde General, colocando-se como uma espécie de *duplo*, atitude que teria sido uma resposta a

⁹⁵ Cf. HOBBS, Thomas. *Behemoth, ou o longo parlamento*, tradução de Eunice Ostrensky, revisão técnica de Renato Janine Ribeiro, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2001, pág. 262.

⁹⁶ Cf. BENNETT, Joan J. *Reviving Liberty – Radical Christian Humanism in Milton's Great Poems*, EUA, Harvard University Press, 1989, págs. 6-33.

⁹⁷ Cf. WORDEN, Blair. *Literature and politics in cromewellian England*. Inglaterra, Oxford University Press, 2007, págs. 262-288.

Alexander More quando o poeta afirma a este último que “tu me tornas o seu igual, senão o seu superior” [*you make me his equal, if not his superior*]⁹⁸.

A defesa é apaixonada, mas contém nuances de alerta, em um aconselhamento no qual a euforia é lentamente substituída pela cautela. Para Milton, Cromwell nunca deu amostras de arrogância ou de ameaçar as instituições que permaneceram após as Guerras Cívicas; por isso, as facções que dilaceravam o país eram mais do que meras inconveniências; eram obstáculos para que o Lorde General conseguisse realizar o que todos queriam para a *commonwealth*. Entre os sediciosos, estavam os presbiterianos que, com a pusilanimidade costumeira já registrada na época do regicídio, transferiram o desgosto que tinham por Carlos I para Cromwell. Mas ele era muito superior ao tirano morto e também aos seus opositores: sua excelência de caráter era algo marcante e comprovado, já que fazia parte de uma linha de ancestrais que sempre defenderam a liberdade inglesa e, tal como Milton, sempre fez questão de cumprir suas funções civis com o máximo de sobriedade religiosa. Era sem dúvida um perfeito soldado – e mais do que isso: era um estadista que encarnava completamente os movimentos de uma vida interior que era muito difícil de encontrar nos habitantes da *commonwealth*. Eles eram contrabalançados por uma disciplina que o levou à perfeição do conhecimento das suas próprias limitações [*for he was a soldier disciplined to perfection in the knowledge of himself*]; ele extinguiu todo o acúmulo de esperanças vãs, medos e paixões que infestam a alma [*He has extinguished (...) the whole host of vain hopes, fears, and passions, which infest the soul*] – e enfim conquistou, antes de tudo, o governo de si mesmo [*the government of himself*] que o fez ser, muito antes de lutar contra o inimigo externo, um veterano experiente nos achques e nas exigências da guerra⁹⁹.

A identificação de Milton com Cromwell não era aleatória. Ambos acreditavam, cada um a seu modo, na fusão da dureza na ação com a riqueza espiritual. Apesar de não existirem documentos que relatem um encontro efetivo entre os dois – Milton foi uma espécie de amanuense de luxo, que escrevia ou traduzia correspondências diplomáticas para o latim e que tinha acesso às informações dos bastidores políticos por meio de terceiros – é fato de que o poeta esperava muito desse soldado “renascido”,

⁹⁸ Cf. MILTON, John. *The complete poetry and essential prose of John Milton*, Nova York, Modern Library, 2007, págs. 1073-1110.

⁹⁹ *Idem*.

responsável pelas incríveis vitórias de Dunbar e Worcester¹⁰⁰. Afinal, os dois tinham sido vítimas do *dilaceramento moral* que sempre surge quando o convertido se depara com aquilo que Cromwell afirmava aos seus próximos como “a escuridão da alma”. Antonia Fraser relata que trata-se da escuridão que envolve o espírito antes da conversão, um conceito importante no pensamento puritano da época¹⁰¹. Para um calvinista, a conversão, o chamado de Deus, era fundamental. Em seus *Fundamentos*, Calvino diz que “a promessa divina da vida” não atinge “todos os homens da mesma forma”; mais adiante, ele afirma que “(Deus) dá a alguns o que recusa a outros”. No entanto, sem a graça ninguém pode ser salvo. “O Eleito, como esses afortunados possuidores da graça se chamavam a si mesmos, ou “os santos” não nascem com a graça”. E, diferentemente dos católicos, não acreditam na possibilidade de obtê-la mediante um sacramento, como o batismo, por exemplo – que redime os católicos do pecado original. “Os calvinistas e seus descendentes, pelo contrário, supunham que a graça vital provinha apenas da escolha do indivíduo por Deus – levando-o a crer em Cristo, *através de um certo tipo de introspecção*”. Pois Deus dera Seu filho aos eleitos para apoiá-los, como dizia John Preston em sermão mais ou menos contemporâneo à época de Cromwell: “Quando Deus te chama para vir a Cristo, Ele te promete que a virtude da morte de Cristo vai matar o pecado dentro de ti, e que a virtude da ressurreição de Cristo te elevará a uma nova vida”. “Uma vez concedida, a graça não pode ser mais retirada. Escrevendo sobre o próprio Cromwell, um de seus biógrafos disse: ‘a noção que ele mais prezava era – uma vez filho de Deus, para sempre filho de Deus’”. Os santos não podiam perder a graça divina. “A conversão ou a aceitação do papel da dádiva, por ambas as razões, permitiria o surgimento de um evento espiritual marcante”¹⁰².

Tanto Milton como Cromwell tinham a certeza de que eles eram os representantes máximos desse evento – o momento em que a Inglaterra enfim se

¹⁰⁰ Sobre as relações entre Milton e Cromwell, além da sua participação na *commonwealth* e no Protetorado, ver: WORDEN, Blair. WORDEN, Blair. *Literature and politics in cromwellian England*, Inglaterra, Oxford University Press, 2007, 455 págs; WORDEN, Blair. *The Rump Parliament 1648-1653*. Inglaterra, Cambridge University Press, 1974, 439 págs; SMITH, David L. (org.) *Cromwell and the interregnum*. Inglaterra, Blackwell Publishing, 2003, 235 págs.; GENTLES, Ian, MORRILL, John & WORDEN, Blair (orgs.). *Soldiers, writers and statesmen of the English Revolution*. Inglaterra, Cambridge University Press, 1998, 355 págs. e FALLON, Robert Thomas. *Milton in Government*. EUA, Pennsylvania University State Press, 288 págs.

¹⁰¹ FRASER, Antonia. *Oliver Cromwell – Uma vida*, tradução de Marco Aarão Reis, Rio de Janeiro, Editora Record, 2000, págs. 56-58. Grifos nossos.

¹⁰² *Idem*.

libertava do jugo [*yoke*] da tirania real e se transformava em uma *commonwealth* livre. Se, para o primeiro, o *dilaceramento moral* era refletido em longos períodos de melancolia que eram acentuados ainda mais pelo surgimento da cegueira, para o segundo o mesmo era acumulado entre momentos de hesitação e de explosões súbitas, em um comportamento que ficou imortalizado por outro grande poeta da época, Andrew Marvell, que, em sua *Uma ode horatiana sobre o retorno de Cromwell da Irlanda* [An Horatian Ode upon Cromwell's return from Ireland, 1650], o descreveu da seguinte forma: “Então o inquieto Cromwell não podia parar/ nas artes da paz que não trazem nenhuma glória,/ mas pela guerra aventureira/ que impeliu a sua estrela ativa” [*So restless Cromwell could not cease/ in the inglorious arts of peace,/ but through adventurous war/ urgèd his active star*]¹⁰³.

Contudo, podemos perceber no mesmo texto da *Segunda defesa* que Milton muda o louvor para aquilo que sempre se achou apto a fazer: o aconselhamento do profeta do intelecto e das letras dirigido ao soldado que se revela um profeta da guerra justa. Trata-se de uma das inúmeras variações da *pleonexia*: ao supor que tem um diagnóstico correto – no caso, as lutas internas no Parlamento que provocariam o seu fechamento por Cromwell e a criação do período que ficou conhecido como Protetorado –, o poeta também acredita que tem a profilaxia necessária para remediar a situação. Mas, como já vimos quando analisamos *Aeropagítica*, resolver os problemas práticos e políticos de uma *commonwealth* não somente envolve a defesa encarniçada da liberdade, seja lá qual for o seu tipo específico, em especial algo tão intangível como o “domínio das virtudes”. O aconselhamento se torna algo mais parecido com uma identificação que pode ou não pode tomar o rumo da *rivalidade* – o que não seria muito incomum no ambiente que deflagrou as Guerras Civis inglesas. Cromwell tem de perseverar no seu combate com os sediciosos porque é sua obrigação moral salvar o país da desunião – e o ideal de liberdade o havia escolhido como a flor preferida de onde surgiria seus talentos e suas virtudes. Este mesmo ideal esperava de Cromwell que fosse preservado a qualquer custo – desde que, claro, Milton fosse considerado o primeiro a perceber que, se não fosse dessa forma, a Inglaterra retornaria ao pior dos estados: o da servidão que já tinha sido rompida com a destruição de um tirano¹⁰⁴.

¹⁰³ MARVELL, Andrew. *The complete poems*, Inglaterra, Penguin Classics, 1996, pág. 55.

¹⁰⁴ Cf. MILTON, John. *The complete poetry and essential prose of John Milton*. Nova York, Modern Library, 2007, págs. 1073-1110.

A volta de tal situação de jugo [*yoke*] era impensável. Seria a morte das esperanças mais profundas no pensamento político de John Milton. Blair Worden afirma que ele não estava preocupado com a influência de instituições consideradas provisórias, como o Parlamento ou o exército, nas decisões políticas de Cromwell, mas sim no efeito de que elas poderiam provocar na constituição de sua alma¹⁰⁵. E, dessa forma, o principal problema não eram negociações passageiras sobre assuntos de Estado que não envolvesse a redenção de uma nação inteira; para Milton, a verdadeira questão sempre foi a corrupção do clero, sob quaisquer formas que ainda não reforçassem a verdadeira religião reformada de qualquer aspecto “papista”.

Em um argumento que comprova a coerência de posição já mostrada em *Da razão* e *A tenência dos reis e magistrados*, o texto da *Segunda defesa* reforça que a igreja dividida por membros incapazes de compreender a disciplina das virtudes encarnada nas ações de Cromwell é justamente a razão principal para a efetiva separação entre o poder secular do governo e o poder espiritual dos “santos” que comprovariam que a Inglaterra é uma nova Israel. Milton pede para que o Lorde Protetor faça a união entre essas duas esferas, mas de um modo que não prejudique a liberdade de consciência do fiel protestante – e que mantenha a unidade e a autonomia da *commonwealth*. É desnecessário dizer que colocar uma tarefa dessa envergadura nos ombros de um único homem só faz aumentar o risco de um inevitável fracasso – o que de fato aconteceu.

A desilusão de Milton com Cromwell já tinha sido prevista pelo próprio poeta em um soneto escrito dois anos antes da publicação da *Segunda defesa* – o que confirma as observações de Blair Worden que talvez o texto do tratado tenha sido bastante reformulado, principalmente após o golpe dado ao Rabo em 1653¹⁰⁶. Talvez por intuir que o tom ambíguo dos versos poderia lhe causar problemas até mesmo no tempo do Protetorado, o poema só foi publicado postumamente em 1694, quando Edward Philips lançou a sua biografia *Vida de Milton* [*Life of Milton*]:

¹⁰⁵ Cf. WORDEN, Blair. *Literature and politics in cromewellian England*. Inglaterra, Oxford University Press, 2007, págs. 262-288.

¹⁰⁶ *Idem*.

Cromwell, nosso líder que, em uma nuvem
 De guerra e de áspera cisão, guiado
 Pela fé e por uma força ímpar, trouxe paz
 E verdade em um caminho glorioso, colhido
 E carregado de troféus divinos pelo pescoço
 Da orgulhosa Fortuna, o sangue dos escoceses
 Correndo pelo rio Darwen e no campo de Dunbar,
 Louvaremos o que fez em altos brados nos louros
 De Worschester: ainda assim, há muito o que fazer
 E conquistar; a paz tem suas vitórias,
 E são tão reconhecidas quanto as da guerra: surgem novos
 Inimigos que ameaçam escravizar as almas em
 Algemas seculares. Ajude-nos a salvar a consciência
 Livre dos lobos que devoram o nosso Evangelho.¹⁰⁷

Assim como Andrew Marvell, Milton capta o temperamento vulcânico de Cromwell por meio de ações implacáveis cujo único fim é a manutenção da ordem e o restabelecimento da paz – mesmo que tenha de usar da força da violência e da guerra. Ao mesmo tempo, é interessante observar que ele se movimenta “através de uma nuvem”, não apenas a da guerra, mas também dos seus detratores que, implicitamente, não são guiados pela fé e pela coragem ímpares que orientam as decisões do general. É a partir do nono verso que o elogio transforma-se em conselho: “*yet much remains/ to conquer still*” – ainda assim, há muito o que conquistar. A república não é uma garantia, em especial a sua tão sonhada estabilidade. A guerra deve ser empregada para manter a paz. Os novos inimigos surgem, como lobos, prontos para destruir o pouco que resta de uma consciência livre e que usam o evangelho como uma armadilha para envenenar as entranhas da *commonwealth*.

Por que essa mudança de atitude em relação ao seu líder? O que teria provocado em Milton tamanha desconfiança nas expectativas surgidas em torno de Cromwell?

¹⁰⁷ *Cromwell, our chief of men, who through a cloud,
 Not of war only, but detractions rude,
 Guided by faith and matchless fortitude,
 To peace and truth thy glorious way hast ploughed,
 And on the neck of crownèd Fortune proud
 Hast reared God's trophies, and His work pursued,
 While Darwen stream, with blood of Scots imbrued,
 And Dunbar field, resounds thy praises loud,
 And Worcester's laureate wreath: yet much remains
 To conquer still; peace hath her victories
 No less renowned than war: new foes arise,
 Threatening to bind our souls with secular chains.
 Help us to save free conscience from the paw
 Of hireling wolves, whose gospel is their maw.*

Cf. MILTON, John. *The complete poetry and essential prose of John Milton*. Nova York, Modern Library, 2007, pág.153.

Worden nos explica que toda essa apreensão girava a respeito de um assunto candente aos interesses do poeta – e dos quais ele considerava fundamentais para a saúde moral da *commonwealth*: a separação entre a igreja e o estado¹⁰⁸. Como já sabemos, Milton era a favor de que o poder secular e o poder espiritual permanecessem em lados distantes, mesmo que fossem iluminados por uma única luz, a da liberdade de consciência, tal como, por exemplo, Richard Hooker havia retratado em seus escritos na sua intenção de unir a *razão* e a *vontade* na sua luta contra a “bibliolatria”. Entretanto, Cromwell não pensava da mesma forma – para o Lorde General, o estado deveria interferir na igreja justamente para manter a pureza e a integridade da religião reformada. Obviamente, haviam outros que pensavam da mesma forma, como John Owen, o capelão de Cromwell nas suas batalhas militares de 1650-51, e que foi incumbido pelo general para ser o seu representante no Parlamento naquilo que depois foi chamado de “divulgação do Evangelho” entre o povo inglês. Alegando serem defensores da “tolerância religiosa”, Cromwell e Owen não queriam que certas opiniões muito caras aos independentes – entre elas, a crença ao anti-trinitarismo, doutrina considerada herética, que negava a trindade de Jesus Cristo, mas da qual Milton era um fervoroso defensor, como fica claro no seu póstumo *Da doutrina cristã* – se tornassem a maioria na sociedade. Para Milton, isso atentava à sua concepção de “liberdade de consciência” – já que não deixava o fiel protestante discutir outras ideias que fossem além dos vícios “papistas” e que infectavam o Cristianismo há séculos¹⁰⁹.

Deve-se observar que a expressão “liberdade de consciência” empregada por Milton, especialmente nos seus escritos políticos tardios, está intimamente relacionada com o uso da *razão* e da *liberdade* que o homem descobriu no curso de uma História que sai da escravidão moral para a redenção plena, sob quaisquer meios, mesmo que estes sejam às vezes violentos. A consciência, para Milton, é o julgamento prático entre o certo e o errado, entre o Bem e o Mal, mas em um espaço *igualmente moral* e *igualmente indeterminado*, que, por isso mesmo, necessita de limites para ser exercida de forma plena a fim de não ser corrompida pelos “novos inimigos” [*new foes*],

¹⁰⁸ Cf. WORDEN, Blair. *Literature and politics in cromewellian England*. Inglaterra, Oxford University Press, 2007, págs. 262-288.

¹⁰⁹ *Idem*.

especialmente os que desejam a volta da tirania real, sejam eles realistas, bispos, presbiterianos, católicos e até mesmo independentes¹¹⁰.

Talvez já antevendo a decepção que Cromwell iria causar naquilo que ele acreditava como o fundamento de uma *commonwealth* que se pretenda livre, Milton procurou louvar alguém com quem compartilhava as mesmas ideias: Henry Vane, outro ilustre membro do Parlamento e um sujeito fascinado pela doutrina do anti-trinitarismo, portanto defensor da separação entre os dois poderes. Dois meses depois de ter escrito o soneto a Cromwell, Milton escreveu outro, desta vez dedicado ao companheiro de luta:

Vane, jovem na idade, mas sábio no conselho,
Era melhor que qualquer senador romano
Quando as vestes e não as armas repeliram
O feroz Epiro e o audaz Africano, seja para
Manter a paz ou para desdobrar as províncias ocas
Jamais persuadidas; ao aconselhar que a guerra
Seria melhor, movida pelo ferro e ouro que a constitui
Sua armadura; e, além disso, saber tanto
Sobre o poder espiritual como o terreno, o que significa
Cada um, o que os separa, tu aprendeste o que poucos
Conseguiram. Os limites de cada espada
Devemos a ti: portanto, em tua firme mão,
A Religião se rende em paz e
Agradece sempre a teu filho mais velho¹¹¹.

Apesar deste poema ser simétrico ao soneto a Cromwell, há uma diferença crucial: Milton não ousa fazer nenhum conselho a Vane. E é também no nono verso que

¹¹⁰ Cf. GEISST, Charles R. *The political thought of John Milton*. Inglaterra, Macmillan Press Ltd., 1984, págs. 21-39.

¹¹¹ VANE, *young in years, but in sage counsel old,*
Than whom a better senator ne'er held
The helm of Rome, when gowns, not arms, repelled
The fierce Epirot and the African bold,
Whether to settle peace, or to unfold
The drift of hollow states hard to be spelled;
Then to advise how war may best, upheld,
Move by her two main nerves, iron and gold,
In all her equipage; besides, to know
Both spiritual power and civil, what each means,
What severs each, thou hast learned, which few have done.
The bounds of either sword to thee we owe:
Therefore on thy firm hand Religion leans
In peace, and reckons thee her eldest son.

Cf. MILTON, John. *The complete poetry and essential prose of John Milton*. Nova York, Modern Library, 2007, pág. 155.

ele explicita a diferença entre os dois: no primeiro poema, Milton quer guiar Cromwell, mesmo com toda a sua forte personalidade, nos rumos corretos da verdadeira natureza dos poderes civis e espirituais; já no segundo, Vane não precisa nada disso porque ele tem plena ciência da origem desses mesmos poderes e o que acontece com a *commonwealth* quando as lâminas de ambas as espadas não estão separadas adequadamente – e, no caso, é a *mão firme* de Vane (um adjetivo similar foi usado para identificar o caráter de Lorde Fairfax, o superior de Cromwell no Exército do Novo Tipo, antes deste se tornar o famoso general) que saberá conquistar a religião verdadeira e reformada nas decisões entre o governo e o Parlamento.

Cromwell e Owen usaram de todos os recursos políticos disponíveis para que a sua “divulgação do evangelho” e a sua perspectiva de “tolerância religiosa” fossem aprovadas no Parlamento. É de se supor que Milton não tenha gostado nada disso; mesmo permanecendo como Secretário de Latim na época do Protetorado, é sintomático que, após os elogios a Cromwell na parte final da *Segunda defesa*, ele tenha ficado em silêncio sobre o assunto durante os cinco anos seguintes. Dessa forma, não sabemos o que o poeta pensava a respeito da, por exemplo, a morte de Cromwell em 1658 – pelo menos explicitamente¹¹². Mas a decepção é evidente; afinal, para Milton, como se não bastassem os constantes cismas que ameaçavam a integridade da *commonwealth* inglesa, a mesma que teve que matar um rei tirano para garantir a substância da liberdade real, havia agora o perigo do único sujeito que poderia restaurar a ordem – Oliver Cromwell – cair na mesma artimanha, justamente porque não estava bem aconselhado na visão correta do que deveria ser a separação entre o poder secular e o poder espiritual. Não é difícil perceber, quando se lê os dois sonetos mencionados e o terço final da *Segunda defesa*, que a *pleonexia* do poeta se revela de forma assustadora – e podemos entrever nesses textos o íntimo do poeta de tal maneira que finalmente, como argumentou Blair Worden, revela-se ao leitor o principal tema da obra de John Milton: *o risco de se viver em contínua tentação*¹¹³.

¹¹² Cf. WORDEN, Blair. *Literature and politics in cromwellian England*. Inglaterra, Oxford University Press, 2007, págs. 262-288.

¹¹³ *Idem*, págs.258-259.

3.9. Anatomia da tentação

Afinal, é a tentação que impulsiona o drama não só dos últimos grandes poemas épicos (*Paraíso perdido*, *Paraíso reconquistado* e *Sansão, o lutador*) como dos poemas de juventude (*Comus*, *L'allegro*, *Il penseroso*) – e sobretudo dos tratados políticos; é a tentação de Adão e Eva se deixando envolver pelo feitiço da serpente, a de Sansão caindo nos braços de Dalila, a de Cristo na vastidão do deserto. E é também a tentação de Cromwell e, por consequência, da *commonwealth*: na *Segunda defesa*, Milton descreve um homem que, como depois testemunharam seus amigos e familiares, sempre falou com frequência do medo de se deixar envolver pelos seus deslizes e que sofria o fascínio da ambição e da grandeza. Como os nossos primeiros ancestrais, como os parlamentares que prejudicavam a liberdade de expressão em *Aeropagitica* e como a nação inglesa que tenta sobreviver uma implacável *crise de hierarquia* (*Degree*), Cromwell enfrentava um duro teste da sua virtude – pois Milton sabia que esta só se fortalece e comprova o seu valor se passar por um julgamento constante. No caso do texto da *Segunda defesa*, o governo do Lorde Protetor é interpretado como um desses testes para comprovar a virtude do tiranicídio – ao mesmo tempo de que o seu resultado só será realmente eficaz, como sempre ocorre quando o elo entre a liberdade e a virtude está em risco, se observarmos o que acontece no espaço íntimo do homem interior [*inner man*]¹¹⁴.

É esta perspectiva intimista, por assim dizer, que nos autoriza dizer que John Milton foi além das observações de Robert Filmer, Richard Hooker e Thomas Hobbes a respeito da base de liberdade substancial que torna a *commonwealth* como algo duradouro no curso da História. Nesse sentido, ele leva ao extremo a mesma categoria da qual fazem parte esses três pensadores políticos: a dos *realistas espirituais*¹¹⁵. Segundo Eric Voegelin, este termo é usado para “designar a atitude do pensador político, do século XIV e posteriores, que tem de se distanciar sozinho em termos intelectuais, e às vezes também em termos práticos, das instituições políticas

¹¹⁴ *Ibidem, ibid.*

¹¹⁵ Aqui, há de se fazer uma distinção entre o “realista espiritual” (*spiritual realist*) e o “realista” (*royalist*) que era a favor do rei.

circundantes porque não atribui a elas funções representativas da vida do espírito que ele vivencia como real em si mesmo”¹¹⁶.

Esta terminologia é necessária para diferenciar os fenômenos secundários que podem confundir quem deseja analisar a atitude primordial descrita nas obras desses pensadores. Afinal, eles sofreram uma profunda experiência da realidade do espírito que determinará para sempre uma atitude pessoal negativa diante do campo da política, mesmo que não consiga evitar o seu fascínio e, muitas vezes, tenta interferi-la nos seus bastidores em termos práticos, já que vê tudo dominado pela paixão destrutiva e estúpida do poder material. Contudo, a confusão entre certos sentimentos de segunda ordem e a preocupação principal da sua meta principal – a de restaurar uma certa harmonia entre a condição precária do ser humano e as forças que os esmagam sem nenhum aviso – causa também erros conceituais, como, por exemplo, classificar esses mesmos pensadores de “idealistas” ou então “pragmáticos”. Não há nenhuma objeção a essa categorização, exceto pelo fato de que “acreditar em ideais” ou “ser prático” são fenômenos secundários que requerem uma análise mais profunda da estrutura dos sentimentos que determinam essas crenças. Afinal, como bem explica Voegelin, um pensador pode expressar uma crença em certos ideais (ou na falta deles) porque são convencionais em sua época e ele não tem substância pessoal suficiente para fazer outra coisa senão seguir a convenção; pode fazê-lo porque tem uma percepção ativa dentro de uma hierarquia de valores éticos legados pela tradição; ou pode fazê-lo porque é movido pelo espírito e capaz de produzir uma ordem de valores a partir de sua experiência espiritual imediata. A distinção entre a esfera primária de sentimentos e a esfera secundária de ideais tem especial importância porque a sensibilidade espiritual e a força necessária não se expressam de maneira alguma na defesa do que comumente se chama de ideais. Tomemos o caso de Maquiavel: exceto por seu sonho de uma nação italiana, poucos historiadores estariam inclinados a chamá-lo de idealista; mas, por certo, o homem que compreendeu o problema da reforma religiosa e evocou o mestre do *daimon* da política como substituto, o qual ao menos criaria uma ordem externa, foi fortemente tocado pelo espírito. O mesmo ocorre com Hobbes: do ponto de vista metafísico, o filósofo de Malsmebury era um materialista; mas ninguém consegue desvendar o falso

¹¹⁶ Cf. VOEGELIN, Eric. *History of Political Ideas, Vol. III – The late Middle Ages*. EUA, University of Missouri Press, 2007, págs. 66-82; ver também: Cf. VOEGELIN, Eric. *History of Political Ideas, Vol. VI – The new order and last orientation*. EUA, University of Missouri Press, 2007, págs. 59-62.

espiritualismo de certos tipos de sectarismo político do século XVII (assim como Hooker fez o mesmo no final do século XVI) a não ser que uma genuína experiência espiritual o capacite a enxergar a diferença: a de estar claramente consciente do abismo que separa o espiritualista das formas de existência política pós-medievais e que, no caso de Milton, já antecipam a política que seria praticada na modernidade¹¹⁷.

Para que Milton, um indivíduo privado com uma causa pública, tivesse de se expressar aos seus semelhantes da *commonwealth*, ele teve de desenvolver formas literárias e símbolos adequados à nova visão, tais como a *historiogenesis* – como já estudamos nos capítulos anteriores desta tese. Ainda assim, o problema que persiste nas obras dos realistas espirituais torna-se cada vez mais intenso nos escritos do futuro autor de *Paraíso perdido*: o que fazer com uma realidade política circundante no mundo ocidental e que não absorve adequadamente o espírito das instituições políticas que deveriam governar com *razão e liberdade* a vida de seus cidadãos?

Para compreendermos essa intensidade temos de observar que, em termos históricos, o dilema da separação entre espírito e política pode ser discernido em três fases principais. De acordo com Voegelin, o início da primeira fase é marcado pela figura de Dante (por coincidência, um poeta que também desejava ser um conselheiro político) e por sua descoberta da nova solidão espiritual. “Os dois séculos posteriores ao florentino caracterizaram-se pela ‘fenescência’ ou ‘declínio’ da Idade Média, porque todos na Europa mostravam sinais de decomposição”, em alguns países mais cedo, noutros mais tarde; em alguns mais graves, noutros um pouco menos. “A desordem interna na França terminou após a derrota das batalhas de Créci (1346) e Poitiers (1356) e durou até a reforma do exército em 1445. A desordem correspondente na Inglaterra – com a revolta dos camponeses, congênere da *Jacquerie* francesa de 1358 – se deu pouco depois no reino de Ricardo II (1377-1399); após uma curta recuperação sob os Lancasters, a ruptura completa seguiu-se nas Guerras das Rosas (1455-1485)”. Somente na segunda metade do século XV se alcançou um novo grau de consolidação dinástica e de domínio sobre as forças internas conflitantes: “na França, no período de Luís XI (1461-1483); na Inglaterra, pelos Tudors (1485); e de modo equivalente na Espanha, durante o reinado de Fernando de Aragão e Isabel de Castela (1479); em Portugal, com

¹¹⁷ *Idem; idem.*

D. João II (1481); na Rússia, com Ivan, o Grande (1462); nas terras germânicas, com a ascensão de Maximiliano I (1493)”. Durante o período de decadência da sociedade medieval, entre o período de Dante e o século XVI, talvez um dos únicos pensadores políticos que tentou colocar alguma ordem no caos – a custo de sua própria vida – foi Thomas More¹¹⁸.

Já a segunda fase é marcada pelo surgimento dos reformadores religiosos e dos realistas espirituais seculares. “Os reformadores religiosos, representados por Lutero e Calvino, tentaram recriar as instituições políticas espiritualmente determinadas fora da substância devanescente da Igreja Católica”. A tentativa, que resultou na divisão clerical, fracassou completamente; os movimentos espirituais foram absorvidos nas esferas políticas particulares do Ocidente, na culminação daquele naufrágio [*wreck*] que simplesmente deixou o ser humano abandonado na *crise de hierarquia* (*Degree*) do próprio cosmos como se fosse uma tabula rasa. Os realistas espirituais seculares – Maquiavel, Bodin, Hobbes, Espinosa – junto com os realistas espirituais que ainda tinham em seu íntimo o *pathos da iluminação obsessiva* que só a revelação religiosa poderia transmitir – como Hooker e Milton – tentaram, cada um a seu modo, encontrar o lugar do espírito num mundo de unidades políticas particulares (no caso específico que estamos estudando, a *commonwealth* inglesa). “Maquiavel tentou a evocação do líder possuído por um *daimon* que resolveria o trauma nacional por meio de uma política que não hesitaria os mesmos instrumentos brutais do poder – a força e a violência; Hobbes criou a análise psicológica das paixões políticas e evocou o poder de uma comunidade que deve se tornar uma “religião política” para as dominar”. Todos eles foram isolados como pensadores políticos, vilipendiados por seus supostos ateísmo e imoralidade, mas, sobretudo, por sua imparcialidade de ver o real como um palco sangrento onde todas as coisas estão pelo avesso – e com muita pouca chance de voltar ao que seria uma suposta normalidade¹¹⁹.

A terceira fase leva os dois tipos de pensadores a um novo nível. “Aos primeiros reformadores corresponde o ativista político, representado por Marx, que tentou reunir o que sobrou do espírito e as instituições sociais através da revolução da sociedade existente, a fim de dar guarida para aquilo que ele chamava de ‘Novo Homem’, o

¹¹⁸ *Ibidem, ibid; ibidem, ibid.*

¹¹⁹ *Ibidem, ibid; ibidem, ibid.*

proletário”. Aos realistas espirituais dos séculos XVI e XVII corresponde o espírito livre e completamente isolado de Friedrich Nietzsche ou o de Friedrich Hölderlin, cujas análises da *crise de hierarquia (Degree)* europeia são o último juízo do mundo ocidental pós-medieval, tal como a obra de Dante Alighieri foi a primeira¹²⁰.

A nova intensidade de John Milton se deve ao fato de que ele faz, nos tratados políticos e nos poemas épicos, uma *summa* dessas três fases do realismo espiritual: ao mesmo tempo em que ele tem uma afinidade evidente com a angústia de um Dante Alighieri, há também a frieza implacável de sacrificar a cabeça de um reino caso esta não cumpra a sua *persona* política, independente de ser um súdito ou até mesmo um rei, como pensava Maquiavel; além de antecipar um futuro que ninguém ainda sabe como será, tanto para a sua vida pessoal como para a da *commonwealth*, e que precisa de um “Novo Homem” para finalmente cumprir o seu destino – e que será vislumbrado por ninguém menos por um poeta que também é um profeta e que, por coincidência, possui as mesmas qualidades de Milton.

O resultado desse conflito de vários modos de “consciência civil” [*civic consciousness*], para usarmos a expressão de J.G.A. Pocock¹²¹, especialmente na vida interior de um único sujeito, por mais forte que seja a sua personalidade, só pode ser um: a enorme solidão no meio de um ambiente em que só existem reações de incompreensão, ódio e ostracismo. Afinal, este é o perigo de ser um realista espiritual: ele sempre provocará o desprazer de seus contemporâneos porque sempre foi a sua inclinação de ferir a construção minuciosa do pequeno mundo (*cosmion*) que representa a vida política da comunidade e destruir seu poder mágico. Este perigo aumenta de duas maneiras¹²². A primeira “é quando o *cosmion*, no curso dos séculos, absorveu tantos elementos da realidade e funcionou de forma prática por meio de concessões e equilíbrios mútuos, que o pensador pode divagar por um longo tempo antes de alcançar os limites dessa construção representativa de um mundo que está prestes a se desfazer”; a segunda “é quando essa mesma civilização já se encontra em desintegração e seus habitantes não podem fazer mais nada exceto se protegerem nos fragmentos que

¹²⁰ *Ibidem, ibid; ibidem, ibid.*

¹²¹ Cf. POCK, J.G.A. *The machiavellian moment – Florentine political thought and the Atlantic republican thought*. EUA, Princeton University Press, 2003, págs. 333-360.

¹²² Cf. VOEGELIN, Eric. *History of Political Ideas, Vol. III – The late Middle Ages*. EUA, University of Missouri Press, 2007, págs. 66-82; ver também: Cf. VOEGELIN, Eric. *History of Political Ideas, Vol. VI – The new order and last orientation*. EUA, University of Missouri Press, 2007, págs. 59-62.

escoram contra as ruínas do cotidiano”. Com isso, os contemporâneos do realista espiritual que não conseguem entendê-lo erguem com esforço “esses mesmos fragmentos da realidade como se fossem forças cósmicas absolutas – e assim a consequência para o pensador que está fora do *cosmion* é que o horizonte amplo do seu mundo torna-se um universo *particular*”. Como o que é público é sempre determinado pela construção habitual da sociedade dominante da época, “o realista espiritual torna-se uma pessoa intensamente privada porque ele não tem mais um público a quem ele possa explicar suas ideias sem que cause o intenso ressentimento que pode levá-lo à desgraça, perseguição e, muitas vezes, morte, como foi o caso de Sócrates e de Thomas More”. Qualquer perturbação na falsa ordem do *cosmion* atíça ainda mais a angústia do ser humano que foi mantida de forma precária no dilema entre a *moral individual* e a *moral positiva* – e fazer isso torna-se imperdoável para quem exercer essa função sem saber das consequências¹²³.

A única solução para isso seria ficar simplesmente quieto. Mas o realista espiritual é incapaz de tomar tal atitude – “pelo simples motivo de que, apesar das suas ideias irem contra a construção do *cosmion* que não representa mais o que se passa no íntimo de cada um, ela é também um dado da realidade – e por mais que seja fragmentada, estreita e sem nenhum valor para o tempo futuro, essa construção também enfeitiçou os homens”. A existência do *cosmion* é uma expressão de uma determinada fê – e isso não pode ser menosprezada. Logo, como o pensador é também um dado da realidade – e provavelmente alguém que tem uma força mais poderosa do que a sociedade ao seu redor – ele não pode se esquivar da evidência de que “sua existência foi contaminada por essa construção e assim decide usar da sua vitalidade espiritual para ver o mundo de uma maneira implacável em vez de se refugiar no *cosmion* que não tem mais eficácia”. É apenas uma questão de tempo que ocorra um conflito entre as duas realidades: “aqueles que vivem no *cosmion* acreditarão que o pensador não é realista de forma alguma, mas possui uma visão sem sentido do funcionamento do mundo porque ele vê além das fronteiras do *cosmion*, que, para eles, é a única realidade possível e que fecha o seu horizonte”. Além disso, considerarão suas ideias como imorais porque os símbolos do *cosmion*, com os quais a sua visão entrou em choque, exibem um determinado ordenamento. Por outro lado, “o realista espiritual não tem a

¹²³ *Idem; idem.*

possibilidade de reconhecer as ideias de sua sociedade como algo que o reúna com os seus contemporâneos porque eles distorcem a realidade e tentam impor, por um ato de fê, uma ordem baseada em um conhecimento precário do que seria o mundo”. E este horizonte maior do qual ele transmite aos seus próximos não é simplesmente um conhecimento que possa manter para si mesmo, “pois tal conhecimento – em especial aliado à imaginação – impele a obrigação moral de se ter uma posição pública por seus resultados, mesmo que à custa de ferir suscetibilidades”¹²⁴.

Foi o que aconteceu com John Milton que, com seus escritos, fez a fusão de duas revoluções que marcaram o seu tempo: “a revolução dos santos e a revolução dos conselheiros”¹²⁵. Não é por acaso que, seja para nós, seja para seus contemporâneos, suas ideias ainda são de difícil catalogação ideológica, uma vez que elas irritavam simultaneamente os católicos, os episcopalianos, os realistas, os presbiterianos, os independentes, os radicais – e também confundem os nossos analistas que se consideram liberais, progressistas ou conservadores. Por outro lado, o incômodo causado por ele aos outros também se voltava para o seu próprio pensamento político, que se avolumava com uma série de tensões sobrepostas, problematizando seus conceitos de uma tal forma que não há outra maneira de se atingir qualquer espécie de conclusão prática, exceto numa aporia de ação e de expressão – e é nesse cruzamento de tensões que aumentava a tentação da *pleonexia*, além da incapacidade de expressar esse *dilaceramento moral* que agora chega a uma aflição na qual poucos têm a forma correta de articulá-la.

Logo, como Milton poderia comunicar ao seu público quais seriam as características principais dessa *commonwealth* que, além de ser *livre*, ainda não existia no horizonte fechado do *cosmion* em vias de dissolução? Isso implicava em um desafio até mesmo para alguém que podia fazer o que quisesse com qualquer tipo de linguagem, a da prosa e a da poesia, e com qualquer tipo de língua, seja o inglês ou o latim. A solução, como apontou Thomas N. Corns, foi explicar essas mesmas características sempre de forma negativa – ou seja, em termos que a explicitam pelo o que *elas não são*: a *commonwealth* não pode ser próxima da barbárie, não surge por mágica, não

¹²⁴ *Ibidem; ibidem.*

¹²⁵ POCOCK, J.G.A. *The machiavellian moment – Florentine political thought and the Atlantic republican thought*. EUA, Princeton University Press, 2003, pág. 348.

depende dos caprichos e desejos de um único homem, não é irracional, não pode frustrar os interesses razoáveis de seus cidadãos e, principalmente, nunca pode estar contra os princípios da fé cristã¹²⁶.

3.10.A utopia que nasce da crise

Tais princípios estão explicitados nos dois tratados políticos que Milton escreveu respectivamente entre 1659 e 1660, no período logo após a morte de Oliver Cromwell e na anarquia ocorrida após o governo do seu filho Richard¹²⁷: *Um tratado sobre os poderes civis nas razões eclesiásticas* [A treatise on civil power in ecclesiastical causes] e *O modo rápido e fácil de estabelecer uma commonwealth livre, e a sua vantagem em relação a isso, comparado às perturbações e aos perigos de se readmitir a realeza nesta nação* [The ready and easy way to establish a free *commonwealth*, and the excellence there of, compared with the inconveniences and dangers of readmitting kingship in this nation]¹²⁸. Ambos são textos que querem persuadir nada mais nada menos que o Parlamento inglês, ora chamado de Conselho Supremo, ora Supremo Senado, indicando assim um aprofundamento de Milton às suas influências greco-romanas. Qual seria o motivo disso? Muito simples: no meio do caos surgido após a morte da figura simbólica de Cromwell, havia ainda uma esperança para Milton de que a sua tão sonhada *commonwealth* se tornasse uma realidade.

Em uma reflexão que mistura implacável realismo político e uma visão dirigida a um futuro hipotético, Milton faz algo que não havia feito nos escritos anteriores: propõe um plano de reforma institucional – ainda que este tenha o seu fundamento em uma intuição filosófica e moral. Em *Um tratado*, ele deseja explicar aos parlamentares o que de fato consiste as duas partes separadas de qualquer governo, a civil e a eclesiástica, fazendo questão de que esta última tem de ficar em uma jurisdição particular, enquanto a primeira é a que deve fazer o governo funcionar em termos práticos, sem se preocupar com os detalhes do clero. A intromissão de uma área em

¹²⁶ Cf. Thomas N. Corns, “Milton and the characteristics of a free *commonwealth*”, in: ARMITAGE, David, HIMY, Armand & SKINNER, Quentin, *Milton and Republicanism*, Inglaterra, Cambridge University Press, 1995, pág. 37-38.

¹²⁷ Para saber a razão deste período ser chamado de “Anarquia”, veja: FALLON, Robert Thomas. *Milton in Government*, EUA, Pennsylvania University State Press, 1993, págs. 123-176.

¹²⁸ Cf. MILTON, John. *The complete poetry and essential prose of John Milton*. Nova York, Modern Library, 2007, págs. 1024-1068 e 1113-1134.

outra não é apenas prejudicial para as negociações políticas como um todo; é também prejudicial porque interfere, sem nenhuma necessidade prática, na “liberdade de consciência” do fiel protestante, corrompendo assim as bases da frutificação da verdadeira religião cristã. A lei civil deve proteger a consciência do cidadão de querer praticar qualquer espécie de doutrina que preserve os ensinamentos do evangelho, desde que esta, por sua vez, não interfira na ordem da *commonwealth* – e, se isso ocorrer, deve ser julgado somente no âmbito eclesiástico, já que a liberdade cristã [*Christian liberty*] depende da harmonia conjunta, porém distinta, dessas partes que jamais devem entrar em conflito¹²⁹.

Tal harmonia só terá real eficácia se todos os membros que governam a *commonwealth* forem persuadidos em seus corações de que esta é a única forma de manter a liberdade pela qual tanto lutaram. Mas não se trata de uma persuasão qualquer, como a que se pode ser feita por meio de uma retórica bem planejada: trata-se de uma persuasão que ocorre no espaço íntimo do ser humano, uma *inward persuasion*, que deve convencer a consciência do fiel que a verdadeira liberdade, divulgada pelas boas novas de Cristo, terá efeito somente com a correta leitura da Escritura. Nesse ponto, apesar de ter sido identificado como um puritano por seus oponentes, Milton se aproxima muito das mesmas ideias de Richard Hooker, já que, para ambos, a harmonia entre os dois poderes terá a sua unidade confirmada se o fiel conseguir equilibrar as suas interpretações da Bíblia com a ajuda da faculdade da razão – que, no caso de *Um tratado*, pode ser lido em paralelo pelo termo inequívoco “consciência”. O conhecimento de Deus é a luz da fé que terá de ser corretamente compreendido pela razão humana – e assim a verdadeira persuasão solidifica a *iluminação divina* – e, em muitos casos, *obsessiva* – que se estenderá para o resto da *commonwealth*. Em todo caso, a maior autoridade de qualquer Igreja é a consciência – e é por ela que o fiel deve guiar a sua leitura da Escritura, uma vez que ambos são dons de Deus que sempre devem se complementar¹³⁰.

Por isso, nem o poder civil, nem o poder eclesiástico devem usar da força e da coerção para convencer o fiel qual é a verdadeira maneira de praticar a sua religião – exceto em casos quando é evidente a blasfêmia, cuja disseminação pode provocar mais

¹²⁹ *Idem*, págs. 1024-1068.

¹³⁰ *Idem*.

sedições na população. Milton permite uma certa tolerância na questão das heresias – desde que elas fiquem restritas ao território protestante (ele sequer se preocupa em citar qualquer aspecto da doutrina católica); afinal, uma heresia é apenas uma opinião divergente, enquanto a blasfêmia é uma ofensa que desagrada o próprio Deus – e isso seria imperdoável. Contudo, a pior ofensa é a do fiel que agride a sua própria consciência quando se deixa influenciar pela força, pela coerção ou pela perseguição do poder civil. É função do poder eclesiástico de defender o fiel a qualquer custo nessa questão e de jamais permitir a influência do poder civil em seus assuntos; ela deve educá-lo a preservar a Escritura e o Evangelho contra o mal que pode ser feito para coagir qualquer consciência – o que seria contra a nossa própria natureza pois, como Milton pergunta, como a consciência pode ir contra si mesma? [*How for conscience sake, against conscience?*]¹³¹

Desse modo, fica clara a razão pela qual Milton se insurgiu contra o rei Carlos I e também a influência papista na Igreja Anglicana – para ele, ambos praticavam a interferência do poder civil no poder eclesiástico e impediam de que o fiel tivesse o correto entendimento da Bíblia conforme os ditames da sua consciência. O magistrado civil não deve ter qualquer influência sobre o homem religioso – e isso foi amplamente demonstrado pelo próprio Cristo que, com a sua vinda, criou um governo de si próprio [*Christ hath a government of his own*] que procurava dar a autonomia aos seus pares porque não se submetia a qualquer força exterior [*that it governs not by outward force*] – e Milton dá dois motivos para isso:

Em primeiro lugar, porque lida apenas com o homem interior e suas ações, todas espirituais, e jamais subordinados a uma força exterior. Em segundo, ele mostrou a excelência divina de seu reinado espiritual, sendo capaz, sem nenhuma força mundana, a submeter todos os poderes e potentados deste mundo, que são mantidos apenas pela força externa. Que o homem interior é nada mais que o espaço interior de si mesmo, sua inteligência e sua vontade; e que suas ações procedem apenas da graça divina – estes são os assuntos religiosos tratados pelo evangelho e é isto que será considerado ao se discutir o que é religião ou não, de forma clara e sem nenhum uso da força. A religião evangélica é, duas palavras, Fé e Caridade, ou Crença e Prática. Ambas surgem ou da inteligência ou da vontade – ou as duas simultaneamente. São naturalmente livres, mas só podem ser

¹³¹ *Ibidem, ibid.*

regeneradas pela graça divina e isto é evidente pelo senso comum e pelos princípios inquestionáveis, o restante pela Escritura...¹³²

A sutil divisão entre os poderes eclesiástico e civil depende da secreta harmonia entre a *compreensão* e a *vontade* que surgem da *razão* do homem interior [*inward man*] quando este se confronta com as forças exteriores [*outward force*] que são típicas de quem precisa para a sua própria sobrevivência usar sem hesitação qualquer espécie de violência exterior [*outward violence*]. Milton percebe aqui o dilema de quem precisa do poder para manter a ordem – às vezes a liberdade só pode ser mantida à custa de alguma coerção, e eis aqui a razão de existir o poder eclesiástico, pois sem ele, não se pode recuperar a liberdade cristã que só a consciência desimpedida participará na construção eficaz da *commonwealth*. A igreja não se impõe ao governo e vice-versa, deixando o cidadão livre, quase solitário, na busca ansiosa na vastidão de sua própria vida interior, entre as letras da Escritura, mesmo que tenha um risco a ser assumido, porque afinal

para curar a consciência de alguém, não podemos ferir outra; e os homens devem ficar alertas a respeito dos escândalos na liberdade cristã, nem mesmo se forem forçados pelo magistrado; e enquanto este tenta retirar o escândalo, o que é algo incerto se acontecer, ele também pode retirar a nossa liberdade, a única coisa certa e um dom sagrado de Deus, que jamais será maculado pelo magistrado e jamais rompido por nós.¹³³

Ferir uma consciência para salvar a outra seria o retorno à escravidão tão temida – e que Milton tentou impedir mais uma vez quando lançou em Fevereiro de 1660 a primeira versão de *O modo fácil e rápido de estabelecer uma commonwealth livre*. Desta vez, além do Parlamento, o alvo a ser persuadido é alguém mais concreto: trata-se

¹³² “First, Because it deals only with the inward man and his actions, which are all spiritual, and to outward force not liable. 2dly, To show us the divine excellence of his spiritual kingdom, able, without worldly force, to subdue all the powers and kingdoms of this world, which are upheld by outward force only. That the inward man is nothing else but the inward part of man, his understanding and his will; and that his actions thence proceeding, yet not simply thence, but from the work of divine grace upon them, are the whole matter of religion under the gospel, will appear plainly by considering what that religion is; whence we shall perceive yet more plainly that it cannot be forced. What evangelic religion is, is told in two words, Faith and Charity, or Belief and Practice. That both these flow, either, the one from the understanding, the other from the will, or both jointly from both; once indeed naturally free, but now only as they are regenerate and wrought on by divine grace, is in part evident to common sense and principles unquestioned, the rest by Scripture (...).”

Ibidem, ibid.

¹³³ “to heal one conscience, we must not wound another: and men must be exhorted to beware of scandals in Christian liberty, not forced by the magistrate; lest while he goes about to take away the scandal, which is uncertain whether given or taken, he take away our liberty, which is the certain and the sacred gift of God, neither to be touched by him, nor to be parted with by us”.

Ibidem.

do General George Monck, que, após os sucessivos desapontamentos dos parlamentares que tentaram governar depois da expulsão de Richard Cromwell, voltava da Escócia com um exército para impor a ordem pública e, infelizmente para Milton, concretizar a única solução razoável naquele momento das Guerras Civis – permitir o retorno de Carlos II, filho do rei decapitado, começando assim o período conhecido hoje como “Restauração”¹³⁴.

Por mais que suas expectativas fossem consideradas exageradas por muitos, Milton tinha razão ao temer a volta da monarquia pelo menos em um ponto: Carlos II se vingaria de todos que, de uma forma ou outra, contribuíram para a morte de seu pai – o que de fato aconteceu, inclusive com o próprio Milton, que seria encarcerado e, graças às artimanhas de Andrew Marvell (que se tornou defensor do novo rei em um rápido gesto de astúcia), conseguiu um indulto. A vingança real era a continuação não só da *crise de hierarquia (Degree)* que já havia deflagrado as Guerras Civis, mas também dos estertores da *rivalidade* que só teria uma meta: a intensificação do uso da *violência exterior*.

Por isso, para impedir que a luta pelo poder se perpetuasse, Milton propõe a criação de um Conselho Supremo, aos moldes do Parlamento, que governasse a *commonwealth* e que teria duas características principais – seria composto apenas dos melhores homens da Inglaterra e teria caráter perpétuo. Ou seja, o Conselho Supremo ficaria permanentemente no comando dos ingleses, para impedir qualquer espécie de dissolução e de sedição do Estado. Como explica Pocock, este mecanismo imaginado por Milton abria a possibilidade de uma outra espécie de aristocracia, muito mais admirável do que uma tradição hereditária: a de uma “comunidade de santos”, uma assembleia de eleitos, uma elite de excelência espiritual, composta por homens pelos quais as suas qualificações para serem integrantes desse grupo não poderiam ser, por sua própria natureza, julgadas pela maioria¹³⁵. Este Conselho não só equilibraria as espadas dos poderes eclesiástico e civil naquela unidade que também havia sido vislumbrada por Hooker, como também manteria o passado histórico da *commonwealth*

¹³⁴ Cf. WOOLRYCH, Austin. *Britain in Revolution, 1625-1660*. Inglaterra, Oxford University Press, 2010, págs. 757-779. Obviamente, o período é mais complexo do que se apresenta nesta frase: ocorreram, nesta época, seis governos sucessivos, além das restaurações do “Rabo” [*The Rump Parliament*] e também do “Longo Parlamento” antes de se chegar à “restauração” da Monarquia Stuart.

¹³⁵ POCOCK, J.G.A. *The machiavellian moment – Florentine political thought and the Atlantic republican thought*, EUA, Princeton University Press, 2003, pág. 395.

ao aplicar em termos práticos as mesmas instituições já usadas pelos gregos e pelos romanos – e assim frear o avanço da tirania e o tão temido retorno do jugo [*yoke*] que custou tanto aos ingleses para escaparem¹³⁶.

Todavia, as rixas entre as diversas facções colocavam um impedimento real às reformas de Milton. Prevendo essa Torre de Babel, ele surge então com uma outra solução: as decisões do Conselho Supremo teriam de ser aprovadas, antes de tudo, por pequenas assembleias regionais que enviariam as sugestões de mudanças conforme as manifestações da população¹³⁷. Assim, haveria uma “rotação parcial” no movimento de poder e de decisão do governo, indo de baixo para cima; por sua vez, os membros do Conselho compartilhariam do mesmo procedimento ao trocar, de tempos em tempos, as funções mais importantes com as menos importantes entre seus pares. Seria um regime misto, de parlamentos com cargos transitórios e sucessivos na sua permanência, sem correr no perigo de interromper os assuntos de Estado, mantendo sobretudo a esperança da imortalidade da *commonwealth*, ao contrário da fragilidade da monarquia, que depende exclusivamente da figura pessoal do rei – e também aos seus caprichos como homem. Mesmo o falecimento de algum membro do Conselho não impediria essa perpetuidade institucional, uma vez que todos se dirigem e servem para um único e verdadeiro Rei:

E assim o grande conselho será constituído de forma perpétua e mesmo que ocorra a morte ou a ausência de qualquer membro, ele deve ser mantido em seu número completo de integrantes, com a paz, a justiça e a troca constante de conselhos entre os pares sobre toda a terra; e eles continuarão dessa forma (se Deus nos ajudar e nossos pecados não provocá-lo) até a chegada do nosso verdadeiro, justo e único Rei, o único válido porque é o nosso Salvador, o nosso Messias, o Cristo, herdeiro de nosso Pai eterno, o que foi ungido até o trabalho de nossa redenção terminar pelo Senhor universal da humanidade¹³⁸.

¹³⁶ Cf. MILTON, John. *The complete poetry and essential prose of John Milton*. Nova York, Modern Library, 2007, págs. 1113-1134. Sobre isso, ver também: Cf. WORDEN, Blair. *Literature and politics in cromewellian England*. Inglaterra, Oxford University Press, 2007, págs. 289-325; BARKER, Arthur E. *Milton and the Puritan Dilemma 1641-1660*. Canadá, University of Toronto Press, 1942, 438 págs; WOLFE, Don M. *Milton in the Puritan Revolution*. EUA, Humanities Press, 1963, 495 págs.

¹³⁷ Cf. WOLFE, Don M. *Milton in the Puritan Revolution*. EUA, Humanities Press, 1963, págs. 297-310.

¹³⁸ *The grand council being thus firmly constituted to perpetuity, and still, upon the death or default of any member, supplied and kept in full number, there can be no cause alleged, why peace, justice, plentiful trade, and all prosperity should not thereupon ensue throughout the whole land; with as much assurance as can be of human things, that they shall so continue (if God favour us, and our wilful sins provoke him not) even to the coming of our true and rightful, and only to be expected King, only worthy as he is our only Saviour, the Messiah, the Christ, the only heir of his eternal Father, the only by him anointed and ordained since the work of our redemption finished, universal Lord of all mankind.*

A expectativa escatológica alimenta a unidade da soberania de uma *commonwealth* alimentada por outras *commonwealths* [*many sovereignties united in one commonwealth, but many commonwealths under one united and intrusted commonwealth*] que, se conseguirem cumprir os requisitos acima, não fará que seus cidadãos fiquem aprisionados na vontade de uma única pessoa [*rather yoking ourselves to a single person*]¹³⁹. Porque, para Milton, o único fundamento sobre a qual a comunidade pode compreender a grandeza de ser livre e fazê-la frutificar é este: toda a liberdade do homem consiste na libertação espiritual e política – e as duas estão intimamente relacionadas com esse elo intangível, porém nada obscuro, que é a liberdade da consciência do fiel que acredita plenamente que encontrará Cristo no final dos tempos:

Toda a liberdade do homem consiste em ser espiritual ou ser pública (...) Esta é a melhor maneira de agradar a Deus e, por isso, a igreja protestante permite que nenhum juiz supremo ou qualquer regra suprema nos assuntos de religião, apenas as Escrituras, estas devem ser interpretadas por si mesmas, o que necessariamente induz à liberdade de consciência (...). Esta liberdade, que deve ser tratada pelos homens como a coisa mais querida e preciosa de todas, só pode existir e ser protegida por um governo que também é uma comunidade livre.¹⁴⁰

Toda essa “utopia nascida de uma crise”¹⁴¹ impossível de ser controlada, mesmo que seja articulada com paciência em uma linguagem clara e simples, completamente diferente do estilo intrincado dos primeiros tratados políticos ou então das frases retorcidas da *Segunda defesa*, vai sendo pouco a pouco demolida em função dos imperativos de uma realidade implacável que diz a Milton que, infelizmente, o seu modo fácil e rápido de estabelecer uma *commonwealth* livre jamais será realizado. O que resta a partir de agora é um longo canto de aflição – e Milton não tem outra solução exceto terminar o seu escrito com uma lamentação profética, digna do melhor Jeremias,

Cf. MILTON, John. *The complete poetry and essential prose of John Milton*. Nova York, Modern Library, 2007, págs. 1113-1134.

¹³⁹ *Idem*.

¹⁴⁰ “The whole freedom of man consists either in spiritual or civil liberty (...) That this is best pleasing to God, and that the whole protestant church allows no supreme judge or rule in matters of religion, but the Scriptures; and these to be interpreted by the Scriptures themselves, which necessarily infers liberty of conscience (...) This liberty of conscience, which above all other things ought to be to all men dearest and most precious, no government more inclinable not to favour only, but to protect, than a free commonwealth.”

Ibidem, *ibid*.

¹⁴¹ Cf. WOLFE, Don M. *Milton in the Puritan Revolution*. EUA, Humanities Press, 1963, págs. 297-310.

e admitir que a condição de sua nação nunca foi saudável, e sim que estava podre por dentro [*our condition is not sound but rotten*], tanto na parte religiosa como na civil¹⁴². Não há mais nenhum sinal de sabedoria entre aqueles que deveriam ser os grandes homens do seu tempo; e ele se encontra naquela solidão característica do *realista espiritual* que tem apenas o alento que, no fundo de sua consciência, lutou com a linguagem que lhe foi dada por anos de tradição histórica, a linguagem da “Boa e Velha Causa” [*The good old Cause*]:

Isso foi tudo o que disse, apesar de estar certo que falei apenas para as árvores e as pedras, e ninguém ter gritado comigo, tal como o profeta fez, *Ó terra, terra, terra!*, para contar ao próprio solo aquilo que seus habitantes perversos fizeram com ela. Não, apesar do que contei, é muito provável que aconteça (e não sofra aquele que criou a humanidade para ser livre e também não sofra o próximo que vier para nos redimir em sermos os servos dos homens!) que sejam estas as últimas palavras da nossa liberdade que expirará. Mas eu confio que falei de forma persuasiva para homens que tem sensibilidade em abundância e são dotados de profunda inteligência; para alguns, talvez, para quem Deus levantará essas pedras para serem as crianças de uma liberdade renovada e podem recuperá-la, apesar de que parecem agora terem escolhido um capitão que os traga de volta do Egito, pensarem pouco de si mesmos e se apressarem desnecessariamente; para exortá-los a não serem impetuosos e se manterem no devido curso; e, por um longo tempo, recuperarem e unirem suas melhores decisões, agora que perceberão como estão nítidas e ilimitadas a insolência e a raiva de seus inimigos em comum, ao ficarem nestes procedimentos de ruína, temendo deste precipício e deste dilúvio de loucura contagiosa, por meio da desistência geral de uma população que foi abusada e enganada.¹⁴³

Ainda assim, há um detalhe nesses trechos citados que deve ser analisado de forma mais profunda e que mostra a intensidade que Milton sentia e esperava para a

¹⁴² Cf. MILTON, John. *The complete poetry and essential prose of John Milton*, Nova York, Modern Library, 2007, págs. 1113-1134.

¹⁴³ “Thus much I should perhaps have said, though I were sure I should have spoken only to trees and stones; and had none to cry to, but with the prophet, *O earth, earth, earth!* to tell the very soil itself, what her perverse inhabitants are deaf to. Nay, though what I have spoke should happen (which thou suffer not, who didst create mankind free! nor thou next, who didst redeem us from being servants of men!) to be the last words of our expiring liberty. But I trust I shall have spoken persuasion to abundance of sensible and ingenuous men; to some perhaps, whom God may raise to these stones to become children of reviving liberty; and may reclaim, though they seem now choosing them a captain back for Egypt, to bethink themselves a little, and consider whither they are rushing; to exhort this torrent also of the people, not to be so impetuous, but to keep their due channel; and at length recovering and uniting their better resolutions, now that they see already how open and unbounded the insolence and rage is of our common enemies, to stay these ruinous proceedings, justly and timely fearing to what a precipice of destruction the deluge of this epidemic madness would hurry us, through the general defection of a misguided and abused multitude.
Idem.”

frutificação de sua *commonwealth* – e que o une de forma inesperada com pensadores que seriam seus opositores, como Richard Hooker e Thomas Hobbes. Apesar de ter sido publicado inicialmente em Fevereiro de 1660, *O modo fácil e rápido* teria uma segunda versão em Abril do mesmo ano, quando estava claro para Milton que o General Monck já estava em negociações para a volta de Carlos II. A versão que usamos para a nossa análise até o presente momento é esta última; e mesmo que as diferenças entre os dois escritos sejam relativamente poucas, há uma distinção evidente na primeira edição, em especial no último parágrafo, sempre citado pelos estudiosos de Milton, que confirma antes de tudo que a existência dessas versões não se devia a questões de pragmatismo político ou de mera estilística, mas comprova o *dilaceramento moral* do seu autor, um dilaceramento que só poderia ser expresso em um grito de desalento igual ao que o próprio Cristo fez contra a cidade de Jerusalém¹⁴⁴. Trata-se deste excerto:

O que falei foi a linguagem da Boa e Velha Causa: se parece estranho a alguns, então não será mais estranho, eu espero, do que convencer àqueles que desistiram. Isso tudo o que já disse, apesar de estar certo que falei apenas para as árvores e as pedras, e ninguém ter gritado comigo, tal como o profeta fez, *Ó terra, terra, terra!*, para contar ao próprio solo aquilo que Deus determinou de Coniah e de seus frutos para sempre. Mas eu confio que falei de forma persuasiva para homens que têm sensibilidade em abundância e são dotados de profunda inteligência; para alguns, talvez, para quem Deus levantará essas pedras para serem as crianças da liberdade; e que possam unir em suas decisões mais nobres e dar um rumo a estas escolhas desastrosas à desistência geral de uma população que foi abusada e enganada.¹⁴⁵

As diferenças são sutis, porém fundamentais para se entender o que Milton pensava exatamente sobre aquele momento histórico. A primeira é a referência à história bíblica do rei israelita Joaquim (Coniah), contada em 2 Reis 23-24 e 2 Crônicas

¹⁴⁴ Usamos a primeira versão de *The ready and easy way* que se encontra no seguinte livro: MALCOLM, Joyce Lee. (org.) *The struggle for Sovereignty – Seventeenth-Century English Political Tracts*. EUA, Liberty Fund., 2004, págs. 505-525.

¹⁴⁵ “What I have spoken, is the language of the good old cause: if it seem strange to any, it will not seem more strange, I hope, than convincing to backsliders. Thus much I should perhaps have said, though I were sure I should have spoken only to trees and stones, and had none to cry to, but with the Prophet, *O earth, earth, earth: to tell the verie soil itself what God hath determined of Coniah and his seed forever. But I trust, I shall have spoken persuasion to abundance of sensible and ingenuous men: to some perhaps, whom God may raise of these stones, to become children of libertie; and may enable and unite in their noble resolutions to give a stay to these our ruinous proceedings and to this general defection of the misguided and abused multitude*”.
Idem, pág. 525.

36:5-8¹⁴⁶; considerado um monarca mal sucedido, pois teve de suportar a invasão do rei de Babilônia, Nabucodonosor, em seu governo, depois de um mandato de apenas três anos, Milton indica que a inclusão deste rei específico em uma parte tão importante do seu tratado, além de comprovar o paralelo pessoal que o poeta quer fazer com o profeta Jeremias, haveria também a sugestão de que o que estava acontecendo com a Inglaterra era também a vontade de Deus. Porém, na segunda versão de *O modo*, a referência foi extirpada talvez porque Milton não queria aumentar ainda mais o peso de uma situação já considerada dramática ao extremo; mas o tom profético permanece com a declamação “*O earth earth earth*” – o que comprova que o retorno da monarquia não era apenas um problema institucional, mas também o retorno a uma escravidão da qual o povo inglês era cativo há muito tempo e que só com a *commonwealth* livre da pessoa do rei conseguiu se libertar da prisão do Egito.

A segunda diferença é a respeito da famosa sentença que inspira tantos estudiosos de Milton: “esperamos que Deus levante a esperança dessas pedras de se tornarem as crianças da liberdade” [*whom God may raise of these stones, to become children of libertie*]¹⁴⁷. Na versão de Abril, lemos o seguinte: “tornarem-se as crianças da liberdade revivida” [*to become children of reviving liberty*]. Há todo um abismo que separa a expressão “children of liberty” de “children of *reviving* liberty” – e é este mesmo abismo que John Milton tenta suprimir quando espera que, mesmo com o fim da *commonwealth* tal como esperava, ainda exista a possibilidade dessas mesmas pessoas que já a viveram renovem as suas experiências para reconstruir a liberdade pela qual ele tanto lutou. Na verdade, na lacuna entre a liberdade sem adjetivo das crianças que estão prestes a voltar para uma captura voluntária do Egito e a liberdade que poderá ser revivida por aqueles que a vivenciaram, Milton também reflete sobre o abismo que existia entre um Richard Hooker e um Thomas Hobbes – e tenta convencer a si mesmo, ao unir o seu *dilaceramento moral* na esperança de que há uma forma de superar o abismo que há entre o *summum bonum* e o *summum malum*, entre a comunidade que quer se manter por meio da confiança dos seus cidadãos e a *commonwealth* onde a liberdade só pode existir se a ordem impor a segurança necessária para que ela jamais retorne a um “estado de natureza” cuja bondade é apenas uma ilusão entre tantas outras.

¹⁴⁶ Cf. A BÍBLIA DE JERUSALÉM, São Paulo, Ed. Paulus, 2004.

¹⁴⁷ MALCOLM, Joyce Lee. (org.) *The struggle for Sovereignty – Seventeenth-Century English Political Tracts*. EUA, Liberty Fund., 2004, págs. 505-525.

Ainda assim, a possibilidade de recuperar o *summum bonum*, mesmo em um ambiente onde tudo leva a crer a predominância do *summum malum*, faz Milton ficar bastante cético a respeito das chances do “povo” realmente compreender o que está acontecendo. Para ele, o “povo” continua sendo uma “multidão” [*multitude*], completamente descaracterizada e amorfa, sempre incapaz de perceber que ele depende de uma hierarquia central, de uma *razão* que molde as *liberdades* da comunidade e, em especial, a sua moral. O *summum bonum*, se vier, será da parte da “comunidade de sábios” que Milton idealizou para reviver a liberdade que depende agora de ser reeducada aos cidadãos como se eles fossem crianças prestes a serem adestradas por pessoas que, curiosamente, devem ter a mesma capacidade do poeta que então já preparava o grande épico cuja realização ele esperava há mais de vinte anos. O futuro da *commonwealth* virá da tensão entre o *summum bonum* de uma liberdade que será renovada pelos poucos que a compreenderam e o *summum malum* de uma plebe que jamais entenderá o mal que causou a si mesma. E, dessa forma, a incógnita permanece: quem será o responsável pela união dessas perspectivas? A resposta também parece ser óbvia – aquele que conseguir libertar a Inglaterra por meio de uma correta educação das paixões e das virtudes.

Daí a importância que o termo jugo [*yoke*] tem nos escritos políticos, poéticos e históricos de Milton – especialmente no pouco conhecido *História da Bretanha* [*History of Britain*], redigido durante a década de 1650¹⁴⁸. Afinal, não se trata de uma escravidão qualquer – é a escravidão interior que determina o passado e o futuro de um país. Charles R. Geisst nos explica que Milton realmente acreditava que o estudo da História ajudava aos seus compatriotas a ter o conhecimento de si mesmos e a julgarem o que eles poderiam alcançar como preparação para serem os estadistas de suas próprias vidas. Quem não sabia compreender o curso correto e efetivo dos fatos cairia em uma incompetência perigosa, pois iria se estender pelo resto do país, tirando-o do rumo certo, além de impor um jugo desnecessário de outras nações e de outros sistemas de governo, contribuindo ainda mais para o aumento da ignorância – que, por sua vez, era

¹⁴⁸ Sobre *História da Bretanha*, veja a análise de Charles R. Geisst: Cf. GEISST, Charles R. *The political thought of John Milton*. Inglaterra, Macmillan Press Ltd., 1984, págs. 38-51 e 87-105. Ver também sobre as reflexões de Milton em torno da escravidão [*slavery*] e do jugo [*yoke*]: SKINNER, Quentin. *Visions of Politics Vol. II – Renaissance Virtues*. Inglaterra, Cambridge University Press, págs. 286-307.

um dos equivalentes do pecado¹⁴⁹. Afinal, o jugo dos governos era nada mais nada menos que um mal necessário, uma instituição que só servia para nos preservar do contínuo sofrimento que nos perseguia desde a Queda. A escravidão interior que tornava os outros tão escravos quanto o estadista que se deixava dominar por ela era a consequência direta de um espírito imprudente e rebelde, uma forma de controle sobre uma consciência que sempre deveria ser livre – e a educação era talvez a única forma de se recuperar aquela centelha de integridade e de unidade que se perdeu quando a ruína de Adão e Eva contaminou a Verdade, que enfim conhecemos apenas esquartejada em mil pedaços, mesmo com a sua beleza evidente e nos impelindo a procurá-la sem cessar¹⁵⁰.

Contudo, essa procura, dentro do âmbito educacional planejado por Milton para reconstruir a liberdade de sua *commonwealth*, depende cada vez mais de um ato da *razão* que a deixa, na prática, cada vez mais solitária e cada vez mais dependente da tensão que ele tenta amarrar entre o *summum bonum* e o *summum malum* vivenciado no seu íntimo: a *proairesis*, o poder da escolha moral e individual, de acordo com Aristóteles – e que Milton a identifica da mesma forma que a “liberdade de consciência”, uma vez que é também um julgamento que contempla a moral que há entre o Bem e o Mal¹⁵¹. O único guia que o cidadão teria é ninguém menos que o seu educador, que, pelo seu exemplo, fomentaria o equilíbrio das virtudes em seu íntimo e isso o permitiria dedicar-se com mais vigor às artes práticas, entre elas a política e a poesia. Mas como um professor pode ajudar o aluno a escolher algo que *só* ele tem o poder de fazer – e ninguém mais?

¹⁴⁹ Cf. GEISST, Charles R. *The political thought of John Milton*. Inglaterra, Macmillan Press Ltd., 1984, págs. 38-51.

¹⁵⁰ Cf. MILTON, John. *The complete poetry and essential prose of John Milton*. Nova York, Modern Library, 2007, págs. 970-981 [*Sobre a educação*]; ver também sobre a referência à *Aeropagítica*: Cf. MILTON, John. *Aeropagítica – Discurso pela Liberdade de Imprensa ao Parlamento da Inglaterra*, tradução de Raul de Sá Barbosa, Rio de Janeiro, Editora Topbooks, 1999, pág.93.

¹⁵¹ Sobre a *proairesis*, ver ARISTÓTELES. Nicomachean Ethics in: *The basic works of Aristotle*, EUA, Modern Library, 2001, págs. 1074-1075 [1106b 36-a2; 1163a 22-23]. Milton faz referência explícita a essa palavra em: Cf. MILTON, John. *The complete poetry and essential prose of John Milton*. Nova York, Modern Library, 2007, pág. 976.

3.12.O conflito entre as liberdades

Essa pergunta será respondida corretamente se entendermos que a *paideia* que Milton elabora para os habitantes da *commonwealth* livre é uma formação que tenta unir os respectivos polos institucionais, sempre preservando a parte interior de um *indeterminismo* que só o ser humano tem a responsabilidade e o risco de escolher, e que refletem as experiências históricas do *summum malum* e do *summum malum*: os do Poder e os da Cultura. Entre essas duas esferas há um limiar onde a liberdade que combate o jugo [*yoke*] pretende manter a sua integridade e, sobretudo, a sua *unidade moral*. Por sua vez, como comenta Mario Vieira de Mello, “tal liberdade vive uma esfera própria, na autonomia do mundo do espírito, e é por isso absolutamente ilimitada. O Poder não tem sobre ela o menor domínio, está diante dela completamente desarmado”¹⁵². O ideal de Milton, a imagem para a qual parecem convergir seus esforços, é a do cidadão que reuniria em si todas as condições necessárias para uma vida que dispensasse a intervenção de um governo. Mas ele também não seria concebível sem a aplicação de alguma coerção – que seria também uma imposição da vontade *razoável* e que não deixaria de ser um dos ingredientes da noção de Poder. O que acontece é que, toda vez que essa coerção, essa imposição da vontade surge do cidadão ideal é uma imposição da *razão* contra si próprio, como se fosse um Estado dentro de si mesmo. Tal ideal é mais do que um órgão de Poder; é também um promotor de Cultura – cultura não no sentido superficialmente político, mas cultura no sentido profundo da palavra – uma cultura espiritual, uma cultura ética¹⁵³.

O que John Milton anteviu como poucos na sua época – e, em um sentido irônico, talvez somente Richard Hooker pode ser visto como um antecessor nesse aspecto, já que percebeu o mesmo problema – é que, quando a liberdade não está aparentemente condicionada pela Cultura, é inevitável que ela tenha o seu condicionamento real pelo Poder. Para escapar desse impasse, a liberdade condicionada à Cultura deveria ficar envolvida no mundo autônomo do espírito, tornando-se assim uma espécie de “liberdade dentro da liberdade” – e assim nenhuma força teria como coagi-la ou alterá-la dentro desse recipiente. Mas, como estamos em um mundo onde os

¹⁵² VIEIRA DE MELLO, Mario. *O cidadão – Ensaio de Política Filosófica*. Rio de Janeiro, Topbooks, 1994, págs. 31-62.

¹⁵³ *Idem*, págs. 155-177.

dois polos estão mesclados, não é difícil deixar de concluir que uma liberdade que não está aparentemente condicionada pela Cultura está sujeita a frequentes agressões do Poder¹⁵⁴.

Vieira de Mello argumenta que existem “dois caminhos, dois processos pelos quais passou o esforço do homem para conquistar a sua liberdade, seja no plano político, seja no plano espiritual: o caminho da interioridade e o caminho da exterioridade”¹⁵⁵. Milton articula, na maioria de seus escritos políticos, uma relação recíproca entre as liberdades que estão representadas por cada um desses caminhos. No caso do caminho da exterioridade, trata-se de uma liberdade independente da Cultura e vinculada unicamente ao Poder – uma liberdade atomizada, que divide mais do que une, e quando se une é para reverenciar o tirano. A *liberdade exterior* é uma liberdade que não sabe o que fazer de si mesma, elaborando uma constituição escrita que poderá se transformar em tirania; “que se ilude a si mesma, que aproveita a primeira ocasião para renunciar a si mesma, elaborando, por exemplo, uma constituição escrita que poderá se transformar em tirania ou então criar um governo que terá a sua existência garantida na alegação de que sua função é apenas manter a segurança dos membros da sociedade”¹⁵⁶.

Para ser realmente eficaz, a *liberdade exterior* só pode se manifestar quando se vincula a um princípio de igualdade. Como sempre partimos do fato de que vários indivíduos são iguais, pelo menos no âmbito da razão, uma “aragem de liberdade” circula entre eles. Mas basta que se queira transferir essa liberdade para uma situação em que exista alguma superioridade, ou alguma inferioridade, para se constatar que nela a liberdade é falsa ou ilusória. É isso que ocorre quando temos “a *liberdade interior*, que não depende do princípio da igualdade – nela existem sujeitos que lutam por uma espécie de hierarquia, equilibrada por uma decisão moral solitária que está vinculada à conquista de uma harmonia interna”, uma virtude que não se deixa arrefecer “quando se colocada ao lado de uma igualdade que, no fim, descobre-se que existe apenas no plano das ideias, mas depende das instituições do Poder para que continue a sobreviver no aspecto factual”¹⁵⁷.

¹⁵⁴ *Ibidem, ibid.*

¹⁵⁵ *Ibidem, ibid.*

¹⁵⁶ *Ibidem, ibid.*

¹⁵⁷ *Ibidem, ibid.*

Vieira de Mello explicita essa tensão, que existe desde o início da filosofia política, ao perguntar: Se Platão estava preocupado ao criar um Estado espiritual dentro de nós – “não seria essa sua maneira de respeitar no ser humano a dimensão da transcendência sem repudiar a noção do Estado?”¹⁵⁸. Afinal, Sócrates ao interiorizar o problema da escravidão descobriu a liberdade moral. Por sua vez, Platão, “seguindo o itinerário do Mestre, quis nos tornar interiormente livres – quis isso para que possamos nos emancipar da imanência em que estamos atolados e viver finalmente nessa imanência como seres emancipados”. É esse o propósito de Platão e a sua grande intuição. Não existe liberdade verdadeira sem essa emancipação da imanência – e conseqüentemente não existe liberdade verdadeira sem o reconhecimento pleno da dimensão da transcendência. “Não falamos aqui do Bem divino platônico ou outra qualquer configuração que possa ter tomado o princípio da transcendência”. O que põe em relevo “é apenas o fato de que esse princípio é mal apreciado quando retirado de seu verdadeiro contexto de dinamismo e de íntima associação com a realidade espiritual do homem”. O princípio de transcendência é um marco, uma etapa na evolução espiritual do homem – “é um passo à frente na história da cultura humana, um passo que deixou na retaguarda a cultura dos impérios do Oriente Médio”. Para dar esse passo o povo hebreu teve que repudiar o Estado e se tornar uma nação errante, dispersa pelos quatro cantos do mundo, sem território, sem autonomia. “O outro passo foi dado por Platão, que respeitou e conservou a transcendência sem repudiar o Estado. O Estado dentro de nós é o resultado dessa concepção de uma cultura transcendente que não repudia o Estado”¹⁵⁹.

A cultura da modernidade, já no século XVII, contesta a realidade da transcendência – e só consegue fazer isso ao organizar o Estado em função de violentar a natureza íntima do homem. Se excetuarmos a cultura inglesa, da qual Milton lutou como poucos para que permanecesse, e justamente respeitou a realidade da transcendência, “o que o mundo de hoje nos mostra são sistemas que, por não respeitarem essa realidade, destroem a ordem, a harmonia, o equilíbrio da alma humana – e assim não são organizados por uma disciplina interna, e sim por um agente exterior,

¹⁵⁸ *Ibidem, ibid.*

¹⁵⁹ *Ibidem, ibid.*

que instrumentaliza os instintos e as paixões, com o intuito de que possam contribuir para o bom funcionamento da sociedade”¹⁶⁰.

Essa “instrumentalização das paixões” é uma *violência exterior* que se articula com uma *violência interior* – e que sem dúvida só poderá ser cometida contra o indivíduo “depois que este voluntariamente permitir que a ordem, a harmonia e o equilíbrio da alma humana forem completamente destruídos”. Todavia, o ser humano, independente de qualquer época histórica, continua ávido de liberdade; “mas infelizmente a liberdade que procura não é a verdadeira liberdade, a liberdade que transcende a natureza humana” – é a liberdade do animal que não transcende sua natureza animal; “a liberdade de locomoção, a liberdade de expressão, a liberdade de expressão (e devemos incluir aqui as formas imanentes da liberdade política e religiosa) – para não falar de outras liberdades que não ousa reivindicar, como a liberdade do mais forte, a liberdade da conquista, a liberdade do poder”. Num mundo assim, em que a compreensão da liberdade que tem o homem não vai além dessa dimensão da liberdade animal, fica difícil imaginar como as sociedades possam se estruturar, como um princípio de *razão* possa regular a convivência entre os homens. Só um Estado hostil – “totalitário ou que por outras formas desrespeite a liberdade interior do homem, instrumentalizando as suas paixões” – é capaz de reprimir ou de domesticar essa “liberdade animal indisciplinada, evitando que os homens se autodestruam em ondas de violência cada vez mais avassaladoras, até que o mundo se torne completamente despovoado ou mesmo destituído de qualquer forma de vida”. Com destruição ou sem ela as perspectivas que se oferecem ao homem são terríveis, são desoladoras se optarmos no futuro “por uma forma de convivência humana em que os homens não sejam interiormente livres – interiormente livres com uma liberdade voltada para a transcendência”¹⁶¹.

Nesse sentido, John Milton foi o *realista espiritual* que profetizou esses dilemas morais não só na sua *commonwealth* livre, mas também no futuro político das outras nações. Os conflitos espirituais e políticos que ocorreram ao longo do século XVII na Inglaterra tinham como eixo dois objetivos fundamentais: “a conquista da liberdade

¹⁶⁰ *Ibidem, ibid.*

¹⁶¹ *Ibidem, ibid.*

religiosa e a conquista da liberdade política”¹⁶². E, voltando a usar a expressão de Austin Woolrych no segundo capítulo deste estudo, era uma luta sobre liberdades que nunca foi “um conflito entre ideologias inconciliáveis”¹⁶³, se observarmos os casos de Robert Filmer e Thomas Hobbes, ambos defensores da monarquia, mas com visões distintas do que seria o fundamento do direito do rei e da soberania do povo. Todos queriam saber *mais* sobre o que seria a liberdade, todos queriam preservar a sua *própria* liberdade. Mas como fazer isso? A situação era tão complicada que se parecia em demasiado com os versos de T.S.Eliot, retirados do poema *Gerontion* e que servem como epígrafe para este capítulo: “Essas e milhares de outras deliberações/ expandem os lucros do delírio congelado/ excitam-lhe as mucosas, quando a razão esfria,/ com os molhos que apimentam, e multiplica as diversões/ em uma vastidão de espelhos” [*These with a thousand small deliberations/ protact the profit of their chilled delirium,/ excite the membrane, when the sense has cooled,/ with pungent sauces, multiply variety/ in a wilderness of mirrors*]¹⁶⁴. As várias ponderações sobre o que seria a verdadeira liberdade podiam ou não podiam ser delírios disfarçados em discursos aparentemente racionais, concebidos apenas para excitar as mucosas e deixar que os sentidos jamais se esfriem, multiplicando assim os espetáculos ideológicos de *rivalidades* que nos deixam com a mesma impressão que Hobbes registrou no *Behemoth* – a de que tudo isso foi escrito por *um único e mesmo homem*¹⁶⁵.

Contudo, ao referir-se desse modo a Milton, Hobbes também mostra o seu equívoco ao não querer compreender qual é a liberdade pela qual o poeta de *Paraíso perdido* defendia em um combate tão denso de conceitos e justas razões. Nesse ponto, ele estava completamente errado – e mostra também qual era o abismo que os separava: enquanto Hobbes (e, de certa forma, Filmer) tirava vantagem da *liberdade exterior* para autorizar ainda mais os domínios da “instrumentalização das paixões” em função da segurança e do bom governo da *commonwealth*, Milton era o apóstolo da *liberdade interior*, em que, junto com o surpreendente antepassado que foi Richard Hooker, a razão impunha o seu poder sobre a vontade e as paixões, coagindo-as em um equilíbrio que, se mantido, contribuiria para a harmonia de uma *commonwealth* que seria maior e

¹⁶² *Ibidem, ibid.*

¹⁶³ Cf. WOOLRYCH, Austin. *Britain in Revolution, 1625-1660*. Inglaterra, Oxford University Press, 2010, págs. 340-341.

¹⁶⁴ ELIOT, T.S. *The complete poems and plays*. Inglaterra, Faber & Faber, 2007, págs 37-39.

¹⁶⁵ Cf. HOBBS, Thomas. *Behemoth, ou o longo parlamento*, tradução de Eunice Ostrensky, revisão técnica de Renato Janine Ribeiro, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2001, págs. 219-220.

melhor do que todas as outras porque, antes de tudo, ela seria *livre* de qualquer espécie de escravidão ou jugo [*yoke*] escolhido por nós mesmos.

Porque, mesmo com o fato de que seus contemporâneos tentavam encontrar um meio de impedir a dissolução do governo com a reforma radical de instituições que, no fim, fortaleciam ainda mais o Poder e, sem saberem, enfraqueciam a Cultura, na verdade Milton nunca ficou à vontade nessas discussões sobre acordos e direitos constitucionais que ocorriam no Parlamento e em outros panfletos polêmicos. Blair Worden comenta acertadamente que o instinto de sua mente era sempre em direção ao espírito interior do governo, nunca em suas formas exteriores. Para Milton, a sua luta particular e, depois, a sua luta nacional é para que a *liberdade interior* fosse o fundamento real da *commonwealth*, na qual a *razão* formatasse a *liberdade indeterminada* em uma espécie de ordenamento onde a sua maior preocupação fosse com as possibilidades éticas e religiosas do espírito que animam os homens que administravam e viviam nele. Como escreveu em 1641, a piedade e a justiça eram a fundação de tudo, e elas não podiam se alterar nunca, nem mesmo em função da aristocracia, da democracia ou da monarquia, pois elas estavam além dessas belezas inferiores. Depois, em 1659, pronunciou que a escolha entre a aristocracia e a democracia, algo que deveria ser um tanto exasperante para alguém que não queria em hipótese nenhuma retornar à monarquia, era algo superficial de ser considerado devido ao extremo em que a Inglaterra se encontrava. Sem dúvida, ele perdia a paciência com esses assuntos exteriores; na mesma época, por exemplo, James Harrington, o autor de *Oceana*, afirmava que não acreditava no fato de que um homem tão inteligente como Milton acreditar mais em “homens bons” do que em “boas leis”, algo que sempre colocava em risco a estabilidade da ordem civil. Já Milton respondia que esses modelos de governos eram todos exóticos demais porque o importante não era uma fórmula constitucional e sim a conquista perpétua da virtude¹⁶⁶.

E, adaptando um pouco mais o argumento de Worden, não era apenas em relação às formas constitucionais que o pensamento político de Milton evitava o que era aparentemente concreto. Em todas as suas discussões a respeito da liberdade política *lato sensu*, o seu conteúdo prático é quase intangível. Sua mente está em outro lugar,

¹⁶⁶ Cf. WORDEN, Blair. *Literature and politics in cromewellian England*. Inglaterra, Oxford University Press, 2007, págs. 263-288.

buscando um princípio inerente a tudo sobre o qual discorre, em geral algo que o remete aos clássicos greco-romanos, especialmente Aristóteles. Afinal, como já ficou claro, não houve maior seguidor no século XVII do que Milton a respeito da descrição de que o Estado é uma extensão da alma de seus cidadãos. Essa acepção foi colocada em risco na sua época, mas, sendo um homem que ainda estava na Renascença, ele não hesitava afirmar que a *commonwealth* deveria ser um único e grande personagem cristão em que, se procurados corretamente os motivos pelos quais existem a felicidade em um homem, sem dúvida depois esta seria encontrada por todo governo¹⁶⁷. Nessa perspectiva, aponta Worden, a liberdade é a projeção da soberania da *razão* dentro de nós, enquanto a tirania é o triunfo das paixões¹⁶⁸. Portanto, as razões das Guerras Cívicas inglesas – e, por sua vez, das diversas lutas pelas liberdades que ocorriam entre homens notáveis como Filmer, Hobbes, Hooker, Milton e tantos outros – existiam dentro da alma humana e era nessa arena onde os conflitos dessas guerras deveriam ser combatidos. Em 1654, na *Segunda defesa*, insistia que a liberdade real e substancial deveria ser procurada de dentro, não por fora, e deveria ser obtida principalmente não pela luta, e sim pela regulação e pela conduta correta da vida – já que o único e o mais íntegro caminho para a verdadeira liberdade é pela inocência da vida e pela santidade dos costumes. Assim, ser livre é a mesma coisa que manter a fé, ser sábio, justo e moderado e que ninguém pode amar mais a liberdade do que os bons homens. O oposto à liberdade é a licenciosidade (*license*), a auto-indulgência dos maliciosos que os escraviza nas paixões e lúxurias. É esta concepção de *liberdade interior* que explica as escolhas estratégicas da prosa de Milton – dividindo-as nos três prismas das liberdades *religiosa*, *doméstica* e *política* que, com isso, se mostram como perfeitamente ordenadas e harmonizadas em um eixo que supera o *dilaceramento moral* exibido nas cartas de juventude. Dessa forma, fica cristalina, de acordo com a sua visão, a sua defesa pela retirada do divórcio e das leis licenciosas, consideradas “papistas” por estimular a sensualidade dos sentidos, além da reforma da educação; cada uma delas são chaves para a obtenção da liberdade na alma e da regeneração, tanto civil como espiritual. E para se alcançar isso, é importantíssimo que se preserve a livre divulgação de ideias, mesmo as mais refratárias possíveis (exceto, é claro, as que se referem ao catolicismo), para que enfim o cidadão sempre tenha a oportunidade de escolher, depois do escrutínio implacável de si mesmo,

¹⁶⁷ *Idem.*

¹⁶⁸ *Ibidem, ibid.*

se prefere viver na liberdade da *commonwealth* ou na tirania de um rei que não cumpre o seu papel¹⁶⁹.

É a *liberdade interior* que faz John Milton escapar da *vastidão de espelhos* [*wilderness of mirrors*] causada pela *rivalidade* que há entre ele, Richard Hooker, Robert Filmer, Thomas Hobbes e *tutti quanti*. Ele é a exceção em um deserto repleto de liberdades que, devido à variedade de escolhas, termina na licenciosidade da coerção e da violência – e é a diferença em um ambiente onde todos vivem no desconhecimento de ser *um único e mesmo homem*. Mesmo assim, como qualquer um que sofra as influências das circunstâncias históricas e do ambiente onde vive, o impasse de seu pensamento político continua a esbarrar em um obstáculo concreto: Como fazer que essa mesma liberdade tenha a sua frutificação efetiva na *commonwealth*?

É nessa brecha de expectativa, na tensão entre o *summum bonum* e o *summum malum*, entre o Poder que quer se apossar da Cultura e a Cultura que tem de manter a sua integridade transcendente, entre a *liberdade exterior* que, para nos dar a preservação física da vida tem de controlar os impulsos do homem, e a *liberdade interior* que, graças à escolha moral que faz a vontade se submeter à *razão*, nos ajuda a superar o *dilaceramento moral*, surgida a manifestação de uma violência que corrigirá o caos da sociedade e que terá a intensidade de uma *iluminação obsessiva* reorganizadora do curso da História. Ela pode ser tanto a epifania tantas vezes esperada por seu profeta e educador da nação como a cegueira física e espiritual que afligiria qualquer um de nós. Em ambos os casos, é o fracasso da política – e também a impossibilidade de reconhecer que, nem mesmo grandes personalidades como Oliver Cromwell ou John Milton, têm forças suficientes para impedirem a ruína de uma *commonwealth* que talvez existisse somente na pureza de seus corações. Esperar por uma justiça que venha de uma vingança divina é, no fundo, se deleitar na violência da destruição – e isso é uma paixão que precisa ser dominada urgentemente para que a verdadeira *liberdade interior* se torne uma realidade¹⁷⁰. Sem isso, a consequência prática – e nociva para quem ainda vive nesse mundo e não na expectativa do próximo – é o “fracasso abjeto”, como diria Hugh Trevor-Roper a respeito dos sucessivos esforços de Cromwell e seus acólitos para governar com e através do Parlamento, especialmente no período do Protetorado, que,

¹⁶⁹ *Ibidem, ibid.*

¹⁷⁰ *Ibidem.*

sem o falecimento de seu líder maior, só poderia se despedaçar, causando assim o retorno do povo inglês àquela jornada rumo ao Egito da servidão voluntária que Milton tanto temia com o ressurgimento da monarquia sob a pessoa de Carlos II¹⁷¹. Trevor-Roper nos explica detalhadamente:

[Os esforços de Cromwell de governar com e através do Parlamento] fracassaram por falta dessa administração parlamentar pelo Executivo que, em dose correta, é o alimento essencial de qualquer vida parlamentar saudável. Como sempre no caso de Cromwell, há um elemento de ironia trágica em seu fracasso: suas próprias virtudes levaram-no a se perder em caminhos dos quais ele só podia escapar pelos expedientes mais lamentáveis, incoerentes e indefensáveis. E a razão última desse fracasso trágico e irônico está, penso eu, no próprio caráter de Cromwell e da independência que ele tão perfeitamente representava. O próprio Cromwell, como seus seguidores, era um *back-bencher* natural. Nunca compreendeu as sutilezas da política, nunca ficou acima dos simples juízos políticos prévios de outros proprietários do interior, a que se unira em sua revolta cega contra a Corte dos Stuarts. Seu primeiro discurso no Parlamento fora o protesto de um proprietário da província contra absurdos papistas em sua própria igreja paroquial; e no fim, como governante de três reinos, ainda se comparava apenas com um guarda paroquiano espantado buscando laboriosa e honestamente manter a paz em uma paróquia algo em desordem e incompreensível. Sua concepção de governo era a justiça de rude de um magistrado benevolente, sério, rural: bem-intencionado, sem sofisticação, sumário, patriarcal, conservador. Tal era também a filosofia política de muitos outros proprietários rurais ingleses que, no século XVII, chegaram ao Parlamento e, sentando-se pacientemente nas últimas fileiras, ou nunca compreendiam ou, no máximo, suspeitavam profundamente do mecanismo secreto pelo qual as últimas fileiras eram controladas pelas primeiras. Em época normal, o destino natural desses homens era ficar nas últimas fileiras, e fazer de sua ‘sinceridade’ e sua ‘independência’ uma virtude, frisando seu parentesco mais com o bom povo que os tinha eleito do que com os hábeis políticos e cortesãos entre os quais se encontravam. Mas as décadas 1640 e 1660 não eram tempos comuns. Então uma situação revolucionária empurrou esses homens para a frente, e em sua indignação atacaram, de detrás, os hábeis políticos e cortesãos, os realistas e ‘presbiterianos’ que primeiro os tinham mobilizado. Sem ter ideias políticas claras, não destruíram – exceto no breve período em que se renderam aos usurpadores republicanos – instituições, mas apenas pessoas¹⁷².

A descrição de Trevor-Roper mostra muito bem o que foi esquecido na luta entre as liberdades que tentaram restaurar uma *commonwealth* que nunca teve a chance de existir: o próprio homem. Thomas Hobbes, que também não se preocupava nesse

¹⁷¹ TREVOR-ROPER, Hugh. *A crise do século XVII – Religião, a Reforma e mudança social*, tradução de Júlio Castañon Guimarães, Rio de Janeiro, Topbooks/ Liberty Fund., 2012, págs. 485-544.

¹⁷² *Idem*, págs. 540-542.

questo, preferindo a manutenção da ordem acima de tudo, até mesmo da sua própria liberdade se possível, definiu a situação de forma exata: “Tolos são todos os homens que destroem algo que lhes faz bem antes de erigir algo melhor em seu lugar”¹⁷³.

3.13.A espera na escuridão

Seria John Milton um desses tolos? Em 1660, Carlos II já estava de volta ao trono – portanto, sabia-se que a *commonwealth* livre decidira-se pela manutenção do “jugo [yoke] egípcio”. Não havia mais a possibilidade da Inglaterra ser a Nova Israel. Como se não bastassem essas amarguras para Milton, a vida lhe daria algumas outras feridas: em 1651, nasceu seu único filho varão, John, mas morreria um ano depois, em circunstâncias misteriosas (suposta negligência de uma babá). Ainda em 1652, houve também a morte de sua primeira esposa, Mary, com quem tinha um relacionamento turbulento, três dias após ter dado à luz uma outra filha, Deborah; em 1656, já completamente cego, encontrou tempo e disposição para casar novamente, desta vez com a jovem Katherine Woodcock; em Novembro do ano seguinte, nasceria uma nova filha, com o mesmo nome. Porém, em fevereiro de 1658, a sua esposa falece; em março, a criança também morre – e, no dia 3 de setembro, ocorre o falecimento do Lorde Protetor, Oliver Cromwell¹⁷⁴.

Milton estava preparado para a cegueira completa que se apossaria dos seus olhos – mas nunca esteve pronto para as tragédias pessoais que invadiram a sua vida. Ainda assim, continuou a trabalhar, seja nos poemas, nos tratados políticos – encomendados direta ou indiretamente pelo governo de Cromwell – ou no próprio serviço público. Robert Thomas Fallon reforça a dedicação de Milton no trabalho que tinha assumido como um compromisso de honra não só com a *persona* que havia determinado para si mesmo – a de ser o profeta que educaria a Inglaterra –, mas com a função política que tinha em um momento tão complicado da História. As perdas da década de 1650 e o período conturbado do ano de 1660 formaram o caráter e enriqueceram a imaginação do poeta que então já começava a preparar aquele que, a seu ver, seria o épico que regeneraria a nação. Com a perda das duas esposas e dos filhos,

¹⁷³ Cf. HOBBS, Thomas. *Behemoth, ou o longo parlamento*. Tradução de Eunice Ostrensky, revisão técnica de Renato Janine Ribeiro, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2001, pág. 262.

¹⁷⁴ Cf. LEWALSKI, Barbara. *The Life of John Milton*. Inglaterra, Blackwell Publishing, 2003, págs. 356-441.

foi forçado a encontrar uma nova forma de viver e, com a cegueira completa, uma nova forma de trabalhar. Sua resposta a ambos, como já vimos no início deste capítulo, foi coerente com seu temperamento: nunca se deixar entregar às trevas da consciência, em especial ao *daimon* da melancolia, empregando sua memória prodigiosa ao analisar inúmeros documentos que lhe eram entregues todos os dias, revisando-os quando necessário, traduzindo-os para outras línguas, na preparação para a elaboração do seu grande tratado teológico, *Da doutrina cristã*, e a confecção da sua obra futura¹⁷⁵.

Todavia, a escuridão o perseguia, o isolamento se intensificava e a percepção de que aquilo que mais temia, desde os tempos em que recriou o Salmo 88, finalmente acontecera: Deus o havia abandonado. A luz da consciência que o guiava na vastidão oferecida pela liberdade, como ele explicou no soneto dedicado a seu pupilo Cyriack Skinner, extinguia-se lentamente. O que lhe restava era a terrível possibilidade de ver a sua vida ficar paralisada por completa, em um mundo vasto e tenebroso, igual ao que é descrito no famoso soneto 19, elaborado por volta de 1655:

Quando medito sobre a minha luz perdida
No meio da vida e neste mundo vasto e sombrio,
Lembro daquele talento mortal de escondê-lo,
Totalmente inútil, apesar de querer servir
Ao Criador e apresentar a minha versão para,
Quando Ele retornar, não me negar a luz
Pela qual pergunto; mas a paciência me
Impede de fazer isso e logo responde:
Deus não precisa dos dons ou das labutas
Humanos para aquele que suporta o fardo
Gentilmente e o atende como um rei.
Milhares estão a postos para o seu serviço
E se encontram sem sossego na terra ou no mar,
Pois servem também a quem está apenas à espera.¹⁷⁶

¹⁷⁵ FALLON, Robert Thomas. *Milton in Government*. EUA, Pennsylvania University State Press, 1993, págs. 68-69.

¹⁷⁶ *When I consider how my light is spent,
E're half my days, in this dark world and wide,
And that one Talent which is death to hide,
Lodg'd with me useless, though my Soul more bent
To serve therewith my Maker, and present
My true account, least he returning chide,
Doth God exact day labour, light deny'd,
I fondly ask; But patience to prevent
That murmur, soon replies, God doth not need
Either man's work or his own gifts, who best
Bear his milde yোক, they serve him best, his State*

Trata-se de um poema que não apenas se refere a uma determinada época de sua vida, mas também faz o elo definitivo com suas inquietações de juventude, especialmente as que foram descritas na carta redigida ao seu tutor Thomas Young e no poema de juventude sobre as primeiras amostras do seu *dilaceramento moral* – analisadas no primeiro capítulo deste estudo. Ambos os sonetos são simétricos porque eles discorrem sobre a *tentação* tanto do jovem Milton como do Milton amadurecido – e uma tentação ainda mais intensificada por uma cegueira que o faz fraquejar no rumo que a sua vocação lhe teria dado, independente das circunstâncias. O poeta não sabe se usou corretamente os talentos que lhe foram transmitidos por Deus, tal como lhe foi ensinado na parábola bíblica – se ele os usou conforme a sua consciência permitia ou conforme apenas as necessidades exigidas pelas circunstâncias históricas. A escuridão do mundo se traduz na escuridão da sua visão interior – e a vastidão dos dois, descrita em metáforas simples, porém exatas, prova sem dúvida que o soneto 19 foi criado por um homem que, devido à sua doença, não tinha outra coisa a fazer exceto estender suas mãos no vazio e pedir por ajuda para fazer mais uma simples caminhada.

Contudo, a paciência de sua vocação também provoca a reviravolta necessária; neste soneto, Milton não precisa provar a ninguém que ele alcançou a sua maturação interior (*inward ripeness*). Afinal, ele já está na metade dos seus dias na Terra, igual ao Dante que iria atravessar o Inferno e o Purgatório para enfim alcançar o Paraíso. Falta pouco, muito pouco para que ele alcance a frutificação completa do seu chamado como poeta e como profeta. E, ainda assim, Deus lhe dá uma surpresa: a descoberta de que, no mundo vasto e escuro onde vive, o seu jugo [*yoke*] é suave e que quem se encontra em tamanha aflição se revela em um estado próximo o de um rei [*his State is kingly*]. É interessante notar que um autor considerado regicida por seus pares e posteriores estudiosos, que sempre considerou a palavra *yoke* como algo negativo, use exatamente esses termos para querer se superar em uma situação *in extremis*. Mas o contexto é completamente diferente: Milton não está mais preocupado com a vida política quando cria esses versos – ele quer meditar sobre o que acontece na sua vida interior, em

*Is Kingly. Thousands at his bidding speed
And post o're Land and Ocean without rest:
They also serve who only stand and waite.*

Cf. MILTON, John. *The complete poetry and essential prose of John Milton*. Nova York, Modern Library, 2007, pág. 157.

especial a *liberdade* que permite que a *razão* decida se deve ou não deve se render à tentação do desespero. Quando Deus dá a Milton, de acordo com o soneto, alguma esperança até mesmo na aridez da paciência, ele reconhece que essa situação, perto de qualquer outra que envolva assuntos mundanos, é a mais brutal de todas – e que se render às vontades de Deus é um jugo suave porque o que Ele quer provar ao poeta é que a *obediência* é a única forma de se tornar o rei de si mesmo, o mestre de todas as virtudes que só a *liberdade interior* possibilita quando tudo o que resta a qualquer um de nós é apenas permanecer ereto diante do caos do mundo e esperar [*only stand and wait*].

Mas esperar pelo o quê? Isso Milton não consegue ainda explicar no seu soneto sobre a cegueira – e nem deveria. Anos depois, por volta de 1658, quando o fracasso da *commonwealth* era evidente, ele escreve um outro poema, tão mais angustiado quanto o da cegueira, desta vez a respeito da aparição que teve com a figura de suas falecidas esposas:

Pensei ter visto minha falecida e santa esposa
Trazida a mim como Alceste do túmulo,
A que fôï entregue ao seu esposo pelo filho dileto
De Júpiter, resgatada pela força da morte, pálida
E fraca. Estava purificada de qualquer
Mancha, salva pela Lei antiga, e como acreditei
Que a vi toda na luz do Céu sem limites,
Ela se vestia toda de branco e puro como seu espírito:
Sua face estava coberta, mas para meu olhar
Enamorado, o amor, a doçura e a bondade nela
Brilhavam em toda a sua pessoa, tão claras
Que só havia deleite em contemplá-la.
Mas, ó, quando ela se inclinou para me abraçar,
Acordei, ela sumiu, e o dia trouxe de volta a minha noite.¹⁷⁷

¹⁷⁷ *Methought I saw my late espoused Saint
Brought to me like Alcestis from the grave,
Whom Joves great son to her glad Husband gave,
Rescu'd from death by force though pale and faint.
Mine as whom washt from spot of child-bed taint,
Purification in the old Law did save,
And such, as yet once more I trust to have
Full sight of her in Heaven without restraint,
Came vested all in white, pure as her mind:
Her face was vail'd, yet to my fancied sight,
Love, sweetness, goodness, in her person shin'd
So clear, as in no face with more delight.
But O as to embrace me she enclin'd,
I wak'd, she fled, and day brought back my night.
Idem, pág. 163.*

Pouco importa se a esposa retratada é Mary Powell ou Katherine Woodcock, como apontam vários estudiosos¹⁷⁸. O importante é que o soneto é um retrato de uma *visão interior* que Milton teve – uma visão que veio do mundo dos mortos para avisá-lo que, graças à sua partida, ele continua vivo, tal como Alcestis fez com seu esposo Ademeto. Apesar de já ter provado que se tornou um mestre de si mesmo, a tentação do desespero mantém o seu fascínio no mundo interior do poeta. Para ele, o mero vislumbre da sua tão sonhada esposa – um vislumbre tão angélico que a iguala à Beatriz de Dante – o faz desejar permanecer no reino da morte. Contudo, a visão não surgiu para isso; ela veio para alertá-lo que ele ainda tem coisas a fazer. Não à toa que, ao tentar abraçá-la, o eu-lírico acorda, percebe que ela fugiu – e o que era para ser a claridade do dia, típica de quem acordou de um sonho, tornou-se a escuridão da alma de alguém que não consegue ver mais a luz. Ao mesmo tempo, é de se notar que o poeta enfim *despertou* – saiu do mundo paralelo onde vivia, o mundo onde as ilusões políticas eram substituídas pelas perdas das pessoas que lhe eram mais próximas, o mundo onde o passado deveria ficar no vale dos mortos. Milton esperou vários anos para educar os outros – e, ao se despedir da esposa, do sonho que existia apenas como um ideal, descobriu que a verdadeira educação começava agora, ao acordar na companhia das trevas e perceber que, na vastidão dos espelhos da luta pela sua *liberdade interior*, a epifania pela qual tanto ansiava só viria com a luz que iluminaria o abismo de si mesmo e que justificaria os caminhos de Deus ao homem.

¹⁷⁸ Cf. LEWALSKI, Barbara. *The Life of John Milton*. Inglaterra, Blackwell Publishing, 2003, págs. 356-441.

4. “Nenhuma paixão desperdiçada”: a política trágica de John Milton

For thus I leave the world, the flesh, the devill.

John Donne, Soneto VI, *Holy Sonnets*¹.

4.1.A experiência da derrota.

Entre 1667 e 1668, enquanto Thomas Hobbes colocava o ponto final em *Behemoth, ou: o longo parlamento*, seu relato sobre as Guerras Civis inglesas, no qual afirmava que ter testemunhado tal evento seria depois reconhecido como alguém que olhou do alto da “Montanha do Diabo” – a mesma montanha onde Cristo fora tentado por Satanás – e descortinou “um panorama de todas as espécies de loucura e injustiça que o mundo pôde proporcionar”², John Milton também dava os últimos retoques na sua própria ascensão naquele mesmo topo ao se preparar para o lançamento do poema épico concebido e ansiosamente maturado há tanto tempo: *Paraíso perdido*.

Contudo, sete anos antes ele viveria eventos menos auspiciosos: a perseguição política pelos realistas que retornavam à Inglaterra com a restauração da monarquia; a prisão; e a provável execução por ter colaborado com os regicidas do rei Carlos I nos anos do Interregno de Oliver Cromwell. Todos os seus piores medos no âmbito da política foram realizados – os companheiros na “boa e velha Causa” (*good old Cause*), como Henry Vane e Charles Fleetwood, foram presos e condenados à morte por traição, a corte de Carlos II estava repleta de escândalos e influências papistas, o anglicanismo havia triunfado e não havia mais qualquer possibilidade de oposição religiosa dentro da igreja, já que a censura da imprensa retornava com força redobrada³.

Como se tudo isso acima não bastasse, ainda havia as limitações decorrentes da cegueira, o que o fazia depender da família mais do que gostaria. Mas, mesmo com a tensão crescente entre as filhas devido a questões financeiras e à falta de paciência delas

¹ DONNE, John. *The major works*, Inglaterra, Oxford University Press, 2008, pág. 174.

² Cf. HOBBS, Thomas. *Behemoth, ou o longo parlamento*. Tradução de Eunice Ostrensky, revisão técnica de Renato Janine Ribeiro, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2001, pág. 31.

³ Cf. LEWALSKI, Barbara. *The Life of John Milton*. Inglaterra, Blackwell Publishing, 2003, págs. 356-441; ver também: WOOLRYCH, Austin. *Britain in Revolution*, Inglaterra, Oxford University Press, 2002, págs. 707-779.

com as exigências do poeta, capaz de ensiná-las sete línguas apenas para aprenderem o som das palavras, sem se preocupar se sabiam o significado delas, Milton tinha decidido que se casaria novamente pela terceira vez, o que logo foi arranjado por volta de 1662 ao se unir com a jovem Elizabeth Minshull, então com 24 anos e prima do Dr. Paget, seu médico de confiança. Como um Rei Lear acuado por todos os lados, via agora a *crise de hierarquia (Degree)* que tanto o incomodava na Inglaterra se estender dentro e fora de sua casa⁴.

O medo de ser preso não dava amostras que arrefecia – e o clima de vingança crescente apenas provou que o desespero mostrado nas preocupações de *O modo fácil e rápido* não tinha sido um exagero. Entre os meses de Setembro e Novembro de 1660, Milton foi surpreendido pelo mandado de prisão dado por James Norfolke, então sargento do exército restaurado do Parlamento, já que, no dia 28 de agosto do mesmo ano Carlos II assinou o Ato do Perdão Livre e Geral, Indenização e Esquecimento, um documento que anistiava várias pessoas que não estavam na lista negra de 102 nomes, entre elas John Bradshaw e Thomas Pride. Durante um mês, ele suportou o cárcere – e apesar da brevidade da experiência, a tensão vivida por um homem cego e amargurado não deve ter sido muito agradável. Mas talvez o que o incomodava não era a prisão propriamente dita e sim a possibilidade de uma iminente execução diante do povo, uma vez que a punição geralmente era feita com requintes de crueldade, na qual o condenado era obrigado a ver a sua própria evisceração e emasculação, como se tivesse de viver a aniquilação completa de sua identidade e transformá-la em um espetáculo público⁵.

Graças às articulações de bastidores feitas por amigos fieis que agora trabalhavam a favor do rei, como Andrew Marvell e o seu sobrinho Edward Phillips, Milton foi libertado em meados de dezembro de 1660. Ainda assim, havia ocorrido, durante a sua estadia na prisão, outro tipo de execução: por ordem direta do rei, seus escritos considerados regicidas, como *A Tenência dos reis e magistrados*, foram queimados em uma cerimônia pública, simbolizando assim que, apesar do autor ter sido perdoado fisicamente, o mesmo não ocorria com as suas ideias⁶.

⁴ *Idem; idem.*

⁵ *Ibidem; ibidem.*

⁶ *Ibidem, ibid.; ibidem, ibid.*

Isso não o incomodava nem um pouco. Ao voltar para a sua casa no bairro de Holborn, perto do que hoje é conhecido como Bloomsbury, continuou com seus estudos e começou a preparar os dois escritos pelos quais tinha esperado por toda uma vida. O primeiro, composto e ditado aos mais próximos, era um poema inspirado formalmente nos épicos de Homero, Virgílio, Ovídio e Tasso, mas era sobre um assunto bíblico: nada mais nada menos do que a Queda de Adão e Eva, antecipado pela guerra que ocorreu entre Deus e Satã, entre o Céu e o Inferno. Imaginado desde os anos 1640, com o título de *Adão despossuído* [Adam unparadised], a princípio seria uma tragédia sobre a revolta de Satanás, logo se tornou algo mais ambicioso, mais próximo da “experiência da derrota” que Milton vivia no seu íntimo – e o novo título, *Paraíso perdido* [Paradise Lost], simbolizava exatamente a sensação de ser um desterrado sem nenhuma esperança de retornar a uma nação que tinha desperdiçado a chance da grandeza. Ao mesmo tempo, exigia mais trabalho da sua veia poética – que acontecia somente em períodos de seis em seis meses, do inverno ao verão, muito provavelmente devido aos rigores que a sua cegueira impunha à sua imaginação⁷.

Nos outros meses do ano, ele se ocupava do segundo projeto, considerado como “a minha posse mais preciosa” [*my best and my precious possession*]: o tratado teológico *Da doutrina cristã* [De doctrina christiana], escrito entre os anos de 1658 e 1674, deixado inacabado e que, pela primeira vez, apresenta o que Milton pensava de forma sistemática sobre a natureza humana e a importância da liberdade na relação com Deus – algo que não ocorria à época dos seus escritos políticos⁸.

A trajetória deste documento é o exemplo marcante de uma história digna das melhores intrigas políticas e religiosas – algo que provava que Milton ainda incomodava os seus pares mesmo além do túmulo. O manuscrito de *Da doutrina* foi encontrado em 1823, em um porão do Old State Paper Office de Londres. Estava com o nome de Milton em seu frontispício, junto com vários papéis da fase em que ele trabalhava como Secretário de Latim do Protetorado e parecia ser uma síntese de todas as reflexões teológicas que o poeta teve durante o período turbulento das Guerras Civis – e que se estendeu nos anos de exílio interior vividos durante a Restauração. A data

⁷ *Ibidem, ibid*; sobre o termo “experiência da derrota”, ver o livro de Christopher Hill: Cf. HILL, Christopher. *The experience of defeat – Milton and some contemporaries*, Inglaterra, Faber and Faber, 1984.

⁸ *Ibidem, ibid*.

mais provável de redação é entre 1658 e 1660, em paralelo à escrita de *Paraíso perdido*, o que indica que, muitas vezes, o tratado teológico espelha o longo poema e vice-versa. Logo após a morte de Milton, um jovem chamado Daniel Skinner ficou em posse do manuscrito de *Da doutrina* e dos papéis de Estado; por volta de 1675, Skinner tentou publicá-los em Amsterdam, para evitar a feroz censura que ocorria na Inglaterra de Carlos II, mas o conteúdo potencialmente herético do tratado perturbou até mesmo o impressor holandês; por coincidência, Skinner ainda não sabia da decisão deste mesmo impressor quando, em 1677, foi pressionado pelo Secretário de Estado inglês, Sir Joseph Williamson, para que o escrito não fosse publicado de forma alguma, no que foi plenamente bem sucedido, já que os manuscritos foram apreendidos por Williamson e mantidos em um porão até a sua descoberta em 1823⁹.

Quais eram as razões para que todos ficassem temerosos do que esse tratado continha em suas páginas? Em primeiro lugar, Milton confirmava no *Da doutrina* algo que todos já sabiam desde a publicação de *Paraíso perdido*: o fato de que ele era um anti-trinitário (não acreditava na Trindade) e um arianista – ou seja, alguém que questionava seriamente a divindade completa de Jesus Cristo, uma vez que ele não podia competir de forma alguma com a divindade plena de Deus. Defender tal ideia, considerada então uma grave heresia nos países de religião protestante, colocava o fiel próximo da estaca ou da fogueira, como aconteceu com Bartholomew Legate e Edward Wightman durante o reinado de Jaime I. Mas Milton guardava na manga algumas outras ousadias – ele também discorria de forma muito peculiar sobre a sua crença de que a alma morria junto com o corpo; que Deus não havia criado o mundo *ex nihilo*; que a poligamia não era um pecado se a monogamia não der certo entre os casais e que a imortalidade do ser humano era algo que devia se colocar em suspensão até o definitivo momento do Juízo Final¹⁰.

Entretanto, essas polêmicas religiosas desviavam a verdadeira intenção de John Milton ao se aplicar tão intensamente na escrita do *Da doutrina* – e que tem a ver com um sentimento comum a quem então vivenciava a “experiência da derrota”: a de

⁹ *Ibidem*; sobre os bastidores das peripécias do manuscrito de *De doctrina christiana*, ver também: FALLON, Robert Thomas. *Milton in Government*. EUA, Pennsylvania University State Press, 1993, pág. 177.

¹⁰ Cf. MILTON, John. *The complete poetry and essential prose of John Milton*. Nova York, Modern Library, 2007, págs. 1136-1333.

justificar o poder de um Deus que, por ter abandonado o seu povo eleito na luta pela liberdade, estava sendo julgado pelos fiéis. A pergunta que fazia era: Como o Deus que permitiu a morte de um tirano em 1649 também permitiu a lenta traição dos ideais da *commonwealth* durante a década de 1650 – até chegar ao retorno do jugo [*yoke*] com a Restauração em 1660? Afinal, a boa e velha Causa era invencível porque era, antes de tudo, a Causa do próprio Deus. Portanto, a derrota sofrida por esses “santos da liberdade” os levava a questionar a bondade de Deus, a sua onipotência ou a compreensão da vontade divina. Christopher Hill relata como vários contemporâneos de Milton sofreram uma intensa crise espiritual entre os anos de 1640 e 1660 – como William Deusbury e Thomas Traherne – e que ela contribuía para a subversão das ideias tradicionais a respeito de Deus; além de sucessivas apostasias nas quais cristãos sinceros ficaram atormentados por tantas dúvidas a respeito do que Deus *realmente* queria com eles. E assim surgiram sentenças quase definitivas sobre a natureza divina: a de que Deus tinha “destruído tanto os perfeitos como os malvados”, que ele era um “demônio e um tirano”, que aquilo que criou não poderia ser transformado em nada de bom e chegando ao ponto de chamá-lo de “enraivecido inimigo”¹¹.

Para eles, o *summum malum* triunfara no mundo – e não havia nada que pudesse alterar o curso desta desgraça na História. Foi para provar justamente o contrário disso que Milton resolveu escrever tanto o *Da doutrina* como o *Paraíso perdido*. Segundo ele, o maior pecado que um fiel poderia ser tentado era a impaciência em relação às intenções de Deus. Sua função como profeta, poeta e, sobretudo, educador do povo inglês era estudar a fundo tal problema para que todos parassem de gritar contra a justiça divina [*an outcry against divine justice*]. Por isso, o que ele precisava estabelecer, antes de tudo, era até que ponto a liberdade humana tinha a sua parcela de responsabilidade nos rumos já determinados por um Deus que sabia e tinha poder sobre todas as coisas deste mundo¹².

É justamente nesse assunto que *Da doutrina cristã* mostra a sua ousadia, que talvez passou despercebida entre os contemporâneos que tiveram acesso ao manuscrito, mas também pode ter sido o motivo principal pelo o qual o próprio Milton

¹¹ Cf. HILL, Christopher. *The experience of defeat – Milton and some contemporaries*. Inglaterra, Faber&Faber, 1984, págs. 296-309.

¹² Cf. MILTON, John. *The complete poetry and essential prose of John Milton*. Nova York, Modern Library, 2007, págs. 1136-1333.

resolveu deixá-lo inacabado, permitindo assim que o desenvolvimento pleno do tema se desse nos poemas tardios, especialmente em *Paraíso reconquistado* e em *Sansão, o lutador*. A intenção primeira de Milton, conforme escreve na epístola que abre o tratado, dirigida a “todas as igrejas de Cristo e a todas que, em qualquer parte do mundo, professam a fé cristã, a paz, o conhecimento da verdade e a salvação eterna em Deus Pai e no Nosso Senhor Jesus Cristo”, é restaurar o processo da religião ao seu estado original e puro, algo que foi corrompido há mais de mil e trezentos anos, entre o Decreto de Constantino, que legalizou o Cristianismo como a religião oficial de Roma, e a formulação do Concílio de Nicéia, justamente o que estabeleceu o dogma da Trindade (325 d.C.). Nesta busca pela pureza cristã deve-se esclarecer a doutrina que a sustenta para repelir as duas maiores doenças que infestam a mente e a vida humanas – a tirania e a superstição. Para isso, os únicos guias seguros nesta intensa meditação é a escritura bíblica e a fé individual de cada um, sempre equilibrada por um uso correto da *razão* conforme os ditames da *consciência* moral que deve escolher entre o que é certo e o que é errado¹³.

Milton pretendia educar o leitor para que ele soubesse quais são os verdadeiros interesses da religião cristã, sem se desviar em nenhuma outra espécie de doutrina herética e, ao mesmo tempo, defender suas próprias idéias a respeito, sem nenhuma interferência ou coerção de qualquer outro poder, em especial o secular. Ele sabia que escrevia o seu tratado em um mundo onde a violência predominava – e seria terrível que a religião cristã fosse apoiada tão somente por atos violentos. Dessa forma, a sua definição exata do que seria a doutrina cristã é aquela que, independente de todas as eras, Cristo (apesar de nem sempre ter sido reconhecido por este nome, como veremos em breve no *Paraíso perdido*) ensinou por meio de uma comunicação divina, para a glória divina e a salvação da humanidade, tudo sobre Deus e sobre como devemos adorá-lo¹⁴.

Não há nada de novo em seu trabalho em termos textuais. De acordo com seu manuscrito, ele é o produto não só de uma leitura minuciosa da Bíblia, mas também de outras fontes, como os Padres da Igreja, dos escritos apócrifos e até mesmo dos filósofos e poetas gregos. Assim, a doutrina pode ser dividida em duas partes: a

¹³ *Idem.*

¹⁴ *Ibidem, ibid.*

primeira seria a fé ou o conhecimento de Deus; a segunda seria o amor ou a adoração a Deus¹⁵. A estrutura do *Da doutrina* indica essa divisão que, de alguma forma, também se espelha no próprio modo dualista do raciocínio de Milton, que, no fim, sempre estava em busca de uma unidade que surgia da percepção do seu *dilaceramento moral*. Afinal, é neste escrito que fica claro que ele continua pendente entre a sua *moral individual*, conquistada a muito custo, e a *moral positiva* da comunidade onde vivia, muito mais preocupada a respeito de uma *imagem* de Deus do que propriamente sobre o que seria a verdadeira natureza da divindade.

Milton jamais questiona a capacidade de Deus de criar coisas neste mundo que possuam *beleza, razão e inteligência*. É indisputável, afirma, que tudo o que existe aqui foi criada em perfeição e com um determinado propósito, sobretudo um propósito que tende para o Bem, o que prova que há um ser supremo que existia antes da criação do mundo e que tinha uma intenção para todas as coisas criadas. Não se pode dizer este mesmo ser é o Mal, que seja mais forte que o Bem e que tenha uma força maior que a perfeição e a beleza exibidas pelo mundo. Portanto, Deus existe¹⁶.

A outra prova da existência de um Deus bom é o fato de que só ele poderia nos dar o fenômeno da *consciência*, ou da *razão reta*. Isto existe até mesmo entre os maus e os perversos. Se não existisse um Deus, continua Milton, não haveria uma linha que divide o Bem do Mal; o que chamamos de virtude ou vício dependeria apenas de opiniões arbitrárias. Ninguém teria a intenção de ser virtuoso, ninguém se preservaria de cometer um pecado porque ele se sentiria envergonhado ou então temesse a lei, se a voz da consciência ou da reta razão não lhe falasse de tempos em tempos no coração de cada homem, lembrando-o sempre, mesmo de forma hesitante, cada vez que ele conseguisse relembrar que um Deus existe de fato, que ele governa e comanda sobre todas as coisas, e que todos um dia prestarão contas a Ele. Para Milton, a *razão* e a *liberdade* estão intimamente relacionadas com o conhecimento correto da natureza de Deus porque ninguém pode formar essas mesmas ideias somente pela natureza ou pela razão meramente humana, se não estiver pleno da palavra ou da mensagem divina¹⁷.

¹⁵ *Ibidem, ibid.*

¹⁶ *Ibidem, ibid.*

¹⁷ *Ibidem, ibid.*

Contudo, isso não significa que o conhecimento correto da imagem de Deus implica que este se aproxima do que pensamos ou imaginamos em termos humanos. Para Milton, quando falamos que devemos conhecer Deus isso deve ser entendido dentro dos poderes limitados de compreensão do homem. Deus, tal como ele é, está muito além da nossa imaginação e muito além da nosso próprio entendimento – e sua revelação aconteceu apenas dentro do que nossas mentes comportam e dentro do que suporta a fraqueza da nossa natureza. É claro que é mais seguro para nós formarmos uma imagem de Deus nas nossas mentes e nos nossos corações que corresponda à representação e à descrição de si mesmo conforme os escritos sagrados. Afinal, ele é sempre descrito ou esboçado não tal como é a sua verdadeira natureza e sim de uma forma que é concebível para nós. De qualquer maneira, temos de criar uma imagem mental tal como ele pretende formar, ao se deixar representar dentro dos limites do nosso entendimento. Deus se deixou a descer ao nosso nível de compreensão para nos prevenir de ir além das fronteiras da compreensão humana e impedir especulações que extrapolassem a autoridade da escritura sagrada¹⁸.

É neste ponto do seu raciocínio que Milton mostra o primeiro desafio de sua doutrina: para ele, não é necessário que se aplique a chamada “antropofatia”, i.e. a aproximação de sentimentos humanos a Deus. Isto é apenas um recurso retórico – e nada mais. Deve-se pensar sobre Deus ou imaginá-lo não em termos antropofáticos pois assim estará sujeito ao exemplo dos homens e estes continuarão a inventar mais e mais teorias sobre sua natureza. Partimos das suas descrições na Bíblia porque foi assim que Deus quis – mas isso não significa que estamos próximos de saber sobre a sua verdadeira concepção. Mesmo assim, justamente porque ele quis se mostrar em partes, em fragmentos, em definições, em conceitos que são apreendidos por nossa consciência e pela nossa razão, nós sabemos da capacidade da sua infinita bondade. A glória e a majestade divinas estão além da nossa capacidade pela simples razão de que ambas são muito preciosas a Deus. E, dessa forma, temos de saber que jamais conseguiremos definir o que seria a “natureza divina”, já que esta transcende tudo, incluindo até mesmo a própria definição de “definição”, evitando atribuí-la qualquer espécie de atributo humano, qualquer espécie de nome que a reduza a uma imagem que, no fim, prejudicará o verdadeiro relacionamento do fiel com a bondade de Deus¹⁹.

¹⁸ *Ibidem, ibid.*

¹⁹ *Ibidem, ibid.*

Apesar dessa especulação teológica que aproxima Milton de uma mística apofática digna de um Pseudo-Dionísio²⁰ – e que terá ramificações no modo como Deus é imaginado no *Paraíso perdido* – ainda assim pode-se discorrer sobre quais seriam as atribuições divinas. O texto do *Da doutrina* deixa claro quais são elas: em primeiro lugar, Deus é nada mais nada menos que o *verdadeiro* Deus; disso decorrem as outras atribuições – sua natureza mais simples é *espiritual*; ele é *imenso e infinito*; é *eterno*; *imutável*; *incorrutível*; *está presente em todo e qualquer lugar*; é *onipotente* e, antes de tudo, Deus é *Um, absolutamente indivisível*²¹.

Dessa forma, segue-se que Deus só pode ser também capaz de *produzir maravilhas* [wonderful] e ser *incompreensível*, devido à imensidão de suas qualidades. Mas se admitirmos tudo isso sem hesitação implica também a começarmos a questionar sobre um fato que, aliás, Milton já se antecipa ao seu leitor e coloca como o passo seguinte do seu tratado: o que fazer com os decretos divinos? Se Deus sabe e pode tudo, se está além do nosso entendimento, seremos apenas marionetes em um plano no qual não temos controle nenhum – e mais: nenhuma *liberdade* de escolha? Isso afetaria diretamente a eficiência de Deus, que pode ser interna ou externa. No caso da primeira, sua eficiência se dá pela simples razão de que ele decretou por si mesmo a criação do mundo e, ao mesmo tempo, logo após os episódios da Queda e da Arca de Noé, disse que jamais castigaria a terra novamente, provando por consequência que faz tudo desde o ponto de vista da eternidade, dentro de uma absoluta liberdade que não precisa de qualquer necessidade causal e com absoluta sabedoria em que ele já sabe o que acontecerá de antemão e antes de qualquer outro ser²².

Separar a intenção de Deus dentro de uma causalidade temporal ou lógica seria um absurdo. Ao mesmo tempo, só podemos concluir que Deus nunca fez decretos absolutos sobre qualquer coisa no mundo já que eles podem ser alterados graças à liberdade que foi dada ao homem. Entretanto, não podemos aplicar o padrão da razão humana, mesmo que atinja um certo nível de perfeição, para os decretos divinos porque,

²⁰ Cf. PSEUDO-DIONÍSIO, “The mystical theology of St. Denis”, in: *The cloud of unknowing and other works*. Inglaterra, Penguin Classics, 2001, págs. 1-9.

²¹ Cf. MILTON, John. *The complete poetry and essential prose of John Milton*. Nova York, Modern Library, págs. 1136-1333.

²² *Idem*.

dessa forma, Deus é passível de contradição interna e capaz de mudanças dentro de sua natureza única e imutável. E é a liberdade do homem, capaz de exercer a sua *razão livre e indeterminada*, que acentua a sabedoria do plano divino. Desse modo, como reconciliaremos a livre escolha do ser humano em relação ao decreto absolutamente firme de Deus?²³

Milton sabia que se aproximava de um impasse perigoso no seu tratado, em especial porque reconheceu que ele teria de lidar com um assunto sobre o qual seu grande poema épico era o climáx do seu sistema teológico: a Queda de Adão e Eva. Ora, se Deus já decidiu desde a eternidade que o homem teria a liberdade de decidir se cairia ou não na tentação da serpente, temos também de admitir que a ideia desse evento maléfico estava sempre presente na intenção divina. Portanto, seria Deus o autor do mal no mundo?²⁴

A resposta de Milton para esse problema é extremamente perturbadora para nós: de acordo com o *Da doutrina*, o objeto principal do plano divino em relação a esse tão importante evento sempre foi que tanto os anjos como os homens são dotados com o livre-arbítrio e, por isso, *poderiam escolher* entre cair ou não cair. E sem dúvida que o atual decreto de Deus tem também uma leve semelhança com isso pois todos os males que aconteceram desde então são o resultado de uma queda que poderia ter ocorrido ou não: se você permanecer firme na sua fé, continuará nela; se não permanecer, será expulso; se você não comer o fruto do conhecimento, viverá; se comer, morrerá. É claro que Milton não nega que a vontade de Deus seja a primeira causa de tudo, mas ela não é inevitável porque há certas coisas que dependem da vontade do homem. Nas ações humanas que Deus antecipa dentro do seu plano, há uma brecha de incerteza aberta para as nossas decisões e que, se não fossem por elas, a liberdade seria apenas uma palavra vazia de sentido e de significado – e estaríamos banidos de qualquer convivência social não apenas da religião como também da moral, incluindo aí os assuntos mais irrelevantes²⁵.

²³ *Ibidem, ibid.*

²⁴ *Ibidem, ibid.*

²⁵ *Ibidem, ibid.*

Ou seja, nem tudo acontece de forma inevitável dentro do decreto divino, mesmo com a sua onipotência, a sua onisciência e a sua unidade de grandeza. Existe um evento que pode acontecer devido a uma decisão de Deus, mas o seu resultado não depende mais dele e sim da ação livre de quem sofrerá essas mesmas causas – no caso, o ser humano. Assim, Deus sabia que Adão cairia na tentação, dentro da sua própria escolha, e era provavelmente certo que isso aconteceria de qualquer maneira, mas não necessário, já que ele caiu de acordo com seu julgamento e isso é irreconciliável com qualquer espécie de necessidade causal. Todos concordam que o homem poderia ter evitado a sua própria queda – mas não foi isso que aconteceu pelo simples motivo de que fez sua própria escolha e agora tem de lidar com a responsabilidade de viver em banimento perpétuo, de ser alguém que, para retornar à pureza original, deve persistir na sua fidelidade, mesmo que isso seja também um dom de Deus que aprimora e intensifica a razão humana. Para Milton, a verdadeira liberdade, antes e depois da Queda, está na obediência do fiel a uma ordem que exhibe constantemente as amostras de uma glória divina. E é nesse momento em que ele suspende as referências bíblicas no tratado e cita ninguém menos que Homero, em especial a *Odisséia*, quando Júpiter afirma que o homem perecerá pelas suas próprias iniquidades e ninguém mais terá de arcar com essa culpa, em especial os deuses do Olimpo – e, no caso do argumento buscado por Milton, a alusão é ao Deus cristão que de forma alguma pode ser comparado ao Diabo na autoria do *summum malum* que infesta este mundo²⁶.

4.2.Entre a tirania do Céu e a tirania do Inferno.

Como tudo a respeito dos escritos de John Milton, a referência a Homero não é aleatória, em especial devido à cegueira de ambos os poetas, mas sobretudo porque o inglês tinha plena consciência de que concebia o poema épico que enfim colocaria o seu nome e o da Inglaterra no pódio da glória literária – algo que ele esperava realizar desde os tempos da década de 1640, na época em que escreveu *Da razão do governo da igreja*, já analisado no primeiro capítulo deste estudo.

Havia também outro motivo: se Homero era o poeta que cantava a desgraça de um povo vitimado pela guerra e pela peste causadas unicamente pela *hubris* de seus

²⁶ *Ibidem, ibid.*

contemporâneos, Milton desejava fazer o mesmo com os seus futuros poemas, em especial aquele que elaborava em conjunto com o *Da doutrina*. Seria algo a mais, é claro, como tudo o que vinha da sua mente: o que hoje conhecemos como *Paraíso perdido* seria o poema que enfim explicaria à humanidade todas as razões da nossa desgraça, desde o início dos tempos, culminando com o momento histórico vivido pelo próprio Milton, desta vez não só derrotado e exilado dentro de sua tão amada Inglaterra, mas também fugitivo, já que, por volta do verão de 1665, Londres foi vítima da chamada Grande Peste, uma ameaça muito pior do que qualquer perseguição monárquica²⁷. Um quinto da população morreu, seja no centro da cidade, seja nos arredores; os laços sociais e os deveres pessoais entraram em colapso pois poucos doutores permaneceram na cidade e vários pastores fugiram para se protegerem da moléstia que parecia ser incurável, mesmo com as súplicas do Bispo de Londres para que permanecessem e consolassem os fiéis. Os vizinhos evitavam conversar uns com os outros e até mesmo a corte do rei teve de se mudar para Oxford, fechando logo em seguida o Parlamento. As portas das casas estavam marcadas com uma cruz vermelha em suas portas, marcando assim que ali havia doentes que, no mínimo, deveriam ficar em quarentena; os cemitérios estavam abarrotados de cadáveres que empestevam ainda mais o ar; o repicar dos sinos nas igrejas aumentavam a cada minuto, indicando que não tinha como contar mais o número dos mortos, um som que se misturava com o grito das mulheres e das crianças que não paravam devido à dor intolerável causada por inchaços monstruosos e repletos de um pus negro. Milton também teve de se mudar para não ser mais uma vítima: foi para a vila de Chalfont St. Giles, bem distante de Londres, onde continuou a ditar para os amanuenses que podiam ir visitá-lo os versos do seu grande épico. Afinal, reconhecia-se plenamente como o Homero da sua nação, e sabia como poucos que o seu “paraíso perdido” era a raiz de todas as pestes que sua *commonwealth* tão vilipendiada então sofria, pestes políticas que também afligiam o corpo e a alma – e o seu dever como vate e educador era fazer o povo compreender que a *crise de hierarquia (Degree)* que então chegara ao seu ápice, após vinte e cinco anos de traições, tinha um único motivo: a nossa própria liberdade²⁸.

²⁷ Cf. LEWALSKI, Barbara. *The Life of John Milton*. Inglaterra, Blackwell Publishing, 2003, págs.398-442.

²⁸ *Idem*.

Assim como a *Ilíada* e a *Odisséia* – e depois a *Eneida*, de Virgílio, *Jerusalém Libertada*, de Torquato Tasso, e *Os Lusíadas*, de Camões – Milton inicia *Paraíso perdido* naquilo que os latinos chamavam de *in media res*: joga o leitor no meio do drama, quando os principais fatos já aconteceram e o obriga montar as peças necessárias para que a narrativa enfim adquira sentido. No caso, a história é a que já sabemos desde o Gênesis da Bíblia – como se deu a queda da humanidade com a queda de Adão e Eva, tentados pelo discurso da serpente – mas agora temos um diferencial. Antes dessa queda, houve uma outra: a de Lúcifer, o anjo favorito de Deus, que, ao se revoltar contra o seu Criador, transformou-se em Satã. É ele que aparentemente encontramos em primeiro lugar, exilado, decaído, aprisionado, amargurado devido a uma derrota que lhe parecia impossível de ter acontecido pois a sua causa lhe parecia justa. Contudo, há um outro personagem que nos é introduzido, alguns versos antes do surgimento de Satã – trata-se do próprio Milton que, ao contrário das normas dos épicos anteriores que tinham narradores que se propunham alguma objetividade narrativa, agora elimina qualquer traço de distanciamento e assume plenamente a fusão entre o bardo e o eu-lírico criado para poemas como *L'allegro* e *Il penseroso*. Como bem observa Louis L. Martz, *Paraíso perdido* é uma obra que encontra a sua ousadia estrutural graças à liberdade proporcionada ao duplo exílio vivido por Milton. Além da perda da visão, havia o isolamento político que o permitiu encontrar forças para escrever o último grande poema da Renascença europeia, o poema que sintetiza a frieza narrativa de Homero, a sensibilidade delicada de Virgílio e a forte presença pessoal de Ovídio. E apesar de olhar constantemente para as formas do passado, Milton não deixava de vislumbrar técnicas que depois seriam comuns ao futuro, já que é a sua própria *persona* como poeta que articula completamente as outras *personas* de profeta e educador e que também dá o impulso estrutural à narrativa do longo épico, algo que depois seria feito na literatura da modernidade em *O prelúdio*, de William Wordsworth, *Canção do eu*, de Walt Whitman, *Os Cantos*, de Ezra Pound, *Finnegans Wake*, de James Joyce, e *A morte de Virgílio*, de Hermann Broch²⁹.

Entretanto, a *persona* do poeta faz mais: dentro da lógica de temas e imagens do *Paraíso perdido*, ela torna-se a representante da “consciência individual do ser humano”. Isso é fundamental para a compreensão do poema como um todo orgânico – e

²⁹ Cf. MARTZ, Louis L. *Milton – Poet of Exile*. EUA, Yale University Press, 1980, págs. 77-199.

como ela contribui para a coerência completa do pensamento político de Milton. O poeta é o único centro organizacional da narrativa e nada escapa ao seu olhar – nem mesmo os possíveis decretos emitidos por Deus enquanto este reina absoluto no Céu. A sua onipotência e sua onipresença têm uma razão específica: a própria criação do poema é, por sua vez, a forma como John Milton encontrou para a sua libertação de todas as ilusões que tivera sobre a natureza humana. Enquanto ele estiver imerso no processo de criação dos seus versos, o seu percurso íntimo passará por um movimento parabólico, de ascensão e queda e vice-versa, até que purgue as suas paixões e conquiste a disciplina necessária para as virtudes que tanto desejou possuir. O poema transforma-se, assim, no elemento principal para a salvação da alma do poeta que ainda vive “a experiência da derrota” no seu íntimo³⁰.

Portanto, é a *liberdade interior*, desejada sempre por Milton para que fosse a força que animasse as instituições da *commonwealth* inglesa, que agora se metamorfoseia na origem da estrutura dramática e temática de *Paraíso perdido*, dividido em doze livros na edição definitiva de 1674³¹. Apesar do começo em *medias res*, ela é articulada de outra maneira, muito mais inusitada, aproximando-se assim do maneirismo barroco do qual Milton era um de seus membros mais ilustres, com partes aparentemente desiguais em tamanhos de versos, mas que são organizadas em blocos que guardam uma invulgar simetria. Os pilares que sustentam o edifício, por assim dizer, são as *quatro* invocações (ocorridas nos livros I, III, VII, IX) que Milton faz não à Musa dos antigos épicos, mas sim nada mais nada menos ao Espírito Santo que o ajudará a narrar fatos que ultrapassam a própria cronologia da Bíblia – entre eles, a queda de Satã. Essas invocações são paralelas aos *três* monólogos ditos por Satanás (livros I, IV e IX) que mostram, por sua vez, um conhecimento profundo de como pensa uma consciência deformada pela *rivalidade* negativa e pela existência do *summum malum*. Entre esses dois blocos de invocação e monólogos, há o que chamamos de *sete* discursos de *persuasão* – um termo muito importante para Milton. Eles estão na seguinte ordem: a confabulação de Satã com seus asseclas no Pandemônio, o Parlamento do Inferno (Livro II); o convencimento do Filho de Deus a seu Pai de que será ele quem se oferecerá como sacrifício para redimir a humanidade já determinada a

³⁰ *Idem*.

³¹ Sobre a diferença entre a primeira edição de 1666, com dez livros, e a de 1674, com doze, ver: MARTZ, Louis L. *Milton – Poet of Exile*, EUA, Yale University Press, 1980, págs. 155-168.

pecar com os atos de Adão e Eva (Livro III); o discurso de revolta de Satã a Deus (e, de certa forma, que se estende ao anjo Abdiel) expondo os motivos de sua rebelião (Livro IV); a declamação de Adão a Deus pedindo-o que ele crie uma companheira – Eva – para mitigar a sua solidão no Paraíso (Livro VI); a discussão de Adão a Eva para convencê-la que não o abandone e fique sozinha, à mercê das tentações diabólicas das quais já foram avisados pelo anjo Rafael (Livro VII); e os dois discursos complementares de tentação: o de Satã com Eva, o que a faz enfim comer o fruto proibido do conhecimento (Livro IX), e o de Eva com Adão, convencendo-o a acompanhá-la na desobediência final (Livro X). Emoldurando esses fatos dramáticos – e que vão em uma progressão implacável de ritmo e de densidade conceitual – há os *dois* longos discursos daquilo que já chamamos de *historiogenesis*. O primeiro é a própria narração do Gênesis, dita pelo anjo Rafael a Adão, explicando o que foi a criação do mundo dentro da linguagem sublime e latinizada de Milton (Livro IX); e o segundo é o “centro secreto” do poema, em que Milton enfim explicita as suas intenções políticas e pedagógicas ao realizar dessa forma o épico da sua vida, quando o anjo Miguel conta a Adão como será a história da humanidade, repleta de destruição, guerra e desgraça, até o momento em que enfim a redenção do homem se dará pela vida e paixão de Jesus Cristo (Livros XI e XII). No topo e na base dessa construção, temos *dois* cânticos, que refletem diretamente o ambíguo relacionamento do homem com Deus – um de *louvor*, no qual Adão e Eva cantam um salmo que glorifica a beleza e a harmonia do Paraíso (Livro IV), e o outro de *arrependimento* e *contrição*, dito logo depois que Adão se conscientiza do erro que foi ter caído na tentação junto com Eva, e tenta se reparar diante de Deus (Livro X); e, por fim, a parte final, curta, porém repleta de significado emocional para o poeta (e para o leitor, é claro, já que também se trata do destino dele como participante da corrente humana), que trata da expulsão de Adão e Eva do Paraíso e da consciência trágica que nasce com essa decisão divina (Livro XII) – e que só será remediada porque ambos terão a chance de sobreviverem na loucura do mundo graças ao surpreendente *Paradise within* que a queda lhes proporcionou³².

Além da *liberdade interior* em suas variações, existem mais dois polos conceituais no arcabouço dramático do poema: as palavras *obediência* e *desobediência*. E as três aparecem sempre, pela primeira vez, na voz da consciência única do poeta. No

³² Nos trechos citados de *Paraíso perdido*, usaremos a tradução em língua portuguesa de Daniel Jonas: Cf. MILTON, John. *Paraíso Perdido*, tradução de Daniel Jonas, Lisboa, Editora Cotovia, 2010.

caso da liberdade, esta já se encontra na observação introdutória que Milton fez questão de abrir o livro – e ela está intimamente relacionada à forma dos versos, matéria prima de qualquer poema. Contrapondo-se a uma polêmica estética com implicações políticas, aberta por John Dryden³³, um realista que antes tinha defendido a causa da *commonwealth* e que, no diálogo poético *Sobre a música dramática* [On dramatic music, 1666], afirma que a beleza dos versos realmente poéticos está na maneira e na inventividade de como são rimados, Milton resolve polemizar com Dryden ao rejeitar qualquer espécie de rima na construção minuciosa de seu épico sobre a origem do mal e do sofrimento na condição humana. Para ele, a escolha de rimas em assuntos elevados ia contra a tradição de quem faria parte da linhagem de Homero e Virgílio – que é a medida do verso heroico sem rima, já que ela é “complemento desnecessário ao bom poema e ao verso capaz e, enquanto ornamento, dispensável, especialmente nas obras mais longas, invenção afinal de uma idade bárbara”. A referência é óbvia: a “idade bárbara” é a época de Carlos II, a do retorno de um rei tirano na qual os poetas decidiram embelezá-la com rimas fáceis e falsas. Mesmo em uma pequena nota sobre um poema que aparentemente não deveria ser a respeito das Guerras Civis, Milton não abandona o polemista que foi no passado e que quase lhe custou a vida. O verso rimado não era um preciosismo de beletриста; era o símbolo de uma servidão que atingia a Inglaterra até mesmo na sua linguagem mais nobre e mais profunda – a da poesia. E o seu grande épico tinha a função de libertar o leitor dessa servidão. Dessa forma, justifica que até mesmo poetas contemporâneos não usavam rimas para assuntos adequados – e ainda arremata ao antecipar qualquer espécie de crítica futura quando termina a sua nota afirmando que “este negligenciar da rima tampouco deve ser entendido como defeito, embora o pareça eventualmente junto de leitores menores, mas antes como exemplo, o primeiro em inglês, da liberdade devolvida ao poema heroico da penosa escravidão moderna dos versejos” [*that it rather is to be esteemed an example set, the first in English, of ancient liberty recovered to heroic poem from the troublesome and modern bondage of rhyming*]³⁴.

A ironia subliminar em *Paraíso perdido* é que, apesar de ser um poema que avisa a sua audiência apta [*fit audience*] a entender as consequências nefastas da *desobediência* às ordens divinas, o seu autor quer praticamente reinventar toda a poesia

³³ Sobre John Dryden, ver: Cf. DRYDEN, John. *Selected Poems*, Inglaterra, Penguin Classics, 2006.

³⁴ Cf. MILTON, John. *Paraíso Perdido*, tradução de Daniel Jonas, Lisboa, Cotovia, 2010, pág. 3.

ocidental, em um texto que articula os tempos passado, presente e futuro de maneiras simultâneas, como se a consciência do poeta incorporasse, por meio de sua poderosa imaginação, toda a experiência humana em seus versos, numa atitude muito próxima da *hubris* prometeica. Aliás, Milton deseja algo a mais: como ele afirma explicitamente na sua primeira invocação ao Espírito Santo que o ajudará a compor o seu épico, sua intenção é contar como se deu a *primeira* desobediência do homem [*Of man's first disobedience*], a “rebelia adâmica” que, por causa do fruto da árvore interdita, foi a prova mortal que trouxe ao mundo toda a dor e a morte desde que perdeu o Éden. Milton funde a Musa dos antigos com o Espírito Santo que o guiará na sua empreitada – e esta nova consciência surgida dessa síntese deve instruí-lo no “coração reto e puro”, emprenhando-o no vasto abismo das ideias, como uma pomba que voa com as asas livres, iluminando “o que é treva em mim (...)/ o que é torpe ergue e suporta/ p’ra que ao nível de tão grande argumento/ defender possa a eterna providência/ e aos homens seus caminhos explicar” [*what in me is dark/ illumine, what is low raise and support;/ that to the height of this great argument/ I may assert the eternal providence,/ and justify the ways of God to men*]³⁵.

A oposição de fortes contrastes entre a luz e a escuridão leva o poeta a incorporar a tristeza resignada da cegueira na *segunda* invocação que faz ao Espírito que o ilumina enquanto cria o poema, momentos antes de descrever o que seria o esplendor glorioso do Céu. Ao mesmo tempo, desta vez citando o Dante da *Comédia*, é justamente essa condição especial que lhe dá o dom necessário de “revisitar a coisa ousada”, embora esteja preso “na longa estrada escura, quando em vôo/ nado pra trevas médias e exteriores/ com notas que não tange a lira órfica/ cantei o Caos e a Noite imorredoura”. Em um procedimento retórico já usado na *Segunda defesa do povo inglês*, ele se iguala a outros grandes cegos que também foram “velhos profetas” para os seus respectivos povos: Tâmires, Meónida, Tirésias e Fineu. Mas agora precisa dessa luz mais do que nunca; continua a “cantar às cegas”, sem saber se as estações do ano voltam ao seu ponto, nem sequer o próprio dia ou “o adeus cortês da tarde”, o “olá da alba”, a “flor vernal”, a “rosa do verão”, todos esses detalhes que antes estavam dispostos para a “divina face do homem” e agora são apenas “nuvens de vez, / trevas fechadas sem fim”, isento dos usos joviais dos homens, lendo “o branco universal” nas

³⁵ *Idem*, págs. 5-7.

páginas do livro da Ciência. Isso não o impede, contudo, de se aprimorar, enquanto o saber exterior se fecha nas portas dos sentidos, naquela “celeste luz” que brilha “tão mais p’ra dentro”, e “a mente plena de poderes/ irradia, aí fixa olhos, purga/ e daí varre a bruma, que eu fale e olhe/ coisas cegas à vista dos mortais” [*So much the rather thou celestial light/ shine inward, and the mind through all her powers/ irradiate, there plant eyes, all mist from thence/ purge and disperse, that I may see and tell/ of things invisible to mortal sight*]³⁶.

É a luz que brilha dentro de si [*shine inward*] que o permite continuar a cantar com sua “voz mortal”, mesmo nas drásticas condições políticas e existenciais descritas na *terceira* invocação na abertura do Livro VII, provavelmente ditadas por volta de 1660, quando Milton temia pela vida e pela liberdade durante as perseguições contra os regicidas. A queda de Adão e Eva ainda não ocorreu, mas o poeta já a antecipa com seu próprio fracasso – ele se encontra entre “línguas más”, “em dias maus caído”, “na penumbra, e envolto em embaraços/ e solidão” [*in darkness, and with dangers compassed round/ and solitude*]³⁷. Quando tal evento enfim ocorrer, complementa na *quarta* e última invocação no Livro IX, o tom não será mais de uma pastoral nostálgica, como Milton fazia no momento em que narrava a harmonia do Paraíso, e sim será subitamente alterado para o trágico, já que, a partir de agora, iniciará uma história muito maior do que as demais que foram cantadas, repleta de um “dever triste”, dividida entre um lado “o Céu,/ já alienado”, repleto de “distância, desgosto/ raiva e admoestação e julgamento”, e do outro o humano, que foi “desleal”, agindo com “vil desconfiança, sedição, desobediência”³⁸. Entre esses dois extremos, Milton tem apenas a sua “senhora celeste” que, no meio da noite, o visita e dita em pleno sono os versos impremeditados que, por algum misterioso intento, já tinham sido refletidos em uma longa busca e um início tardio [*long choosing, and beginning late*]³⁹.

As quatro invocações mostram a difícil ascense interior do poeta enquanto ele cria o épico que, de certa forma, reeducará a humanidade no conhecimento de suas iniquidades; paralelamente a elas, temos os *três* monólogos de Satã, que exibem o contrário: se Milton sobe rumo ao topo da excelência, o seu personagem diabólico é o

³⁶ *Ibidem*, págs. 105-108.

³⁷ *Ibidem*, págs. 295-297.

³⁸ *Ibidem*, págs. 365-367.

³⁹ *Ibidem*, *ibid.*.

exato oposto de uma descida infinita ao descontrole das paixões. Muitos estudiosos de renome afirmam categoricamente que Satanás seria uma espécie de herói trágico, uma vez que a intenção de Milton era realizar um épico digno dos bardos antigos. De fato, Satã tem algo de Ulisses ou até mesmo de Enéas, os protagonistas da *Odisséia*, de Homero, e da *Eneida*, de Virgílio – um detalhe que deve ser visto com cautela, já que, de acordo com os humanistas cristãos, grupo no qual o inglês era um dos últimos representantes históricos, esses heróis eram emblemas de uma ousadia que podia ser confundida com coragem e por isso mesmo aptos a estarem contaminados pela *hubris* em relação aos limites da realidade. Contudo, esses mesmos estudiosos se esquecem do caráter *piedoso* das intenções de Milton. Por mais que o inglês tivesse o talento de um verdadeiro dramaturgo, sendo capaz de dar vida a uma abstração conceitual por meio de uma linguagem poderosa e sofisticada, ainda assim o impulso profético superava a tudo isso. Para ele, Satanás nunca poderia ser um exemplo heroico *positivo* – nesse ponto, ele faz questão de que isso seja contraposto pelo Filho de Deus – e sim *negativo*, como o exemplo maior de uma atitude reconhecida por quem fosse seu leitor específico: o da *revolta* perante o *cosmos* divino⁴⁰.

Os monólogos satânicos são a descrição extrema do que ocorre quando a *crise de hierarquia* (*Degree*) atinge o grau máximo de desordem – e como isso se reflete externamente no lugar chamado de Inferno. Entretanto, como veremos, para Milton, o Inferno não é apenas um local e sim um estado psíquico e pneumático. Logo na abertura de sua *primeira* fala, a voz de Satã nos remete para os poemas de juventude de Milton, em especial os que foram escritos sobre o impacto da Conspiração da Pólvora – e que têm semelhança estilística com o *Macbeth*, de Shakespeare, conforme já vimos no segundo capítulo deste estudo. Satanás acabou de sofrer a derrota logo após a guerra que ocorreu entre o Céu e o Inferno; está caído no chão, junto com seus asseclas. Levanta-se calmamente e decide que seu gesto de ódio contra Deus não terminará tão cedo. A perda foi apenas um obstáculo. Ele precisa elaborar uma vingança mais ardilosa, mais sutil. Mas como fará isso? E mais: como convencerá os outros de que a sua vingança é a mais justa de todas? Não, Satã não se arrependerá do que fez. Afinal, a sua causa é a correta:

⁴⁰ Sobre este tema polêmico nos estudos miltonianos, ver: FORSYTH, Neil. *The satanic epic*. EUA, Princeton University Press, 2003; DANIELSON, Dennis Richard. *Milton's Good God – a study in literary theodicy*. EUA, Cambridge University Press, 1982.

Tal glória jamais ira ou poderio
Extorquirão de mim. Implorar graça
Com joelho suplicante, deificar
Poder a quem por medo deste braço
Temeu p'lo seu império, vil seria,
Ignomínia e vergonha ante esta queda;
Pois que a força dos deuses por destino
E esta empírea substância jamais cessam,
Pois que pela experiência deste evento
Em não piores braços, em mira avançada,
Podemos empreender confiantes mais
Pela força e perfídia eterna guerra
Implacável ao nosso adversário
Que agora ganha e em gozo excessivo
Detém sozinho o Céu em tirania⁴¹.

Para destruir por completo a “tirania do Céu” [*the tyranny of heaven*], Satã só terá um único caminho possível junto com seus pares: *escolher voluntariamente* que o bem “jamais será nossa tarefa” e que o mal sempre será “o nosso único prazer”⁴². A sua única resolução é manter-se firme na recém-descoberta força do desespero. Já que Deus decidiu ser o soberano de tudo, está na hora de se despedir daquilo tudo que se harmonizava com a *razão* que o fazia compreender a melhor parte do que se apresentava aos seus olhos:

Adeus campos
Que o gozo sempre habita, ave horrores,
Mundo infernal, e tu profundo Inferno
Recebe o novo dono, o que traz
Mente por tempo ou espaço não trocável.
A mente é em si mesma o seu lugar,
Faz do inferno Céu, faz do Céu inferno⁴³.

Pouco importa onde Satã se encontre, ele terá a liberdade que só a revolta pode lhe dar:

⁴¹ Cf. MILTON, John. *Paraíso Perdido*, tradução de Daniel Jonas, Lisboa, Editora Cotovia, 2010, pág.

11.

⁴² *Idem*.

⁴³ *Ibidem*, pág. 19.

Aqui seremos livres; o magnânimo
Não alçou cá a inveja, nem daqui
Nos levará. A salvo reinarmos,
Que é digna ambição mesmo se for no inferno:
Melhor reinar no inferno que no Céu
Servir⁴⁴.

Sua intenção é claríssima: a sua liberdade depende da servidão dos outros. O problema não é reinar, como ele quer que os outros acreditem quando afirma que se revoltou perante uma tirania. O que não se pode fazer de forma alguma é servir a uma determinada ordem da qual Satã não pode mais comandar. Assim, ele não hesita em criar uma nova tirania, a do Inferno.

Todavia, como já foi dito, o Inferno não é apenas um local que se apresenta de forma exterior. No seu *segundo* monólogo, ocorrido no Livro IV, quando também somos apresentados pela primeira vez a Adão e Eva, Satã observa os dois e sente uma súbita e inexplicável inveja deles por viverem em algo tão harmonioso e belo como o Éden. Um tirano como Deus pode dar essas coisas para alguém que nunca as mereceu? Repleto de fúria e ressentimento, os mais perigosos dos sentimentos, ele voa com suas antigas asas de anjo para o topo de uma torre, suspira em uma profunda ponderação e diz como se dirigisse diretamente a um Deus que sabe muito bem que não o escuta mais suas reclamações:

Chamo-te,
Mas não com voz de amigo, e uso o nome,
Ó sol, p'ra te dizer como te odeio.
(...)
Troco assim não merecia
De mim, a quem à luz da eminência
Deu o ser, e com seu bem a ninguém
Exprobou. Nem custoso foi servi-lo.
Que outra coisa a fazer que não louvá-lo,
Recompensa normal, e dar-lhe graças,
Quão devidas! Mas todo o bem foi mal
Em mim, e só maldade fez.
(...)
A quem ou quê tens tu p'ra queixas,
Senão do Céu o amor livre e irmãmente
Dado? Pois seja amor maldito, que ódio
Ou amor iguais são, e igual dor dão.
Melhor maldito sejas, já que contra
O querer dele o teu quis o que agora

⁴⁴ *Ibidem, ibid.*

Bem chora. Mísero eu! P'ra onde erguer
Tamanha raiva, tanto desespero?
Aonde vá o inferno vai. Eu sou
O inferno⁴⁵.

Myself I am hell: Milton capta com perfeição a psicologia da alma tomada por um *summum malum* como a única fonte de fruição da realidade. O Inferno é, antes de tudo, a *decisão consciente* de uma perda completa da *liberdade interior* que o poeta sempre defendeu como a base de qualquer ordem civil ou religiosa – e, em especial, a individual. É a *violência interior* se amalgamando com a *violência exterior* de uma tal maneira que qualquer espécie de ação só poderá ser prejudicial para qualquer um ao seu redor – principalmente para si mesmo. É claro que Satã não percebe a sua autodestruição. Ele está tão enamorado pelo seu poder de destruir que a única coisa que lhe restou é decidir que sua condição de proscrito do Céu durará por toda a eternidade – e que o mesmo se aplicará ao recente mimo de Deus, justamente o gênero humano:

Adeus esperança pois, e adeus ao medo
Contigo e ao remorso. Foi-se o bem.
Ó mal, sê tu meu bem⁴⁶.

Esta declaração antológica – *Evil be thou my good* – enfim equipara Milton a Shakespeare, um desejo que o então jovem poeta sempre quis alcançar. E incorpora um detalhe a mais ao seu Satã macbethiano: ao mesmo tempo em que ele tem o poder de destruir o que a sua inveja quer eliminar para que não haja nenhum resquício de bondade na criação divina, também anseia secretamente que o seu primeiro Senhor o abrigue de novo em seu reino. Por isso, ele é obrigado a preservar um pouco daquele “leite da bondade humana”, um pouco de liberdade interior, um resíduo de *hierarquia* (*Degree*) sem estar contaminada por nenhuma *crise*, para que a sua ação tenha alguma espécie de sentido, alguma espécie de meta. Ao inverter o *summum bonum* que já conhecia quando era um servo do Céu pelo *summum malum* que quer impor à criação de Deus, ainda assim Satã terá de aceitar alguma ordem para que a sua tirania tenha a chance de ter algum *governo*, repetindo ironicamente o famoso dito de Albert Camus: “Não se pode ser niilista meio-expediente”⁴⁷.

⁴⁵ *Ibidem*, pág. 149.

⁴⁶ *Ibidem*, pág. 151.

⁴⁷ Cf. CAMUS, Albert. *O homem revoltado*, tradução de Valerie Rumanjek, Rio de Janeiro, Record, 2003, págs. 291-317.

É com a postura de um estadista do Inferno que Satã se apresenta no seu *terceiro* monólogo, no Livro IX, quando ele se prepara para praticar o que já planejava há algum tempo: disfarçar-se de serpente para convencer Eva a se render à tentação de morder o fruto do conhecimento. Ao contemplar o que foi dado por Deus ao ser humano, ele até admite para si mesmo que poderia viver tranquilamente naquele lugar:

Com que gozo passearia
Em ti, se gozo achasse, em doces câmbios
De montes, vales, rios, bosques, plainos,
Terra ou mar, e com bosques coroadas,
Praias, rochas, cavernas; mas nenhum
Destes me dá refúgio; quanto mais
Vejo em redor prazeres, tanto mais
Sinto em mim aflições, do odioso sítio
De opostos; todo o bem me chega tóxico,
E no Céu pior estado o meu seria⁴⁸.

Satã é um monarca de um lugar que não lhe dá mais sossego algum. O seu exílio é perpétuo porque ele decidiu assim – e não há mais retorno. Não espera mais lenitivos, somente tormentos. A *crise de hierarquia (Degree)* em seu íntimo chegou ao ponto de que ele só vive em função de um Mal Lógico, de um Mal que só adquire o sentido se a destruição for o único eixo possível. O saque do Céu não será nada perto do saque que Satanás fará com a *razão* humana e que transformará o homem em algo próximo do barro e do pó.

A *hierarquia (Degree)* pelo avesso será transposta concretamente na cena na qual somos introduzidos ao Parlamento do Inferno, conhecido também como Pandemônio. Trata-se do *primeiro* discurso de *persuasão* que comporá o centro narrativo de *Paraíso perdido* e que marca a memória de quem lê o Livro II: nele, Satã resolve debater com seus “ministros”, companheiros de revolta que não sabem mais o que fazer após o decreto da “tirania do Céu” devido à derrota que sofreram na guerra contra Deus. A discussão entre os parlamentares – uma nítida paródia daquilo que Milton teria testemunhado nos discursos exaltados do Longo Parlamento e do Rabo entre os anos de 1640 e 1652, até o fechamento a mando de Oliver Cromwell – se dá na seguinte ordem: em primeiro lugar, Moloch, que defende a ideia de Satã de que os

⁴⁸ Cf. MILTON, John. *Paraíso Perdido*, tradução de Daniel Jonas, Lisboa, Editora Cotovia, 2010, pág. 371.

demônios do Inferno devem voltar a enfrentar guerra aberta contra o tirano do Céu, mesmo que a derrota seja inevitável; depois, temos Belial, que também acredita na ação da guerra, apesar de que há o evidente temor de que nada disso adiantará, uma vez que Deus mostrou o seu poder e a sua onipotência – e assim o Inferno sempre ficará em segundo escalão; em terceiro lugar, ouvimos Mammon, que recusa novamente a usar de força e quer fazer um tratado de paz; e por quarto e último lugar, vem o conselho definitivo de Belzebu, opondo-se tanto à temeridade da guerra como à pusilanimidade da paz e sugere algo mais sutil e astucioso: correm boatos, diz ele, de que Deus criou um lugar chamado Éden para algo que parece ser próximo de uma “nova raça”, o Homem. E se Satã fosse para lá, tentasse esses sujeitos com algo que eles sempre cobiçaram e assim corromperia a mais recente prova de poder do grande inimigo?⁴⁹

O monarca do Inferno aceita esse último conselho. Viaja aos outros reinos do mundo subterrâneo, rumo ao Paraíso, e então se depara com duas criações suas: o Pecado e a criança incestuosa que teve com este, a Morte. Em um diálogo digno de uma futura peça surrealista, Satã convence os dois a abrirem os portões do Hades e, dessa forma, ele parte para executar o seu plano de vingança contra os habitantes do Éden⁵⁰. As cenas descritas mostram como Milton pensava exatamente a respeito da *persuasão racional*: esta existe até no mais desordenado dos governos, apesar de estar embelezada por uma retórica que, no fundo, esconde apenas as intenções de destruir aquilo que a linguagem deveria preservar – a integridade da *razão* como meio para compreender a *beleza*, a *harmonia* e a *bondade* da *hierarquia* (*Degree*) instituída pelo outro soberano, residente no Céu.

Como o negativo iluminado desse sínodo tenebroso que nos foi apresentado, Milton resolve, no Livro III, descrever com a mesma riqueza de detalhes que fez no Inferno a sua visão do Céu – e justamente usando de um *segundo* discurso de *persuasão*. E é aqui que *Paraíso perdido* converge para a problematização dos conceitos “antropofáticos” que foram percorridos nas páginas sistemáticas da *Da doutrina cristã*. Ao contrário do tratado teológico, desta vez Milton *brinca* e *inverte* com qualquer expectativa em relação às *imagens* de Deus – e ainda revela de forma perturbadora as suas verdadeiras crenças sobre o que seria a concepção *real* do seu

⁴⁹ *Idem*, págs. 49-75.

⁵⁰ *Ibidem*, *ibid*.

Criador. O Deus que surge no Céu descrito no *Paraíso perdido* é aquilo que depois os filósofos políticos da modernidade chamariam de “déspota esclarecido” – e é muito mais próximo da ferocidade do Deus do Velho Testamento do que da candura dos Evangelhos. Para Milton, ele é o *great task master* inquirido no soneto de juventude, escrito para o seu tutor em 1633: o “mestre das videiras” da parábola bíblica que sempre vigia o seu servo para ter a certeza de que ele não desperdiçou o talento que lhe foi dado⁵¹. E, caso isso aconteça, a punição será inevitável – mas não por um decreto divino e sim simplesmente pela própria falha inerente à *razão* humana. A imagem de abertura escolhida por Milton para descrever Deus não deixa margens para que o leitor jamais se esqueça de sentir “temor e tremor” quando se lembrar novamente dessa figura:

Do alto agora o Pai todo-poderoso,
Do puro empíreo onde entronizado
Se senta sobre os cimos, desceu olhos,
A ver as suas obras e obras de outros:
À volta as santidades do Céu são
Astros de tão compactos, e a visão
Inefável bem-estar lhes dá; à destra
Da sua glória a fúlgida imagem,
O Unigénito⁵².

Tanto o Pai como o Filho já sabem e observam os movimentos de Satã rumo ao Éden, confirmando a coerência de Milton em relação ao que já tinha escrito no *Da doutrina*: não há limites para a onipotência e a onipresença divinas. Mas Deus dá o seu decreto como definitivo, não se importando sequer com o que acontecerá com a raça humana:

(...) Pois o homem dar-lhe-á ouças às lisonjas
E transgredirá fácil o comando,
A caução do seu preito; cairá,
Co’ a progénie sem fê. Quem tem culpa?
Quem senão ele? Ingrato, de mim tinha
Tudo o que há a ter. *Fi-lo justo e recto,*
Capaz de se opor, livre de cair.
Assim criei a etérea hoste e espíritos,
Tanto quem se opôs, como quem caiu;
Livre se opôs se o fez, *caiu quem quis.*
Não livres, que cabal prova dariam
De lealdade veraz, amor, fê firme,

⁵¹ Cf. BRYSON, Michael. *The tyranny of paradise*. Newark, University of Delaware Press, 2004, págs. 42-76.

⁵² Cf. MILTON, John. *Paraíso Perdido*, tradução de Daniel Jonas, Lisboa, Editora Cotovia, 2010, pág. 109.

Onde só o que devem fazer fazem,
Não o que querem? Que louvor há nisso?
Que prazer tiro eu de submissão,
Se querer e razão (*razão é escolha*),
Vãos e inúteis, do livre arbítrio párias,
Fossem escravos os dois do necessário
E não meus? Justamente assim nasceram,
E só injustamente acusariam
Quem os moldou, o molde, ou o destino,
Como se indeferisse o predestino
A sua pretensão, por alto édito
Ou presciência disposta. *Decretaram-se*
*A si o motim, não Eu (...)*⁵³.

Para Deus, o Homem merece ser punido porque usou de seu maior dom – *a liberdade* – para transgredir, desobedecer de forma ingrata uma *hierarquia (Degree)* que deve ser respeitada justamente porque lhe dá a chance de ser *livre*, de viver na *indeterminação* que só a sua *razão* pode decifrar diante dos sentidos e do juízo: “Formei-os livres, livres ficarão,/ até serem de si refêns”. Ao mesmo tempo, é uma liberdade limitada porque, pelo simples fato de que estão livres diante do governo de Deus, são também escravos daquela mesma ordem. É o Filho que convencerá o Pai – o mesmo Filho que depois se transformará no Jesus que vence as tentações no deserto em *Paraíso reconquistado* – de que esta *liberdade* determina mais do que propriamente permite ao Homem fazer suas escolhas com sua consciência própria e individual. Ele o afirma que manter o decreto divino de maneira tão draconiana seria tudo aquilo que Satã desejaria para cumprir o seu plano a contento. Mas Deus é irresoluto e, na resposta que dá ao Filho, o leitor não deixa de se perguntar que talvez Satã tivesse alguma razão na sua revolta: de fato, o que vemos é um *tirano*, alguém que está preocupado somente com os seus desejos. Afinal, o seu poder e a glória precisam da cólera para serem eficazes. Contudo, o Filho continua a persuadi-lo, usando apenas da linguagem racional, sem ter que abusar da retórica que poderia estimular alguma violência interior, algum excesso de paixões. E enfim consegue convencê-lo – desde que o Filho, no futuro, se ofereça como sacrifício para salvar o Homem já condenado à queda e ao pecado transmitido para as futuras gerações:

Pai, o que dizes é, graça achará; (...)
Pesa-me, por ele eu, vida por vida
Ofereço, sobre mim desfere a ira,
Toma-me homem; por ele eu deixarei

⁵³ *Idem*. Grifos nossos.

Teu colo, e esta glória junto a ti
Declinarei, e dele a grata morte
Morrerei (...)⁵⁴.

Deus fica convencido e aceita o pedido do Filho, mas sem nenhum pesar. Afinal, se o Ungênito é o vice-rei [*viceroi*] do Céu, ele não está fazendo nada mais nada menos do que a sua obrigação de colaborar para a eficiência da administração (*oikonomia*) das coisas divinas⁵⁵. Somente dessa forma a glória de Deus poderá permitir que a liberdade dada ao ser humano continue sendo esse dom que também é uma maldição. Mas existem outros que pensam o contrário – entre eles, é claro, Satã, então considerado o anjo favorito do Senhor, mas que se sentiu desprezado porque Deus preferiu escolher o Filho como seu braço direito. Antes da sua queda, Satã era Lúcifer, o anjo da luz. O discurso de *persuasão* entre o Pai e o Filho no Livro III tem sua simetria invertida na discussão entre Satã e Deus (depois complementada pela intervenção do anjo Abdiel) no Livro V, quando Rafael narra a Adão o que aconteceu na primeira revolta no Céu. Ali, o anjo rebelde argumenta que a escolha foi injusta porque a norma que deve ordenar o Céu é a da igualdade e não a da preferência arbitrária: “*Se bem vos conheceis/ a vós, nados do Céu, de ninguém antes,/ e se não iguais todos, porém livres,/ livres em igual, que ordens e hierarquias/ não chocam com o livre, mas combinam*”⁵⁶. Com a decisão de ter o Filho como o vice-governante, o Pai rompeu com a igualdade que sempre tinha garantido a liberdade de todos no Céu; mas Abdiel reclamará que o raciocínio apresentado acima é uma mentira, de que a verdadeira *liberdade* só pode ser eficaz se houver uma *razão* que a coordene, uma *hierarquia* (*Degree*) que a organize sem se perder em paixões dissolutas. Satã responde apenas com escárnio e foge, pronto para começar a batalha no Céu, que irá perder porque o Filho resolve o assunto com um eficaz e poderoso trovão que joga os rebeldes para o Inferno⁵⁷.

É nesse ponto que voltamos ao início de *Paraíso perdido* e enfim se explica ao leitor que todo o drama que está sendo narrado deve sua origem a uma *rivalidade* cósmica da qual sofremos os efeitos até hoje. A grande revolta no Céu foi o estopim

⁵⁴ *Ibidem*, pág. 117.

⁵⁵ Sobre a *oikonomia* como forma de equiparar a administração das coisas divinas com as coisas mundanas (ou meramente humanas, como a política), ver: Cf. AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória*. Tradução de Selvino J. Assman, São Paulo, Boitempo, 2011, págs. 283-310.

⁵⁶ Cf. MILTON, John. *Paraíso Perdido*. Tradução de Daniel Jonas, Lisboa, Editora Cotovia, 2010, pág. 239.

⁵⁷ *Idem*, págs. 241-245.

para Satã se vingar de Deus usando a liberdade do ser humano como as peças mecânicas de uma engrenagem repleta de malícia. Milton parece dizer que a *rivalidade* é a força principal que movimenta a *hierarquia* (*Degree*) da qual se reflete nos governos terrenos e na própria natureza humana. O que começou com a inveja de Satã em relação à escolha do Filho para comandar o Céu junto com o Pai tem consequências duradouras – e a nossa própria *rivalidade*, seja na política ou até mesmo na poesia, é apenas uma forma de ficarmos no limiar entre a *obediência* e a *desobediência*.

E mesmo que Deus seja confirmado como um tirano, tal como argumenta Satã, que, por sua vez, quer criar a sua própria tirania, ele ainda permite que se use da persuasão racional para que alguém o convença do contrário em relação ao seu decreto – tal como ficou provado no seu discurso com o Filho. O mesmo acontece em uma cena marcante no Livro VIII quando Adão tenta convencer Deus de que não conseguirá suportar a beleza do Éden se ficar sozinho. A criação do mundo, por si só, é um *ato puro de poder*, de acordo com a visão de Milton, e não um ato de amor voluntário; Deus cria o universo porque quer mostrar aos servos do Céu e aos rebeldes do Inferno que só ele pode realizar tal evento – e ninguém mais. Por isso, ao compreender a glória do que está à sua frente, Adão sabe que não tem como viver toda aquela impressionante harmonia. Ele precisa desesperadamente de uma companheira – e por isso tenta convencer o Pai com a linguagem que possui, adequada à realidade que está ao seu redor, sem nenhuma imperfeição entre as palavras e as coisas, de que a solidão inutilizaria todo o esplendor se não tivesse alguém com quem poderia partilhar tal bem-aventurança. E, como um bom déspota esclarecido, Deus lhe pergunta se ele está insatisfeito com o que lhe foi dado. Sim, estou, responde Adão, pois se o Senhor deu tudo em pares até mesmo para as bestas, por que não faria o mesmo para mim?⁵⁸ E então Milton mostra nesse momento o que ele pensa sobre a verdadeira natureza de Deus, dissipando qualquer equívoco que pode ser feito com as suas *imagens*. O Pai responde:

O que pensas de mim então, assim,
Pareço-te deter ou não assaz
Felicidade? *Eu que solitário*
Sou eterno, pois não sei de ninguém

⁵⁸ *Ibidem*, págs. 341-344.

*Semelhante a mim, muito menos par*⁵⁹.

Deus se mostra como alguém egoísta que, ao criar o homem, o obriga a sofrer também da sua eterna solidão pelo simples motivo de que ele quer alguém para dividir o peso desse fardo. Mas a estratégia não dá certo: assim como ocorreu com o Filho, Deus fica novamente persuadido e enfim cria uma companheira para Adão, Eva. Com os dois juntos, ele cria uma nova imposição: eles podem viver para sempre e felizes no Éden, desde que não comam qualquer fruto da árvore do conhecimento⁶⁰. Este é o preço a ser pago para manter a *liberdade exterior* que se reflete na *interior* das paixões desses dois seres: o fato de que eles jamais terão a *liberdade* de saber qual é o verdadeiro *conhecimento do real*.

Ora, é justamente por esse detalhe que Satã convence Eva a morder o fruto da árvore proibida: como bem resumiu Vilém Flusser, “o diabo promete uma dignidade na liberdade, que é o mais belo dos ideais”⁶¹, uma dignidade que só pode ser alcançada se abolirmos qualquer espécie de lei, recusar qualquer espécie de *hierarquia (Degree)* que faz o ser humano afastar a *razão* e a *liberdade*, preferindo a luxúria da mente em vez de aceitar a *obediência* a uma *ordem* que já surgiu antes das nossas consciências. Todavia, antes da *crise*, sempre vem a *rivalidade* – e aqui Milton prova novamente a sua habilidade de psicólogo arguto ao apresentar um *quinto* discurso de *persuasão* (Livro IX) no qual Adão tenta convencer Eva a não deixá-lo para que evite se tornar uma vítima da tentação já antecipada pelo anjo Rafael. Eva sequer lhe dá ouvidos, convence Adão do contrário, indo embora – e aqui nasce o germe da tragédia que será a queda da humanidade. Ela se sente despeitada por não ter suficiente firmeza de afirmar a sua própria *liberdade* de ir e vir no Éden, já que depende constantemente da companhia Adão – e que, como o Pai, a quem foi feito em sua imagem, parece se comportar como um pequeno tirano; além disso, ficou atizada pela interdição repetida por Rafael a respeito da árvore do conhecimento⁶². A *rivalidade* é em geral o fruto de uma competição negativa ou positiva entre os homens; no caso de Eva, temos o primeiro caso: ela fica fascinada sobre o poder que contém tal conhecimento. Qual será a sua força, quais são as coisas que ele pode fazer?

⁵⁹ *Ibidem*, pág. 349. Grifo nosso.

⁶⁰ *Ibidem*, pág. 361.

⁶¹ Cf. FLUSSER, Vilém. *A história do Diabo*, São Paulo, Annablume, 2008, págs. 106-110.

⁶² Cf. MILTON, John. *Paraíso Perdido*. Tradução de Daniel Jonas, Lisboa, Editora Cotovia, 2010, págs. 381-391.

Satã surge exatamente nesse momento, disfarçado de serpente, para responder a essas perguntas que a inquietam – e aqui temos o *sexto* discurso de *persuasão*, o famoso diálogo da tentação (encontrado também no Livro IX). Eva fica intrigada de ver um réptil tão belo – e que *fala*. Como isso pode acontecer? A serpente responde: avistou um belo dia uma árvore “prenhe de frutos belos na cor vária” e desejou experimentá-los –

Subida já à árvore onde a cópia
Tão próxima seduz, não resisti
A colher e a comer, que um gosto assim
Jamais em pasto ou fonte encontrara.
Por fim saciada dentro em pouco noto
Em mim estranhas mudanças, à medida
Dos degraus da razão em mim possível,
E a fala não tardou, retendo a forma.
P’ra especulações altas e profundas
Levei os pensamentos, e com mente
Aberta refleti no que é visível
No céu, na terra, ar, em tudo o que é belo
E bom; mas todo o bom e belo em ti,
Divina semelhança, na luz bela
Da tua graça unes; nenhum belo
Há segundo ou igual ao teu, que aqui
Me trouxe, inoportuno pese embora,
P’ra admirar, e louvar quem de direito
É senhora dos seres, do universo⁶³.

O raciocínio satânico ocorre da seguinte forma: se eu, a mais baixa das criaturas, que rasteja pelo chão, tive todo esse vislumbre do eterno comendo o fruto do conhecimento, por que você, mulher dotada de *razão e liberdade*, senhora do Éden, não teria uma capacidade maior de saber o real que a circunda? Logo, como o texto original do Gênesis afirma, “sereis como deuses”, capazes de saber o Bem e o Mal, de ter esse poder para si próprio⁶⁴. O pecado de Eva não está em transgredir *per se*. Está sobretudo no fato de que, consumida pela mágoa em relação ao seu marido, ela quer *imitar* uma serpente, para superá-la no círculo vicioso da *rivalidade* e, dessa forma, ficar no mesmo patamar da *hierarquia (Degree)* com o Criador que a colocou nessa prisão que se tornou a sua própria *liberdade*. Nesse sentido, o pecado de Adão, ao não resistir ao *sétimo* e último discurso de *persuasão*, quando Eva o convence a também comer do fruto, é muito pior. Ele também *imita* a sua esposa que, por sua vez, já imitava um animal

⁶³ *Idem*, págs. 396-397.

⁶⁴ Ver Genesis 3:4-5; Cf. A BÍBLIA DE JERUSALÉM, São Paulo, Editora Paulus, 2004, pág. 37.

desprovido de *razão* – e este tentava imitar ninguém menos que o próprio Pai. Nessa corrente de imitações desproporcionais, que de fato torna a tão desejada lei do Inferno algo concreto pois a partir de agora todos são iguais perante o pecado, ao quebrar a verdadeira lei que é a da razão – como a própria Eva argumenta debilmente à serpente: *for reason is the law*⁶⁵ –, Adão se mostra o verdadeiro fraco, o que não tinha firmeza suficiente para permanecer na obediência. Ao imitarem àquele que recusou de forma obstinada a *vida razoável*, sob quaisquer disfarces, os dois pecaram porque resolveram perder *voluntariamente* o pouco que ainda podiam ter da sua própria *liberdade interior*. Permitiram-se perder nada mais nada menos a identidade que os tornavam únicos, *originais*.

Para que o seu poema também não caísse na armadilha da imitação, da *rivalidade* que faz perder o seu propósito e assim prejudicar a sua intenção primeira de educar as virtudes e as paixões do leitor, John Milton teve de criar um novo gênero dramático, a partir das fontes históricas e míticas que estavam disponíveis, e revelar enfim o “centro secreto” de *Paraíso perdido* em dois longos discursos usando como *forma simbólica* aquilo que, no primeiro capítulo deste estudo, já denominamos de *historiogênese*.

Na verdade, era apenas uma presunção de originalidade da parte do poeta; como observa Eric Voegelin, uma vez reconhecida, a *historiogênese* prova ser onipresente na história da humanidade⁶⁶. Trata-se de uma maneira única de persuadir a audiência apropriada [*fit audience*] de convencê-la que o drama a ser narrado é *a única história que vale a pena ser conhecida*. O resto não passa de mentira destinada a enganar os incautos e os fiéis. Voegelin nos explica que “os primeiros casos [deste gênero narrativo] ocorrem nos impérios mesopotâmico e egípcio”. Aparentemente, eles não quebram “a forma do mito”, sendo conduzidos “dentro do quadro de uma experiência primária do cosmos”, o que dá a entender que a *historiogênese* seja algo peculiar somente às sociedades que estão articuladas na forma cosmológica. Mas o simbolismo “também ocorre em Israel, que, por sua aliança livre na presença de Deus, quebrou não

⁶⁵ Cf. MILTON, John. *Paraíso Perdido*, tradução de Daniel Jonas, Lisboa, Editora Cotovia, 2010, págs. 396-397.

⁶⁶ Cf. VOEGELIN, Eric. *Anamnese – Da teoria da História e da Política*, tradução de Elpídio Mário Dantas Fonseca, São Paulo, Editora É, 2009, págs. 129-176; VOEGELIN, Eric. *Ordem e História – Vol IV: A Era Ecumênica*, tradução de Edson Bini, São Paulo, Editora Loyola, 2010, págs. 115-174.

apenas a ordem cosmológica do Egito, como também o mito do próprio cosmos”. Aparece, então, no contexto dos “impérios ecumênicos da China, na Índia e em Roma como um instrumento de lidar com a história da ordem social”. Adapta-se, além disso, “ao ambiente da pólis grega; assume uma forma curiosa na conexão com a expansão imperial de Alexandre Magno; ganha uma vida nova no Oriente Próximo, informa até a pouco conhecida especulação de Clemente de Alexandria”. Pelo judaísmo e cristianismo, finalmente, foi “transmitido às civilizações medieval e moderna do Ocidente, onde, desde o Iluminismo, proliferou em atordoantes especulações progressistas, idealistas, materialistas e positivistas acerca da origem e do fim da história”. Desde sociedades cosmológicas antigas até sociedades modernas secularistas, “a *historiogênesis* mostrou ser uma constante simbólica na história humana”. O caráter de uma constante que aparece em sociedades com estilos largamente diversos de experiência e simbologia “indica que a *historiogênesis* funciona com um grande grau de generalidade na economia da ordem social”⁶⁷.

Os discursos de *historiogênesis* estão divididos em duas partes: respectivamente, a fala do anjo Rafael a Adão ainda intacto, explicando como se deu a guerra no Céu, a derrota de Satã e a Criação do mundo (Livros V, VII, VII, VIII); e o aviso do arcanjo Miguel a um Adão e a uma Eva já contaminados pela Queda, explicando-lhes como será a história do mundo depois da “primeira desobediência” (Livros X, XI e XII)⁶⁸. Percebe-se logo que eles formam a parte mais longa do épico – e por uma razão simples: Milton pretende reformar a *história pragmática* da humanidade, a *res gestae*, o relato dos fatos e dos dados brutos, por uma *mitopoiesis* que faça o leitor querer se *reformular interiormente*. É a aplicação prática da *historiogênesis* aliada à máxima excelência poética e literária – e, de certa forma, isso não se restringe somente aos três poemas da maturidade, mas também à obra anterior de Milton, em especial os escritos políticos, pois todo o seu *corpus* se mostra como a luta de alguém que tentou superar o *dilaceramento moral* que havia no seu íntimo, alternando entre a escolha de aceitar a realidade tal como ela é e o desejo de alterá-la como uma obra de arte. No impasse entre essas duas escolhas, Milton recriou a sua própria vida – e, por extensão, a natureza humana da qual fazia parte – como uma *forma simbólica* que só podia ser corretamente

⁶⁷ *Idem*.

⁶⁸ Cf. MILTON, John. *Paraíso Perdido*, tradução de Daniel Jonas, Lisboa, Editora Cotovia, 2010, págs. 199 a 247; 295 a 365; 429 a 572.

compreendida se o leitor também tivesse a mesma *iluminação obsessiva*, a experiência de uma *epifania* que, para ser manifestada plenamente neste mundo, mesmo que fosse por um breve instante, só aconteceria mediante um ato de extrema violência.

Para atingir a verossimilhança em tal meta no *Paraíso perdido*, Milton altera explicitamente a ordem dos fatos históricos e míticos – como, por exemplo, inserindo a guerra no Céu antes da Criação, criando assim um evento que explica e que origina o verdadeiro motivo da Queda do ser humano, indo contra os relatos do Gênesis bíblico. Ele faz a atual sociedade onde vive – a sociedade que aceitou novamente o jugo [*yoke*] da tirania real contra a tão prometida libertação que a Israel dos santos certamente traria – saltar para a existência histórica em um ponto absoluto de origem, como parte da própria ordem cósmica, e então começa a sua própria história daquele ponto até o presente onde vive – o presente que o atormenta porque não consegue sair da “experiência da derrota”. Sua pretensão é narrar um drama essencialmente homogêneo de acontecimentos, mas o que resulta, na verdade, consiste em duas partes de caráter completamente diferentes: apenas a parte cronologicamente posterior da história, a parte que chega ao presente do poeta, se refere à *res gestae* da história pragmática; a parte cronologicamente anterior, que está desde o começo, se relaciona a acontecimentos míticos, englobando um imenso período de tempo de milhares e às vezes centenas de milhares de anos. A fim de dar à história pragmática um início com sentido, “ela é extrapolada pelo mito até os acontecimentos cósmicos, alcançando assim uma especulação acerca da origem da sociedade e de ordem que não difere, em princípio, da especulação dos princípios, para não dizer do começo de todo ser”⁶⁹.

Este procedimento fica evidente no discurso de Miguel a Adão, proferido no topo de uma montanha – e o anjo passa a narrar justamente a história da humanidade e não alivia nada a respeito dos eventos mais cruéis ou grotescos. Miguel conta com um distanciamento cirúrgico os seguintes fatos para um Adão desorientado: o assassinato de seu filho Abel pelo irmão Caim, a queda da Torre de Babel, o dilúvio com a Arca de Noé, o Êxodo do povo judeu da escravidão egípcia, as inúmeras guerras entre Israel e os outros impérios, a devassidão dos reis hebreus – até o momento em que, percebendo o

⁶⁹ Cf. VOEGELIN, Eric. *Anamnese – Da teoria da História e da Política.*, tradução de Elpídio Mário Dantas Fonseca, São Paulo, Editora É, 2009, págs. 129-176; VOEGELIN, Eric. *Ordem e História – Vol IV: A Era Ecumênica*, tradução de Edson Bini, São Paulo, Editora Loyola, 2010, págs. 115-174.

desespero crescente do seu interlocutor, dá um alento. Finalmente, haverá uma esperança – a vinda de um Messias, proveniente da sua linhagem, que se sacrificará pela humanidade⁷⁰. Esta pausa é o momento exato em que se dá a intersecção entre o *summum malum* do qual Milton experimentava junto com seus contemporâneos – em especial Thomas Hobbes, apesar das aparentes divergências políticas – e o *summum bonum* que vinha sendo transmitido por seus antepassados de *commonwealth* – entre eles, Richard Hooker, por mais que o poeta de *Paraíso perdido* pudesse discordar dele em assuntos religiosos. Milton é o vértice dessa tensão – e o seu poema épico é o ápice da *forma simbólica* da *historiogênese* em que a “experiência da derrota” deve ser solucionada para a conquista da verdadeira *liberdade interior* ou então para a aceitação de que a única coisa a se fazer enquanto se vive neste mundo é esperar que o *medo da morte violenta* nos consuma de uma vez por todas.

Como explica Miguel, o homem está “entre um mundo destruído e um mundo restaurado” [*betwixt the world destroyed and world restored*]⁷¹ – e cabe a ele *escolher voluntariamente* a salvação que vem da semente de Adão e Eva. Contudo, tal decisão não retira o curso trágico da História como um todo; após uma breve pausa, uma *epifania* que sequer é lembrada adequadamente por aqueles que vieram depois dela – a vinda do Filho de Deus à Terra –, o *summum bonum* deixa de ser a força orientadora do real e voltamos ao *summum malum* vivido desde sempre, agora comandado pelos os que perverteram as boas novas do Evangelho:

(...) porque o Espírito
Primeiro sobre apóstolos desceu,
Os quais manda às nações com o evangelho,
Depois aos baptizados, revestindo-os
De dons raros de línguas e milagres,
Como o seu Senhor antes deles. Ganham
Assim às nações muitos, que recebem
Com gozo as novas vindas do Céu. Findo
Enfim seu ministério, e corrida
A carreira, doutrina e história escritas,
Morrem. No seu lugar, como predito,
Lobos sucederão a mestres, lobos
Vorazes, que do Céu os sacros ritos
Convertem em seu próprio benefício,
De ambição torpe e lucro, e a verdade

⁷⁰ Cf. MILTON, John. *Paraíso Perdido*. Tradução de Daniel Jonas, Lisboa, Editora Cotovia, 2010, págs. 429- 572.

⁷¹ *Idem*.

Maculam com credices e costumes,
 Apenas nos anais escritos pura,
 E pura só se lida pelo Espírito.
 E nomes buscarão então, e títulos
 E postos, e com estes se unirão
 Ao poder secular, fingindo causas
 Espirituais, p'ra si mesmos se arrogando
 O Espírito de Deus, a todo o crente
 Dado igualmente; e dessa pretensão
 Imporão leis carnaís quais leis do espírito
 Nas consciências; leis que escritas nunca
 As vira alguém, em letra ou em Espírito
 Nos corações⁷².

Para o autor de *Paraíso perdido*, toda a História converge para a cisão espiritual que a Inglaterra vivia, governada por “lobos” de intenções “papistas” – os mesmos animais que Hobbes usa para descrever o comportamento humano no “estado de natureza”, e os que também vemos em *Lycidas*, antigo poema de juventude de Milton, escrito no início da década de 1640⁷³ –, católicos que impediam que a verdadeira reforma religiosa ocorresse na Nova Israel. No fundo, o drama da Queda, a tragédia arquetípica por excelência, é apenas um motivo para reafirmar o tão sonhado desejo de separar o poder secular do poder religioso em uma *commonwealth* que mal chegou a existir de fato. E assim podemos perceber que os dois discursos de *historiogênese* que revelam a intenção do poema também dão a *unidade* e a *coerência* que antes estavam dilaceradas entre a mão esquerda, autora de *Da razão do governo da igreja*, *A tenência dos reis e magistrados*, a *Primeira defesa do povo inglês*, a *Segunda defesa do povo*

⁷² *Ibidem, ibid.*

⁷³ “*They are sped;*

*And when they list their lean and flashy songs
 Grate on their scrannel pipes of wretched straw,
 The hungry sheep look up, and are not fed,
 But, swoll'n with wind and the rank mist they draw,
 Rot inwardly, and foul contagion spread;
 Besides what the grim wolf with privy paw
 Daily devours apace, and nothing said,
 But that two-handed engine at the door
 Stands ready to smite once, and smite no more”.*

[Eles estão cansados.

E quando começam a arrumar suas canções fúteis,
 Se arrumam nas flautas de palha devastada,
 As ovelhas famintas olham e percebem que não são alimentadas,
 Mas que serão engolidas pelo vento e pela névoa fétida,
 Apodrecem por dentro e o infecto contágio aumenta;
 E o lobo soturno com sua pata nos devora dia após dia
 E nada diz porque fica a postos nos portões
 E se prepara para rir uma vez e uma vez só.]

Cf. MILTON, John. *The complete poetry and essential prose of John Milton*. Nova York, Modern Library, 2007, pág. 106.

inglês, *Um tratado dos poderes civis, O modo fácil e rápido de estabelecer uma commonwealth livre*, e *Da doutrina cristã*, e a mão direita que enfim esculpiu tais versos:

(...) sabe não obstante
Que perdeste na queda a verdadeira
Liberdade, que vive geminada
Co' a razão certa e dela não se aparta;
Mas toldada a razão, ou não ouvida,
Não tarda até que anseios excessivos
E paixões arrivistas a deponham,
À razão, e escravizem o homem livre⁷⁴.

E, após a Queda, onde Milton quer que nós encontremos novamente esse “homem livre”, se ele está fadado ao fracasso se depender apenas dos governos das “leis exteriores” que intensificam ainda mais o *summum malum* da História? Chegamos à parte de *Paraíso perdido* em que John Milton mostra o porque de ser um grande poeta e um grande pensador político, com todos os problemas que essas afirmações implicam, no qual ele supera a sua pretensão historiogênica e articula corretamente os paradoxos e as tensões que são inerentes a qualquer aspecto da natureza humana.

Trata-se daquilo que podemos classificar como o ápice da ascensão do próprio poema no seu percurso criativo que o leitor testemunhou e compartilhou com a “consciência individual” que se tornou a voz do poeta. O primeiro estágio dessa subida se encontra nos *dois* cantos de *louvor* e de *arrependimento* de Adão, um dito antes de ser maculado, o outro ditado após ter caído em tentação – sendo que ambos mostram vislumbres de uma *liberdade interior* que ainda não é plena. No canto de *louvor* (Livro IV), Adão e Eva criam uma espécie de salmo em que eles querem provar tanto para o seu Criador como para si mesmos de que continuarão a ser obedientes à *hierarquia* (*Degree*) que lhes foi dada. Diz ele à sua consorte:

Comparte única, parte sem par de honras,
Meu mais que tudo; manda quem nos fez,
E p'ra que o amplo mundo aqui nos seja
Infinitamente bom, e do seu bom
Tão liberal e livre quanto infindo,
Que nos ergueu do pó e aqui nos pôs

⁷⁴ Cf. MILTON, John. *Paraíso Perdido*. Tradução de Daniel Jonas, Lisboa, Editora Cotovia, 2010, págs. 429- 572. Grifo nosso.

Em todo o seu bem-estar, nós que nada temos
 Por mérito, nem obras lhe prestamos
 De que careça, ele que não pede
 De nós serviço algum a não ser este,
 Esta fácil tarefa, de entre as árvores
 No Paraíso que atam frutos doces
 Tão vários, não provar conhecimento
 De uma só, junto à árvore da vida;
 Tão junto à vida cresce a morte; morte,
 O que será, não boa coisa, é certo;
 Sabes que disse Deus que é morte a prova,
 De obediência o único sinal
 Entre tantos sinais de poder e ordem
 E domínio que a nós nos outorgaram
 Sobre todos os seres que possuem
 A terra, o ar, e o mar. Não nos detenha
 Uma proibição leve, quem goza
 No demais tão total licença e escolha
 Ilimitada em múltiplos deleites.
 Louvemo-lo p'ra sempre, e exaltemos-lhe
 A grandeza, mantendo a função grata
 De podar plantas lêvedas, velar flores,
 Que mesmo árdua tu adoçarias⁷⁵.

O louvor transforma-se no canto de *remorso* e *arrependimento* pela transgressão cometida (Livro X) – e Adão não hesita em comunicar a Eva que pensa sinceramente no suicídio como solução de todas as desgraças que terão no futuro:

Oh, mísero o feliz! É este o fim
 Do ilustre mundo novo, o meu, de mim,
 A glória dessa glória, que é agora
 De benção maldição, esconder-me dele,
 A quem contemplar era então meu auge
 De ventura? Pois bem, se aqui cessasse
 A agrura, merecia-a, e arcaria
 Co'os meus merecimentos. Mas não chega.
 Tudo o que coma, beba, gere, é praga
 Propagada. Ó voz outrora ouvida
 Com agrado, *Crescei e multiplicai-vos*,
 Agora morte ouvi-la! Pois que cresce
 E no meu espírito se multiplica
 A não ser pragas? Quem nas eras pósteras,
 Ao sentir nele o mal por mim trazido,
 Não me amaldiçoará: Maldito seja
 O impuro pai, a Adão isto o devemos.
 Tal dívida será a execração.
 (...)
 Ó consciência! A que abismo de terrores
 E medos me trouxeste, do qual fuga
 Não há. Em fundo fundo mais me afundo!⁷⁶

⁷⁵ *Ibidem*, págs. 167-169.

A descida a si mesmo é contraposta à subida ao topo da montanha com o arcanjo Miguel durante o discurso final de *historiogênese*. Estes movimentos aparentemente paradoxais de mergulhos às profundezas da alma e de ascensões súbitas a um conhecimento futuro da História retratam também a luta do *dilaceramento moral* em que o próprio poeta tenta encontrar uma unidade de ação e de escolha voluntária. As tensões se acumulam no texto de poema com tamanha intensidade, com sua composição diversificada de símbolos heterogêneos que, graças à força de Milton, adquirem homogeneidade, enfim convergindo para a impressionante *parte final* de *Paraíso perdido*, quando Miguel dá o conselho final de como os dois expulsos do Éden sobreviverão em um mundo onde o desterro será a única certeza (Livro XII):

Não esperes mais, conquanto das estrelas
Os nomes saibas, e de éterneas forças,
E os véus dos fundos, obras da natura,
Ou as de Deus, no Céu, ar, terra, mar,
E toda a ostentação do mundo gozes,
Rei sol do teu império; toma apenas
Acções correspondentes ao que sabes,
Fé, virtude, paciência, temperança,
Amor que há-de chamar-se Caridade,
A alma dos demais; e *então avesso*
Não sejas a deixar o Paraíso,
*Pois um terás em ti, bem mais feliz*⁷⁷.

Ao compensar a perda do Paraíso pela esperança de serem salvos por sua futura semente – no caso, o Jesus que vencerá Satã em *Paraíso reconquistado* –, Miguel afirma que eles terão as futuras virtudes cristãs como guia para não se perderem na selva do *summum malum*. Contudo, ao mesmo tempo, ele diz que há uma felicidade maior ainda do que aquela que viviam no Éden: *then wilt thou not be loath/ to leave this Paradise, but shalt possess/ a paradise within thee, happier far*⁷⁸. Eric Voegelin acerta quando diz que Milton inaugurou na história do pensamento aquilo que pode ser chamado de “as ambiguidades do paraíso”⁷⁹ – e é aqui que o poeta inglês continua a se aprofundar na análise do real, indo a uma rara profundidade simbólica, e por isso mesmo mantendo o seu caminho idiossincrático de ser um *realista espiritual*. O

⁷⁶ *Ibidem*, págs. 467-473.

⁷⁷ *Ibidem*, pág. 567. Grifo nosso.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ Cf. VOEGELIN, Eric. “On Henry James’s Turn of the Screw”, in: *Published Essays 1966-1985*, EUA, University of Louisiana Press, 1990, págs. 153-159.

simbolismo do “paraíso interior” [*paradise within*] que há dentro de Adão e Eva é o novo *habitat*, o Éden transposto para o reino da liberdade interior, que circunda os novos exilados – e eles só perceberão isso no instante em que observam os portões do Paraíso serem fechados pela espada de fogo dos querubins:

P’ra trás olhando viram o levante
Do Paraíso, lar feliz de há pouco,
Varrendo-o o gládio igneo, e apinhada
A porta com terríveis faces e armas.
Verteram naturais algumas lágrimas
Logo enxugadas. Era à frente o mundo,
Onde escolher seu lar, e a providência:
Mão na mão com pés tímidos e errantes
P’lo Éden solitário curso ousaram⁸⁰.

Se continuarmos a seguir o comentário de Voegelin, o “mundo” torna-se o “Éden” – e Deus é abandonado lá atrás em seu paraíso particular. Ao tomar o seu “caminho solitário” [*solitary way*], o casal tenta escolher alguma perfeição para o Éden do seu mundo, mas isso não pode acontecer de forma alguma porque o tentador – Satã – conseguiu entrar em seus domínios. Portanto, os Édens começam a se multiplicar: há o Éden deste mundo, o Éden que existe dentro de nós, ambos muito mais felizes que o paraíso original, mas que não chegam a uma harmonia desejada porque o ser humano sempre sucumbirá à tentação e à idolatria pagã. E há o Éden que depois será reconquistado pela vitória de Cristo no deserto ao vencer as tentações satânicas⁸¹.

Todavia, entre o surgimento desses vários Édens até o Éden final, teremos a Segunda Vinda de um Cristo que enfim consertará o curso errado da História, há o horror papista e católico, dos lobos que devoram o parêntesis que só será fechado com a esperança epifânica de um dia em que “esse mundo perverso” será finalmente dissolvido. O simbolismo do Éden perdido e que cabe a nós escolhermos onde ele está neste mundo se arrasta até percebermos que não se trata do Éden de um outro mundo possível ou de uma presença que transcende o aqui e o agora; ele é o símbolo da

⁸⁰ Cf. MILTON, John. *Paraíso Perdido*, tradução de Daniel Jonas, Lisboa, Editora Cotovia, 2010, págs.569-571.

⁸¹ Cf. VOEGELIN, Eric. “On Henry James’s Turn of the Screw”, in: *Published Essays 1966-1985*, EUA, University of Louisiana Press, 1990, págs. 153-159.

melancolia do próprio Milton e da sua percepção que o mundo onde vive não é o Éden que o seu oráculo interior [*inward oracle*] quer que seja⁸².

A tristeza do poeta aumenta ainda mais quando reconhece que ele, de forma alguma, jamais perdeu o *seu* paraíso e, por isso mesmo e paradoxalmente, jamais pode reavê-lo. O que Milton deseja acima de tudo é a perfeição *neste* mundo. Ele quer o seu Éden *agora*, mesmo que, no pano de fundo do seu épico, haja o tão distante Exército do Novo Tipo comandado por Cromwell acelerando a Segunda Vinda do Nosso Senhor, representando a intervenção divina. O tratamento sofisticado que une os clássicos gregos e a linguagem bíblica, somado ao trabalho exaustivo de *historiogênese* para harmonizar os símbolos heterogêneos, não escondem o fato de que Milton transformou representações de uma revelação transcendente em uma especulação imanente da História que sempre ficará sob o controle de um único homem⁸³. O seu Éden imanente vai se arrastar inevitavelmente de uma frustração até outra, com cada desapontamento produzindo as imagens satânicas que sempre serão da responsabilidade do lado oposto da contenda política – por exemplo, comparando o reino da Babilônia ao papa. Tudo isso é elaborado de tal forma para que o profeta da *commonwealth* jamais permita que a sua desilusão, a sua “experiência da derrota”, tenha o efeito de uma *catharsis*. O seu homem jamais se tornará um homem sob a presença de Deus; ele deve ser um membro da “humanidade”, este ente abstrato que só a linguagem poética pode dar vida, que somente como um todo rumo para a sua própria salvação dentro da História. E assim a natureza humana, consumida pelo *dilaceramento moral* que a *liberdade* da Queda lhe proporcionou, só terá a sua *unidade* como tal se ela se apresentar perante a presença de ninguém menos que o próprio John Milton⁸⁴.

O Éden dentro de nós, o *paradise within* que nos guia entre o *summum bonum* e o *summum malum* deste mundo, é um deserto repleto de destruição. O simbolismo da *liberdade interior* foi a maneira que Milton encontrou para descrever como o homem podia superar as forças extremas que também dilaceravam a condição humana: presos entre o Leviatã que esmigalha os orgulhosos e o Behemoth que nos torna indistintos quando todos nós desejamos um poder que não nos compete, *Paraíso perdido* elabora

⁸² *Idem.*

⁸³ *Ibidem, ibid.*

⁸⁴ *Ibidem, ibid.*

respectivamente os mesmos símbolos já analisados por Thomas Hobbes, desta vez sob as *imagens* de uma *tiranía do Céu* e uma *tiranía do Inferno*.

Devemos atentar que não há nenhum *moralismo político* ao fazermos essa observação. Apesar da desesperada intenção de preservar o pouco que havia na sua *vida moral particular* que era a base da sua *vida razoável*, Milton ainda conseguia, graças à sua visão interna [*inward vision*], observar corretamente quais eram as forças que mantinham a *hierarquia (Degree)* em uma frágil harmonia. Ele somente aplicou o termo *tiranía* em seu sentido clássico, *tyrannos*, aquilo que Roger Scruton sucintamente descreveria como um “soberano absoluto” que governa de forma exclusiva apenas segundo os seus interesses particulares⁸⁵. Deus e Satã fazem exatamente isso, cada um ao seu modo; a diferença é que o primeiro já estabeleceu as suas próprias leis e, segundo a liberdade dada ao homem, essas podem ser alteradas conforme a sua vontade, enquanto o segundo quer criar outras leis que desrespeitam as anteriores. Ambos sempre serão, de acordo com a observação precisa de Leo Strauss sobre os regimes tirânicos, “ordens políticas defeituosas”⁸⁶. No meio dessa guerra, há o homem, sozinho em seu curso, exilado para o todo sempre, em busca de um Éden que desconhece se algum dia será recuperado.

Assim, o tema da *obediência* era importante para Milton não porque Deus devia ser a manifestação benevolente da *ordem*, mas sim porque ele era sobretudo a manifestação da *liberdade* sustentada por uma *razão* que dava *sentido* no palco de horrores que se tornou o mundo. Aceitar voluntariamente a *desobediência* implicava em aceitar a *crise de hierarquia (Degree)* como uma verdade imutável – e dessa forma o vate jamais conseguiria “justificar Deus” e educar os seus estranhos motivos aos companheiros de *commonwealth* consumidos pela dúvida e pela perda da fé. Com *Paraíso perdido*, o poeta descobriu que sua intenção só tinha sido válida para si mesmo e para os leitores de um futuro distante. Ele tinha de continuar no seu *solitary way*, desenvolvendo até as últimas consequências a descoberta de uma *liberdade* que dependia somente da *escolha* correta de qual paraíso deveria ser reconquistado.

⁸⁵ SCRUTON, Roger. *The Palgrave Macmillan Dictionary of Political Thought*. Inglaterra, Palgrave Macmillan, 2007, pág. 705 [verbete “tyranny”].

⁸⁶ Cf. STRAUSS, Leo. *On Tyranny*, EUA, University of Chicago Press, 2000, págs. 66-77.

4.3.O deserto da liberdade.

Se *Paraíso perdido* é o grande épico que precisa engrandecer as ações exteriores e depois acentua a importância da *liberdade interior* como a única tábua de salvação que há para quem quer superar o dilema da decisão entre a *tiranía do Céu* e a *tiranía do Inferno*, *Paraíso reconquistado* é um poema em uma escala muito menor, próximo de uma pastoral, no qual o seu principal tema é a liberdade redescoberta em uma vida maturada em segredo. E para que este tema seja desenvolvido a contento, Milton o articula por meio de dois pólos simbólicos: o *deserto* e a *ascensão*.

No poema anterior, os exílios de Satã e do casal adâmico eram a intersecção que unia as duas pontas do início e do fim, formando uma imagem circular em sua estrutura dramática; agora, Jesus é retratado como alguém que também vive exilado de seus pares – mas de uma forma muito peculiar, já que ele não é alguém que foi expulso do Éden. Jesus pertence a *algum* lugar, mas Milton faz questão de não explicitar onde este “novo país” ficaria pois o tema do seu pequeno épico é justamente a vitória de uma identidade – o Filho de Deus que enfim descobre a sua missão na Terra – perante as tentações de uma vastidão [*waste wilderness*] que o quer transformar em um detalhe microscópico na imensa engrenagem satânica do poder.

Não por acaso, de acordo com Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, o *deserto* “comporta dois sentidos simbólicos essenciais: é a indiferenciação inicial ou a extensão superficial, estéril, debaixo da qual tem de ser procurada a Realidade”. Também é o ser exterior, o corpo, o mundo, o literalismo, que a pessoa percorre cegamente, sem perceber o Ser divino escondido no interior dessas aparências. Para Mateus 12: 43, é um lugar “povoado de demônios”; já para um eremita como Richard de Saint-Victor, o deserto é o coração, o lugar da “vida eremítica interiorizada”. A contradição é apenas aparente: afinal, como o próprio poema de Milton retrata, Jesus foi tentado no deserto, e os eremitas, como Santo Antão, sofreram nele o assalto dos demônios. Os eremitas, no deserto do coração, não escapam, sem dúvida, melhor do que os outros. Seu deserto é o

dos desejos e das imagens diabólicas exorcizadas; a terra árida, desolada, sem habitantes, significa sem dúvida a possibilidade de *um mundo afastado de Deus*⁸⁷.

Para Milton e seus contemporâneos, a Inglaterra era a Nova Israel – e, como a primeira, teve a sua estadia no deserto numa clara manifestação do poder de Deus no qual a religião judaica se pôs a aguardar com fervor uma época em que circunstâncias comparáveis parecessem o prelúdio da salvação final. Na *História da guerra judaica*, Flávio Josefo conta que um profeta arrastou multidões entusiastas para o deserto, a fim de que encontrassem mais depressa a derradeira intervenção divina. Quando ocorreu a queda de Jerusalém e houve o incêndio no Templo, ficou manifestado a derrocada das esperanças nacionais do judaísmo como nação, um movimento de massa conduziu a um único pedido endereçado ao invasor romano: os vencidos solicitavam permissão para se retirarem para o deserto. Lá, com toda a certeza, estariam em melhores condições para esperar a salvação final do seu Deus. Também foi lá que João Batista pregou para anunciar a iminente vinda do esperado Messias. Como um lugar propício às revelações, o deserto favorece as empresas dos falsos profetas tanto quanto as dos verdadeiros. É um símbolo ambivalente porque também representa a simples imagem da solidão. Trata-se da esterilidade sem Deus, mas também é a fecundidade, com Deus, mas devida a Deus só. “O deserto revela a supremacia da graça; na ordem espiritual, nada existe sem ela; tudo existe por ela e só por ela”⁸⁸.

Segundo Christopher Hill, o deserto é uma contínua presença tanto no *Paraíso perdido* como no *Paraíso reconquistado*; é um deserto que impede o acesso ao Paraíso; Adão e Eva descem até ele após a sua expulsão; a História é retratada como um deserto até o momento da Segunda Vinda; e depois Milton cantará de que, ao vencer a tentação satânica, seu poema fará que todos se lembrem do “Éden ressurgido do vasto ermo”. Mas, para Milton, o uso do deserto como símbolo dramático tinha uma intenção mais circunstancial; Hill aponta que, em 1642, o poeta afirmava que a igreja cristã tinha fugido para o deserto devido à iniquidade perversa que a possuiu nos últimos 1600 anos – algo que ele continuaria a insistir em 1658, quando começou a escrever as primeiras linhas de *Da doutrina cristã*, atacando principalmente o catolicismo. A reforma

⁸⁷ CHEVALIER, Jean & GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos*, tradução de Vera da Costa e Silva, Raul de Sá Barbosa, Angela Melim, Lúcia Melim, Rio de Janeiro, Editora José Olympio, 13ª edição, 1999, págs. 331-332.

⁸⁸ *Idem*.

protestante não havia atingido a sua pureza necessária, tal como os radicais imaginavam que deveria ser⁸⁹. De acordo com Milton e seus contemporâneos, segundo Northrop Frye, a liberdade é a coisa mais importante que o Evangelho tem para trazer ao homem – e, por isso, tem um caráter duradouro⁹⁰. Contudo, o poeta inglês também acreditava que o homem não pode “naturalmente” querer a liberdade: ele a recebe apenas porque Deus quer que ele a receba. O que o homem deseja naturalmente, como fica provado com a história da igreja como um todo, é cair de volta na “dualidade do senhor e do escravo”, do qual a dualidade entre criador e criatura talvez seja uma projeção. O episódio da tentação no deserto retratado em *Paraíso reconquistado* é a tentativa de Milton de encontrar uma *unidade* para esse *dilaceramento moral* que o consumia – e que também corrompia uma *commonwealth* que não sabia mais o que fazer para sair da “experiência da derrota”⁹¹.

Barbara Lewalski afirma que *Paraíso reconquistado* não é uma sequência de *Paraíso perdido*, mas sim um complemento temático⁹². Partindo dos relatos bíblicos coligidos em Mateus 4:1-11, Marcos 1:12-13, e Lucas 4:1-13, além das outras tradições exegéticas, Milton prefere seguir a ordem das tentações narrada por Lucas em relação aos outros dois evangelistas – e, assim como o épico anterior, também começa o seu poema *in medias res*, com o batismo de Jesus por João Batista, sem antes de fazer a habitual invocação ao Espírito Santo que se tornou a sua Musa e que o ajudou tanto nas empreitadas passadas:

Eu, que há pouco o feliz Jardim cantei,
Perdido em desobediência, canto
Aos homens recobrado Paraíso,
Provada a obediência de outro homem
Por toda a tentação, o Tentador
Frustrado em seus ardis, vencido e expulso,
E o Éden ressurgido em vasto ermo⁹³.

⁸⁹ Cf. HILL, Christopher. *The experience of defeat – Milton and some contemporaries*, Inglaterra, Faber&Faber, 1984, págs. 296-309. Ver também: HILL, Christopher. *Milton and the English Revolution*. Inglaterra, Penguin Books, 1977, págs. 413-427.

⁹⁰ FRYE, Northrop. *O código dos códigos – a Bíblia e a literatura*. Tradução de Flávio Aguiar, São Paulo, Boitempo Editorial, 2004, pág. 271.

⁹¹ Cf. HILL, Christopher. *The experience of defeat – Milton and some contemporaries*. Inglaterra, Faber&Faber, 1984, págs. 296-309.

⁹² Cf. LEWALSKI, Barbara. *The Life of John Milton*. Inglaterra, Blackwell Publishing, 2003, págs. 489-538.

⁹³ Cf. MILTON, John. *The complete poetry and essential prose of John Milton*. Nova York, Modern Library, 2007, pág. 635 [Tradução coletiva de Vinicius Ferreira Barth, Bianca Davanzo Bianeck, Guilherme Gontijo Flores, Rodrigo Tadeu Gonçalves e Adriano Scandolaro].

Novamente, as palavras *obediência* e *desobediência* são os termos centrais para se entender o drama que acontecerá, um drama que, devido ao caráter de diálogo a ser apresentado, não seria um exagero chamá-lo de um *drama da persuasão*. Satã quer convencer a Jesus que a sua visão de mundo é a única que vale a pena, enquanto este resiste a essa *persuasão* tortuosa por meio de uma retórica que se apresenta não apenas como verossímil, mas sim como a mais verdadeira de todas, mesmo que isso implique de não usar as palavras para deixar o silêncio repercutir na mente do leitor. No caso, o silêncio entre as palavras é também um reflexo da vida vivida em segredo que Milton insiste que foi a base da educação do Cristo quando era criança e que é a sua função como poeta narrar “*os feitos mais que heroicos, mas secretos, /por várias eras sempre imemorados;/ que injusto é tanto tempo sem ter canto*”⁹⁴. Por outro lado, o segredo tem um caráter ambivalente para quem vive nele: ao mesmo tempo que precisa do silêncio para se resguardar nele, há alguma espécie de poder em seu reduto – e este poder também pode ter a sua tentação, já que impede de Jesus assumir a sua identidade como Filho de Deus. Chevalier e Gheerbrant apontam que “o segredo é um privilégio do poder e um sinal de participação no poder”⁹⁵. Para Milton, ele tem a ver com a ideia de um tesouro guardado, do “talento” que está enterrado e que, se não for bem utilizado, sem dúvida será desperdiçado por quem deve usá-lo de acordo com os mandamentos do Evangelho, como o próprio poeta escreveu antes em sua carta de juventude ao tutor Thomas Young. Há uma angústia que se origina em quem vive no segredo, “justamente pelo seu peso interior, tanto para aquele que o guarda quanto para aqueles que o temem”⁹⁶.

No *Paraíso reconquistado*, as pessoas que vivem ao redor de Jesus sabem que sua identidade ainda está em segredo, especialmente Maria e seus futuros discípulos André e Simão. E isso os perturba. Afinal, o que esse homem fará com tal poder? Essa dúvida afeta até o próprio Jesus quando, logo após o seu batismo, ao ser devidamente apresentado às hordes celestiais e infernais, pondo Satã em alerta a respeito do surgimento desse “novo rei”, ruma em direção ao deserto e mostra em um monólogo

⁹⁴ *Idem.*

⁹⁵ CHEVALIER, Jean & GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos*. Tradução de Vera da Costa e Silva, Raul de Sá Barbosa, Angela Melim, Lúcia Melim, Rio de Janeiro, Editora José Olympio, 13ª edição, 1999, págs.808-809.

⁹⁶ *Idem.*

como ele também está tentado por um outro tipo de poder, mais humano e mais engajado:

Súbita multidão de pensamentos
Despertos que me infesta enquanto penso,
O que de dentro sinto em mim e escuto
O que de fora chega aos meus ouvidos
Ao meu presente estado incomparáveis.
Quando ainda criança, não me ative
A brincadeiras; minha mente toda
Concernia ao saber, e a realizar
O bem comum; julgava-me nascido
A esse fim; nascido a promover
Verdade e coisas certas; em meus anos,
A Lei de Deus eu li, achei-a doce,
Fiz dela o meu prazer, nela cresci
Em tanta perfeição que, antes da idade
Medida em anos seis por duas vezes,
No grão banquete, ao templo fui, p'ra ouvir
Mestres de nossa Lei, e p'ra propor
O que alçaria o meu saber ou o deles;
Pasmei a todos, mas não era tudo
Que o 'spírito aspirava; por vitórias
Meu peito ardia, e heróicos atos: um,
Salvar Israel do jugo dos romanos,
E depois subjugar, por sobre a Terra,
Bruta violência e orgulho dos tiranos,
Libertando a verdade e a igualdade:
Mas tê-las mais humanas, mais divinas,
Vencer na voz os peitos venturosos,
E que a persuasão suceda ao medo;
Ou prove, e ensine as almas andarilhas
Não por vontade errando, mas incautas
*Desgarradas: domar só os pertinazes.*⁹⁷

O monólogo é um dos procedimentos técnicos que Milton usa para contrapor a interioridade equilibrada de Jesus com a consciência atormentada do Satã de *Paraíso perdido*. E o Satã desse pequeno épico não é mais o Macbeth vingativo de antes; agora é um tirano amedrontado, que sabe que o seu reino está sob ameaça porque há uma nova liberdade prestes a surgir, uma liberdade que é oposta à *liberdade exterior* e falsa que a sua soberania sempre usa para convencer o gênero humano. E é justamente esse tipo de liberdade que provoca os temores de André e Simão:

“Pobres de nós, de que esperança altiva

⁹⁷ Cf. MILTON, John. *The complete poetry and essential prose of John Milton*. Nova York, Modern Library, 2007, págs. 641-643 [Tradução coletiva de Vinicius Ferreira Barth, Bianca Davanzo Bianeck, Guilherme Gontijo Flores, Rodrigo Tadeu Gonçalves e Adriano Scandolara]. Grifo nosso.

A que descuido recaímos! Vimos
 Vir por certo o Messias, esperado
 Há tanto pelos nossos pais; ouvimos
 Sua voz, verdadeira e graciosa;
 Por certo, a salvação está bem próxima;
 O reino a Israel retornará;
 Nos deleitamos, logo esse deleite
 Se fez perplexidade e novo espanto.
 Pois aonde ele partira? Que acidente
 O levará de nós? Irá já ele
 Retirar-se e de novo prolongar
 A nossa expectativa? Deus de Israel,
 Chegada a hora, manda o teu Messias;
 Contempla os reis da terra, como oprimem
 Teus escolhidos, a que altura exaltam
 Seu injusto poder, e lançam fora
 Todo o temor de Ti; ergue-te, vinga
 Tua glória; liberta o povo teu!
 Mas esperemos; Ele já atuou,
 Enviou seu Ungido, e o revelou
 Por seu grande Profeta, demonstrou-o
 Em público, e com ele conversamos.
 Alegremo-nos, nosso medo jaz
 Em sua providência; ele não há
 De falhar, nem o há de nos tomar,
 Zomba com sua graça, e então nos rouba;
 Já nos retorna a graça e esperança.”⁹⁸

O que eles querem é uma exibição da *glória exterior* de Deus por meio desse sujeito que se apresenta como um Novo Messias. Eles confundem a manifestação de uma majestade com a *iconografia* de um rei que precisa de demonstrações de poder para adquirir a sua autoridade como monarca – e não compreendem que Jesus veio justamente para despir os homens dessas “excrecências”, desses preconceitos que podem transformar um verdadeiro rei em um tirano. Somente Maria, a mãe, tem ressalvas sobre o poder instituído ao filho, sabendo que a sua *real* identidade – e, portanto, a sua verdadeira missão – ainda está guardada em segredo:

“Oh, que me vale agora a honra excelsa,
 De conceber com Deus, e tal louvor,
 'Salve, cheia de graça entre as mulheres!'
 Enquanto não me entrego à minha dor
 E os medos eminentes mais que as outras
 Mulheres, pelo filho que engendrei:
 Nascido em tal sazão, quando um paiol
 Sequer se obtinha, para seu abrigo
 Ou meu, só o calor da estrebaria

⁹⁸ *Idem*, pág. 651.

Bastou-nos, a ele a manjedoura; logo
Fugimos para o Egito, até o tirano
Morrer, que o perseguiu, sem encontrar,
E de sangue infantil cobriu Belém.
Retornando do Egito, nosso lar
Foi Nazaré por anos; sua vida
Privada, calma, de contemplação,
Pouco suspeita a rei qualquer; mas já
Homem, reconhecido, como ouvi,
Pelo Batista, aparecido em público,
Como filho do Céu, na voz do Pai;
Mudanças aguardei; mais honra? Não;
Mais provações, por Simeão preditas,
Que ele virá p'ra queda e ascensão
De muitos em Israel, para um sinal
Contestado, que irá sulcar-me a própria
Alma uma espada; tal é minha sina,
Que exalto às mais excelsas aflições;
Aflita posso estar, e agraciada;
Não hei de discutir ou lastimar.
Onde ora se detém? Um grande intento
O esconde: quando mal doze anos tinha,
Perdi-o, e logo o achei, então eu vi
Que não se perderia; foi tratar
De assuntos de seu Pai; quê quis dizer,
Pensei, agora entendo; a longa ausência
Por um grande propósito ele oculta.
Habituei-me a aguardar paciente;
Meu peito é um depósito de ditos
E feitos, revelando estranho evento.”⁹⁹

O que surpreendeu tanto os atuais leitores como os contemporâneos de *Paraíso reconquistado* é o fato de que Milton preferiu mostrar a vitória de Jesus perante as falsidades do poder não por meio de sua Paixão e sim pelo episódio da tentação no deserto. De acordo com Lewalski, há motivos pessoais e políticos para tal escolha: os primeiros se devem às próprias convicções de Milton de que o auto-conhecimento e o domínio de si mesmo eram regras fundamentais para qualquer ação pública que valesse a pena e que atuasse no mundo; a tentação por Satã permite ao poeta apresentar as inquietações de um Jesus como um grande épico interior e como o modelo para o conhecimento correto e a escolha justa de uma força libertadora e criativa no curso da História. No fundo, o Jesus de *Paraíso reconquistado* era um gesto político calculado pois o permitiria desenvolver um exemplo de resistência não-violenta, mas que também

⁹⁹ *Ibidem*, pág. 652-653.

tivesse a sua autoridade e força persuasiva, frente à união do estado e da igreja que acontecia na época da Restauração¹⁰⁰.

Já os outros motivos são para contradizer as representações monárquicas que o governo de Carlos II usava da Paixão e da Ressurreição como a imitação de um martírio, de uma testemunha da verdade – a de que o rei é a única majestade possível em um reino contaminado pela desordem –, muito provavelmente como homenagem simbólica ao pai deposto e decapitado do atual soberano. O Jesus que resiste firme a cada tentação apresentada por Satanás é a norma pela qual os defensores da *commonwealth* livre devem se inspirar quando forem perseguidos e executados¹⁰¹.

Outra inovação inserida por Milton no texto do poema – e que dialoga de forma irreverente com os Evangelhos – é a respeito do reconhecimento da identidade de quem será e o que fará esse “Filho de Deus”. Nesse sentido, é importante lembrar que, como já vimos em *Da doutrina cristã*, o arianismo demonstrado em *Paraíso perdido* é levado às últimas consequências teológicas – e, dessa forma, garante a intensidade do *drama da persuasão* que está sendo apresentado, pois, apesar de sabermos que Jesus resistirá às afrontas do seu inimigo, desconhecemos até que ponto a sua humanidade interferirá no duelo. Afinal, o Filho de Deus retratado é humano e só muito tempo depois descobrirá a sua parte divina; ele está no território da *kenosis*, do esvaziamento da sua própria substância transcendente, e somente por uma iluminação que está além dos sentidos humanos que ele se reconhece, sabe quem será e enfim toma tenência de sua missão na Terra¹⁰².

Contudo, Jesus não é o único que se reconhece como o “Filho de Deus”. Satã também acredita nisso. Este tinha sido o motivo pelo o qual começou a guerra no Céu, conforme Milton narrou em *Paraíso perdido* – e, novamente, a *rivalidade* dá sinais de que ela é a origem de toda a *desobediência* humana:

Então julguei-te digno de atenção
E próximo escrutínio, p’ra saber

¹⁰⁰ Cf. LEWALSKI, Barbara. *The Life of John Milton*. Inglaterra, Blackwell Publishing, 2003, págs. 489-538.

¹⁰¹ *Idem*.

¹⁰² *Ibidem*. Ver também: Cf. BRYSON, Michael. *The tyranny of paradise*. Newark, University of Delaware Press, 2004, págs. 148-170.

Até que ponto e grau és nomeado
Filho de Deus, que tem sentido amplo:
Filho de Deus eu também sou, ou fui;
Se fui, eu sou, a relação perdura,
Pois que todos são filhos de Deus (...) ¹⁰³

Novamente, Satã confunde qual é a verdadeira natureza de uma majestade – e esta será a lição que Jesus lhe dará no confronto que os dois terão no deserto, como veremos em breve. E dessa vez ele está cada vez mais degenerado; o *summum malum* já corrompeu o *summum bonum* que havia nele – ainda que um pouco da compreensão da dignidade exista quando, por exemplo, Belial dá o conselho patético de tentar Jesus usando da beleza feminina e Satã o rejeita de imediato, indicando que a natureza de seu inimigo é mais elevada e que não se deixaria levar por um truque tão banal ¹⁰⁴. Mas a *rivalidade* de querer ser o “Filho de Deus” o faz insistir que o Pai continua sendo um tirano, contaminando a linguagem poética com uma retórica alucinada em que tenta anestesiar a consciência divina de Jesus, sem nenhum sucesso. Aliás, esta é mais uma das inúmeras ironias paradoxais que Milton faz na construção dramática do poema: Satanás parece criar toda a ação do drama, dançando ao redor desse suposto Messias em um movimento febril, enquanto Jesus permanece quieto e imóvel, germinando suas respostas certas no segredo e no silêncio. A verdadeira ação ocorre na intimidade de Jesus, onde também a verdadeira mudança dramática acontece e progride até o completo reconhecimento de que a natureza de ser “Filho de Deus” não consiste em exibições exteriores e sim em um mergulho profundo rumo ao que Milton chama de “homem interior” [*inner man*] ¹⁰⁵.

Para que tal descida tenha efeitos duradouros no leitor, Milton desenvolveu uma estrutura complexa para o poema, centrada no paradigma de que Jesus é uma espécie de “segundo Adão” e que vencerá cada uma das tentações que o primeiro não conseguiu resistir. Essas tentações ofertadas a Jesus são baseadas nos papéis que um rei deve ter quando se está no comando: o de ser um profeta ou um educador; o de ser um soberano, o comandante e o defensor da sua igreja e do seu povo; e o de um sacerdote, que deve mediar e, se necessário, sacrificar-se para garantir a redenção dos fiéis.

¹⁰³ Cf. MILTON, John. *The complete poetry and essential prose of John Milton*. Nova York, Modern Library, 2007, págs. 654-657 [Tradução coletiva de Vinicius Ferreira Barth, Bianca Davanzo Bianeck, Guilherme Gontijo Flores, Rodrigo Tadeu Gonçalves e Adriano Scandolaro].

¹⁰⁴ *Idem*.

¹⁰⁵ Cf. BRYSON, Michael. *The tyranny of paradise*. Newark, University of Delaware Press, 2004, págs. 148-170.

Na *primeira* tentação, Satã pergunta se Jesus pode transformar as pedras do deserto em pães para amainar a sua fome, após quarenta dias de jejum. Ele se apresenta como um homem rústico, em uma evidente paródia do “bom pastor” dos salmos e da parábola bíblicas. O alvo é a confiança na fé, se Jesus pode continuar ou não a acreditar em um Pai que o deixa passar fome no deserto, quando Satã pode ajudá-lo nisso em um estalar de dedos. Se Jesus é o Filho de Deus, então que transforme a pedra em alimento – e, ao fazer isso, que se anuncie ao mundo como tal. Ele recusa isso sem pestanejar:

Chamas obediência o que teu medo
Impele, e o que o prazer do mal te excita?
Senão malícia, que levante contra
O pio Jó, afligindo-o cruelmente
Em inflições? Venceu sua paciência.
O outro serviço foi de tua escolha,
Ser mentiroso em quatrocentas bocas;
Pois mentir é comida, teu sustento.
Mas finges verdadeiro; e os oráculos
Dados por ti, e o que é mais verdade
Entre as nações? Tem sido esta tua arte,
Mesclando o vero p’ra espalhar o falso:
Mas que respostas deu, senão obscuras,
Ambíguas, enganando em dois sentidos,
Que quem pergunta raro compreende,
E se o mal entendido é o mal sabido?
Quem tendo consultado em teu santuário
Voltou mais sábio, ou mais instruído
A fugir, ou seguir seus interesses,
E não cair mais cedo em armadilha?
Pois, justo, Deus cedeu todas nações
Às tuas ilusões, justo, caíram
Idólatras; mas quando Seu propósito
É declarar a Providência entre eles,
A ti ignota, donde a tua verdade,
Senão dele e dos anjos presidentes
Nas províncias, se até desdenham vir
Para os teus templos, porém só concedem
As ninharias que proclamarás
Aos teus adoradores? Temes, tremes,
Ou como um servo parasita, acatas;
E a ti mesmo atribuis verdades ditas.
Mas essa tua glória há de encolher;
Não mais abusarás oraculando
Os gentios; cessarão todos oráculos,
E tu não mais com pompa e sacrifício
Serás arguido em Delfos ou alhures,
Em vão, pois hão de te encontrar já mudo.
Deus agora enviou seu vivo oráculo
Ao mundo p’ra ensinar sua vontade,

E da verdade espíritos envia
Aos pios corações, interno oráculo
Necessário à verdade dos humanos.”¹⁰⁶

Jesus vem para ensinar o homem a ouvir o seu oráculo interior, a consciência que não teme as famas e as pompas evidentes de um poder que pouco importa transformar a pedra em um pão pois o verdadeiro alimento não está nas coisas exteriores – e sim dentro de cada um nós. Este será o alvo seguinte de Satã na *segunda* tentação: ele oferece todas as riquezas do mundo, de comidas deliciosas aos impérios militares, justamente para demonstrar que é nisso que consiste o papel de ser um rei, o de exibí-las para garantir o seu poder e para que o povo o admire sempre. Jesus mostra que tem um profundo desprezo por esses exibicionismos:

"Tu não me convenceste a procurar
Nem por riqueza e nem sequer por reinos
Com o teu argumento. E o que é a glória
Senão fulgor da fama, pois que o povo,
Sem diferença, qualquer homem louva?
E não seria o povo só um rebanho,
Confusa e vária turba que o vulgar
Exalta e pouco dá valor ao mérito?
O que admiram sequer eles conhecem
Nem a quem, o que um faz, os outros seguem;
Mas onde está a delícia em ser louvado
Por eles e viver em suas línguas,
Se um vultoso elogio é o seu insulto?
Os que desse povo ousam, são melhores.
Sábios e inteligentes poucos são
E pouca glória ganham, porque poucos.
A verdadeira glória é essa: Deus,
Quando olha para a terra, marca o justo
E pelos Céus divulga para os anjos,
E estes com verdadeiro aplauso contam
Seus louvores; assim com Jó foi feito
P'ra estender sua fama pelo Céu,
P'ra tua acusação, debes lembrar,
Deus perguntou: "Tu viste o servo Jó?"
Famoso era no Céu, na Terra menos;
Onde tal glória é falsa glória, dada
Aos inglórios que fama não merecem.
Errados os que contam glorioso
Subjugar os longínquos e os extensos
Países, vencer prélios e cidades;
O que estes valorosos homens fazem?
Só roubam, pilham, queimam, matam, prendem

¹⁰⁶ Cf. MILTON, John. *The complete poetry and essential prose of John Milton*. Nova York, Modern Library, 2007, págs. 660-663 [Tradução coletiva de Vinicius Ferreira Barth, Bianca Davanzo Bianeck, Guilherme Gontijo Flores, Rodrigo Tadeu Gonçalves e Adriano Scandolara].

Nações de paz, vizinhas ou remotas,
 Cativas, merecendo a liberdade
 Mais que os conquistadores seus, que deixam
 Nada além de ruína aonde vagam,
 Destroem todo florescer da paz
 Incham de orgulho e se intituam deuses,
 Libertadores, grandes benfeitores,
 Adorados, têm templo e sacrifícios,
 Um é filho de Jove, outro de Marte,
 Até que a Morte os conquiste vis e fracos
 Entre vícios brutais e deformados
 A recompensa é morte violenta.
 Porém, se houver na glória algo de bom,
 Por meios diferentes se conquista
 Sem ambição ou guerra ou violência;
 Com ingente saber e atos de paz
 Paciência e temperança, inda menciono
 O santo paciente com teus erros,
 Que se afamou em terra e tempo obscuros;
 Quem não diz que tem honra Jó paciente?
 Segundo memorável: pobre Sócrates
 Ensinou e sofreu por tê-lo feito;
 Pela verdade, morte injusta; vive
 Igual em fama aos vãos conquistadores,
 Mas se por fama e glória algo se faz,
 Algo se sofre; o jovem Africano
 Se livrasse o país do ódio púnico
 Só pela fama, glória não teria,
 Mas perde, embora verbo, a recompensa.
 Devo eu buscar a glória como os vãos,
 Imérita a miúdo? Não a minha,
 Mas Dele, e testemunho donde sou."¹⁰⁷

Satã deseja ser o Filho de Deus, mas quer desobedecer ao Pai a qualquer custo, sem saber que, para ter a verdadeira glória, o certo é imitar Deus de uma nova forma, já antecipada no *Paradise within*, o “paraíso dentro de si” que o arcanjo Miguel ensinou a Adão e Eva. Ele não consegue entender como, tendo a aparência de um homem comum e sendo um mero filho de carpinteiro, Jesus pode ter tamanha fortaleza moral para resistir a esses flertes com o desastre pelos os quais a humanidade sempre faz questão de se enamorar:

A tua temperança é invencível,
 Pois que não cede às graças do apetite;
 Mira teu coração ações excelsas,
 E desígnios. Mas como consegui-los?
 Grandes ações requerem grandes meios;
 Não tens aliados, fama, ou sangue nobre,

¹⁰⁷ *Idem.*

Teu pai reconhecido é carpinteiro,
 Tu criado em pobreza, a duras penas,
 Faminto e no deserto aqui perdido:
 De que maneira ou esperança aspiras
 À grandeza? Por qual autoridade
 Buscas ganhar que séquito, que adeptos,
 Ou a teus pés a tonta multidão,
 Sem os poder nutrir às custas tuas?
 O ouro traz honra, aliados, triunfo e reino.
 O que ascendeu Antípatro, o Edomita,
 Ao trono de Judá (teu trono) e Herodes
 Senão o ouro, que comprou-lhe aliados?
 Pois, se queres chegar a grandes coisas,
 Riqueza arranjes antes, e tesouros,
 Muito fácil, se ouvidos tu me deres:
 Riqueza é minha, à mão trago a Fortuna;
 Quem favoreço medra em abastança,
 Quando mirram valor, saber, virtude.”¹⁰⁸

Jesus responde que a sua autoridade como Filho de Deus não vem de demonstrações de *obediência* exteriores, motivadas pelo medo e não pela *persuasão* amorosa, e sim de outro tipo de *obediência* – o de uma orientação interior que o ensina a ser um educador de si mesmo para depois educar os outros que quiserem imitá-lo:

E se eu rejeito com o mesmo enteio
 Reino e riqueza? Mas não é por isso
 Que áureas coroas láureas são de espinhos,
 Trazem riscos, cuidados, dor e insônia
 A quem trajar o régio diadema,
 Quando em seus ombros jaz do mundo o fardo:
 Pois o ofício de um rei nisso repousa,
 Seu mérito, louvor, virtude e honra.
 Que pelo público suporta o peso,
 Mas quem reina em si próprio e governa
 Paixão, medo e querer, é mais que rei;
 Que todo sábio e virtuoso almeja:
 Quem não almeja, errado quer reinar
 Cidades de homens, multidões tenazes,
 Ele próprio sujeito à anarquia
 Em si, paixões sem lei, das quais é servo.
 Guiar nações na via da verdade
 Resguardando as doutrinas, longe do erro,
 Saber, sabendo venerar seu Deus,
 Isso é mais régio; isso atrai a alma,
 Reina o âmago do homem, nobre parte;
 A outra sobre o corpo só domina,
 E amiúde à força: tal reinar não é
 Franco deleite à mente generosa.
 E antes julgavam que ceder reinado

¹⁰⁸ *Ibidem, ibid.*

Era maior, mais nobre, e que abdicar,
Mais magnânimo fora que assumir.
Inútil é a riqueza; de que vale,
Buscá-la, quer por eles, quer por ti,
Para um cetro ganhar, melhor perdido?”¹⁰⁹

Raras vezes em sua obra John Milton conseguiu articular tão perfeitamente – e em todos os seus estágios – como é e como acontece em termos concretos o que seria a *liberdade interior*. Assim como ele se auto retrata no famoso soneto sobre a cegueira, já analisado no final do terceiro capítulo deste estudo, a verdadeira natureza de ser um rei está na disciplina interna que se impôs para dominar as suas “paixões, desejos e medos”; é aquele que reina em si mesmo, que harmoniza a *violência interior* para depois equilibrar a *violência exterior* do mundo, sem se preocupar com as coroas de ouro, ao mesmo tempo que reconhece que governar é, antes de tudo, aceitar o seu fardo como uma coroa de espinhos, que sabe permanecer firme em sua posição e apenas esperar por algum sinal providencial. Ter um reino na Terra é se submeter à anarquia interna do povo, da multidão que não sabe como se orientar dentro das paixões, esquecendo-se da luta por uma virtude que poucos podem manter em suas vidas. Recusar a tudo isso é o verdadeiro poder pelo qual Jesus educará os fiéis; rejeitar a majestade e a soberania oferecida pelos potentados é a maneira justa de transformar-se no único monarca possível, sempre tendo como meta de *imitação* a visão correta de um Deus que está além de qualquer conceito humano, ao eliminar qualquer *rivalidade* possível e assim atraindo o “âmago da alma”, a parte nobre que governa o “homem interior” [*inner man*], na conquista permanente da sua *real* identidade¹¹⁰.

De acordo com Michael Bryson, Milton acompanha uma série de outros pensadores místicos nesta sua busca pela “realização interior de uma similitude divina”, como os Upanishads, com seu *tat tvam asi* [“aquilo que tu és”], o grito de martírio do islâmico Al Hallaj, *ana al-Haaq* [“Eu sou a Verdade”], a alegação do cristão Meister Eckhart de que “há algo na alma muito próxima de Deus que já está em união com Ele e que não precisa jamais estar unida a Ele”, além da certeza de Casper Schwenckfeld de que ele era guiado pelo “meu Cristo que está dentro de mim”¹¹¹. O que o poeta inglês acrescenta a essa longa tradição de religiosos heterodoxos é algo ainda mais radical – e

¹⁰⁹ *Ibidem, ibid.*

¹¹⁰ Cf. BRYSON, Michael. *The tyranny of paradise*. Newark, University of Delaware Press, 2004, págs. 148-170.

¹¹¹ *Idem.*

Paraíso reconquistado é o poema que consegue simbolizar isso com uma clareza conceitual e dramática que ainda deixa os leitores surpresos: de acordo com seus versos, devemos parar de procurar Deus nos rituais e nas instituições religiosas, nos modos de governo, até mesmo nas descrições antropomórficas da Bíblia. O verdadeiro governo, o único que pode dar a *commonwealth* livre que Milton tanto imaginou em seus escritos, só acontecerá se procurar Deus dando plena atenção ao “oráculo interior” [*inner oracle*] que guia a parte mais nobre da alma [*nobler part*], o homem interior [*inner man*] de cada indivíduo que *permita voluntariamente* que isso aconteça em sua vida, unindo a *razão* e a *liberdade* em uma *hierarquia* (*Degree*) que jamais dará amostras de estar em uma *crise*.

Por consequência, ainda segundo Bryson, o novo paraíso que era encontrado na expulsão do Éden, o *Paradise within*, este símbolo articulado por Milton para representar a radical liberdade que ele havia procurado em toda a sua obra, seria muito mais belo do que o do Éden porque o paraíso abandonado neste lugar era fundamentado em uma *obediência desprovida de razão* a uma autoridade *exterior*, uma obediência que vinha do medo de perturbar uma *hierarquia* (*Degree*) mantida a mão de ferro por uma *tiranía do Céu* que coincidia com a ordem da realidade, em vez de ser uma *obediência da persuasão*. Em *Paraíso reconquistado*, a *obediência* se torna *razoável, interna e dada por si mesma*, na única *escolha* que pode ser feita livremente. Como o próprio Milton já deixou claro no soneto 12, é uma *liberdade* que não pode se transformar de forma alguma em *licenciosidade* – para não dizer *libertinagem*. Para ele, aqueles que reconquistaram o paraíso estão intimamente ligados ao divino com tamanha intensidade que eles próprios são o Deus a quem devem obedecer. Todos os que se deixam governar pelo “homem interior” [*inner man*] que há em cada um são divinos porque *compartilham e imitam* o “homem interior” que os torna próximo do Filho de Deus chamado Jesus. E quando tal divindade é cultivada, não é mais necessário nenhum Deus *exterior* ou qualquer espécie de lei coercitiva¹¹².

Talvez seja esta a razão pela qual Milton prefere não chamar Jesus pelo nome de “Cristo”: ao preferir pela transliteração anglicizada de *Yeshua*, um nome comum para um hebreu do primeiro século da nossa era – assim como o de Adão tem o seu

¹¹² *Ibidem, ibid.*

significado estendido para a “humanidade” –, o poeta rejeita qualquer majestade que possa haver ao chamá-lo de “Ungido” – a tradução grega para *Mashiach*, a palavra hebreu para “rei” ou “sacerdote” e do qual os reinos de Carlos I e Carlos II usaram para garantirem o famoso “direito divino dos reis”. Enfatizar a humanidade do Filho não é apenas uma alusão ao armianismo defendido por Milton nas páginas teológicas do *Da doutrina cristã*; é também afirmar que, após as tentações sofridas em *Paraíso perdido* e das que foram vencidas em *Paraíso reconquistado*, não existe mais a separação entre as autoridades exteriores e interiores. A criatura e o criador se tornam uma *unidade*. Milton rejeita a imagem de Deus como um rei porque, para ele, já estivemos próximos do divino tal como ele é realmente; a grande tarefa da humanidade é “reparar as ruínas de Adão e Eva”, conforme lemos em *Sobre educação*, para depois realizar efetivamente a transformação da liberdade *exterior* para a *interior*, do profano para o sagrado, do meramente humano para a completude do divino¹¹³.

Esta transformação se dá concretamente no poema quando Satã ascende ao topo de uma montanha com Jesus – a mesma Montanha do Diabo na qual Thomas Hobbes fez questão de iniciar o seu *Behemoth* – e se prepara para realizar a *terceira* tentação. Aqui se dá o *segundo* pólo simbólico no qual o drama da persuasão é construído – o da *ascensão*. Esta já era uma imagem muito comum em *Paraíso perdido* – em especial, no segundo discurso de *historiogênesis* que Miguel tem com Adão – mas atinge a sua articulação plena em *Paraíso reconquistado*. Novamente de acordo com Chevalier e Gheerbrant, a ascensão representa o “símbolo de alçar vôo, da elevação do céu após a morte”. Todas as variações de sua imagem “representam uma resposta positiva do homem à vocação espiritual e, mais do que um estado de perfeição, um movimento em direção à santidade”. O nível de elevação no espaço – seja perto do chão ou em pleno céu – “corresponde ao grau da vida interior, à medida segundo o qual o espírito transcende as condições materiais da existência”¹¹⁴. É no extremo topo da montanha que Satã confronta Jesus com as belezas de uma monarquia que vem da sua própria linhagem – a de Davi:

¹¹³ Ibidem; ver também: Cf. MILTON, John. *The complete poetry and essential prose of John Milton*. Nova York, Modern Library, 2007, págs. 970-981 [*Sobre a educação*].

¹¹⁴ CHEVALIER, Jean & GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos*, tradução de Vera da Costa e Silva, Raul de Sá Barbosa, Angela Melim, Lúcia Melim, Rio de Janeiro, Editora José Olympio, 13ª edição, 1999, págs. 91-92.

Foi-lhe dado o poder então: levou
Para uma alta montanha o Divo Filho.
Nos verdes pés dessa montanha havia
Planície espaçosa em largo círculo
Agradável; dois rios fluem ao lado
Um reto, o outro curvo, entre eles bela
Campina, onde os rios se enlaçam menos,
depois, em seu tributo ao mar, se juntam:
Gleba fértil de grãos e óleo e vinho;
De reses fartos pastos e colinas;
Grandes cidades e altas torres lembram
Tronos de reis fortíssimos, tão grande
O prospecto, que aqui e ali cabiam
Ermos estéreis, secos e sem fontes.

A essa alta montanha Satã trouxe
O Salvador e novas coisas disse.
"Aceleramos bem sobre colina,
Floresta, campo, água, templos, torres
Cortamos léguas várias, e aqui vês
As fronteiras do velho império assírio
Araxes, cáspio lago, e ainda ao longe
o Eufrates ao oeste, o Indo ao leste,
E mais além ao sul baía persa,
E da Arábia a secura inacessível;
Aqui Níveve, larga: muitos dias
De jornada, por Ninus ancião feita,
O trono da prima áurea monarquia,
e de Salmaneser, cujo sucesso
A cativa Israel ainda chora;
Babilônia, de toda língua pródiga,
Velha e refeita por quem duas vezes
Judá e toda a casa de Davi
Prendeu e arruinou Jerusalém,
Até que Ciro os libertou; Persépolis,
Cidade que ali vês, e Bactria lá;
Ecbátana tão vasta de estrutura,
Lá Hecatômpilos de cem portões,
Lá vês Susa e Coaspes, córrego âmbar,
Bebida só de reis; de tarda fama
Criada por mão partas ou emátias
Grande Selêucia, Nísibe e além
Teredon, Artaxata, Ctesifonte
Com leve olhar tu podes contemplar.
Tudo isso o parto, que em passadas eras
Fundou primaz, guiado pelo Ársaces,
Aquele império sob o seu domínio,
Por faustos reis antíocos vencido.
E em tempo vieste tu para observar
Seu grande poderio, pois o rei parto
Reuniu sua legião em Ctesifonte
Contra os citas, que em brutas incursões
Sogdiana arrasaram; para auxílio
Ele marcha com pressa; vê, de longe
Seus milhares com armas marciais
Avançam, co'arcos férreos e com setas

Inspiram igual medo em fuga ou caça;
Cavaleiros, no prélio excelentes;
Vê como em pose bélica se alinham
Em alas, meias-luas, quadros e ângulos¹¹⁵.

É claro que Jesus sabe que lhe foi prometido um reino, mas será que ele já sabe *qual era o tipo de reino* que lhe prometeram? Jesus recusa novamente tudo o que lhe é ofertado: o poder militar, a força de alterar o rumo da História, a possibilidade de mudar a própria natureza humana em função de guerras que só trazem destruição. Satã sofre daquilo que podemos chamar de “fracasso da imaginação”: ele não consegue perceber que o reino do Filho de Deus, identidade pela a qual está em uma rivalidade negativa com Jesus, é um reino espiritual que existe independente de quaisquer sinais escatológicos ou de qualquer lugar; é um reino que só pode ser notado se for cultivado como o talento que é dado pelo mestre das vinhas ou então como a semente de mostarda que cresce em segredo, tal como o aviso que Jesus daria em Lucas 17:21: o de que “o Reino de Deus está dentro de nós”¹¹⁶.

A ascensão de Satã e Jesus no topo da montanha é o ápice de um combate entre as forças que querem ir além da “criatura visível e inferior”, rejeitando qualquer espécie de desejo exterior como o poder, a riqueza e o conhecimento, e as forças que querem ter tudo isso como se fosse a única realidade possível. Jesus mostra que há uma chance de ir além dessas superfícies, dessas imagens e aparências que confundem os nossos sentidos; já as tentações satânicas são organizadas em torno de um único princípio: concretizar a metáfora do que é ser um rei, exteriorizando coisas que podem muito bem ser interiorizadas no “âmago da alma” dentro do seu valor verdadeiro. Satã oferece somente as imagens de um mundo que nunca existiu enquanto o Filho de Deus é a resposta mais extrema da iconoclastia protestante de Milton – e o que ele rejeita não é a comida ou a riqueza, a realeza ou o conhecimento por si mesmos, mas a percepção equivocada de que o exterior, o visível, o tangível é a única régua pela qual se mede a realidade. O “homem interior” do Filho de Deus recusa a coroa oferecida pelo próprio Pai – e depois ofertada de maneira maliciosa por Satã –, seja na Terra ou no Céu porque é a única escolha a se fazer para garantir a redenção de toda a humanidade após a Queda

¹¹⁵ Cf. MILTON, John. *The complete poetry and essential prose of John Milton*. Nova York, Modern Library, 2007, págs. 664-677 [Tradução coletiva de Vinicius Ferreira Barth, Bianca Davanzo Bianeck, Guilherme Gontijo Flores, Rodrigo Tadeu Gonçalves e Adriano Scandolaro].

¹¹⁶ Cf. A BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo, Ed. Paulus, 2004.

de Adão e Eva. Daí a insistência de Milton na humanidade de Jesus, recusando qualquer espécie de majestade real ao chamá-lo de Cristo, ou de Ungido: se *um* homem pode resistir aos encantos de Satanás, se *um* homem pode recuperar o paraíso que todos nós perdemos, então *cada um de nós* pode ter a liberdade de escolher, por meio da *razão* que foi dada só pelo o Pai, o *poder* de assegurar a nossa própria redenção. Ao contrário do que pensa Satã, nem todos podem ser o Filho de Deus, mas todos podem ser *reis* de si mesmos¹¹⁷.

A *rivalidade* entre essas identidades parece entrar em um impasse que já foi muito caro ao jovem John Milton quando Satã oferece a Jesus o irresistível poder do conhecimento. Do topo da montanha, ele faz o Filho vislumbrar a sabedoria que emana de Atenas – e como ele influencia as decisões de soberanos como Alexandre Magno:

Olha uma vez mais, antes de partirmos
Do monte especular, ao sudoeste,
Junto às margens do Egeu, uma cidade,
Nobre, seu ar é puro, leve o solo,
O olho da Grécia, Atenas, mãe das artes
E eloquência, gerou mentes famosas,
Ou hospeda em plácido refúgio,
Urbe ou subúrbio, sombras e passeios;
Vê no bosque de oliva a Academia,
Retiro de Platão, onde a ave ática
Trina no estio em densas notas trêmulas;
Eis o florido monte Himeto, e o som
De abelhas nos convida num murmúrio
A fundo meditar; o Ilisso corre
Torrente sussurrante; entre as muralhas,
As escolas dos sábios, que formaram
Conquistador de mundos Alexandre,
Eis o Liceu, ao lado a Estoá;
Onde o poder secreto hás de aprender
Da harmonia de números e tons,
Em toque ou voz, em versos polimétricos,
Os eólios encantos, líras dóricas,
Quem deu-lhes sopro, mas melhor cantou
O cego Melesígenes: Homero,
Cujo poema Febo cobiçou.
Daí os graves trágicos ensinam
Em coro e jambo, os grandes professores
Da prudência moral, pois com deleite
Dão seus breves preceitos, quando tratam
De fado, acaso e humana transigência,

¹¹⁷ Cf. BRYSON, Michael. *The tyranny of paradise*. Newark, University of Delaware Press, 2004, págs. 148-170.

Altas ações e altas paixões descrevem;
Daí para os famosos oradores
Antigos, de incansável eloquência,
Forjaram a feroz democracia,
A Grécia fulminaram e o Arsenal
À Macedônia, trono de Artaxerxes;
Para a filosofia presta o ouvido,
Que dos Céus descendeu ao humilde lar
De Sócrates, observa sua terra,
O inspirador do oráculo, chamado
O mais sábio dos homens; cuja boca
Lançou melíflua fonte em cada escola
De velhos, novos acadêmicos, como
Os tais peripatéticos, a seita
De Epicuro e os severos estoicistas;
Estes revolve, aqui ou em teu lar,
‘Té que o tempo mature-te ao reinado;
Tais regras te farão um rei completo
Em ti, e inda maior com teu império¹¹⁸.

A resposta de Jesus é cirúrgica – ele já detém todo esse conhecimento, mas isto de nada adianta se não leva a humanidade para próximo de Deus, tratando-o como uma *imagem*, um *conceito* que afasta o homem de tudo o que pode cooperar com sua “parte mais nobre”:

“Não penses que não sei tais coisas; pensa
Que não as sei; pois nada a mim me falta
Do saber que é devido; quem recebe
Luz de cima, da fonte dessa luz,
Não quer doutrinas, mesmo que legítimas;
Estas são falsas, pouco mais que sonhos,
Conjecturas, tolices, não têm base.
O primeiro e mais sábio professava
Que só sabia nada mais saber;
O segundo caiu em sutilezas;
Outro descrê de tudo, até do óbvio;
Fundem felicidade e virtude outros,
Mas virtude longeva entre riquezas;
Outro, em prazer corpóreo e puro ócio;
Fica o estoico no orgulho filosófico
Que ele chama virtude; o seu virtuoso
Sábio e perfeito em si, possui a tudo
Igual a Deus, nem peja em promover-se,
Não teme Deus nem homem, só despreza
Bens, prazer, dor, tormento, morte e vida,
Recusa o que enumera e assim bufona,

¹¹⁸ Cf. MILTON, John. *The complete poetry and essential prose of John Milton*. Nova York, Modern Library, 2007, págs. 664-677 [Tradução coletiva de Vinicius Ferreira Barth, Bianca Davanzo Bianeck, Guilherme Gontijo Flores, Rodrigo Tadeu Gonçalves e Adriano Scandolaro].

Pois toda sua fala é de bufão,
Ou troca a convicção para escapar-se.
Que podem ensinar sem mais engano?
Não se conhecem, muito menos Deus,
Como nasceu o mundo, o homem caiu
Por sua degradação, e espera a graça;
Muito tratam da alma, mas em vão,
Buscam virtude em si, só para si
Arrogam toda a glória, e nada a Deus;
Mas o acusam com nomes costumeiros,
Fado e Fortuna, como desprezasse
Coisas mortais. Assim, quem neles busca
Vero saber não acha, mas se ilude
Inda mais numa falsa semelhança,
Numa nuvem inane. Mesmo em muitos
Livros que os sábios chamam fatigantes,
Quem lê constante sem que à sua leitura
Acrezca excelso espírito e juízo
(Que busca alhures o que ali carece)
Resulta sempre incerto e intranquilo,
É profundo nos livros, raso em si,
Rude e intoxicado, bagatelas
Ajunta e ninharias expurgáveis;
Qual criança a catar seixos pela praia.
Quisera eu deleitar-me em horas vagas
Com música e poesia, onde mais presto
Encontraria alívio, se não fosse
Na língua pátria? Nossa Lei e História
São plenas de hinos, salmos de arte pura;
Cantos hebraicos e harpas babilônias,
Júbilo aos que nos conquistaram, provam
Que os gregos derivaram nossa arte,
Mal imitada, pois que aos berros cantam
Os vícios de seus deuses e os seus próprios,
Em hino, canto ou fábula apresentam
Deuses risíveis, cantam sem pudor.
Remove a densa selva dos epítetos,
Como as pinturas de uma meretriz,
E o resto é sem proveito, sem deleite,
Que nem se pode comparar de longe
Aos cantos de Sião, que aos bons agradam,
Onde se loa Deus, divinos homens,
Os mais sacros dos sacros, e os seus santos;
Inspirados por Deus, e não por ti;
Estes, se cantam da mortal virtude
Por luz da natureza, então não perdem.
Seus oradores te alabaram, como
O topo da eloquência, os estadistas,
Aparentes amantes de sua pátria;
Porém muito mais vis do que os profetas
Divinos com seu divo ensinamento
Nas duras regras do civil governo,
Majésticos, mas sem afetação,
Superam a oratória em Grécia e Roma.
Simples ensino, aprendizado fácil

Do que alegre a nação, e assim mantém
Do que arruína reinos e cidades,
Só isso e nossa Lei formam bons reis.”¹¹⁹

Recusar o poder do conhecimento de maneira tão extrema deve ter sido um ato doloroso para um Milton que não tinha mais as esperanças descritas na carta escrita para o seu tutor Thomas Young em 1633. Agora, no seu exílio interior, reconhecia enfim que talvez ele mesmo tenha sofrido e sucumbido às mesmas tentações que o seu poema descreve. Teria sido esta a sua “experiência da derrota” particular ao saber que a busca por conhecimento foi a origem de um pecado que prejudicou a sua *commonwealth*? Para um sujeito ávido de curiosidade, a renúncia à *pleonexia* que sempre contamina a psique de qualquer um que pretende ser um conselheiro de príncipes e governos é como não apenas tirar a trave de um olho, mas o próprio olho. Ao se refletir na fortaleza moral do Filho de Deus, Milton se revela ao leitor como um Édipo que tateia em busca da razão da sua própria tragédia – e descobre que, como sempre acontece com esses personagens, ele foi o responsável pela desgraça que vive. A partir de agora, a *liberdade interior* não é mais um mero símbolo de um pensamento completo que quer explicar a incerteza da condição humana; ela é a única solução para alguém que não tem outra maneira de sobreviver neste mundo se não confiar plenamente que há algo de divino em suas intenções mais secretas. A *pleonexia* do santo que deseja também ser um conselheiro da *commonwealth* se despede para que o poeta descubra dentro em si onde ele encontrará a verdadeira identidade.

Assim, o palco está armado para que Satã faça enfim a *terceira* tentação – a que questiona abertamente a identidade do próprio Pai e, consequentemente, do Filho que presume ser o seu braço-direito em um Céu que ainda mantém as regras de uma monarquia *exterior*. Possuído pela própria raiva, Satanás assume por inteiro o seu papel de *acusador*:

Assim dizendo o agarrou, sem asa
De hipogrifo levou-o no ar sublime
Por sobre o vasto ermo e a planície,
Cidade sacra em torres elevadas,
Inda mais alto o glório templo erguia
Sua massa, parecendo ao longe um monte
De alabastro com cúpulas douradas:

¹¹⁹ *Idem*.

Ao mais alto pináculo ele trouxe
O Divo Filho e assim escarneceu:
“Se podes, fica em pé, que estar de pé
requer destreza; à casa de teu Pai
te trouxe ao topo, o topo que é melhor.
Mostra a estirpe; se não manténs teu pé,
Lança-te a salvo, se és Filho de Deus:
Está escrito que Ele ordenará
Aos anjos quanto a ti que em suas mãos
Ergam-te p’ra que nunca te aconteça
De os pés bater nas pedras do caminho.”¹²⁰

O que surpreende na resposta de Jesus não é o que ele diz, mas o que *ele não diz*. Milton resume tudo em um único e decisivo verso:

“Também está escrito:
Não tentarás Senhor teu Deus.” Calou-se.¹²¹

Ao ouvir tal resposta, Satã fica assombrado e cai do alto do céu. É o triunfo definitivo de Jesus; a partir de agora, não há mais dúvidas: ele é o *único* Filho de Deus, a divindade *encarnada*, a personificação da *liberdade interior* que Adão e Eva tentaram conquistar após a expulsão do Éden – e é o único modelo a ser seguido para impedir a *rivalidade* satânica, o *summum malum*, de ser a única regra no curso da História, a mesma que fez o jovem poeta perceber que talvez Satanás tenha sido o responsável pela trama macabra da Conspiração da Pólvora em meados de 1602, durante o reinado de Jaime I. Mas por qual razão Jesus permanece calado após afirmar que não se pode tentar o Pai? Existem dois motivos: o primeiro é que Jesus, na verdade, percebe que Satã está tentando contra a sua própria natureza – e, ao fazer isso, ele criaria uma *crise de hierarquia* (*Degree*) do real, o que motivaria desobediências futuras, iguais a de Adão e Eva, além de ser logicamente impossível, uma vez que ninguém, nem mesmo Deus, pode contradizer a si mesmo. Ora, aceitar o *summum malum* como força orientadora faz justamente isso: coloca-se a dúvida que Deus também é a origem da iniquidade no mundo, o que era o exato oposto das intenções de Milton ao conceber os seus poemas, sempre pronto para justificar aos homens os misteriosos caminhos do Pai.

O segundo motivo é mais pessoal: para Milton, a verdadeira identidade de Deus deve sempre permanecer no *segredo* e, portanto, oculto em um manto de *silêncio*. Não

¹²⁰ *Ibidem*, págs. 678-697.

¹²¹ *Ibidem*, *ibid*.

por acaso, o início e o fim de *Paraíso reconquistado* dão ênfase às ações privadas e interiores do Filho – que são variações do próprio segredo, da intenção profunda de se recolher para uma meditação interior na qual Jesus possa conversar com a sua “parte mais nobre”. Milton indica sutilmente que cada um de nós deve fazer o mesmo: renunciar a qualquer espécie de poder terreno implica aceitar o verdadeiro poder – o de se unir constantemente com o divino que há dentro de nossas intenções e ações. E só o *segredo*, o *silêncio*, podem ajudá-los a encontrar o “homem interior” [*inner man*] com alguma chance de vitória. Quanto atingir tal meta, então o Filho de Deus se despedirá do seu Pai e escolherá voluntariamente, tal como fizeram Adão e Eva, qual será o seu *solitary way* – que será curiosamente retornar ao “lar materno anônimo” [*his mother’s house private*]¹²². A diferença é que, em *Paraíso perdido*, Adão e Eva iam em direção ao deserto para buscar a unidade que havia entre as liberdades *interior* e *exterior* que desperdiçaram por conta própria; em *Paraíso reconquistado*, Jesus, como comenta Michael Bryson, sai do deserto com a liberdade interior recuperada, em um caminho solitário que só tem a Providência como guia, recusando a qualquer outro tipo de deus, anjo, rei ou magistrado – apenas a orientação interna do que significa ter um relacionamento com o divino e adentrar em um paraíso que há dentro de cada um de nós em vez de um paraíso que exista tão somente no mundo exterior¹²³.

Ao retornar para a casa da sua mãe e não a do Pai, o Filho rejeita o poder e a glória de ser um rei ao se encaminhar para um lugar e para uma vida que não possui nenhum envolvimento com os governos exteriores que devem existir seja na Terra como no Céu. Para Milton, permanecer no segredo e escutar o silêncio, continuar na vida privada, é a forma justa e verdadeira de governar qualquer sociedade – em especial, a *commonwealth* livre que será composta por homens interiores que ouviram as leis oriundas do âmago de suas almas.

4.4.O combate na escuridão

O final de *Paraíso reconquistado* impunha a John Milton uma dificuldade a mais nas suas reflexões sobre a *liberdade interior*: como podemos colocá-la em prática

¹²² *Ibidem*.

¹²³ Cf. BRYSON, Michael. *The tyranny of paradise*. Newark, University of Delaware Press, 2004, págs. 148-170. Ver também: MARTZ, Louis L. *Milton – Poet of Exile*. EUA, Yale University Press, 1980, págs. 247-271.

na sociedade, já que ela é algo que depende da *proairesis*, o poder da escolha moral e individual definido por Aristóteles e que depende às vezes de um grupo mínimo de pessoas, cuidadosamente selecionadas por alguém que as educou com paciência e atenção?¹²⁴ Esse mesmo grupo pode ou não pode ter qualquer impacto decisivo na vida social concreta – e quando há o encontro da *moral individual* e da *moral positiva* há também o conflito entre o Poder e a Cultura que, por sua vez, é o choque entre a *liberdade interior* de quem lutou para dominar as suas paixões e a *liberdade exterior* de quem precisa delas para se apoderar do povo a ser manobrado de acordo com seus interesses.

Este dilema é o pano de fundo do último grande poema de Milton – *Sansão agonistes*, publicado em 1671 junto com *Paraíso reconquistado*, e que pode ser traduzido livremente como *A luta de Sansão*, ou *Sansão, o lutador*¹²⁵. De fato, todos os combates que os inimigos de Milton alegaram que ele não participou no campo de batalha foram interiorizados para uma agonia que só pode ser enfrentada em outro lugar de *segredo e silêncio*: a masmorra de uma prisão isolada e infecta.

É lá que se encontra o famoso Sansão, conhecido herói hebreu em Juízes 13-16, cujos detalhes bíblicos são alterados para o interesse dramático de Milton; assim, não sabemos sobre as histórias de Sansão como um trapaceiro e um libertino, além do fato de seu primeiro casamento ter sido eliminado para dar preferência exclusiva a Dalila como a única esposa e não como uma prostituta sedutora, garantindo o relacionamento entre os dois como um conflito entre o dever e o amor matrimonial. Com essas mudanças, Milton compara o sofrimento de Sansão aos de Jó e ao Salmista que compôs os salmos de exílio, voltando dessa forma ao tema original dos poemas anteriores: a prisão e o degredo são a situação limite na qual Sansão busca entender – e justificar – quais são os caminhos de Deus em relação à sua existência na Terra. Além disso, cria-se um herói que é capaz de fazer a análise de si mesmo, no meio de uma luta intelectual, repleta de sofrimento trágico e de amarga imolação enquanto confronta a sua própria culpa por ter permitido tal situação.

¹²⁴ Cf. ARISTÓTELES. *Nicomachean Ethics* in: *The basic works of Aristotle*. EUA, Modern Library, 2001, págs. 1074-1075 [1106b 36-a2; 1163a 22-23].

¹²⁵ Cf. MILTON, John. *The complete poetry and essential prose of John Milton*. Nova York, Modern Library, 2007, págs. 707-761. Usaremos esta última opção como título ao nos referirmos ao poema de Milton.

Como observa Barbara Lewalski, não podemos confundir completamente o personagem Sansão com o autor John Milton, como se o poema fosse uma espécie de *Milton agonistes*, mas também não podemos esquecer que Milton contribuiu muito para colocar suas preocupações mais pessoais nos questionamentos do guerreiro hebreu, entre elas a cegueira e a prisão que viveu na época da Restauração¹²⁶. Essa ambiguidade permitiu uma série de interpretações conflituosas. Alguns vêem Sansão como o paradigma da queda e da regeneração; outros pensam que ele permanece falhado tragicamente em sua defesa, em seu desespero, auto-comiseração e vingança suicida. Há quem acredite que o caráter do personagem permanece repleto de indecisões, já que há uma série de outras interpretações sobre o que significa realmente a *persona* de Sansão naquelas circunstâncias históricas, como veremos dentro em breve. Se for lido apenas em termos políticos, o drama foi construído como uma espécie de alegoria das Guerras Civis inglesas e de suas consequências; como um chamado disfarçado para que os Puritanos voltem à batalha contra o rei Carlos II; mas também como um repúdio do que aconteceu na época da *commonwealth*, especialmente durante o Protetorado, ao projetar na ação definitiva de Sansão a esperança de que Deus destruiria os ímpios por meio dos seus “santos”¹²⁷.

Todos esses detalhes simbólicos são de fato enfatizados por Milton – principalmente pelas maravilhas que cercam o nascimento de Sansão; a sua força extraordinária provada por um artifício tão simples como os cachos de seus cabelo; seus feitos extraordinários no campo de batalha; a sua queda catastrófica; o sentimento de estar sendo banido por Deus; o reconhecimento de seus “impulsos interiores”; e o seu fim violento, ao destruir os filisteus e a si mesmo. Tais sinais que só aumentam a ambiguidade do texto mostram que não há uma trajetória retilínea no Sansão de Milton – a que vai do pecado à redenção em um único salto – e sim que há um caminho mais duro e realista ao mostrar um homem que admite estar sufocado pelo desespero de ter cometido seus próprios erros. Ao mesmo tempo, o final da peça, em que se dá uma destruição miraculosa, prova que, de alguma forma, Deus aceitou o seu arrependimento

¹²⁶ Cf. LEWALSKI, Barbara. *The Life of John Milton*. Inglaterra, Blackwell Publishing, 2003, págs. 489-538.

¹²⁷ *Idem*; ver também: SHAWCROSS, John T. (ed.). *The uncertain world of 'Samson Agonistes'*. D.S.Brewer, Inglaterra, Cambridge, 2001, págs. 1-17 e 81-92; KELLEY, Mark R. & WITTEICH, Joseph. *Altering Eyes – New Perspectives on 'Samson Agonistes'*, EUA, Delaware Press, 2002, págs. 30-54 e 168-192.

e que restaurou o seu papel como juiz do povo, como mediador para a salvação de quem compreendeu o milagre que aconteceu – e que superou enfim o combate que ocorreu na escuridão da alma.

Para refletir com precisão essa relação simétrica entre o público e o privado, entre a *moral individual* e a *moral positiva*, Milton escolheu um gênero literário que há muito tempo queria restaurar à sua verdadeira pureza: a *tragédia grega*. Antes do drama realmente começar, o leitor tem uma espécie de prefácio escrito pelo poeta, muito semelhante ao que existia antes na abertura de *Paraíso perdido*, um comentário sobre as intenções estéticas sobre o poema a ser apresentado. Intitulado “Of that sort of Dramatic Poem which is call’d Tragedy” [A respeito do tipo de Poema Dramático que é chamado de Tragédia], Milton apela logo para Aristóteles para recuperar o sentido real daquilo que pretende realizar com *Sansão, o lutador*: para ambos, a tragédia sempre foi o gênero mais nobre, moral e eficaz de todos os outros poemas [*hath been ever held the gravest, moralest, and most profitable of all other Poems*] pois tem o poder de incitar piedade, temor e terror, de purgar as paixões viciosas daqueles que não consegue dominá-las, tornando-os prudentes ao verem que essas mesmas paixões foram imitadas de forma satisfatória naquele equilíbrio que traz apenas satisfação [*delight*]¹²⁸.

Esta sentença é uma paráfrase da definição aristotélica do gênero trágico. Nela, afirma-se que há uma relação específica entre um determinado gênero literário e uma determinada elevação de caráter de quem o usufrui. Naquela época, a tragédia seria o gênero que teria a função de purgar certas características da personalidade humana do espectador – características que não teriam uma virtude definida e um sim um vício ainda difuso – e expô-las em cena para que ele percebesse o que acontece em sua alma, provocasse uma decisão e, sobretudo, uma ação responsável. Daí a sua nobreza, por assim dizer: a *catharsis* seria uma revelação do pior que há no sujeito para que ele a retire dentro de si e enfim se torne o *spoudaios*, o homem maduro, que a *polis* precise para ser bem governada¹²⁹. Contudo, como bem observou Eric Voegelin, a própria definição do Estagirita representa o distanciamento da experiência de ver o gênero em sua função primeira – e confirma assim a desintegração da tragédia como algo

¹²⁸ Cf. MILTON, John. *The complete poetry and essential prose of John Milton*. Nova York, Modern Library, 2007, págs. 707-710. Ver também: Cf. ARISTÓTELES. Poetics in: *The basic works of Aristotle*. EUA, Modern Library, 2001, págs. 1460-1465. [1449b 20-1452b].

¹²⁹ *Idem; idem*.

realmente efetivo para alguma contribuição efetiva na sociedade onde foi encenada. Milton quer recuperar justamente essa função, superando a visão clássica e humanista, que transforma a tragédia em uma terapia psicológica – e não uma busca pela verdade que só pode ser eficaz por meio de uma ação. Trata-se, antes de tudo, de um *drama* que não consiste nem em informações sobre acontecimentos particulares, nem em ficção para entretenimento. O material usado para a construção dessa ação pode ser extraído do corpo de mitos (ou, como no caso de Milton, dos relatos bíblicos tomados como uma parte da *historiogenêsis* da qual a sua obra também faz parte), mas a tragédia não o narra à maneira da epopeia homérica – o que acontece no início de *Paraíso perdido* –, com a intenção ainda irrefletida de contar uma “história verdadeira”, nem remodela o material como se fosse um tratado filosófico-especulativo, com a intenção de opor a nova verdade, seja lá qual for, à antiga falsidade¹³⁰. Milton pretende ser um sucessor de Ésquilo, Sófocles e Eurípedes e quer criar deliberadamente uma peça – mas uma peça que explique aos espectadores como a História tem uma coordenação muito particular de tensões e paradoxos. Dessa forma, nem o poeta nem sua audiência têm dúvidas de que a ação a ser apresentada seja inventada, de que usa os materiais míticos (e bíblicos) de modo totalmente livre, e reorganiza-os para satisfazer as exigências da forma literária ao acrescentar numerosos detalhes imaginativos. E aqui chegamos ao cerne do problema, ao que é realmente a experiência de ter presenciado uma tragédia no palco, algo que Milton tenta restaurar para o seu momento histórico: a verdade da tragédia é a ação em si, ou seja, a ação de um movimento na alma que culmina justamente na *proairesis*, a decisão de um homem maduro e responsável. Ela é a *forma simbólica* encontrada por Milton para o estudo da alma humana no processo de tomar decisões – e *Sansão*, em termos individuais, é a peça que mostra ao seu público quais são as condições e as situações concretas nas quais uma alma plenamente desenvolvida e autoconsciente é forçada a agir no terrível palco deste mundo¹³¹.

Assim, entende-se porque, ao contrário de Aristóteles, Milton acentua a eficácia moral da tragédia, privilegiando as paixões trágicas como os objetos de imitação e não a ação propriamente dita, já que o que lhe interessa é o modo como Sansão adquiriu a sua *liberdade interior* para depois colocá-la em prática – mesmo que fosse de uma maneira

¹³⁰ Cf. VOEGELIN, Eric. *Ordem e História Vol. II – O mundo da pólis*. Tradução de Luciana Pudenzi, São Paulo, Edições Loyola, 2009, págs. 323-345.

¹³¹ *Idem*.

brutal e destrutiva. Ao mesmo tempo, a descida (*katabasis*) trágica só pode ser intensificada se o poeta sabe costurar a vida interior dos personagens conforme ela é revelada simultaneamente por meio das ações provocadas e assumidas conforme a consciência de suas responsabilidades. Cria-se assim uma sensação de *inevitabilidade* que impacta a percepção do público, como se o destino caçasse Sansão e quisesse afirmar que, mesmo encontrando a redenção, a desgraça não deixa de ser uma alternativa bastante plausível. Portanto, o que Milton pretende é realizar um poema trágico que também seja a prova dramática que confirme “a realidade na qual o homem é levado a ser um visitante indesejável no mundo”, segundo as palavras de George Steiner. As fontes deste “estranhamento – do alemão *Unheimlichkeit* carrega o significado vigente de ‘aquele que é impelido para fora das portas’” – podem ser várias. Elas podem ser “as conseqüências literais ou metafóricas de uma ‘queda do homem’ ou de um castigo primal”. Podem estar localizadas em alguma fatalidade de exagero ou automutilação inseparável da natureza do homem. Nos casos mais drásticos, o “estranhamento humano”, ou intrusão fatal em um mundo hostil ao homem, pode ser visto como “resultante de uma malignidade e negação demoníaca na própria estrutura das coisas (a animosidade dos deuses)”. Mas tragédia absoluta existe apenas onde a verdade essencial substantiva é atribuída à declaração de Sófocles em *Édipo em Colono* que “‘é melhor nunca ter nascido’ ou onde o resumo do discernimento nos destinos humanos é articulado no cinco vezes ‘nunca’ de Lear”¹³².

Veremos em breve que *Sansão* não é uma “tragédia absoluta” e sim o exemplar intermediário entre a tragédia clássica e a tragédia cristã, mas Milton usa de todos os recursos originais desse gênero para descrever fielmente a *violência interior* do seu personagem que depois se desdobrará em um ato de *violência exterior*. Sua estrutura dramática é emprestada daquela que Aristóteles alegava ser a “mais perfeita das peças” – *Édipo rei*, de Sófocles¹³³. Há, contudo, uma diferença: se testemunhamos o apogeu e a queda de Édipo, no poema de Milton já encontramos Sansão em completa desgraça, devido a um erro (*hamartia*, em grego) que o faz ficar enrascado nas armadilhas do Destino. Preso e exilado de seus familiares, cego, “sem olhos em Gaza” [*eyeless in*

¹³² Cf. STEINER, George. *A morte da tragédia*. Tradução de Isa Kopelman, São Paulo, Editora Perspectiva, 2006, págs. 3-7.

¹³³ Cf. ARISTÓTELES. *Poetics* in: *The basic works of Aristotle*. EUA, Modern Library, 2001, págs. 1460-1465. [1449b 20-1452b].

Gaza]¹³⁴, Sansão se encontra em uma miséria de provocar pena, muito próxima dos personagens de *Édipo em Colono*, também de Sófocles, e *Prometeus Acorrentado*, de Ésquilo. Além disso, há o componente bíblico desenvolvido ao extremo e que já se encontrava nos poemas anteriores e que também podíamos notar nos escritos políticos – a perspectiva apocalíptica e escatológica de que finalmente Sansão representa os “santos” que destruirão a iniquidade e a corrupção da igreja estabelecida nos últimos mil e duzentos anos.

Todavia, a estrutura da tragédia é a que prevalece. A peça começa com um *prólogo* dito por Sansão que estabelece a sua própria situação extrema; depois temos o *Parodos*, ou a entrada do coro que sempre comenta ou aconselha as ações dos personagens; seguem-se cinco *agons*, ou debates, discussões entre diferentes personagens, sempre separados pelos coros; um *Exodo* que conta qual foi a ação final de Sansão e quais foram as suas consequências; e, por fim, um *Kommos*, em que é proferido a elegia funerária e a peça se fecha com uma consolação ao público, que deve aprender com as paixões imitadas no palco e usar dessa educação para que o mesmo não aconteça na sua vida¹³⁵.

É por meio desses *agons* que Sansão, tal como Édipo, adquire o autoconhecimento necessário para se deparar e superar as versões de suas *personas* anteriores: como um Danita limitado pela sua tribo e pela sua família; como um hedonista escravizado pelas paixões e como o “mais forte de todos os homens”. Da mesma forma que em *Paraíso reconquistado*, o que temos é também um *drama da persuasão*, em que cada personagem com quem Sansão debate faz uma espécie de tentação para que ele fique limitado a uma determinada circunstância social ou histórica e se esqueça da lenta reconstrução da *liberdade interior* que perdeu ao se deixar enredar pelos fascínios de Dalila e dos filisteus. Por isso, Milton intensifica o ritmo da peça ao aplicar a concentração cronológica dos fatos apresentados dentro dos limites clássicos de lugar e tempo, em que a ação ocorre em poucas horas e em um único cenário – a prisão onde Sansão se assemelha a um Adão que precisa de um guia para levá-lo pelas mãos em um deserto de trevas, expulso de um paraíso perdido pelas suas próprias ações:

¹³⁴ Cf. MILTON, John. *The complete poetry and essential prose of John Milton*. Nova York, Modern Library, 2007, pág. 711.

¹³⁵ Cf. LEWALSKI, Barbara. *The Life of John Milton*. Inglaterra, Blackwell Publishing, 2003, págs. 489-538.

SANSÃO. Um pouco mais à frente me empreste
 A tua mão que me guia nestes degraus escuros,
 Sempre um pouco mais; pois qualquer um tem
 escolha
 De sol ou sombra. Aqui não vou me sentar,
 quando
 Qualquer chance de me aliviar da tarefa de
 trabalhar
 Como um servo, diariamente nesta prisão, onde
 sou
 Um prisioneiro acorrentado e onde raramente
 Posso respirar o ar aprisionado e imundo. Mas
 aqui,
 Sim aqui, posso sentir o sopro fresco do Céu,
 Puro e doce, como o da Primavera; deixe-me aqui
 para respirar.¹³⁶

O monólogo de abertura de Sansão mostra como é a descida nas profundezas de uma alma atormentada, de alguém que está lutando consigo mesmo para manter o mínimo de dignidade em uma situação extrema, algo muito parecido com o que Milton fez na sua recriação do salmo 88:

Ó trevas trevas trevas, entre as luzes do meio-dia
 Sempre nas trevas, o eclipse total
 Sem nenhuma esperança de dia!
 Ó a luz criada na Criação, e seu grande Verbo,
 ‘Que se faça a Luz e a Luz se fez sobre tudo’,
 Por que estou fora de seu primeiro decreto?
 O Sol para mim é escuridão
 E tão silencioso como a Lua,
 Quando ela se despede da noite
 E se esconde na sua caverna vazia.
 Como a luz é tão importante para a vida
 E é quase como a própria vida, se é verdade
 Que a luz se encontra na alma,
 Ela está por toda a parte, porque a sua visão

¹³⁶ *SAMSON. A little onward lend thy guiding hand*

To these dark steps, a little further on;

For yonder bank hath choice of sun or shade.

There I am wont to sit, when any chance

Relieves me from my task of servile toil,

Daily in the common prison else enjoined me,

Where I, a prisoner chained, scarce freely draw

The air, imprisoned also, close and damp,

Unwholesome draught. But here I feel amends—

The breath of Heaven fresh blowing, pure and sweet,

With day-spring born; here leave me to respire.

Cf. MILTON, John. *The complete poetry and essential prose of John Milton*. Nova York, Modern Library, 2007, pág. 710.

Foi confinada em uma bola tão frágil
 Como o olho, tão fácil de ser esmigalhada,
 E não por que, como a sensação, não poderia
 Estar em todas as partes do corpo, como se estivesse
 Em cada poro? Assim eu não estaria exilado
 Da luz e me encontrar nesta terra de trevas, mesmo
 Na luz, para viver uma vida de quase morte, uma
 Vida morta e enterrada; pois sou, Ó, como sou miserável,
 Eu sou um sepulcro de mim mesmo, uma tumba
 Que caminha; enterrado, mas não excluído de vez,
 Pelo privilégio da morte e de ser enterrado,
 Pois existem outros males, outras dores e outros erros
 Piores do que estes que vivo; é ser um obstáculo
 A todas as misérias da vida, viver aprisionado
 Entre inimigos desumanos.¹³⁷

Estes versos também ecoam o John Milton que clamou desesperadamente no vazio de uma Inglaterra prestes a se entregar novamente ao jugo da realeza tirânica, aquele que escreveu no final de *O modo fácil e rápido de estabelecer uma commonwealth livre*: *O earth, earth, earth*. A escuridão invade o reino e invade

¹³⁷ *O dark, dark, dark, amid the blaze of noon,
 Irrecoverably dark, total eclipse
 Without all hope of day!
 O first-created Beam, and thou great Word,
 "Let there be light, and light was over all,"
 Why am I thus bereaved thy prime decree?
 The Sun to me is dark
 And silent as the Moon,
 When she deserts the night,
 Hid in her vacant interlunar cave.
 Since light so necessary is to life,
 And almost life itself, if it be true
 That light is in the soul,
 She all in every part, why was the sight
 To such a tender ball as the eye confined,
 So obvious and so easy to be quenched,
 And not, as feeling, through all parts diffused,
 That she might look at will through every pore?
 Then had I not been thus exiled from light,
 As in the land of darkness, yet in light,
 To live a life half dead, a living death,
 And buried; but, O yet more miserable!
 Myself my sepulchre, a moving grave;
 Buried, yet not exempt,
 By privilege of death and burial,
 From worst of other evils, pains, and wrongs;
 But made hereby obnoxious more
 To all the miseries of life,
 Life in captivity
 Among inhuman foes.
 Idem, págs. 712-713.*

também as paixões que determinam a ação de um homem que fora tão poderoso como Sansão. Mas antes de tudo ele tem de admitir que a culpa é totalmente sua pois deve admitir que se tornou a “masmorra de si mesmo” [*the dungeon of thyself*]¹³⁸.

O primeiro *agon* é entre Sansão e o coro que representa os membros de sua tribo, os Danitas. Eles questionam se o guerreiro da sua tribo realmente tinha uma missão para libertar o seu povo da escravidão dos Filisteus – uma questão candente para quem participou das Guerras Civis inglesas. Tal como Adão fez quando encontrou o arcanjo Miguel ao saber como seria a sua vida após a Queda, Sansão se mostra por ser exposto ao ridículo e culpa Deus por tê-lo colocado naquela posição humilhante. Entre moralismos e sofismas legalistas, a tribo também não acredita que, devido ao fracasso de Sansão, a libertação futura terá algum sucesso. Resistem a continuar a crer que Deus pode lhes ajudar novamente – mas isso muda quando Sansão enfim percebe que a servidão política dos Danitas começou com a escravidão interior imposta pelas suas próprias paixões:

O que é mais frequente, quando as nações crescem corruptas,
E por seus vícios chegam à servidão,
É amar a escravidão mais que a liberdade –
Pois ela é mais fácil suportar do que esta última –
E desprezar, invejar e suspeitar
Se Deus fez algum favor especial ao nos escolher
Como nosso salvador? Se Ele pretende isso,
O quão fácil é se separar dele e colher
Ingratidão em qualquer ato nobre!¹³⁹

Dessa forma, o jugo [*yoke*] pode acontecer em qualquer lugar do mundo, independente da circunstância histórica. No seu *agon* individual, Sansão ajuda a tribo a perceber que a função deles é a mesma que Milton pretendia ao conceber *Paraíso perdido* – a de justificar os caminhos de Deus aos homens, mesmo que isso lhes pareça

¹³⁸ *Ibidem, ibid.*

¹³⁹ *But what more oft, in nations grown corrupt,
And by their vices brought to servitude,
Than to love bondage more than liberty—
Bondage with ease than strenuous liberty—
And to despise, or envy, or suspect,
Whom God hath of his special favour raised
As their deliverer? If he aught begin,
How frequent to desert him and at last
To heap ingratitude on worthiest deeds!*
Idem, págs. 713-720.

ser a coisa mais incompreensível a se fazer em um momento de escuridão nacional: *Os caminhos de Deus são justos/ E são assim para os homens,/ Exceto para aqueles que não pensam em Deus/ De forma alguma.*¹⁴⁰

A entrada de Manoa, o pai de Sansão, no segundo *agon*, mostra justamente a busca de alguém que procura uma *razão*, um *sentido* para que a perda da liberdade de seu povo tenha tido alguma coerência em um plano que mostrasse alguma *ordem* nesse palco de atrocidades que se tornou o mundo. O que fazer quando a derrota tomou conta daquele que devia ser o nosso libertador, ordenado por ninguém menos que Deus? Manoa é o pai que não quer saber das preocupações da tribo: a única coisa que ele quer saber é como será resolvido o drama da sua família e como ele recuperará a honra que foi perdida com a desgraça do filho. Ninguém mandou Sansão se envolver com uma mulher que não pertencia ao povo escolhido, diz Manoa. Sua única regra de medição é a Lei Judaica. Ao debater com o pai, Sansão avança no seu auto-conhecimento e percebe que a sua escravidão não foi desrespeitar os costumes hebreus, mas sim se deixar governar por paixões violentas:

O grau mais baixo que já caí,
Estes farrapos, estas correntes, não são tão baixos
Como a minha escravidão anterior,
Infame e sem virilidade,
A verdadeira escravidão; e esta foi a cegueira a qual
Eu servi¹⁴¹.

A percepção de que a responsabilidade é toda sua faz Sansão se fortalecer cada vez mais, mas também provoca um desalento a Manoa, que percebe que Deus talvez

¹⁴⁰ *Chor. Just are the ways of God,
And justifiable to men,
Unless there be who think not God at all.
If any be, they walk obscure;
For of such doctrine never was there school,
But the heart of the Fool,
And no man therein doctor but himself.
Ibidem, ibid.*

¹⁴¹ *The base degree to which I now am fallen,
These rags, this grinding, is not yet so base
As was my former servitude, ignoble,
Unmanly, ignominious, infamous,
True slavery; and that blindness worse than this,
That saw not how degenerately I served.
Ibidem, págs. 720-728.*

não precise mais de Sansão – e por isso recorre a pedido de resgate aos filisteus para que a vida do filho seja preservada. Contudo, este recusa isso: ele quer permanecer preso enquanto a sua provação durar até as últimas consequências – até mesmo à morte, se for necessário. Há também um motivo mais prático: Sansão quer que seu cabelo, símbolo de sua força descomunal, volte a crescer. Ainda assim, a espera pode levá-lo à tentação do desespero, comenta o pai, e Sansão finalmente articula toda a sua dor, no climáx da *katabasis* trágica que enfim o faz redescobrir a sua *liberdade interior*:

Meus tormentos não apenas me afligem
Como uma doença permanente,
E como não encontram cura, alimento e fúria
E suas feridas não têm remédio
Vão apodrecer e gangrenar
Até escurecerem por completo.
Meus pensamentos me atormentam e estão
Armados com lanças mortais,
Machucam minhas partes mais tenras,
Criando uma inflamação que nenhuma erva
Ou medicação podem aliviar.
O sono me abandonou e me deu apenas
A possibilidade da morte como um ópio;
Logo, estes desmaios de desespero
E a sensação que o Céu me abandonou.
Eu era a sua criatura desde o útero,
A promessa de uma mensagem celestial
E, sob seu olhar especial, cresci;
Ele me levou a ações poderosas,
Muito acima do que qualquer mortal,
Contra os nossos inimigos;
Mas agora ele me abandonou como nunca pensei,
E este inimigos cruéis
Me deixaram sem nenhuma ajuda, com a perda
Da visão, mantido vivo apenas
Para ser sujeito de seu desprezo.
Ou talvez eu nem esteja na esperança de ter isso.
Não há remédio para o meu mal.¹⁴²

¹⁴² *My griefs not only pain me
As a lingering disease,
But, finding no redress, ferment and rage;
Nor less than wounds immedicable
Rankle, and fester, and gangrene,
To black mortification.
Thoughts, my tormentors, armed with deadly stings,
Mangle my apprehensive tenderest parts,
Exasperate, exulcerate, and raise
Dire inflammation, which no cooling herb
Or medicinal liquor can assuage,
Nor breath of vernal air from snowy Alp.*

A sensação de estar no meio de trevas que se acumulam sob trevas pressentida por Sansão no seu íntimo devia ser muito similar à “depressão reativa” que Henry Wilson diagnosticou quando Milton começou a perceber os primeiros sintomas de sua cegueira no final da década de 1640¹⁴³. A tentação do desespero dá lugar à própria pessoa que fomentou a queda de Sansão: sua esposa Dalila, que cortou os cachos de seus cabelos e o entregou aos filisteus. Neste terceiro *agon*, o mais longo dos cinco, fica evidente o talento dramático de Milton ao retratar uma mulher que se mantém enigmática e ambígua em suas intenções de se encontrar com o marido traído. Por que ela estaria ali se já sabe que seria maltratada? Se ela afirma que o amava tanto, então por que o traiu de maneira tão abjeta? Podemos acreditar em seu arrependimento, como ela própria diz de uma forma que nos parece convincente:

DALILA. Com dúvidas e uma resolução hesitante,
Eu vim, ainda temendo o seu desprazer em me ver, Sansão;
E eu sei que o mereço, sem desculpas,
Nada posso exceto reconhecer isso. Mesmo assim,
Se as lágrimas podem expiar alguma coisa
(apesar de que não previ o mal
que iria fazer no evento perverso que provoquei),
não há como diminuir a minha penitência, muito
menos garantir o meu perdão. Mas a afeição conjugal

*Sleep hath forsook and given me o'er
To death's benumbing opium as my only cure;
Thence faintings, swoonings of despair,
And sense of Heaven's desertion.
I was his nursling once and choice delight,
His destined from the womb,
Promised by heavenly message twice descending.
Under his special eye
Abstemious I grew up and thrived amain;
He led me on to mightiest deeds,
Above the nerve of mortal arm,
Against the Uncircumcised, our enemies:
But now hath cast me off as never known,
And to those cruel enemies,
Whom I by his appointment had provoked,
Left me all helpless, with the irreparable loss
Of sight, reserved alive to be repeated
The subject of their cruelty or scorn.
Nor am I in the list of them that hope;
Hopeless are all my evils, all remediless
Ibidem, págs.728-729.*

¹⁴³ Cf. WILSON, Henry. “Milton's reaction to his blindness”, págs. 186-195. Artigo encontrado no seguinte endereço em Outubro de 2013:
<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1034896/pdf/medhist00174-0022.pdf>.

deve prevalecer sobre o medo e a dúvida
e me levou até aqui, desejosa de ver o seu rosto
novamente e saber como está.
Se há algo que posso fazer
Para aliviar o seu sofrimento e tranquilizar
O seu espírito – mesmo que seja tarde – diga-me
Para recompensar o meu erro fatal.¹⁴⁴

Dalila é uma espécie de Eva que aceita plenamente que a tentação é a única forma de ter algum poder sobre alguém como Sansão. Milton se aproxima de Shakespeare no modo como consegue nos convencer de que suas intenções são plenamente sinceras – ao mesmo tempo que mostra que ela é um personagem que, ao falar somente de seus motivos, parece-nos que é destituída de qualquer vida interior. Dalila é preocupada com sua aparência; chora como uma dama da elite; mas não diz nada sobre a condição lamentável de seu marido e é incapaz de compreender as implicações metafísicas da situação em que está enredada. É puro apetite e nada mais – incapaz de viver a *vida razoável* que é exigida para alguém que quer viver em uma comunidade. Não por acaso, ela defende a autoridade única da igreja e do estado – e não a sua separação, como Milton fez nos anos do Protetorado de Oliver Cromwell. Dalila é um instrumento de poder do governo tirânico – e não vê nenhum problema de exercer essa função. Ela faz o que a ordenam e jamais segue o que seria algo de uma “consciência pessoal”. Regojiza-se ao aceitar a sua fraqueza moral – e pede sutilmente ao marido que a siga no mesmo caminho. Ao perceber isso, Sansão a rejeita de imediato:

SANSÃO Como a feiticeira de forma astuta

¹⁴⁴ Dal. *With doubtful feet and wavering resolution
I came, I still dreading thy displeasure, Samson;
Which to have merited, without excuse,
I cannot but acknowledge. Yet, if tears
May expiate (though the fact more evil drew
In the perverse event than I foresaw),
My penance hath not slackened, though my pardon
No way assured. But conjugal affection,
Prevailing over fear and timorous doubt,
Hath led me on, desirous to behold
Once more thy face, and know of thy estate,
If aught in my ability may serve
To lighten what thou suffer'st, and appease
Thy mind with what amends is in my power—
Though late, yet in some part to recompense
My rash but more unfortunate misdeed.*

Cf. MILTON, John. *The complete poetry and essential prose of John Milton*. Nova York, Modern Library, 2007, pág. 732.

Consegue desviar suas transgressões para trazer
 As minhas! Isto é malícia, não arrependimento,
 Apesar de parecer este último. Trago-te o exemplo,
 Eu sei que fui o primeiro – uma reprovação
 Amarga, mas verdadeira; fui tão falso comigo mesmo
 Como tu foste comigo. Este perdão eu retiro
 Com a minha tolice para o teu ato malévolos;
 Aquilo que tu me trazes como imparcial e severo,
 Sei que deveria confessar como falso.
 A fraqueza é a tua desculpa, e eu acredito –
 É a fraqueza de não resistir ao ouro filisteu.
 Se a fraqueza pode te desculpar, qualquer
 Assassino, traidor e parricida pode fazer
 O mesmo. Toda a maldade é uma fraqueza;
 Logo, este teu pedido não ganhará remissão,
 Seja com Deus, seja com o homem¹⁴⁵.

Dalila ouve tal resposta e finalmente revela as suas verdadeiras intenções, como
 uma feiticeira que tentou dar os conselhos errados para alguém que jamais deveria tê-los
 aceitado:

Meu nome talvez fique difamado
 Entre os não-circuncidados, em Dã, Judá
 E em outras tribos, com a maldade sempre
 mencionada e a mancha da falsidade
 Me acompanhando sempre.
 Mas no meu país, o que eu mais desejo,
 Em Ecrão, Gaza, Asdod e Gath,
 Serei lembrada como a mais famosa
 Das mulheres, cantada em festivais,
 Os vivos e os mortos vão se lembrar de mim
 Como aquela que, para salvar o seu país de

¹⁴⁵ *Sams. How cunningly the Sorceress displays
 Her own transgressions, to upbraid me mine!
 That malice, not repentance, brought thee hither
 By this appears. I gave, thou say'st, the example,
 I led the way—bitter reproach, but true;
 I to myself was false ere thou to me.
 Such pardon, therefore, as I give my folly
 Take to thy wicked deed; which when thou seest
 Impartial, self-severe, inexorable,
 Thou wilt renounce thy seeking, and much rather
 Confess it feigned. Weakness is thy excuse,
 And I believe it—weakness to resist
 Philistian gold. If weakness may excuse,
 What murderer, what traitor, parricide,
 Incestuous, sacrilegious, but may plead it?
 All wickedness is weakness; that plea, therefore,
 With God or Man will gain thee no remission.
 Idem, págs.734-735.*

Um destruidor implacável, escolheu acima
 Dos votos de comunhão; meu túmulo
 Será visitado com flores cheirosas e novas
 E terá tanto renome como o Monte Ephraim.
 Não vou contar como odiosa a alegria
 De ver os lugares públicos me homenageando
 Com honra e recompensas, graças à piedade
 Que mostrei ao meu país.
 A qualquer um que me inveje ou me repila,
 Deixo-o com seu fardo e vou pelo meu caminho.¹⁴⁶

A despedida de Dalila marca a entrada do personagem do quarto *agon*, Harafa, gigante filisteu que tentará, por meio da coação, Sansão a ser mais um “mascote” nas comemorações do deus Dagon. Obviamente, o guerreiro hebreu recusa o pedido, mesmo que isso implique em continuar preso por prazo indeterminado. Ao mesmo tempo, ele pressente que recupera lentamente a sensação interior de que Deus o prepara para uma espécie de perdão inusitado. Será que Sansão voltará a ser o libertador divino de um povo aprisionado? Harafa o ofende de todas as formas possíveis, ataca como pode a sua desolação. Afinal, que salvador é este que se deixa cair por um golpe tão baixo e permite ter sua força representada por algo tão banal como alguns cachos de cabelo?:

HARAFÁ. Não acredite em teu Deus. Seja lá
 Ele quem for, não prestas atenção em ti, muito
 Menos se preocupas que tu foste entregue às mãos
 Do inimigo; permitiu que tirassem ambos os teus olhos
 E o jogaram nesta prisão, junto com escravos e jumentos,

¹⁴⁶ *My name, perhaps, among the Circumcised
 In Dan, in Judah, and the bordering Tribes,
 To all posterity may stand defamed,
 With malediction mentioned, and the blot
 Of falsehood most unconjugal traduced.
 But in my country, where I most desire,
 In Ecron, Gaza, Asdod, and in Gath,
 I shall be named among the famousest
 Of women, sung at solemn festivals,
 Living and dead recorded, who, to save
 Her country from a fierce destroyer, chose
 Above the faith of wedlock bands; my tomb
 With odours visited and annual flowers;
 Not less renowned than in Mount Ephraim
 Jael, who, with inhospitable guile,
 Smote Sisera sleeping, through the temples nailed.
 Nor shall I count it heinous to enjoy
 The public marks of honour and reward
 Conferred upon me for the piety
 Which to my country I was judged to have shewn.
 At this whoever envies or repines,
 I leave him his lot, and like my own.
 Ibidem, págs. 738-739.*

teus parceiros, como se não fosse nada de bom para
Se fazer, como se teus cachos poderosos não pudessem
Fazer mais nada; tu não és mais páreo para um combate,
Nem pela espada do nobre guerreiro, mas só pela
Lâmina de um barbeiro qualquer¹⁴⁷.

Mas Sansão resiste aos insultos e enfrenta Harafa – identificado na peça como o pai de Golias, o famoso gigante que depois seria derrotado pelo futuro rei Davi – como se já tivesse a plena confiança de que Deus dá amostras que o seu poder retornará em breve:

SANSÃO. Todas essas indigências eu as mereço,
Todos esses males eu sei que os mereço ainda mais,
E reconheço que foi Deus quem os colocou sobre
Mim, de forma justa, mas eu não desespero
De seu perdão último, pois seus ouvidos
Estão abertos e seus olhos sempre olham
A quem pede; tenho a certeza de que
Eu te desafiarei no julgamento de um combate mortal,
No combate para decidir qual deus é o Deus Verdadeiro,
Se o teu ou aquele que os filhos de Israel adoram.¹⁴⁸

¹⁴⁷ *Har. Presume not on thy God. Whate'er he be, Thee he regards not, owns not, hath cut off Quite from his people, and delivered up Into thy enemies' hand; permitted them To put out both thine eyes, and fettered send thee Into the common prison, there to grind Among the slaves and asses, thy comrades, As good for nothing else, no better service With those thy boisterous locks; no worthy match For valour to assail, nor by the sword Of noble warrior, so to stain his honour, But by the barber's razor best subdued. Ibidem, págs. 743-744.*

¹⁴⁸ *Sams. All these indignities, for such they are From thine, these evils I deserve and more, Acknowledge them from God inflicted on me Justly, yet despair not of his final pardon, Whose ear is ever open, and his eye Gracious to re-admit the suppliant; In confidence whereof I once again Defy thee to the trial of mortal fight, By combat to decide whose god is God, Thine, or whom I with Israel's sons adore. Ibidem, ibid.*

Harafa sai de cena por um breve momento, e Sansão volta a ouvir os conselhos do Coro, que enfim canta as virtudes da paciência em um ambiente repleto de adversidades, tal como Milton fez no seu famoso soneto sobre a cegueira:

Mas a paciência é mais do que o exercício
Da santidade, o juízo de sua fortaleza,
Tornando-os os criadores de sua própria redenção,
Vitoriosos sobre tudo
Que a tirania ou a fortuna podem infligir.
Nenhum destes está sob seus ombros,
Sansão, que em outros os teriam escravizado;
Mas a sua vista maculada pode lhe
Dar a chance de se equiparar
Com aqueles que a paciência
Finalmente os abençoou.¹⁴⁹

Quando Harafa retorna à masmorra, para o quinto e último *agon*, em companhia de um oficial do governo inimigo, não resta muito para Sansão fazer em termos práticos exceto aceitar o desafio de participar das comemorações dos filisteus e agir como se fosse um “animal de estimação”. Contudo, agora há uma diferença na conduta: a sua resistência será *interior*. Aparentemente ele agirá como se obedecesse a tudo o que Harafa e os sacerdotes de Dagon mandarem, mas, no seu íntimo, obedecerá somente à lei de Deus:

SANSÃO. Tenha coragem; começo a
sentir
Algo se movendo dentro de mim, algo
Que se inicia extraordinário em meus
pensamentos.
Vou com este mensageiro por todo o
caminho –
Nada que possa, é certo, desmerecer
Nossa Lei ou manchar o meu voto

¹⁴⁹ *But patience is more oft the exercise
Of saints, the trial of their fortitude,
Making them each his own deliverer,
And victor over all
That tyranny or fortune can inflict.
Either of these is in thy lot,
Samson, with might endued
Above the sons of men; but sight bereaved
May chance to number thee with those
Whom Patience finally must crown.
Ibidem, pág. 747.*

Nazareno.
Se há algum presságio no espírito,
Que este dia seja memorável na minha
vida
De algum grande ato ou então o último
dos meus dias¹⁵⁰.

O seu “grande ato”, como sabemos, será a destruição do templo filisteu, matando a si mesmo e a todos os presentes. Antes disso, contudo, assistimos o coro dos Danitas surpresos por tal ação de aparente resignação da parte de Sansão e a tristeza de seu pai, Manoa, ao ver o filho sendo levado como um “escravo”, preso às correntes, um homem abandonado aos olhos de Deus. Ele tenta de todas as formas impedir que Sansão sofra tal humilhação – e por isso insiste no seu plano de resgate. Manoa não consegue perceber que Sansão já decidiu como iria eliminar os seus inimigos.

De repente, escuta-se um estrondo. O que teria acontecido? Milton usa um procedimento muito comum às tragédias: aproxima-se um mensageiro que contará em detalhes o ato definitivo que mudará o rumo da peça – um ato que envolve tanto a *violência exterior* das circunstâncias históricas como a *violência interior* das paixões que, uma vez dominadas, sem dúvida atingirão o futuro da comunidade. O relato do ocorrido tem evidentes tons apocalípticos, como se Sansão fosse uma espécie de Filho de Deus que enfim combateria com todas as suas forças o exército de Satã, tal como a guerra no Céu descrita em *Paraíso perdido*. Todavia, o que impressiona o leitor é o modo como Milton consegue descrever, de maneira oblíqua e magistral, a ação que vem das profundezas da alma de Sansão, a *proairesis*, a decisão que enfim mostra que o guerreiro hebreu alcançou a maturidade necessária para ser o exemplo maior da tribo e libertá-la dos costumes exteriores que incentivam apenas a tirania interior:

Fiquei escondido entre tantos.
A festa chegava ao ápice, e os sacrifícios
Enchiam seus corações com alegria, altos brados e vinho,

¹⁵⁰ *Sams. Be of good courage; I begin to feel
Some rousing motions in me, which dispose
To something extraordinary in my thoughts.
I with this messenger will go along—
Nothing to do, be sure, that may dishonour
Our Law, or stain my vow of Nazarite.
If there be aught of presage in the mind,
This day will be remarkable in my life
By some great act, or of my days the last.
Ibidem, pág.750.*

Quando olharam para as disputas. Sansão foi
Trazido imediatamente como um escravo público;
Diante dele, música; em cada lado, guardas armados,
Com cavalos e arqueiros, lanças e escudos.
Ao vê-lo o povo soltou um grito,
Louvando o deus deles com prazer
Pois ele fez cair o maior inimigo de todos.
Sansão foi pacientemente ao lugar para o qual
Lhe dirigiram; e tudo o que foi colocado
Diante dele foi entortado, quebrado e dividido
Com uma força estupenda e nada parecia
Que teria qualquer antagonismo.
Na hora do intervalo, levaram-no entre os pilares;
O seu guia lhe pedira que colocasse os seus braços
Entre eles para descansar. De forma insuspeita,
Ele fez exatamente isso; foi quando Sansão sentiu
Em seus braços, com a cabeça um pouco inclinada, e seus
Olhos se fixaram para o alto, como se estivesse a rezar,
Ou então um assunto importante invadira o seu espírito,
E ereto começou a gritar:
‘Senhores, o seu comando me obrigou e eu permiti,
Tal como a razão quis, sem prazer ou maravilha;
Agora, de acordo com a minha vontade, quero
Julgá-los de outra forma e vou mostrar-lhes
Uma outra força que surpreenderá a todos’.
Assim ele disse, estendendo todos os seus nervos
E se curvou: como as forças dos ventos e das águas
Surgem de dentro das montanhas, aqueles dois
Pilares desabaram em uma terrível convulsão,
E ele tremeu para lá e para cá até que os pilares
Caíram e o teto inteiro desabou sobre as cabeças
De quem se encontravam ali, os senhores, as damas,
Os capitães, os conselheiros, os sacerdotes,
Toda a nobreza ali escolhida, não apenas que estava
Naquele lugar, mas de cada cidade filistéia ao redor,
Que se encontraram para esta festa.
Com tudo isso, Sansão inevitavelmente
Trouxe a mesma destruição a si próprio.¹⁵¹

¹⁵¹ *I among these aloof obscurely stood.
The feast and noon grew high, and sacrifice
Had filled their hearts with mirth, high cheer, and wine,
When to their sports they turned. Immediately
Was Samson as a public servant brought,
In their state livery clad: before him pipes
And timbrels; on each side went armed guards;
Both horse and foot before him and behind,
Archers and slingers, cataphracts, and spears.
At sight of him the people with a shout
Rifted the air, clamouring their god with praise,
Who had made their dreadful enemy, their thrall.
He patient, but undaunted, where they led him,
Came to the place; and what was set before him,
Which without help of eye might be assayed,
To heave, pull, draw, or break, he still performed
All with incredible, stupendous force,*

Apesar do caráter de *inevitabilidade* da ação que toda a tragédia deve descrever para educar as paixões do seu público, a novidade que Milton introduz no gênero é a da *escolha*, a decisão que envolve a *liberdade interior* do sujeito que a pratica porque sempre há também um caráter de *indeterminação* que é típica de quem vive em um mundo formatado pela cultura cristã, como é o caso da época do poeta inglês. Afinal, como diria George Steiner, a existência de uma tragédia cristã implica em uma oposição fundamental à cosmogonia apresentada pela tragédia grega clássica já que “o cristianismo é uma visão antitrágica de mundo”¹⁵². De acordo com o crítico literário, “o cristianismo oferece ao homem uma segurança da certeza final e repouso em Deus. Ele conduz a alma na direção da justiça e ressurreição”. A paixão de Cristo é um evento de dor indizível, “mas é também uma cifra através do qual é revelado o amor de Deus pelo homem”. Na luz negra do sofrimento de Cristo, “o pecado original é demonstrado como um erro jubiloso (*felix culpa*)”. Através dele a humanidade será restaurada a uma

*None daring to appear antagonist.
At length, for intermission sake, they led him
Between the pillars; he his guide requested
(For so from such as nearer stood we heard),
As over-tired, to let him lean a while
With both his arms on those two massy pillars,
That to the arched roof gave main support.
He unsuspecting led him; which when Samson
Felt in his arms, with head a while enclined,
And eyes fast fixed, he stood, as one who prayed,
Or some great matter in his mind revolved:
At last, with head erect, thus cried aloud:—
“Hitherto, Lords, what your commands imposed
I have performed, as reason was, obeying,
Not without wonder or delight beheld;
Now, of my own accord, such other trial
I mean to shew you of my strength yet greater
As with amaze shall strike all who behold.”
This uttered, straining all his nerves, he bowed;
As with the force of winds and waters pent
When mountains tremble, those two massy pillars
With horrible convulsion to and fro
He tugged, he shook, till down they came, and drew
The whole roof after them with burst of thunder
Upon the heads of all who sat beneath,
Lords, ladies, captains, counsellors, or priests,
Their choice nobility and flower, not only
Of this, but each Philistian city round,
Met from all parts to solemnize this feast.
Samson, with these immixed, inevitably
Pulled down the same destruction on himself.*

Ibidem, págs. 756-758.

¹⁵² Cf. STEINER, George. *A morte da tragédia*. Tradução de Isa Kopelman. São Paulo, Editora Perspectiva, 2006, págs. 187-188.

condição bem mais exaltada do que foi a inocência de Adão. “No drama da vida cristã, a flecha bate contra o vento, mas aponta para o alto. Sendo um limiar do eterno, a morte do herói cristão pode ser ocasião de tristeza, mas não de tragédia. Somos justamente advertidos em *Sansão, o lutador*: ‘Venha, venha, não há tempo para lamentação agora’. A verdadeira tragédia pode ocorrer somente aonde a alma atormentada crê que não resta tempo para o perdão de Deus”¹⁵³.

A verdadeira tragédia na peça de Milton não é a de Sansão, que faz o que fez porque foi o que decidiu com toda a força de sua consciência moral, mas sim a de seu pai, Manoa. Ele fica paralisado ao testemunhar o feito fantástico do filho, que queria tanto salvar da servidão com uma simples negociação entre os filisteus. Não consegue acreditar que a libertação real vem de um ato interior que não depende da moral da comunidade e sim da moral individual. Por uma ironia dramática que equipara Milton a um Sófocles, o velho sacerdote se torna agora o herdeiro do dilaceramento que o filho sofreu na masmorra. Cumpre agora o coro dos Danitas consolá-lo – e de certa forma é o que faz também com o espectador:

Mas ele, apesar de estar sem visão,
Desprezado e qualquer pensamento
Extinto, ficou iluminado por seus
Olhos interiores e assim
Uma feroz virtude nasceu
Dessas cinzas uma súbita chama,
Como em uma noite o Dragão
Veio, destruiu os galos da manhã,
Todos os seus ninhos, ao mesmo tempo
Em que uma águia partiu sobre suas cabeças.
A Virtude, dada como perdida,
Esquecida e abandonada,
Reviveu e refloresce de forma ainda
Mais vigorosa quanto mais perdida
Parecia;
E apesar do seu corpo morrer, sua fama sobrevive,
Um pássaro secular, vivendo por eras.¹⁵⁴

¹⁵³ *Idem.*

¹⁵⁴ *But he, though blind of sight,
Despised, and thought extinguished quite,
With inward eyes illuminated,
His fiery virtue roused
From under ashes into sudden flame,
And as an evening Dragon came,
Assailant on the perched roosts
And nests in order ranged
Of tame villatic fowl, but as an Eagle*

A virtude é igual à fênix que renasce das cinzas – é a lição aprendida depois da ação implausível de Sansão. Finalmente, Manoa aceita o que acontece e se despede. Mas Milton não o permite que fique com a última palavra. O coro retorna e então canta essa última declamação:

CORO. Tudo caminha para o bem, apesar de que
Duvidamos da disposição inescrutável
Da Sabedoria Suprema – e tudo ainda é melhor
Quando se caminha para o fim.
Parece que Ele esconde o Seu rosto,
Mas surpreendentemente retorna,
E mostra o seu testemunho ao seu fiel
Campeão; assim Gaza entra em luto
E todos aqueles que resistiram
Sua intenção incontrolável
Tornaram-se seu servos, pois adquiriram
Uma experiência verdadeira deste grande evento,
A paz e a consolação oriundas
Da calma de espírito e de toda paixão
Desperdiçada.¹⁵⁵

*His cloudless thunder bolted on their heads.
So Virtue, given for lost,
Depressed and overthrown, as seemed,
Like that self-begotten bird
In the Arabian woods embost,
That no second knows nor third,
And lay erewhile a holocaust,
From out her ashy womb now teemed,
Revives, reflourishes, then vigorous most
When most unactive deemed;
And, though her body die, her fame survives,
A secular bird, ages of lives.*

Cf. MILTON, John. *The complete poetry and essential prose of John Milton*. Nova York, Modern Library, 2007, pág. 758-759.

¹⁵⁵ *Chor. All is best, though we oft doubt
What the unsearchable dispose
Of Highest Wisdom brings about,
And ever best found in the close.
Oft He seems to hide his face,
But unexpectedly returns,
And to his faithful Champion hath in place
Bore witness gloriously; whence Gaza mourns,
And all that band them to resist
His uncontrollable intent.
His servants He, with new acquist
Of true experience from this great event,
With peace and consolation hath dismissed,
And calm of mind, all passion spent.
Idem, pág. 760-761.*

É o fim enigmático para a última obra poética de um homem que lutou intensamente em seus escritos para “justificar os caminhos de Deus” aos seus contemporâneos. Pois o que ele afirma nesses versos é o exato oposto: não há como justificar os meios divinos porque eles são simplesmente incompreensíveis aos mortais. Deus é impenetrável. Apenas temos de suportá-Lo, assim como fez Sansão e Manoa. Se podemos fazer alguma coisa para alterar uma situação extrema, teremos que destruir a nós mesmos. Mesmo com a impressão de que houve uma salvação que prenuncia a força redentora do cristianismo, há igualmente a sensação de que, no final da peça, todas as paixões foram desperdiçadas porque nenhuma restou para que realmente compreendêssemos as últimas intenções de um Deus que ainda não nos avisou quais são os seus desejos. Em *Sansão, o lutador*, a defesa da *liberdade interior* termina em um impasse: por que ela deveria existir se, ao ser colocada na prática, ela trará somente desterro, morte e destruição para quem quer salvar a sua comunidade – e a si mesmo?

Considerações Finais: A nação de si mesmo

*(...) And the slaughter to come
is probably beyond our imagining.*

Cormac McCarthy¹

A pergunta do último capítulo é incômoda porque revelaria a falha inerente no pensamento político de Milton – mas no fundo mostra a sua grandeza como um *realista espiritual* que não hesita ver a realidade implacável surgida na escuridão que cercou os seus olhos. E estas trevas se acumulam em nuvens escuras e densas, formadas pela “experiência da derrota” da velha e boa Causa (*good old Cause*) que só podia ser de Deus – e que dependia somente da liberdade humana para dar certo.

Contudo, o que se viu foi o contrário – a Causa foi perdida e os seus defensores começaram a querer encontrar um motivo para explicar o que tinha acontecido. Segundo Christopher Hill, o episódio central que dominava a mentalidade de qualquer um que pensava sobre política naquela época era justamente a Queda do Homem pois, para eles, esta era a raiz de todos os problemas que envolviam o problema da liberdade. Para os primeiros protestantes, colocar a culpa nos anjos rebeldes era uma forma de exonerar Deus; assim, o Mal teria início com Satã, que tinha se aproveitado da liberdade que Deus doou ao homem para causar a sua desgraça. Esses homens não acreditavam mais naquilo que chamavam de “mágica eclesiástica” – os santos mediadores, a água benta, exorcismos, relíquias, peregrinações – mas, mesmo assim, as tragédias continuavam a acontecer. Deus continuava a não ter culpa; os espíritos maus permaneciam a sobrevoar a Terra; e apenas os fortes de coração poderiam aceitar algum nível de responsabilidade humana no plano divino. Com a abolição dos mediadores celestiais e eclesiásticos, todos poderiam ter um relacionamento direto com Deus – e isso criou uma espécie de novo respeito por si mesmo. Se todos os fiéis poderiam ser padres, todos tinham liberdades e direitos – e o pecado humano passou a ser também

¹ Tradução aproximada: “E o massacre que está por vir será muito além da nossa imaginação”. Cf. MCCARTHY, Cormac. *The counselor*. Inglaterra, Picador Books, 2013, pág. 184.

uma forma de explicação para a derrota de tudo o que parecia ser fora da intenção divina².

Milton incorporou em seu pensamento boa parte desse ambiente de contestação, mas adicionou uma preocupação pessoal com o problema da tentação. Como já sabemos, *Paraíso perdido* lida com um homem e uma mulher que foram tentados e sucumbiram; *Paraíso reconquistado* é sobre um homem perfeito que resistiu à tentação; e *Sansão, o lutador* é a respeito de um homem decaído que se recupera ao vencer a tentação pela qual sofreu³. Além disso, o sentimento de ser um fracasso nacional, acentuado na figura banida de Sansão – que devia ser muito semelhante ao que Milton experimentava no momento histórico em que começou a elaborar o poema – só podia ser representado nessa forma simbólica e artística que o poeta perseguiu durante anos, a tragédia que tem um caráter educativo porque o seu autor percebeu como poucos o componente inerente de fracasso e de perigo que há nas tentações da política – e de como a liberdade humana, em especial a que é constituída pela *liberdade interior*, é talvez o único modo de vencê-las.

De qualquer forma, não se deve confundir essa atitude próxima de uma “resignação” como um “quietismo político”, como bem observa Hill⁴. Em *Sansão*, apesar da matança dos filisteus provocada pelo herói hebreu ter um caráter ambíguo, que de fato prejudicou qualquer libertação dos israelitas, sua morte não foi um sacrifício inútil – já que a sua regeneração é, antes de tudo, uma regeneração *pessoal e interior*. Deve-se observar que, para Milton e seus contemporâneos, Sansão era uma *figura* de Cristo, isto é, um personagem que antecipava os feitos do Filho de Deus no plano de redenção da espécie humana; entre os soldados que lutaram para Oliver Cromwell nas Guerras Civas inglesas, Sansão era frequentemente usado para simbolizar o Exército de Novo Tipo – e, se formos além no raciocínio de Milton, ao supor que a apostasia cristã durava há mais de mil e duzentos anos, fica evidente que ele também acreditava que

² Cf. HILL, Christopher. *The experience of defeat – Milton and some contemporaries*. Inglaterra, Faber&Faber, 1984, págs. 296-309. Ver também: HILL, Christopher. *Milton and the English Revolution*. Inglaterra, Penguin Books, 1977, págs. 413-427.

³ *Idem; idem*.

⁴ *Ibidem; ibidem*.

tanto Cristo como Sansão ainda não apresentaram o seu reino para quem quisesse fazer parte dele⁵.

A expectativa de uma Segunda Vinda, a brecha de um “mundo destruído e de um mundo restaurado” que surgirá entre um *summum malum* que todos podem perceber e um *summum bonum* que poucos conseguem provar que exista, só pode ser suportada se a pessoa tiver uma fortaleza moral incomum, um “paraíso dentro de si” que permita coordenar as virtudes cristãs – a fé, a esperança e a caridade – tanto em uma luta íntima como na eficácia externa com o resto da sociedade. Eis a razão pela qual Milton publicou *Paraíso reconquistado* e *Sansão, o lutador* em um único volume: tanto o Filho de Deus como Sansão enfrentaram tentações, as mesmas tentações com as quais os líderes políticos da *commonwealth* nas décadas de 1640 e 1650 se debateram e sucumbiram, e ambos foram vitoriosos onde os outros fracassaram, justamente porque conquistaram a *liberdade interior*, a única liberdade que vale a pena em um mundo onde deve-se provar a cada instante que Deus não é a causa suprema do Mal, mesmo que isso também implique que eles enfrentaram uma derrota exterior que, no mais, dá uma dignidade incrível às suas conquistas.

Para Milton, os líderes que deveriam guiar a *commonwealth* não tinham a ambição de comandar. Foi a liderança equivocada, que não possuía a *liberdade interior* necessária, que traiu a Causa, não a Causa em si mesma. Dessa forma, a purificação de Sansão era uma habilidade que todos deveriam ter – expelir as suas paixões, destruir qualquer resquício de *violência interior*, mortificar o orgulho, a raiva, a ambição, a luxúria – para que enfim a *commonwealth* pudesse se salvar de si mesma⁶.

A identificação de Sansão com a *commonwealth* idealizada por Milton não é uma mera coincidência que ocorreu com o passar dos anos. Ela já existia desde o começo de sua trajetória como polemista. Como já vimos nos capítulos anteriores deste estudo, em textos como *Da razão do governo da igreja* e *Aeropagítica*, a conexão é feita de modo explícito. No primeiro texto, Milton compara o personagem ao próprio reino da Inglaterra, corrompido por disputas internas entre os bispos e os presbiterianos,

⁵ *Ibidem; ibidem.*

⁶ *Ibidem; ibidem.*

podendo influenciar para pior as decisões do rei, mas que ainda tinha chances de se reerguer da calamidade que se avizinhava na ilha:

Não há melhor maneira de comparar o estado e a pessoa de um rei àquele Nazareno poderoso chamado Sansão; que, tendo sido disciplinado desde o nascimento nos preceitos e na prática da temperância e da sobriedade, sem a bebida forte dos desejos injuriosos e excessivos, cresceu a uma força nobre e a uma perfeição com seus cachos ilustres e solares, as leis que caíam sobre os seus ombros divinos.⁷

O segundo caso ocorre quando Milton já compara Sansão com a própria *commonwealth* inglesa que, para ele, tinha uma missão divina próxima a de Israel para educar todos os povos a respeito do que seria a *verdadeira* liberdade: “uma nobre e poderosa Nação, erguendo-se como um homem robusto após o sono, e sacudindo seus cachos invencíveis” [*a noble and puissance Nation rousing herself like a strong man after sleep, and shaking her invincible locks*]⁸.

A forma de simbolizar a importância da missão da *commonwealth* pode ser diferente em termos superficiais de significado, mas jamais da intenção profunda do próprio autor que a concebeu para seus textos. Ao usar a figura de Sansão tanto no início de sua obra panfletária como no final de sua obra poética, ele não apenas junta a mão esquerda da prosa com a mão direita da poesia como também quer encontrar uma maneira *eficaz* de que a liberdade defendida pelo guerreiro hebreu (e, claro, por Milton) seja enfim articulada plenamente na própria *commonwealth* onde vive. Porém, ele também se depara com uma impossibilidade inerente ao escolher esse mesmo símbolo. Trata-se do fato de que para a verdadeira liberdade – a *liberdade interior* que ele tanto lutou para conquistar no seu íntimo – ser um fato na *moral positiva* que sempre se opõe à sua *moral individual*, não há outra maneira de fazer isso exceto pela mesma ação extrema que Sansão teve de fazer para escapar dos grilhões: usando da união das *violências exterior e interior*.

⁷ Cf. MILTON, John. *The complete poetry and essential prose of John Milton*. Nova York, Modern Library, 2007, págs. 835-948.

⁸ Cf. MILTON, John. *Aeropagítica – Discurso pela Liberdade de Imprensa ao Parlamento da Inglaterra*, tradução de Raul de Sá Barbosa, Rio de Janeiro, Editora Topbooks, 1999, pág. 167. No caso, a tradução brasileira comete um erro: “correntes invencíveis”. Corrigimos aqui o equívoco já que o paralelo com Sansão foi confirmado por Blair Worden em: Cf. WORDEN, Blair. *Literature and politics in cromewellian England*. Inglaterra, Oxford University Press, 2007, págs. 218-240.

Não se trata de uma violência qualquer. Ela tem de ser, antes de tudo, “justificada aos olhos de Deus”. O que parecia ser, nos primeiros textos e poemas das décadas de 1630 e 1640, uma violência que teria a *catarse* educativa para *estetizar* a natureza humana dentro de uma situação histórica extrema torna-se, com o passar dos anos, em uma dolorosa meditação sobre como esta mesma violência atinge o próprio poeta que antes a exaltava como solução de uma *crise de hierarquia* (*Degree*) que assolava o reino. Ainda assim, a busca por uma justificativa é a meta constante; ela deve ser a unidade entre a *violência interior*, a que existe porque não conseguimos dominar nossas paixões, e a *violência exterior*, a que ocorre na sociedade porque seus membros deixaram o rancor e a rivalidade contaminarem a *politike pragmateia* que a administra; é também a ponte que liga o *summum bonum* e o *summum malum*, “o mundo destruído e o mundo restaurado”; é a percepção aguçada do instante exato em que a manifestação do divino só pode acontecer no íntimo da pessoa, no momento em que a sua *liberdade interior* só será conquistada por meio de um ato violento que libertará o seu povo, mas que inevitavelmente destruirá a si mesmo, na síntese de uma *violência* que só existe em função de uma *epifania* e vice-versa, de uma *iluminação obsessiva* sobre a escuridão deste mundo que transforma a ambiguidade da condição humana em um palco onde todas as coisas estão pelo avesso porque cabe ao poeta restaurá-las à sua forma original.

Obviamente, ele não conseguirá nada disto – e aí reside o núcleo da política trágica de John Milton, o impasse em que não há nada a fazer exceto conviver com esse temor e tremor constante do *medo da morte violenta*, o mesmo medo que dominava as reflexões de Thomas Hobbes, e do qual ambos conseguiram superar por um breve momento apenas quando subiram no topo de suas respectivas montanhas do Diabo e tiveram a certeza de que o momento que viveram foi “um panorama de todas as espécies de loucura e injustiça que o mundo pôde proporcionar”. A diferença essencial entre Hobbes e Milton é que o primeiro escolheu a *liberdade exterior*, a que se relaciona diretamente com o Poder, para fazer a sua análise implacável daquela situação, enquanto Milton defendeu a *liberdade interior*, fundamentada na permanência da Cultura e no aperfeiçoamento da educação como técnica para educar as virtudes humanas⁹. E assim, para Hobbes, mesmo com todo o seu *realismo espiritual* peculiar, a

⁹ Cf. VIEIRA DE MELLO, Mario. *O cidadão – Ensaio de Política Filosófica*. Rio de Janeiro, Topbooks, 1994, págs. 155-177.

tragédia poderia ser resolvida com um passe de mágica, que inevitavelmente terminaria em um governo autoritário que se encaminharia para uma “religião secular”; já para Milton, apesar de quase cair no mesmo perigo de um governo que, para persuadir os outros, poderia também usar da coerção, ainda assim havia a alternativa de se recolher no seu íntimo e tentar controlar a *violência interior* que se ramificava na *violência exterior* do seu país – tal como ele fez quando escolheu o exílio particular durante a “experiência da derrota” nas décadas finais de sua vida.

Ou seja, para o vate inglês, qualquer alternativa que lhe bastasse, o resultado seria o mesmo que o de Sansão: desterro, morte e sofrimento. Com os seus três grandes poemas, Milton articula as nuances de uma “política trágica” porque a *verdadeira* política, a que se movimenta em função da *verdadeira* liberdade, a *liberdade interior* que coordena todas as outras liberdades da *commonwealth* onde cada um dos seus cidadãos tenta viver sua vida privada, esta política só pode ser a que restaura a *hierarquia (Degree)* correta entre as palavras e as coisas se ela existir dentro de um impasse que infelizmente jamais deixará de ter uma solução.

No caso pessoal de Milton, ainda há um detalhe importante. Como bem lembra Christopher Hill, ele jamais acreditou na imortalidade da alma, conforme já sabemos ao analisarmos o manuscrito de *Da doutrina cristã*¹⁰. O preço do ser humano pelo pagamento de ter desobedecido, de ter cometido o pecado de ir contra a *hierarquia (Degree)*, era, além da culpa inerente a qualquer um de nossos atos ou pensamentos, a *morte espiritual*, a morte que era a perda progressiva da *razão reta* [*right reason*], cuja função primeira era distinguir o bom do mal e a própria compreensão que temos de nossas vidas. Mesmo que não se possa negar o fato de que ainda existam alguns traços de uma imagem divina dentro de nós – justamente a que possibilita a *liberdade interior* – a morte espiritual do homem não contamina por completo o nosso intelecto, muito menos a nossa liberdade de escolha. Ainda assim, esta fraqueza é evidente, especialmente quando também ocorre a *morte do corpo*. Será que o homem morre por inteiro ou apenas uma parte?, pergunta-se Milton. Ora, se ele é feito de corpo, alma e espírito e a relação entre eles já está contaminada desde a Queda, tanto a unidade como

¹⁰ Cf. HILL, Christopher. *The experience of defeat – Milton and some contemporaries*. Inglaterra, Faber&Faber, Inglaterra, 1984, págs. 296-309. Ver também: HILL, Christopher. *Milton and the English Revolution*. Inglaterra, Penguin Books, 1977, págs. 413-427.

as suas partes sofrem com as consequências dessa ação. Afinal, não foi uma parte do homem que pecou, mas o homem por inteiro que fez isso. Nada seria mais justo, argumenta o poeta, que a sentença de morte fosse pronunciada sob o homem por inteiro [*the whole man*] – e que as partes de suas relações sofressem o mesmo efeito. Então, quando o homem por inteiro morre, o corpo, a alma e o espírito também morrem. Contudo, Milton faz um jogo retórico: se o homem por inteiro pode morrer, o mesmo não acontece com o *todo do homem* [*the whole of man*]. Este, mesmo na tumba onde está enterrado, terá de esperar por uma Segunda Vinda que enfim ressuscitará o seu todo mortal para que enfim ele se torne imortal e, de acordo com as ações que praticou nesta vida, não sofra a pior de todas as mortes: a *morte eterna, a punição dos amaldiçoados*. Esta expectativa só pode ser suportada se o homem imitar perfeitamente o Filho de Deus que, como não é o próprio Deus (de acordo com a lógica antitrinitária de Milton), tem uma parte humana dentro dele e que é capaz de compreender perfeitamente essas vicissitudes. A virtude cristã da fé torna-se um meio para aguardar algo que ainda o fará vencer a sua mortalidade *neste* mundo, já que, como o próprio Milton escreve em um trecho que conecta o pensamento teológico do *Da doutrina* com a defesa do conhecimento irrestrito em *Aeropagítica*, desde que saboreamos o fruto do pecado não apenas conhecemos o mal como sequer sabemos o que é o bem se não experimentarmos a maldade – e esta é somente um meio para fazer a virtude brilhar por todos os tempos [*for since it was tasted, not only do we know evil, but also we do not even know good except through evil. For where does virtue shine, where it is usually exercised, if not in evil?*]. Portanto, sem as consolações de uma “outra vida”, de algo que exista após a morte, não há outra forma de resolver o beco-sem-saída da própria natureza humana sem o Paraíso dentro de nós, o *Paradise within* que só pode ser reconquistado neste naufrágio que se tornou o caminho da redenção. A busca intensa pela justificativa divina termina no mergulho completo da imanência disfarçada de transcendência, de uma liberdade interior que deveria restaurar o homem à sua condição original de *imago Dei* purificado – mas o que lhe resta é a dúvida constante de ficar entre os extremos de uma *violência* que poucos suportarão observá-la com imparcialidade e a precariedade de uma *epifania* que, por uma ironia digna de Sófocles, para ser concretamente manifestada neste mundo, será por meio de uma ação violenta feita por alguém que alega ter dominado a fúria de suas paixões¹¹.

¹¹ Cf. MILTON, John. *The complete poetry and essential prose of John Milton*. Nova York, Modern Library, 2007, págs. 1136-1333.

É claro que a única pessoa que tem a certeza de que tal evento único ocorreu na História é o próprio poeta que acumulou todas essas tensões dentro da sua disciplina interior e as controlou conforme a razão reta que ainda lhe restou de Deus – e que o fez ser governado pela sua “parte mais nobre” [*nobler part*], pelo “homem interior” [*inner man*] que o faz ficar assemelhado com ninguém menos que o Filho de Deus. Afinal, um profeta nunca deixa de ser um profeta, especialmente quando se encontra em desgraça. Mas quem disse que a liberdade não pode ser encontrada nos versos desses seres excêntricos, os que procuraram reconquistar obsessivamente um paraíso perdido na escuridão das suas agonias, naquela iluminação interior que só a grande poesia nos proporciona?

Talvez sim, talvez não, talvez ela pode ser encontrada nas singelas linhas da última carta pública que John Milton ditou no dia 15 de agosto de 1666, um ano antes de lançar *Paraíso perdido* e muito provavelmente enquanto Thomas Hobbes já escrevia o seu relato das Guerras Civis inglesa, *Behemoth, ou: o longo parlamento*. A peste já tinha contaminado boa parte de Londres e o poeta estava refugiado em sua cabana em St. Giles:

Não é estranho que tu me escrevas para saber se acreditas se eu estava entre aqueles que sucumbiram no meu país pois foram vítimas da peste. Se este rumor se espalhou como parece ser uma preocupação pela minha segurança, penso que isso é uma indicação preciosa da estima que tu tens por mim. Mas, pela bondade de Deus, que me proveu um lugar de refúgio no campo, eu ainda aproveito a vida e a saúde; e, enquanto elas continuarem, ficarei feliz de empregar para qualquer utilidade. Dá-me prazer em pensar que, depois de um intervalo tão longo, eu ainda retorno às suas lembranças; porque, apesar do excesso de teus elogios, tu me levastes a suspeitar que havias te esquecido daquele que tinhas dito que admirava a unidade de tantas virtudes; e desta união, temia uma numerosa prole, se não fosse evidente que as virtudes sempre florescem na penúria e nas dificuldades. *Mas uma dessas virtudes me fez ter um mau retorno em tua recepção hospitaleira no meu coração; pois o que tu chamas de política, e sobre o qual preferiria ter chamado de piedade patriótica, se me permites dizer, quase me abandonou e me deixou sem pátria. As outras virtudes se harmonizaram de forma muito agradável porque percebi que o nosso país se encontra em qualquer lugar onde estejamos.* Peço-te que se encontrar alguns erros de ditado ou de pontuação, coloque a culpa no garoto que escreveu esta carta, pois ele é bem ignorante em Latim, e para quem fui obrigado a ditar não apenas as palavras, mas cada letra, uma por uma, da carta que se encontra em suas mãos. Alegro-me ao encontrar que as tuas virtudes e

talentos, pelas quais eu vislumbrei desde a tua juventude, o levaram a uma situação tão admirável perto do teu príncipe; e desejo-te todo o bem que tu podes aproveitar. Adeus.¹²

De acordo com Barbara Lewalski, o remetente é Peter Heinbach, um jovem conhecido de Milton da época do Protetorado e que já havia pedido uma recomendação em 1657 para ser secretário de um comitê diplomático que iria para a Holanda. Heinbach agora era o conselheiro de estado de Brandeburgo e tinha ouvido notícias alarmantes sobre o estado de saúde de Milton durante a peste londrina¹³. Escreveu para o poeta e ficou muito contente que os rumores eram falsos. A maioria dos biógrafos, com a exceção de Anna Beer, afirmam que o latim de Heinbach era desastroso e que, na verdade, Milton não o tinha em muita alta conta. Mas, como bem repara Beer, reparem que é Milton quem pede desculpas pelo seu latim, colocando a culpa em algum jovem amanuense que não conseguia perceber as nuances do ditado de seu patrão cego¹⁴. Lewalski comenta que, na carta de Heinbach, este teria comparado Milton ao velho sábio Simeão que, logo após ter vislumbrado o nascimento de Jesus, foi atendido no seu desejo de ser levado à sua “pátria celestial”¹⁵. O poeta recusa essa comparação de maneira gentil, porém firme. Ele não quer se despedir deste mundo de forma alguma. Na verdade, quer permanecer mais vivo do que nunca. Afinal, quer ver a publicação de seus poemas a qualquer custo, mesmo envolto na escuridão de seus olhos e do retorno à

¹² “It is not strange as you write that report should have induced you to believe, that I had perished among the numbers of my countrymen who fell in a year so fatally visited by the ravages of the plague. If that rumour sprung as it seems out of a solicitude for my safety, I consider it as no displeasing indication of the esteem in which I am held among you. But by the goodness of God, who provided for me a place of refuge in the country, I yet enjoy both life and health; which, as long as they continue, I shall be happy to employ in any useful undertaking. It gives me pleasure to think, that after so long an interval I have again occurred to your remembrance; though, owing to the luxuriance of your praise, you seem almost to lead me to suspect that you had quite forgotten one in whom you say that you admire the union of so many virtues; from such an union I might dread too numerous a progeny, if it were not evident that the virtues flourish most in penury and distress. But one of those virtues has made me but an ill return for her hospitable reception in my breast; for what you term policy, and which I wish that you had rather called patriotic piety, has, if I may so say, almost left me, who was charmed with so sweet a sound, without a country. The other virtues harmoniously agree. Our country is wherever we are well off. I will conclude after first begging you if there be any errors in the diction or the punctuation to impute it to the boy who wrote this, who is quite ignorant of Latin, and to whom I was, with no little vexation, obliged to dictate not the words, but, one by one, the letters of which they were composed. I rejoice to find that your virtues and talents, of which I saw the fair promise in your youth, have raised you to so honourable a situation under the prince; and I wish you every good which you can enjoy. Adieu.”

Cf. MILTON, John. *The complete poetry and essential prose of John Milton*. Nova York, Modern Library, 2007, págs. 781-782. Grifo nosso.

¹³ Cf. LEWALSKI, Barbara. *The Life of John Milton*. Inglaterra, Blackwell Publishing, 2003, págs. 489-538.

¹⁴ Cf. BEER, Anna. *Milton – Poet, Pamphleteer and Patriot*. Inglaterra, Bloomsbury Press, 2008, págs. 339-364.

¹⁵ Cf. LEWALSKI, Barbara. *The Life of John Milton*. Inglaterra, Blackwell Publishing, 2003, págs. 489-538.

tiranía que a sua Inglaterra vive. Na mesma carta, Heinbach supõe erroneamente que Milton desistiu da vida política. Pelo contrário, responde o poeta. Na verdade, ele nunca abandonou a política porque ele nunca fez isso e sim algo mais profundo, algo que, depois de muito tempo meditando sobre isso, resolveu chamar de “piedade patriótica” [*patriotic pity*]. Somente nesse território é que todas as virtudes se organizam e se frutificam, na *commonwealth* que depende apenas da sua *razão* e da sua *liberdade*, em uma *nação* que existe em qualquer lugar porque ela está dentro de si mesmo¹⁶.

Será que o vate finalmente conquistou esse território desconhecido pelo qual tanto lutou? É provável que sim. Ao mesmo tempo, é de se questionar se esta nação, esta *commonwealth*, esta comunidade pode existir dentro de qualquer um de nós. Esta é uma pergunta que talvez não tenha uma resposta fácil – como tudo o que realmente importa na vida política. Porque na busca pela *iluminação obsessiva* que revela a violência do Paraíso que existe dentro de nós, plenamente justificado pelos caminhos de um Deus envolto em trevas, é necessário que a única ambição apropriada é não ser enganado, seja por si mesmo, seja pelos outros. Ao morrer entre os dias 9 e 10 de novembro de 1674, após sofrer durante anos de uma gota excruciante, Milton não fazia mais parte de nenhum outro território político, de qualquer vastidão de espelhos. Ele já havia se despedido do mundo, da carne e do próprio diabo que sempre o tentou como se fosse do seu próprio partido – e sabia que não havia nenhuma paixão desperdiçada na criação de cada um de seus versos. Na sua lápide lê-se apenas como epígrafe: “Autor de *Paraíso perdido*”¹⁷. É o suficiente para quem agora e sempre faz parte daquela área que T.S. Eliot e Michael Oakeshott chamavam de “pré-política”, a nação onde só existem aqueles sujeitos preocupados de chegar ao fundo da questão, à verdade e “dá-la a conhecer sem demasiada esperança, sem ambição de alterar o imediato rumo das coisas, e sem ficarem abatidos ou derrotados quando nada parece acontecer”¹⁸. É ali que qualquer “pensamento político sólido deve estender suas raízes, e de que deve obter alimento”. E talvez também seja ali onde podemos finalmente encontrar algum sossego para enfim respondermos a nós mesmos “a interrogação das interrogações, que

¹⁶ Cf. MILTON, John. *The complete poetry and essential prose of John Milton*. Nova York, Modern Library, 2007, págs. 781-782.

¹⁷ Cf. LEWALSKI, Barbara. *The Life of John Milton*. Inglaterra, Blackwell Publishing, 2003, págs. 489-538.

¹⁸ Cf. ELIOT, T.S. *Ensaio reunidos*. Tradução de Maria Adelaide Ramos, Portugal, Editora Cotovia, Portugal, 1992, pág. 212; ver também: OAKESHOTT, Michael. *The politics of faith and the politics of skepticism*. Editado por Timothy Fuller, EUA, Yale University Press, 1996, pág. 20.

nenhuma filosofia política pode evitar, e por cuja resposta correta todo o pensamento político deve afinal julgar-se e que é simplesmente esta: O que é o Homem? Quais são as suas limitações? Qual é a sua miséria e qual a sua grandeza? E qual, finalmente, o seu destino?”¹⁹. Com suas virtudes e suas falhas, comuns a qualquer um que faça parte da espécie humana, John Milton combateu como poucos para ter a liberdade de fazer essas mesmas perguntas – e hoje cabe a nós conquistarmos a nossa para permanecermos nesta busca.

Junho de 2011 – 5 de fevereiro de 2014 (1ª versão).

Fevereiro – 2 dezembro de 2014 (2ª versão).

M.V.C.

S.D.G.

¹⁹ *Idem.*

Bibliografia

Obras de Milton:

MILTON, John. *Aeropagítica – Discurso pela Liberdade de Imprensa ao Parlamento da Inglaterra*. Tradução de Raul de Sá Barbosa. Rio de Janeiro: Editora Topbooks, 1999.

MILTON, John. *Escritos Políticos*. Organizador: Martin Dzelzainis. Tradução de Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MILTON, John. *The complete poetry and essential prose of John Milton*. Nova York: Modern Library, 2007.

MILTON, John. *Poemata – Poemas em Latim e em Grego*. Tradução de Erick Ramalho. Belo Horizonte: Tessitura, 2008.

MILTON, John. *Paraíso Perdido*. Tradução de Daniel Jonas. Lisboa: Cotovia, 2010.

Obs: A tradução nacional de *Paraíso reconquistado* foi feita por Vinicius Ferreira Barth, Bianca Davanzo Bianeck, Guilherme Gontijo Flores, Rodrigo Tadeu Gonçalves e Adriano Scandolara, a quem agradeço pelo gentil envio antes de sua publicação. Ela seria lançada em uma edição que, no momento da redação desta tese, ainda estava no prelo. Dessa forma, os números de páginas correspondentes aos versos citados são da edição da Modern Library usada como referência bibliográfica.

Bibliografia crítica:

ACHINSTEIN, Sharon. *Milton and the revolutionary reader*. New Jersey: Princeton University Press, 1994.

_____. *Literature and dissent in Milton's England*. Inglaterra: Cambridge University Press, 2003.

ADORNO, Theodor. “Palestra sobre lírica e sociedade”, in: *Notas de Literatura I*. Tradução de Jorge de Almeida. São Paulo: Editora 34/ Duas Cidades, 2006.

AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória*. Tradução de Selvino J. Assman. São Paulo: Boitempo, 2011.

- AQUINO, Sto. Tomás de. *Summa Theologica* Vol. I. Chicago: Enciclopedia Britannica-Great Books Edition, 1952.
- _____. “De regno”, in: *Political Ideas of St. Thomas Aquinas*. Inglaterra: Oxford, 2002.
- ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- ARISTÓTELES. *Politics*. Tradução para o inglês de H. Rackham. EUA: Harvard University Press, 1944.
- _____. “Nicomachean Ethics” in: *The basic works of Aristotle*. EUA: Modern Library, 2001.
- _____. “Poetics” in: *The basic works of Aristotle*. EUA: Modern Library, 2001.
- _____. *A política*. Tradução de Roberto Leal Ferreira a partir da versão francesa. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- ARMITAGE, David, HIMY, Armand & SKINNER, Quentin, *Milton and Republicanism*, Inglaterra: Cambridge University Press, 1995.
- ASQUITH, Clare. *Shadowplay – The hidden beliefs and coded politics of William Shakespeare*. Nova York: Public Affairs, 2008.
- AUDEN, W.H. *Lectures on Shakespeare*. New Jersey: Princeton University Press, 2000.
- _____. *The dyer’s hand*. Nova York: Vintage, 2004.
- BARZUN, Jacques. *From dawn to decadence – 1500 to the present*. EUA: Harper Collins, 2002.
- BARKER, Arthur E. *Milton and the Puritan Dilemma 1641-1660*. Canadá: University of Toronto Press, 1942.
- A BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2004.
- BEER, Anna. *Milton – Poet, Pamphleteer and Patriot*. Inglaterra: Bloomsbury Press, 2008.
- BENNETT, Joan J. *Reviving Liberty – Radical Christian Humanism in Milton’s Great Poems*. EUA: Harvard University Press, 1989.
- BERLIN, Isaiah, *Estudos sobre a Humanidade: Uma Antologia de Ensaio*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo, Companhia das Letras, 2002.
- BESANÇON, Alain. *A imagem proibida – uma história intelectual da iconoclastia*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

- BONNEFOY, Yves. *Shakespeare and the french poet*. EUA: Chicago University Press, 2009.
- BLOCH, Marc. *Los reis taumaturgos*. Mexico: Fondo de Cultura Mexicana, 2008.
- BRADDOCK, Michael. *God's Fury, England's Fire*. Inglaterra: Penguin, 2009.
- BRADLEY, A.C. *A tragédia shakespeariana*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- BRYSON, Michael. *The tyranny of paradise*. Newark: University of Delaware Press, 2004.
- _____. “‘His tyranny who reigns’: the biblical roots of divine kingship and Milton’s rejection of ‘Heav’n’s King’”. In: *Milton Studies*, XLII. EUA: University of Pittsburgh Press, 2004.
- BURCKHARDT, Jacob. *A cultura do renascimento na Itália*. Tradução de Sergio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- BURTON, Robert. *The anatomy of melancholy*. Nova York: New York Review of Books, 2001.
- CAMUS, Albert. *O homem revoltado*. Tradução de Valerie Rumanjek. Rio de Janeiro: Record, 2003.
- COHN, Norman. *The pursuit of the millennium*. Inglaterra: Oxford, 2006.
- CORNS, Thomas N., “Milton and the characteristics of a free *commonwealth*”, in: ARMITAGE, David, HIMY, Armand & SKINNER, Quentin, *Milton and Republicanism*, Inglaterra: Cambridge University Press, 1995.
- CHEVALIER, Jean & GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos*. Tradução de Vera da Costa e Silva, Raul de Sá Barbosa, Angela Melim, Lúcia Melim. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 13ª edição, 1999.
- DANIELSON, Dennis Richard. *Milton's Good God – a study in literary theodicy*. EUA: Cambridge University Press, 1982.
- DE JOUVENEL, Bertrand. *O Poder – História Natural de seu Crescimento*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Peixoto Neto, 2011.
- DETENNE, Marcel. *Os mestres da verdade na Grécia Antiga*. Tradução de Andrea Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1978.
- DONNE, John. *The major works*. Inglaterra: Oxford University Press, 2008.
- DRYDEN, John. *Selected Poems*. Inglaterra: Penguin Classics, 2006.
- DZELZAINIS, Martin, “Introdução”, in: MILTON, John. *Escritos Políticos*. Organizador: Martin Dzelzainis. Tradução de Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

- ELIOT, T.S. *Ensaio reunidos*. Tradução de Maria Adelaide Ramos. Portugal: Editora Cotovia, 1992.
- _____. “Milton I”, in: *On poetry and poets*. Nova York: Farrar, Strauss and Giroux, 2009.
- _____. *The complete poems and plays*. Inglaterra: Faber & Faber, 2007.
- _____. “The metaphysical poets”, in: *Selected essays*. Londres: Faber and Faber, 2008.
- FALLON, Robert Thomas. *Milton in Government*. EUA: Pennsylvania University State Press, 1993.
- FRASER, Antonia. *A conspiração da pólvora*. Tradução de Marco Arão Reis. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- _____. *Oliver Cromwell – Uma vida*. Tradução de Marco Arão Reis. Rio de Janeiro: Editora Record, 2000.
- FRYE, Northrop. *Anatomy of Criticism*. Inglaterra: Penguin, 1999.
- _____. *O código dos códigos – a Bíblia e a literatura*. Tradução de Flávio Aguiar. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.
- FILMER, Robert. *Patriarcha and other writings*. Editado por Johann P. Sommerville. Inglaterra: Cambridge University Press, 1991.
- FLUSSER, Vilém. *A história do Diabo*. São Paulo: Annablume, 2008.
- FORRESTER, Duncan B. “Richard Hooker”, in: CROPSLEY, Joseph & STRAUSS, Leo. *History of Political Philosophy*. EUA: University of Chicago Press, 2010.
- FORSYTH, Neil. *The satanic epic*. New Jersey: Princeton University Press, 2003.
- GEISST, Charles R. *The political thought of John Milton*. Inglaterra: Macmillan Press Ltd., 1984.
- GENTLES, Ian, MORRILL, John & WORDEN, Blair (orgs.). *Soldiers, writers and statesmen of the English Revolution*. Inglaterra: Cambridge University Press, 1998.
- GILSON, Étienne. *O Espírito da Filosofia Medieval*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- GIRARD, René. *Shakespeare – Teatro da Inveja*. Tradução de Pedro Sette-Câmara. São Paulo: É Realizações, 2011.
- _____. *O bode expiatório*. São Paulo: Paulus, 1998.
- GOWLAND, Angus. *Rhetorical structure and function in “The anatomy of melancholy”*, in: *Revista Rhetorica*, Volume XIX, número 1. EUA: The international society for the History of Rhetoric, inverno 2001.

- HEANEY, Seamus. *Poemas*. Tradução de José Antonio Arantes. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- HELIODORA, Barbara. *O Homem Político em Shakespeare*. Rio de Janeiro: Agir, 2006.
- HILL, Christopher. *The experience of defeat – Milton and some contemporaries*. Inglaterra: Faber and Faber, 1984.
- _____. *Milton and the English Revolution*. Inglaterra: Penguin Books, 1977.
- _____. *O mundo de ponta-cabeça*. Tradução e apresentação de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, SP, 1987.
- HIMMELFARB, Gertrude. *Os caminhos para a modernidade – os iluminismos britânico, francês e americano*. Tradução de Gabriel Ferreira da Silva. São Paulo: Editora É, 2011.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã – ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. Edição brasileira supervisionada por Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, São Paulo, 2003.
- _____. *Behemoth, ou o longo parlamento*. Tradução de Eunice Ostrensky. Revisão técnica de Renato Janine Ribeiro. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.
- HOOKER, Richard. *Of the laws of ecclesiastical polity*. Editado por Arthur Stephen McGrade. Inglaterra: Cambridge University Press, 1997.
- HUGHES, Ted. *Shakespeare and the Goddess of Complete Being*. Inglaterra: Faber and Faber, 1995.
- HUIZINGA, Johan. *O outono da idade média*. Tradução de Francis Petra Janssen. São Paulo: Cosac Naify, 2010.
- KELLEY, Mark R. & WITTEICH, Joseph. *Altering Eyes – New Perspectives on ‘Samson Agonistes’*. EUA: Delaware Press, 2002.
- KOTTMAN, Paul. *A politics of the scene*. EUA: Stanford University Press, 2010.
- LEVI, Primo. *É isto um homem?*. Tradução de Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2013.
- LEWALSKI, Barbara. *The Life of John Milton*. Inglaterra: Blackwell Publishing, Londres, 2003.
- LINGS, Martin. *A arte secreta de Shakespeare*. Tradução de Mateus Soares de Azevedo. São Paulo: Attar Editorial, 2000.

- LIMA VAZ, Henrique. *Antropologia Filosófica Vol. 1*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- MALCOLM, Joyce Lee. (org.) *The struggle for Sovereignty – Seventeenth-Century English Political Tracts*. EUA: Liberty Fund, 2004.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. Tradução de Maurício Dias Santana. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- MARTZ, Louis L. *Milton – Poet of Exile*. EUA: Yale University Press, 1980.
- MARVELL, Andrew. *The complete poems*. Inglaterra: Penguin Classics, 1996.
- McCARTHY, Cormac. *The counselor*. Inglaterra: Picador Books, 2013.
- MORGAN, Kenneth (org.), *The Oxford History of Britain*, Inglaterra: Oxford University Press, 2008.
- MURDOCH, Iris. *Existencialists and mystics – writings on philosophy and literature*. Inglaterra: Penguin, 1997.
- OAKESHOTT, Michael. *The politics of faith and the politics of skepticism*. Editado por Timothy Fuller. EUA: Yale University Press, 1996.
- _____. *El racionalismo em la politica y otros ensaios*. Mexico: Fondo de Cultura Economica, 2000.
- ORTEGA Y GASSET, José. “Ideas sobre Pio Baroja”, in: *Obras Completas, Vol. II*. Espanha: Taurus, 2004.
- OSTRENSKY, Eunice. *As revoluções do poder*. São Paulo: Editora Alameda, 2006.
- PLATÃO. *As leis*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Pará: UFPA, s/d.
- _____. *A República*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Pará: UFPA, 2007.
- POCOCK, J.G.A. *The machiavellian moment – Florentine political thought and the Atlantic republican thought*. New Jersey: Princeton University Press, 2003.
- PSEUDO-DIONISIO, “The mystical theology of St. Denis”, in: *The cloud of unknowing and other works*. Inglaterra: Penguin Classics, 2001.
- QUINTON, Anthony. *The politics of imperfection – the religious and secular traditions of conservative thought in England from Hooker to Oakeshott*. Inglaterra: Faber and Faber, 1978.
- RIBEIRO, Renato Janine. *Ao leitor sem medo – Hobbes escrevendo contra o seu tempo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.
- ROSENSTOCK-HUESSY, Eugen. *Out of revolution*. Providence, Rhode Island: Berg Publishers, 1993.
- ROSSI, Paolo. *Francis Bacon – Da magia à ciência*. São Paulo: Edue, 2001.

SCRUTON, Roger. *The Palgrave Macmillan Dictionary of Political Thought*. Inglaterra: Palgrave Macmillan, 2007.

SENEILLART, Michel. *As artes de governar*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 2006.

SHAWCROSS, John T. (ed.). *The uncertain world of 'Samson Agonistes'*. Inglaterra: D.S.Brewer, Cambridge, 2001.

SHAKESPEARE, William. *The complete works of William Shakespeare*. Inglaterra: Wordsworth Editions, 1999.

_____. *Comédias, tragédias e dramas históricos*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Editora Agir, 2008.

SHELLEY, Percy. *A defense of poetry*. Acessado no endereço <http://www.bartleby.com/27/23.html> no dia 10 de março de 2013.

SKINNER, Quentin. *Liberty before liberalism*. Inglaterra: Cambridge University Press, 1998.

_____. "A third concept of liberty", in: *Proceedings of the British Academy* n. 117. Inglaterra: The British Academy, 2002.

_____. *Visions of Politics Vol. II – Renaissance Virtues*. Inglaterra: Cambridge University Press, 2010.

_____. *Hobbes e a liberdade republicana*. Tradução de Modesto Florenzano São Paulo: Editora Unesp, 2012.

SOUKI, Nádia. *Behemoth contra Leviatã – Guerra Civil na filosofia de Thomas Hobbes*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

STEINER, George. *A morte da tragédia*. Tradução de Isa Kopelman. São Paulo: Editora Perspectiva, 2006.

STRAUSS, Leo. *Thoughts about Machiavelli*. EUA: Chicago University Press, 2002.

_____. *The political philosophy of Thomas Hobbes – its basis and its genesis*. EUA: University of Chicago Press, 1963.

_____. *On Tyranny*. EUA: University of Chicago Press, 2000.

SMITH, David L. (org.) *Cromwell and the interregnum*. Inglaterra: Blackwell Publishing, 2003.

TREVOR-ROPER, Hugh. *A crise do século XVII – Religião, a Reforma e mudança social*. Tradução de Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Topbooks/ Liberty Fund., 2012.

VEGETTI, Mario. *Um paradigma no céu – Platão político, de Aristóteles ao século XX*. Tradução de Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Annablume, 2012.

VICO, Giambattista. *A ciência nova*. Tradução de Marco Luchessi. Rio de Janeiro: Record, 1999.

VIEIRA DE MELLO, Mario. *O conceito de uma educação da cultura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

_____. *O cidadão – Ensaio de Política Filosófica*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1994.

VOEGELIN, Eric. *A nova ciência da política*. Tradução de José Viegas Filho. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1988.

_____. “On Henry James’s Turn of the Screw”, in: *Published Essays 1966-1985*. EUA: University of Louisiana Press, 1990.

_____. *History of Political Ideas, Vol. III – The late Middle Ages*. EUA: University of Missouri Press, 2007.

_____. *History of Political Ideas, Vol. V – Religion and the rise of modernity*. EUA: University of Missouri Press, 2007.

_____. *History of Political Ideas, vol. VII – The new order and last orientation*. EUA: Missouri Press, 1999.

_____. *Anamnese – Da teoria da História e da Política*. Tradução de Elpidio Mário Dantas Fonseca. São Paulo: Editora É, São Paulo, 2009.

_____. *Ordem e História Vol. II – O mundo da pólis*. Tradução de Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

_____. *Ordem e História IV – A Era Ecumênica*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Loyola, 2010.

WEBER, Max. *Ciência e Política – Duas vocações*. Tradução de Leonidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota. São Paulo: Ed. Cultrix, 2010.

WEIL, Eric. *Filosofia Moral*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Editora É, 2011.

WEIL, Eric. *Filosofia Política*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2011.

WILSON, Henry. “Milton’s reaction to his blindness”. Artigo acessado no seguinte endereço em Outubro de 2013: <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1034896/pdf/medhist00174-0022.pdf>.

WOLFE, Don M. *Milton in the Puritan Revolution*. EUA: Humanities Press, 1963.

WOOLRYCH, Austin. *Britain in Revolution*. Inglaterra: Oxford University Press, 2002.

WORDEN, Blair. *The Rump Parliament 1648-1653*. Inglaterra: Cambridge University Press, Inglaterra, 1974.

_____. *Literature and politics in cromewellian England*. Inglaterra: Oxford University Press, 2007.

_____. *The English Civil Wars, 1640-1660*. Inglaterra: Weindefeld & Nicolson, 2009.

YATES, Francis. *The occult in the elizabetean age*. Londres: Routledge Classics, 2004.

YEATS, W.B. *The collected poems of W.B. Yeats*. Nova York: Scribner Poetry, 1996.