

unesp  UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

“JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
Faculdade de Ciências e Letras
Campus de Araraquara - SP

RAFAEL CARRER FERREIRA

SE DEUS É BOM, POR QUE O MAL EXISTE?
O PROBLEMA DO MAL NO *PARAÍSO PERDIDO* DE MILTON



ARARAQUARA – S.P.

2023

RAFAEL CARRER FERREIRA

SE DEUS É BOM, POR QUE O MAL EXISTE?
O PROBLEMA DO MAL NO *PARAÍSO PERDIDO* DE MILTON

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação da Faculdade de Ciências e Letras – Unesp/Araraquara, como requisito para obtenção do título de Mestre em Letras, na área de Estudos Literários.

Linha de pesquisa: Teorias e crítica da poesia

Orientador: Prof. Dr. Antônio Donizeti Pires

ARARAQUARA – SP

2023

F383s

Ferreira, Rafael Carrer

Se Deus é bom, por que o mal existe? : O problema do mal no Paraíso perdido de Milton. / Rafael Carrer Ferreira. -- Araraquara, 2024

189 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Ciências e Letras, Araraquara

Orientador: Antônio Donizeti Pires

1. John milton. 2. Teodiceia. 3. Paraíso perdido. I. Título.

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp. Biblioteca da Faculdade de Ciências e Letras, Araraquara. Dados fornecidos pelo autor(a).

Essa ficha não pode ser modificada.

IMPACTO POTENCIAL DESTA PESQUISA

Este trabalho busca sistematizar o tema da teodiceia e apresentar uma análise da epopeia Paraíso Perdido de John Milton, assim como um percurso por sua biografia. Busca, assim, popularizar o autor canônico no Brasil, promovendo as ferramentas necessárias para a compreensão de sua obra épica, além de apresentar o tema da teodiceia de forma sucinta ao leitor comum.

POTENTIAL IMPACT OF THIS RESEARCH

This work intends to systematize the subject of theodicy and present an analysis of the epic poem Paradise lost by John Milton, as well as a course through his biography. It intends, also, to popularize the canonical author in Brazil, promoting the necessary tools to understand his epic work, and also present the theme of theodicy in a succinct way to the reader.

RAFAEL CARRER FERREIRA

SE DEUS É BOM, POR QUE O MAL EXISTE?: O PROBLEMA DO MAL NO PARAÍSO PERDIDO DE MILTON.

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em estudos literários da Faculdade de Ciências e Letras – UNESP/Araraquara, como requisito para obtenção do título de Mestre em Letras (Estudos literários).

Linha de pesquisa: Teorias e crítica da poesia

Orientador: Antônio Donizeti Pires

Data da defesa: 19/01/2024

MEMBROS COMPONENTES DA BANCA EXAMINADORA:

Presidente e Orientador: Antônio Donizeti Pires, departamento de Linguística, Literatura e Letras Clássicas FCL-UNESP/Araraquara - SP

Membro Titular: Leonardo Vicente Vivaldo, departamento de Linguística, Literatura e Letras Clássicas FCL-UNESP/Araraquara - SP

Membro titular: Luiz Fernando Ferreira Sá, Departamento de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais UFMG - MG

Local: Universidade Estadual Paulista
Faculdade de Ciências e Letras
UNESP –

CAMPUS

-

ARARAQUARA

AGRADECIMENTOS

À minha mãe, Laura Helena, e meu irmão, Pedro, pelo apoio e carinho.

Ao meu orientador, Tom Pires, pelo auxílio, dedicação e compromisso.

“Nasci em um tempo em que a maioria dos jovens tinha perdido a crença em Deus, pela mesma razão que os seus maiores a tinham tido, sem saber porquê.”

Fernando Pessoa

(2018, p. 16).

RESUMO

As discussões a respeito do mal são tão antigas quanto complexas. John Milton, poeta inglês, debruçou-se sobre o tema ao longo de sua vida, e se dedicou a produzir trabalhos em prosa e poesia sobre a questão da presença do mal. Este trabalho buscará lançar luz sobre esse tema obscuro, muitas vezes tratado como intocável, misterioso ou ainda dogmático, e investigar como John Milton o aborda em sua obra *Paradise lost*. Observando a gênese do mal no mundo, além dos motivadores externos e psicológicos que contribuem para sua presença na vida humana. Para tal, na primeira parte será exposta e comentada a biografia e o pensamento de John Milton, na medida em que contribuam para compreender com clareza sua obra poética e sua teodiceia. Em seguida, na segunda parte, será feita uma incursão pelo filosofema do problema do mal, também chamado Teodiceia, fazendo uso das sistematizações de pensadores como Agostinho e Louis Lavelle; Apologetas, como Peter Kreeft; para que se possa iluminar a questão em sua complexidade e com minúcia. Finalmente, na terceira parte deste trabalho, será observado como John Milton tomou este tema como o central em sua obra *Paradise lost*, que será comentada livro a livro na seção referente; e como essa epopeia escrita de forma apologética busca explicar as razões de Deus ao homem, além de ser um projeto miltoniano que buscava educar o homem a respeito de uma das questões mais antigas: a existência do mal.

Palavras – chave: *Paradise lost*; John Milton; Teodiceia; problema do mal.

ABSTRACT

The discussions around evil are as old as complex. John Milton, english poet, devoted himself to the theme through his life, and dedicated it to produce works in prose and poetry about the question of the presence of evil. This work will enlighten this obscure subject, considered, sometimes, as untouchable, mysterious or even dogmatic, and investigate how Joh Milton aroaches in his work Paradise Lost. Observing the birth of evil in the world, and also the external and psychological movers that contribute to its presence in human life. For so, in the first part it will be exposed and commented the biography and thought of John Milton, as far as it can contribute to the clear understanding of Milton' poetci work and theodicy. Afterwards, in the secont part, it will be made a incursion through the philosopheme of the problem of evil, also called Theodicy, using systematizations of thinkers such as Augustine and Louis Lavelle; Apologists, like Peter Kreeft; to illuminate the subject in its complexity and with detail. Finally, in the third part of this work, it will be observed how John Milton took this subject as central to his work Paradise Lost, that will be commented book by book in its section; and how this epic poem written in apologetic form wants to explain the reasons of God to men, while also being a miltonic project that sought to educate men in terms of on of the most ancient subject: the existence of evil.

Keywords: *John Milton; Paradise Lost; Theodicy; Problem of evil.*

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
2 BIOGRAFIA	13
2.1 O pensamento político de John Milton	27
2.2 O pensamento teológico de John Milton	37
2.2.1 Sua visão sobre a Graça e o Livre-arbítrio	41
2.2.2 Sua visão sobre a Trindade	46
2.2.3 Sua visão sobre a criação e sobre a matéria	49
3 TEODICEIA: O problema do mal abordado na filosofia	
3.1 O mal: uma introdução	54
3.2 O que é Teodiceia?	58
3.3 Onisciência, Onipotência, Onibenevolência	60
3.4 Livre-arbítrio: a necessidade da escolha	62
3.5 Telos	64
3.6 Corpo e alma: Razão e Appetite	65
3.7 O mal como ausência	68
3.8 Reorganizando o argumento	71
4 PARADISE LOST	
4.1 Livro I: O Orgulho e a gênese do Mal	74
4.2 Livro II: Liberdade ou obediência?	90
4.3 Livro III: A redenção imerecida	97
4.4 Livro IV: A árvore do conhecimento	104
4.5 Livro V: Fazer ou sofrer o Mal?	116
4.6 Livro VI: Ordenar-se à ordem	127
4.7 Livro VII: A criação do universo	130
4.8 Livro VIII: O homem como ser histórico e social	137
4.9 Livro IX: A queda	141
4.10 Livro X: A vitória do Eu em relação ao Nós no pecado original	154
4.11 Livro XI: A história humana sem Deus	168
4.12 Livro XII: Paraíso reconquistado	176
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	185
REFERÊNCIAS	189

1. INTRODUÇÃO

“Se Deus é bom, por que o mal existe?”. Essa discussão filosófica recebe o nome de “Teodiceia”, e é ponto central na obra *Paradise lost* de John Milton. Portanto, este trabalho buscará analisar tanto a epopeia miltoniana, quanto o tema do mal, assim, subdivide-se em três momentos. O primeiro analisa brevemente a biografia do autor, para depois fazer uma exposição sistemática do seu pensamento religioso e político. Milton foi uma figura histórica importante também na dimensão política e nos eventos da revolução inglesa, por essa razão, embora seja um trabalho de literatura, busca-se contemplar, ainda que brevemente, esse aspecto da vida do autor. Sua visão teológica do mundo é repleta de especificidades, daí a necessidade de uma parte dedicada a ela; para que a leitura da obra *Paradise lost* possa ser feita de maneira adequada.

O segundo momento deste trabalho busca introduzir o tema da teodiceia e sistematizá-lo. Essa exposição prévia faz-se necessária pois é o tema central da epopeia. O tema da teodiceia está associado, sobretudo, à Teologia e à Filosofia, mas em verdade, é tema inerente à literatura, que no período antigo, não se distinguia da produção teológica ou filosófica, conforme será exposto no capítulo introdutório à teodiceia.

Finalmente, será feita uma análise da obra *Paradise lost*, analisando questões formais, filosóficas e teológicas. Assim como toda análise narrativa, buscará expor e analisar: (1) o enredo, exposto e comentado ao longo de cada capítulo. (2) As personagens, e com isso, suas motivações e cosmovisões. Seus discursos também serão analisados, dado que a obra é repleta de longos diálogos e exposições sobre determinados temas, para que se possa pintar um quadro psicológico das personagens na obra com clareza. (3) O tempo, e como a ordenação dos eventos não-cronológica serve ao argumento do autor. (4) O cenário e seus componentes, como no caso da Árvore da Conhecimento, explicada com cautela para compreensão de sua função dentro da narrativa; assim como os trechos não-narrativos. (5) A forma da epopeia será observada em suas aproximações e rompimentos, sobretudo nas três invocações da que ocorrem na obra.

Portanto, como este trabalho busca alcançar leigos e iniciados, fazendo uso de notas explicativas de conceitos teológicos, literários e filosóficos. Busca, também, fazer uma exposição global do pensamento de Milton e de sua obra *Paradise lost*, embasando-se em sua fortuna crítica extensa, e apresentando de maneira organizada o tema complexo da teodiceia, presente numa obra também complexa: *Paradise lost*.

2. BIOGRAFIA

John Milton (1608-1674) é considerado um dos poetas mais influentes de língua inglesa, ao lado de Shakespeare (1564-1616). Sua principal obra *Paradise Lost* publicada em 1667 é das mais importantes do cânone inglês. Influenciou diretamente diversos escritores clássicos e contemporâneos. Embora um autor erudito, sua influência se estende também à cultura pop. O autor é mencionado em uma diversa gama de seriados, filmes, poemas, romances e músicas.¹

Milton teve uma criação enfocada em uma educação erudita desde sua infância. Seu pai, John Milton Senior, escrivão e usurário, fora deserdado por seu pai por converter-se ao protestantismo (McDowell, 2020 p. 23), o que naturalmente influenciaria em certa medida o tipo de formação religiosa dada ao poeta John Milton. Seu pai lhe ofereceu diversos tutores que lhe ensinaram aspectos da língua materna, latim, grego antigo, hebraico e teologia. O mais presente e influente em sua vida foi Thomas Young que o acompanhou por longo período, até a idade de doze anos.

Já educado por tutores particulares, Milton possuía algum conhecimento de Hebraico e Grego, e bom domínio do Latim quando ingressa na escola *St. Paul*. A instituição usava como principal material pedagógico a gramática latina escrita por William Lilly, a mais popular na Inglaterra do período, tendo sido revisada por acadêmicos supervisionados por Henrique VIII e estabelecida como a gramática padrão pelo próprio rei. A gramática de Lilly é, por sua vez, baseada no pensamento de Erasmo de Roterdã, com ênfase mais na gramática e retórica que na lógica e abordagem anticatólica e antiescolástica. Com grande ênfase nos autores clássicos da literatura, sobretudo Virgílio:

Lily's Grammar notably 'preserves the central position that Virgil had long occupied in late antique and medieval grammars': boys are reminded in its discussion of comparative adjectives, for instance, that 'Virgil is the most learned of poets'.² (McDowell, 2020. p. 50).

¹ A título de exemplo, podemos mencionar o filme Advogado do diabo, de 1998; a série *The good place*, iniciada em 2016; o romance *Frankenstein*, de Mary Shelley, publicado em 1818; além de muitas outras produções culturais eruditas ou populares.

² “A gramática de Lilly ‘preserva a posição central que Virgílio por muito tempo ocupou na antiguidade tardia e nas gramáticas medievais’: meninos são lembrados em discussão sobre adjetivos comparativos, por exemplo, que ‘Virgílio é o mais letrado dos poetas’” (Tradução nossa).

A gramática estimulava vários tipos de exercícios de tradução e metrificacão. Dentre eles, traduzir poemas do Latim clássico para o Inglês e então para o neo-latim do século quatorze. Além de traduções do Grego e do Hebraico. Esse tipo de exercício era feito com frequência, sobretudo com autores como Virgílio, Horácio e com os Salmos. Algumas de suas traduções em inglês e metrificadas dos salmos constam nas suas primeiras publicações de lírica.

É notável a influência de sua formação em sua estética. Observamos a admiração a Virgílio em boa parte de sua obra, sobretudo na própria estruturação de *Paradise lost*, alinhada à forma da *Eneida*, ao invés de *A Odisseia* ou outros épicos. *A Odisseia*, a *Ilíada* ou *Beowulf* são epopeias que, segundo Lewis, lidam com temas menores, embora frequentemente sejam associadas à temáticas grandiosas. A história de Odisseu não alteraria o fluxo da história humana ou o desenrolar da história grega caso tivesse ocorrido de outra forma. Odisseu é, em verdade, o rei de Ítaca, uma ilha grega sem nenhuma relevância em macro escala. Mas para o autor e crítico, a temática grandiloquente e de larga escala social e política é inaugurada em Virgílio, apenas³: “*The epic subject, as later critics came to understand it, is Virgil’s invention; he has altered the very meaning of the word epic.*”⁴ (Lewis, 2022, p. 41). *A Eneida*, com temática muito mais ambiciosa, narra a vida de Eneias, o ancestral de todos os romanos. Virgílio debruça-se sobre não apenas um tema de larga escala, mas também um ponto de viragem na história humana: “*The shift of civilization from the East to the West*”⁵ (Lewis, 2022, p. 45). Milton radicaliza ainda mais a ambição de Virgílio, ao narrar a história do ancestral de todos os homens, em uma narrativa de escala universal que qualquer alteração implicaria na alteração da vida como a conhecemos. Admiração essa também notável no poema *Lycidas*, inspirado, desta vez, nas élogas do poeta latino.

No que diz respeito à forma, Milton rejeitou o uso da rima em grande parte de seus poemas, inclusive em *Paradise Lost*. Considerando que a rima era um recurso já popular na poesia, sua escolha de usar versos brancos lhe rendeu críticas, o que o obrigou a, já na segunda edição, a pedido de seu editor, publicar juntamente uma nota explicativa a respeito da opção de ter escrito a epopeia sem rimas. O poeta acredita que a língua inglesa possuía uma habilidade

³ Lewis, em sua análise da estrutura da épica em *A preface to paradise lost*, considera dois tipos de épicos: “*primary epics*” e “*secondary epics*”, cuja principal distinção está justamente na escolha da temática, que por sua vez se dá no desinteresse dos gregos em estabelecer narrativas de origem dos estados ou analisar o lento crescimento histórico de uma civilização.

⁴ “A temática épica, como críticos posteriores compreenderam, é invenção de Virgílio; ele alterou o sentido da palavra épico”. (Tradução nossa).

⁵ “A mudança da civilização do oriente para o ocidente.” (Tradução nossa).

inerente de emular o metro clássico, fazendo uso do verso branco iâmbico, conforme McDowell expõe:

Paradise Lost published six years earlier and again in 1668 with a note defending his use of unrhymed verse as a recovery of the practice of ancients: 'the measure in English Heroic Verse without Rime, as that of Homer in Greek, and Virgil in Latin; Rime being no necessary Adjunct or true Ornament of Poem of good Verse, in longer Works specially, but the invention of a barbarous Age'.⁶ (McDowell, 2020, p. 56).

Milton rejeitava a rima, pois a enxergava como uma criação bárbara, e no verso branco metrificado encontrou uma forma de resgatar a suposta superioridade da poesia clássica grega e latina em seu tempo, ao mesmo tempo que isso laurearia a língua inglesa como língua inerentemente poética, por guardar essas mesmas possibilidades das línguas clássicas. Esse é o pensamento que permeou a poética miltoniana durante toda sua vida, vinculada a sua formação que tanto mostrava os poetas e a língua clássica de maneira apoteótica.

O poeta, em seu percurso e formação, já ambicionava uma construção lenta e deliberada de sua erudição. A princípio, ambicionava uma carreira na igreja, mas ainda em sua juventude começara a tencionar a uma carreira na poesia, ideia que lentamente ganha contornos até assumir perfeita forma no fim da década de trinta do século XVII. Milton acreditava que possuía um talento natural e uma missão divina de civilizar e educar o homem. Todas as possibilidades de carreira que cogitava giravam em torno deste ideal pedagógico e de sua ideia de um talento inerente; talento esse mencionado ao menos cinco vezes em textos, conforme Shawcross:

*What was Milton's talent? Milton refers to his talent or talents through the biblical allusion to Matthew 25: 14-30 in five places. In the first draft of the Letter to an Unknown Friend [where] he remarks 'the long knowledge of a contrarie comand from above, and the terrible seasure of him that hid his talent'. In Reason [of the church government]. [...] The sonnet 'When I consider how my light is spent' speaks of 'that one Talent which is death to hide'. In Apology the text emerges without use of the specific word. [...] And in Defensio secunda.*⁷ (Shawcross, 1993, p. 101).

⁶ “*Paradise lost* publicado seis anos mais cedo e novamente em 1668 com uma nota defendendo o uso de verso não rimado como resgate da prática dos antigos: ‘a medida em verso heroico inglês sem rima, como a de Homero, em Grego e Virgílio, em Latim: Rima não sendo necessário adjunto ou verdadeiro ornamento de poemas de bom verso, em obras mais longas, especialmente, mas a invenção de uma era bárbara.’” (Tradução nossa).

⁷ “Qual era o talento de Milton? Milton refere-se a seu talento ou talentos por alusão bíblica a Matheus 25: 14-30 em cinco lugares. Em seu primeiro rascunho da Carta a um Amigo Desconhecido [onde] ele enfatiza ‘o longo conhecimento de um comando contrário vindo de cima, e a terrível apreensão dele que escondia seu talento’. Em *Reason [of the church government]*. [...] [N]o soneto ‘*When I consider how my light is spent*’ fala sobre ‘Esse talento que é a morte escondê-lo’. E em *defensio secunda*.” (tradução nossa).

Sua noção de erudição está relacionada aos elementos já mencionados, como o domínio das gramáticas de vários idiomas, sobretudo os clássicos, e da literatura também clássica. Em verdade, todo recorte clássico era caro a Milton para construção de seu intelecto. Ele buscava um conhecimento amplo e minucioso de várias disciplinas: história, filosofia, geografia. Vários dos exercícios constituíam na memorização de nomes de localidades, montanhas, rios, etc. Segundo McDowell (2020, P. 71), essa compreensão de erudição está relacionada com a compreensão de Boccaccio. Notamos o uso desse pensamento enciclopédico em toda obra miltoniana. Longas listas de ventos, rios, divindades gregas ou latinas, montanhas, relevos, pensadores clássicos, em obras como *Paradise Lost*, *Paradise Regained*, *Lycidas*, dentre outras. Milton compartilhava, também, a visão clássica da epopeia como a síntese de todos os conhecimentos e virtudes:

*If the ancients believed, poetry is the form in which 'all wysdome was supposed to be therin included', then epic is the ultimate compendium of knowledge. From the classical epics, 'all arts', in the words of the Elizabethan translator of Homer, George Chapman, can be 'deduced, confirmed or illustrated'.*⁸ (McDowell, 2020, p. 72).

O poeta é, nessa concepção, um detentor de todos os tipos de conhecimento, e tem função pedagógica e social, não apenas um produtor de poesia esteticamente agradável, mas é justamente o fio condutor entre o que há de eterno e o que há de finito, entre deuses e homens. É responsável por sintetizar os conhecimentos produzidos e intelectualizar e civilizar um povo, conforme Jaa Torrano argumenta na sua introdução à *Teogonia* de Hesíodo:

Baseada no uso correto e eficaz da Palavra, os reis colaboram com a manutenção desta ordem cósmica, com o que asseguram à sua comunidade o equilíbrio, a opulência e o futuro próspero. Os reis são operadores e colaboradores dos acontecimentos que se dão no cosmo, porque são Senhores da palavra. O poder que têm da Palavra lhes dá o poder sobre acontecimentos sociais e cósmicos.

Os poetas também são, igualmente, Senhores da Palavra. [...] A condição dada por este privilégio de custodiar o poder da Palavra, Hesíodo designa-a piedosamente pela qualificação de *servo das Musas* dada ao cantor – enquanto pelo exercício deste mesmo poder os reis são *diotrophées*, “sustentados por Zeus”, ou – na bela fórmula clássica, - “alunos de Zeus”. (Torrano, 2014, p. 37).

⁸ “Se os antigos acreditavam, a poesia é uma forma na qual ‘todo conhecimento deveria estar incluído’, então o épico é o compêndio último de conhecimento. Dos clássicos épicos, ‘todas as artes’, nas palavras do tradutor elizabetano de Homero, George Chapman, podem ser ‘deduzidas, confirmadas ou ilustradas’”. (Tradução nossa).

Torrano expõe a importância no período clássico dos poetas, e os compara aos reis, sendo ambos detentores da palavra e assistido pelas musas:

Reis são nobres locais que guardavam fórmulas não-escritas (*dikai*) consagradas pela tradição como normativas da vida pública e social. [...] A palavra *Dike*, que em grego veio a significar “Justiça”, é cognata do verbo latino *dico, dicere* (=Dizer), e designava primitivamente estas fórmulas pré-jurídicas. Os reis, portanto, dependiam do patrocínio de Memória, para preservarem as *dikai*, do de Zeus, para poder aplicá-las em cada caso, e do das Musas, para que esta aplicação fosse eficiente e bem-sucedida, e senão também para os fins anteriores. (Torrano, 2014, p. 35).

Segundo argumenta, tanto reis quanto os poetas são centrais na educação social de um povo. Para Milton a importância do poeta é a mesma. A importância que atribui à monarquia, porém, é sabidamente oposta. Essa a ambição Miltoniana: buscar sua apoteose⁹ através da poesia, poesia esta que sintetiza as noções históricas e culturais do homem, os princípios morais e teológicos mais fundamentais e que tem função intelectualizante, pedagógica, apologética, enciclopédica, estética e, em certa medida, até litúrgica. A poesia possui poder estético de expor a ética de maneira não violenta. O autor apoiava abertamente a expressão livre do pensamento e a busca do aperfeiçoamento espiritual e moral através do debate e da Palavra, como argumenta em seu tratado sobre a livre expressão, *Areopagitica*. Também sublinha a autonomia da Palavra como veículo da verdade de maneira que não constanja a liberdade do Homem enquanto Homem ou enquanto cidadão; algo que a monarquia, por outro lado, fazia. O conhecimento e a Palavra têm a capacidade de tornar o Homem mais livre: “*Men could become more or less ‘free’ depending on their own intellectual progress and virtuous ability to subordinate their bestial passions to their reason.*”¹⁰ (McDowell, 2020, p. 103).

Sua ânsia pela apoteose está diretamente relacionada ao conhecimento como ferramenta que a possibilita, fazendo do poeta o responsável pela perpetuação de verdades antropológicas e divinas em sua obra. O poeta consegue manipular o tempo e, dessa maneira, eternizar-se. Essa eternização se dá na memória dos leitores, que ao perpassarem e lembrarem sua obra, o reeternizam, conforme vemos em seu poema *On Shakespeare*, publicado em 1634, que encerra essa ideia:

*Dear son of Memory, great heir of fame,
What need'st thou such weak witness of thy name?*

⁹ Apoteose: Deificação, processo de tornar-se um deus ou divino juntamente a eles.

¹⁰ “O homem poderia tornar-se mais ou menos ‘livre’ dependendo de seu progresso intelectual e habilidade virtuosa de subordinar suas paixões bestiais à sua razão.” (Tradução nossa).

*Thou in our wonder and astonishment
Hast built thyself a live-long monument.*¹¹ (Milton, 2004, p. 21).

Os leitores servem de monumento vivo à obra e ao autor, conforme McDowell: “*The hearts of the Shakespeare’s readers transforms them into his living monument, or rather a multitude of monuments, as each reader becomes a memorial to the affective power on Shakespeare’s words.*”¹² (McDowell, 2020, p. 138).

Após sua formação na *St Paul*, Milton ingressa na Universidade de Cambridge, na unidade *Christ’s College*, permanecendo entre 1625-1632, completando ao fim desse período seu mestrado. Lá sua educação segue nos tópicos anteriores, mas desta vez também com exercícios constantes de produção poética e de oratória. Nesse período também Milton inicia suas primeiras publicações como poeta. É sobretudo nesse período que desenvolve suas habilidades argumentativas que serão usadas vastamente em sua prosa política:

*Such public exercises exemplified the close connection between education and emulation in humanist pedagogic method. In *Institutio oratoria*, a set text for the study of rhetoric at Cambridge, Quintilian insisted that competitive exercises such as disputations (*disputationes*) and orations (*declamationes*) performed in a group context would encourage the student orator ‘first to imitate and then to surpass’ his peers.*¹³ (McDowell, 2020, p. 89).

Dando sequência a sua missão apoteótica, Milton convence-se cada vez mais de que o compromisso do poeta, mais do que intelectual, é também moral. Acredita não ser apenas necessário um longo processo de intelectualização e de busca pela erudição, mas também um constante desempenho espiritual e moral. O poeta preocupa-se destacadamente com a questão da castidade: “*Milton’s imagination seems to have increasingly become under the sway of an image of the epic poet as a man who must not only master universal learning, but his own carnal appetites and desires, if he is to become a mediator between heaven and earth.*”¹⁴ (McDowell, 2020, p. 159). Há uma clara associação da figura do poeta e do padre, já que uma

¹¹ “Querido filho da memória, grande herdeiro da fama,/ O que precisa tu tal fraca testemunha de teu nome?/ Tu em nosso maravilhamento e espanto/ Construiu para si um monumento de longa vida.” (Tradução nossa).

¹² “Os corações dos leitores de Shakespeare transformam eles em monumentos vivos, ou ainda uma multidão de monumentos, conforme cada leitor torna-se um memorial para o poder efetivo das palavras de Shakespeare.” (Tradução nossa).

¹³ “Tais exercícios públicos exemplificam a conexão íntima entre educação e emulação no método pedagógico humanista. Em *Institutio oratoria*, um texto base para o estudo de retórica em Cambridge, Quintiliano insistiu que exercícios competitivos tais como *disputationes* e *declamationes* performados em um contexto grupal encorajariam o orador estudante à ‘primeiro imitar e então superar’ seus colegas.” (Tradução nossa).

¹⁴ “A imaginação de Milton parece gradualmente ter sido tomada por uma imagem de um poeta épico como homem que não deve apenas dominar o aprendizado universal, mas seus próprios apetites carnis e desejos, se ele for se tornar mediador entre o céu e a Terra.” (Tradução nossa).

vocação de tamanha importância como a do poeta, na visão miltoniana, não poderia estar relacionada exclusivamente ao desenvolvimento intelectual. Deve-se buscar a primazia da razão sobre os impulsos eróticos para alcançar um patamar moral superior, o que contribuirá para a tarefa geral de conectar o mundo superno e o mundo terreno. Assim, na visão do autor, um intelectual é aquele que faz uso ordenado da razão em direção à verdade (a verdade segundo a lógica protestante, no caso de Milton), e através da hipertrofia da capacidade racional, consegue domar seus impulsos eróticos e ordenar o sexo segundo seu uso teleológico bíblico. Assim, a castidade, para Milton, passa a ser símbolo de sua intelectualidade e do domínio da razão sobre os apetites.

Após a conclusão de seu mestrado em 1632, Milton retorna à casa de seus pais em Horton, e lá dá sequência à sua vida de estudos, porém de maneira reclusa. É nesse período que escreve sua obra *Comus*, uma peça focada justamente na temática da castidade. A peça é encenada em abril de 1634, no castelo de Ludlow. Ambiciona, ainda, construir sua carreira poética, percorrendo vários gêneros “inferiores” para produzir, finalmente, uma epopeia, o gênero superior.

Sua obsessão por uma apoteose não pode ser associada, porém, à tradição católica de tornar-se santo, embora seja tema frequente do Barroco e das artes contrarreformistas. Sua base parece ser a visão pagã e clássica dos homens se transformarem em *daemons* após a morte. Observamos a expressão desse mote clássico em *Lycidas*, publicado em 1637; onde seu amigo torna-se um gênio, ou ainda em *Arcades*. Durante seu período de reclusão, corresponde-se com seu amigo Charles Diodati e frequentemente expõe sua ambição de tornar-se um grande poeta e eternizar-se. Esse período de correspondências é para a maioria dos biógrafos do autor, um período em que a ideação de uma carreira na poesia se desenrola a tempos, conforme observa-se nos poemas produzidos em seu período de estudos na *Christ's College*, assim como em sua prosa. Ela explicita como Milton havia desistido, de fato, de uma carreira religiosa e finalmente se decidido a respeito de uma carreira nas Letras:

*Milton refers to having not yet completed the ‘full circle of my private studies’ in the Reason of the church government, it comes as a prelude to the account of his long-standing ambitions to write the greatest epic poem in English, which he had come to believe he could accomplish ‘by labour and intent study (which I take to be my portion in this life) joyn’d with strong propensity of nature’.*¹⁵ (McDowell, 2022, p. 2018).

¹⁵ “Milton refere-se ao fato de não ter completado seu ‘ciclo completo de meus estudos privados’ em *Reason of the church government*, isso vem como prelúdio à consideração de sua ambição de longo prazo de escrever o maior dos poemas épicos em inglês, que ele veio a acreditar que ele poderia realizar por ‘trabalho e intenso estudo (que eu tomo como sendo meu destino nessa vida) juntamente com forte propensão da natureza’”. (Tradução nossa).

John T. Shawcross, porém, discorda dessa visão, afirmando que a poesia anterior de Milton não passava de exercício recreativo, e que sua ambição de fazer da poesia seu trabalho, só aparece de fato nos fins da década de trinta, quando esclarece suas intenções em carta a Diodati:

*Milton now was writing to insure that he would see Diodati personally and soon, as he had tried to do 'in the beginning of autumn' and 'lately'. The foregoing suggests that Milton's writing to Diodati was precipitated by his eagerness to inform him of his decision to become a poet, a decision he had reached only shortly before – in the early autumn of 1637.*¹⁶ (Shawcross, 1993, p. 64).

De fato, é difícil determinar com exatidão em que ponto Milton decide abdicar de uma carreira na igreja para engrenar numa carreira literária. O que se pode constatar, absolutamente, é que sempre estivera considerando carreiras que tivessem um caráter evangelizador, educador e conscientizador; carreiras que, do púlpito ou do livro, pudessem ter efeito pedagógico sobre o público, e servir de apologeta de Deus:

*His interest in the church as a career was waning had not impressed him until the despotic events of 1637 obtruded themselves upon his consciousness. [...] He clearly stated his equation of preaching and writing: 'These abilities [to create great literature] ... are of power beside the office of a pulpit, to imbue and cherish in a great people the seeds of virtue, and public civility ... this may... be not only in Pulpits, [...] but set and solemn Panegories, in Theaters, porches, or what other place, or way may win most upon the people to receive at once both recreation, & instruction' (Reason, 39, 40). It would have been an easy step from a clerical career to a poetic one.*¹⁷ (Shawcross, 1993, p. 67).

Entretanto, na visão da maioria dos biógrafos, juntamente com McDowell, acredita-se que desde o princípio Milton já ambicionava ser poeta, dado que, ainda que seus primeiros poemas publicados juntamente na edição 1645 sejam em sua maioria atividades propostas

¹⁶ “Milton estava agora escrevendo para assegurar-se que ele veria Diodati pessoalmente e em breve, conforme ela havia tentado fazer ‘no começo do outono’ e ‘recentemente’. O evento supracitado sugere que as cartas de Milton para Diodati foram apressadas por sua ânsia de informá-lo de sua decisão de tornar-se poeta, decisão que ele alcançara pouco antes – no início do outono de 1637.” (Tradução nossa).

¹⁷ “Seu interesse na igreja como carreira minguar não haviam o surpreendido até que os eventos despóticos de 1637 invadiram sua consciência. [...] Ele claramente estabeleceu sua equação de pregar e escrever: ‘Essas habilidades [de criar grande literatura] ... são de poder alinhado ao exercício no púlpito, de gerar e estimar no grande povo a semente da virtude e da civilidade pública ... isso pode ... não apenas dar-se no púlpito, mas também em panegíricos solenes, em teatros, pórticos ou outros lugares, e pode ganhar muitas pessoas no público por receberem ao mesmo tempo recreação e instrução’ (Reason, 39,40). Teria sido um passo fácil da carreira clerical para uma poética.” (Tradução nossa)

dentro da universidade, o autor vive em prol da poesia e produz em sua maioria textos poéticos e poucos de outra natureza que estariam mais alinhados a uma carreira fora da área das Letras, como sua prosa. Shawcross argumenta que na segunda metade da década de trinta Milton decide empreender verdadeiramente uma carreira de poeta, sobretudo em função da tomada de cargo de William Laud, cujas atitudes corruptas e ideologicamente opostas à de Milton frustrarão completamente seus ímpetos de ingressar numa carreira na igreja. Esse evento, embora seja o último prego no caixão de uma carreira religiosa, não determina sozinho as escolhas do jovem Milton, que a essa altura já se decidira quanto a carreira na poesia e seus ideais de apoteose pedagógica e civilizadora.

Nesse período de estudos privados na casa de seus pais em Hammersmith e posteriormente em Horton (1632-1637), Milton começa a se aproximar ainda mais da literatura Italiana, sobretudo de Boccaccio e Dante, além de ampliar seu interesse pela Renascença e pelos artistas italianos do período, o que culminará na sua viagem à Itália em 1638-39. Sua simpatia por autores como Dante e Petrarca tem relação, dentre outras coisas, com as afirmações anticatólicas dos autores, que criticavam a corrupção da igreja e a censura. Para Milton, há nesse gesto um prelúdio que lentamente cresce culminando na Reforma. Milton enxerga na corrupção de igreja esse mesmo movimento censurador na tirania episcopal relacionada à ascensão de William Laud ao cargo de Arcebispo em 1633, o que justifica sua crítica em *Lycidas* desses atos de corrupção, e que lhe motivará a escritura de *Areopagitica*, sobre a liberdade de imprensa, já em 1644.

Após sua formação, sua decisão de seguir carreira como poeta é absoluta, e seus estudos aqui mencionados estão relacionados a uma formação necessária para seu projeto poético. É aqui também que algumas ideias começam a tomar forma para culminarem nas suas obras da maturidade. Milton inicia a produção de seu *common place book*, livro de anotações com referências, citações, autores, etc.;

*Upon deciding to emulate the great poets of all nations, Milton embarked upon a threefold program to be fit: he began a notebook of poetic writing, both improving some items of the past and recording 'contemporary' poems; he set up a notebook of topoi drawn from his extensive reading with an eye to possible future use in the great literature envisioned; and he embarked on a sojourn abroad from around April 1638 to August 1639.*¹⁸ (Shawcross, 1993, p.71).

¹⁸ “Uma vez decidindo emular os grandes poetas de todas as nações, Milton embarca em um programa de três momentos: ele inicia um caderno de anotações poéticas, tanto melhorando alguns aspectos do passado como registrando poemas ‘contemporâneos’; ele estabelece um caderno de *topoi* originado de sua extensiva leitura com

Sua viagem a países europeus no fim da década de trinta é parte de seu plano de formação intelectual, onde buscará conhecimento real dos elementos que estudara pela literatura: “*The sojourn introduced him to foreign vistas at first hand, a world he had known only through his books.*”¹⁹ (Shawcross, 1993, p. 71).

O acesso às anotações de Milton a respeito desses temas contribui para a sondagem de suas influências. O *commonplace book* de Milton dividia-se em três categorias: Ética, Economia e Política, com diversas subdivisões dessas três categorias; sendo uma delas, referente à parte de Ética, dedicada à questão do mal moral. (McDowell, 2020). É especulada a existência de outros livros com anotações de temáticas diferentes, o que explicaria a ausência de referências sobre teologia e poesia, temas tão centrais na vida de Milton. As anotações são feitas em grego, latim, italiano, inglês e francês, embora a estruturação geral seja em Latim. Especula-se que a data de início da formação de seu *common place book* seja 1637, conforme Shawcross:

*Having decided upon the poetic life, I believe Milton commenced his repository of interesting, noteworthy, and literary useful materials, the Commonplacebook. Should this contention prove true, entries would have been made first around september 1637, and notes from some of the texts Milton had been perusing so that the plateau of studies mentioned above could be reached.*²⁰ (Shawcross, 1993, p. 77).

No fim da década de trinta, Milton viaja à Itália e à França, onde conhece Galileo Galilei que na época estava vivendo em prisão domiciliar desde 1633 em Florença, em função de suas afirmações heliocêntricas. Milton, grande entusiasta do conhecimento e do progresso científico, presta homenagem a Galileo no livro oitavo de *Paradise Lost*. A reclusão forçada do cientista pela Inquisição reforça o pensamento anticatólico de Milton, que vê nele uma expressão evidente da opressão clerical e papista, conforme argumentará posteriormente em 1644 em *Areopagítica*:

I have sat among their learned men, for that honour I had, and been counted happy to be born in such a place of philosophic freedom as they supposed England was, while themselves did nothing but bemoan the servile condition into which learning amongst them was brought; that this was it which had

um olho para um possível uso futuro na grande literatura visionada; e embarca em uma viagem para o exterior por volta de Abril de 1638.” (Tradução nossa).

¹⁹ “A estadia o introduziu a vistas estrangeiras em primeira mão, um mundo que ele conhecera apenas através dos livros”. (Tradução nossa).

²⁰ “Tendo decidido pela vida na poesia, creio que Milton deu início a seu repositório de materiais interessantes, notáveis e literariamente úteis, o *common place book*. Essa contenda provando-se verdadeira, entradas teriam sido feitas primeiramente por volta de setembro de 1637, e notas de alguns dos textos que Milton vinha seguindo para que o platô de estudos mencionados acima pudesse ser atingido.” (Tradução nossa).

*damped the glory of Italian wits; that nothing had been there written now these many years but flattery and fustian. There it was that I found and visited the famous Galileo grown old, a prisoner to the Inquisition for thinking in astronomy otherwise than the Franciscan and Dominican licensers thought.*²¹ (Milton, 1999, p. 132, 134).

Milton retrata a queda de uma nação em função da repressão eclesiástica na população civil, e conceberá uma estruturação onde essas duas instâncias devem ser autônomas. O autor enxerga William Laud, que assumira o cargo de arcebispo desde 1633 (e de bispo em 1628) e a essa altura já lá estava há quatro anos, como um perpetuador dessa invasão da esfera civil pela esfera clerical que, da mesma maneira da igreja católica, promove a supressão da liberdade, do pensamento, do conhecimento e da poesia. Milton direcionou uma crítica a Laud em seu poema *Lycidas* em 1637. A política Laudiana foi duramente criticada pelos puritanos (Os Miltons inclusos) por seu resgate de uma liturgia extravagante, que segundo os puritanos retomava aspectos da igreja católica que a reforma havia tentado aniquilar, sendo sinal de adoração. Também rejeitavam o estreitamento entre a igreja e o estado, que fora desenvolvida por Laud a partir de seu novo cargo de confiança, em sua relação íntima com o rei Carlos I. Laud também fez uso de seu cargo para recentralizar o poder na igreja, retirando figuras puritanas e buscando um certo tipo de uniformidade religiosa na igreja da Inglaterra, conforme Hawkes:

*The liturgical practices Laud sought to propagate were exacerbated by the disciplinary measures by which he enforced them. With the encouragement of the King he worked to centralize religious authority, expelling Puritan ministers from their livings and insisting on theological uniformity despite the wishes of congregations.*²² (Hawkes, 2009, p. 57).

Em suas viagens pela França e Itália em 1638-9, Milton compra diversos livros que lhe são entregues na Inglaterra e que comporão seus estudos posteriores. O autor queria visitar ainda a Grécia e a Sicília, mas seu itinerário foi interrompido pois na Inglaterra os conflitos civis estavam crescendo. Ocorre, também, a morte de seu amigo Charles Diodati. A Inglaterra estava passando por constantes embates entre a o rei e o parlamento. O reinado de Carlos I

“Quando frequentei seus intelectuais –pois essa honra eu tive-, fui considerado um felizardo por haver nascido em um lugar onde a liberdade filosófica imperava, pois assim pensavam eles da Inglaterra, enquanto lamentavam sem cessar a condição servil em que se encontrava o conhecimento entre eles. Atribuíam justamente a isso o esmorecimento das glórias da Itália, onde nada agora se escrevia que não fosse bajulação e prosa empolada. Foi nesse período que visitei o famoso Galileu, já velho e prisioneiro da Inquisição, por sustentar em Astronomia posição divergente da que mantinham os censores franciscanos e dominicanos.” (Milton, 1999, p. 133,135).

²² “As práticas litúrgicas que Laud buscava propagar eram exacerbadas por medidas disciplinares, pelas quais ele forçava-as. Com encorajamento do rei ele trabalhava centralizando a autoridade religiosa, expulsando ministros puritanos de seus sustentos e insistindo em uniformidade teológica apesar dos desejos das congregações”. (Tradução nossa).

revoltou parte da população. Dentre várias das suas medidas, pode-se destacar o aumento das taxas e sua vida extravagante. Acusavam-no também de ter um comportamento “papista” e totalitário. O ponto de ignição da revolução inglesa, que levará à condenação de Carlos I e sua decapitação foi a tentativa do rei de implementar o *English Book of Common Prayer* (Livro de oração comum) na Escócia. Os frequentes embates entre as câmaras que compunham o parlamento com o rei foram desgastando a relação e, finalmente, as tomadas de decisão de Carlos em relação aos conflitos que emergiram com a Escócia foram reprovadas pelo Parlamento, que reivindicou mudanças radicais e profundas no estado inglês. Oliver Cromwell lidera a frente puritana e burguesa, da qual John Milton Senior fazia parte enquanto usurário e escrivão, contra a frente clerical, real e os nobres. Vemos aqui o mesmo rompimento que houve entre John Milton Senior e seu Pai, Richard Milton: o poder da nobreza é passado à burguesia ascendente, nessa que é considerada a primeira revolução burguesa. O exército de Cromwell vence os exércitos reais e o parlamento julga e condena Carlos I, que é decapitado em praça pública. Assim a autoridade é agora do parlamento e a Inglaterra torna-se uma república em 1649.

As leituras de Milton após suas viagens centram-se sobretudo na formação histórica da Europa, com foco no historiador francês Jacques-Auguste de Thou, o mais citado em seu *commonplace book* nos anos seguintes. Há presença de variados autores, como Maquiavel, que será citado posteriormente em seus tratados. Após seu retorno à Inglaterra, o autor debruça-se sobre a leitura da Patrística, o que lhe munirá de alguns fundamentos que serão assimilados ao seu pensamento teológico posteriormente, como a rejeição do alcance da salvação pela virtude, ideia essa (da salvação pela virtude) anteriormente exposta em *Comus*. Suas leituras patrísticas com certeza contribuíram para que Milton equacionasse sua filosofia moral platônica ao cristianismo:

*Milton to have been engaged in study of the Church Fathers, including Cyprian, Tertullian, and Justin Martyr, and ecclesiastical history of the patristic era, including Eusebius, Socrates Scholasticus, and Sulpicius Severus, and some Byzantine History.*²³ (McDowell, 2020. P. 273).

Podemos traçar a gênese intelectual do radicalismo político miltoniano aos estudos desse período pós-viagem entre 1639-1643, que formatam seu pensamento presente em seus

²³ “Milton engajou-se nos estudos dos Pais da Igreja, incluindo Cipriano, Tertuliano e Justino Mártir, e história eclesiástica da era Patrística, incluindo Eusébio, Sócrates Escolástico e Sulpício Severo e alguma história bizantina”. (Tradução nossa).

tratados contra a monarquia e nos tratados posteriores, todos alimentados pelo contexto de guerra civil pré-commonwealth. No segmento sobre Política em seu *common place book* há uma infinidade de citações e episódios históricos da retirada de reis tiranos; além de uma menção ao fato da monarquia ser eletiva e não hereditária na Escócia. (McDowell, 2020). Entre 1642 e 1651 temos os diversos conflitos que permeiam a guerra civil, e é quando Laud é executado: “Nesse ínterim, o arcebispo Laud foi executado –em janeiro de 1645-, e o episcopado foi extinto em outubro de 1646. A mesma lei colocou as terras dos bispos à venda”. (Hill, 2012, p. 123).

Nesse período de convulsão política da década de quarenta, Milton produz extensas anotações sobre possibilidades temáticas para seu épico nacional: “*We find Milton upon return home planning “Paradise Lost” and looking for other subjects to demonstrate the ways of God to men.*”²⁴(Shawcross, 1993, p.88). Milton, dentro de seu projeto ambicioso, tinha a ideia de migrar da poesia lírica para a épica para produzir uma grande epopeia que sintetizasse a moralidade para sua nação, nos mesmos moldes de Virgílio, Homero e, se pensarmos em épicos em língua vernácula, Spenser. A princípio, havia considerado temas históricos relacionados à região. Um tema muito caro ao autor era o Arturiano. Havia também algumas possibilidades de temas bíblicos. É possível que o autor tenha abandonado o tema mais nacionalista em função dos conflitos que permeavam a Inglaterra. Especula-se que o tema arturiano fora abandonado por ser um tema cujo centro é um rei, e portanto, de influência monarquista:

*He might also have had a political reason for abandoning his Arthuriad. National epics were traditionally monarchist, and an epic about King Arthur would be inescapably so. Milton could have had little use for Arthur after the outbreak of the English Civil War in 1642*²⁵. (Leonard, J., 2000).

Segundo Edward Philips, sobrinho e biógrafo de Milton, o solilóquio de Satã no início do canto quarto fora escrito primeiro, quando *Paradise lost* era um projeto de uma tragédia, e não uma obra épica.

Sua decepção com a corrupção e opressão clerical da década anterior relacionada ao arcebispo Laud, contra quem Milton protestou ativamente, parece ter influenciando-o a mudar a temática:

Fifteen thousand Londoners had signed the ‘Root and Branch’ petition presented to the Long Parliament in December 1640, calling for the abolition

²⁴ “Encontramos Milton, uma vez retornado para casa, planejando *Paradise lost* e procurando temas para demonstrar as maneiras de Deus ao homem”. (Tradução nossa).

²⁵ “Ele também pode ter tido uma razão política para abandonar uma arturiada. Épicos nacionais eram tradicionalmente monarquistas, e um épico sobre o rei Arthur seria-o inescapavelmente. Milton não teria muito proveito no personagem de Arthur após a eclosão da guerra civil em 1642”. (Tradução nossa).

*of episcopacy and the removal of what were perceived as the popish innovations of the Laudian Church in liturgy and worship: Milton claimed in 1642 to have been one of them.*²⁶ (McDowell, N., 2020, p. 367).

O tema torna-se uma obsessão para o autor, que inicia a produção de uma História da Inglaterra no fim da década de 40, que será publicada em sua integralidade em 1670. A obra enfoca em diversos exemplos de corrupção episcopal dentro da Inglaterra e como isso contribui para uma incapacidade de se promover liberdade política real. É, portanto, no início da década que Milton inicia sua carreira como polemista, cuja primeira obra é *Of Reformation touching Church Discipline in England*, publicado em 1641. Ao longo de sua carreira como polemista, frequentemente atacará a Igreja da Inglaterra comparando-a à Católica, e trazendo uma infinidade de referências históricas e poéticas para embasar ou ilustrar suas afirmações:

*Of reformation is constructed 'like a Spenserian allegory', except the division of good and evil is not simply between Protestantism and Catholicism but between true reformation and its episcopal opponents within English Protestantism. Consequently Milton adopts an ironic view of the apocalyptic rhetoric of Elizabethan Protestantism and the claims [...] for the primacy of England as God's chosen nation: Milton presents English history rather as a history of the failure to achieve reformation.*²⁷ (McDowell, 2020, p. 378).

A partir da década de quarenta Milton irá produzir boa parte de seus tratados de prosa política. Seus tratados buscavam abordar temas mais localizados em detrimento de temas universalizantes, focando em problemáticas manifestas na política e no quadro social imediato, conforme Shawcross afirma:

We might note that philosophy frequently divides into two basic lemmata: the practical and immediate, and the projective and idealistic. [...] He certainly is not Thomas Hobbes or John Locke, or even Sir Henry Vane or Sir Robert Filmer. [...]

*In other words, Milton in his prose little pursues the projective and idealistic and for this reason has not attracted study alongside Filmer, Hobbes and Locke.*²⁸ (Shawcross, 1993, p. 100).

²⁶ “Quinze mil londrinos assinaram a ‘*Root and branch*’, petição apresentada ao Longo Parlamento em dezembro de 1640, chamando para a abolição da episcopacia e remoção do que era entendido como inovações papistas da igreja laudiana na liturgia da adoração: Milton afirmou em 1642 ter sido um deles.” (Tradução nossa).

²⁷ “*Of reformation* é construído ‘como uma alegoria spensariana’, exceto a divisão de bem e mal não ser simplesmente entre Protestantismo e Catolicismo, mas entre verdadeira reforma e seus oponentes episcopais dentro do protestantismo inglês. Consequentemente Milton adota uma visão irônica da retórica apocalíptica do protestantismo elizabetano e as reivindicações pela primazia da Inglaterra como nação escolhida por Deus: Milton apresenta a história inglesa em verdade como uma história de fracasso em alcançar a reforma.” (Tradução nossa).

²⁸ “Podemos notar que a filosofia frequentemente se divide em duas *lemmata* básicas: a prática e imediata, e a projetiva e idealista. [...] Ele [Milton] certamente não é Thomas Hobbes, ou John Locke ou ainda Sir Henry Vane ou Sir Robert Filmer. [...]

Em outras Palavras, Milton em sua prosa pouco busca o projetivo e idealista e por essa razão não atraiu estudos como atraiu Filmer, Hobbes e Locke.” (Tradução nossa).

No Início de 1640 Milton dará início a produção de *Paradise Lost* que continuará ao longo das décadas seguintes até sua publicação em 1667. (Shawcross, 1993, p. 145). Em 1649, dá-se a queda e decapitação de Carlos I ao fim do desenrolar da guerra civil, graças à vitória do exército comandado por Oliver Cromwell, partidário do Parlamento, e assim se estabelece o período republicano (que durará até 1660):

Em 30 de outubro de 1649, ele [Carlos I] foi executado como traidor do bondoso povo da Inglaterra. A monarquia e a Câmara dos Lordes foram abolidas. [...] Os remanescentes do *Long parliament* foram expulsos por Cromwell em abril de 1653. [...] Os oficiais elaboraram uma nova constituição. [...] A Inglaterra foi dividida em onze regiões e um major geral, com amplos poderes, foi nomeado para cada uma. (Hill, 2012, p. 124).

Milton passa a trabalhar como Secretário de Línguas estrangeiras, e assim interage com outros países e produz e traduz a documentação necessária, além de outros documentos de ordem pública. Esse intervalo de tempo é marcado pela profusão de publicações em jornais e de panfletos, o paraíso da liberdade de expressão reivindicada anteriormente em *Areopagitica*: “Houve também uma fantástica onda de publicação de panfletos sobre todo e qualquer assunto. [...] Milton viu nisso um sinal de revitalização nacional; a abolição da persuasão coercitiva liberaria as energias dos homens e levaria a um grande salto intelectual”. (Hill, 2012, p. 188). É durante o interregno que Milton perde a visão completamente.

Em 1660, Carlos II (filho de Carlos I que fora decapitado) que estava exilado na França, retorna e restaura a monarquia Stuart na Inglaterra. Milton, que produzira tratados especificamente sobre a decapitação de Carlos I, não é perseguido por seu filho Carlos II. O rei então proclama um ato de perdão geral, condenando apenas aqueles que tiveram relação absolutamente direta com a decapitação de seu pai. Milton, surpreendentemente, não constava nessa lista de condenados. Foi preso por apenas dois meses e depois liberado. Pouco se sabe sobre a razão da liberação de Milton. Uma vez livre, finalmente engaja-se na composição de *Paradise lost*. Publicada em 1667, a obra surte grande influência no século XVII e segue sendo influente nos séculos seguintes:

*Milton's epic has functioned as kind of literary time bomb, exploding into life in the minds of the eighteenth-century American patriots, fanning the flames of republicanism in revolutionary France, setting fire in the bellies of the Romantic and socialist insurrectionaries of the nineteenth and twentieth centuries.*²⁹ (Hawkes, 2009, p. 284).

²⁹ “O épico de Milton funcionou como um tipo de bomba literária, explodindo em vida na mente dos patriotas americanos do século dezoito, ventilando as chamas do republicanismo na França revolucionária, colocando fogo nas entranhas dos insurgentes românticos e socialistas do século dezanove e vinte.” (Tradução nossa).

Esse período posterior ao interregno é de isolamento, estudo e composição. Em função de suas diversas polêmicas relacionadas à revolução, Milton não mais participava da vida pública, e finalmente foca na sua carreira poética que tanto ambicionava.

2.1 O pensamento político de John Milton

Já mencionamos a relação antagônica de Milton e William Laud. O poeta enxergava na figura de Laud uma síntese dos elementos negativos a respeito de política e religião, e analisar esta relação ajuda a esclarecer a visão Miltoniana de Política e Teologia. Laud é promovido a um cargo no conselho privado real, e serve de conselheiro a Carlos I, juntamente com Richard Neile; e é promovido também ao cargo de Bispo. O cargo lhe garantia o poder de controlar o licenciamento das publicações, o que foi usado pelo Bispo para peneirar as produções Calvinistas e tornar publicáveis apenas as que estavam em acordo com sua orientação religiosa. Embora Milton fosse um Anticalvinista³⁰ e frequentemente associado ao arminianismo, atacou fervorosamente as atitudes de William Laud.

Milton advoga por um desmembramento entre as instâncias religiosas e civis: “*The Church should be governed by ministers and lay elders elected by their parish, ‘Functions that nothing concerne a Monarch’*”³¹ (McDowell, p. 2020, p. 381), isto é, uma estruturação presbiteriana (que não aceita hierarquia episcopal) e não prelatícia (que reconhece autoridade episcopal) dado que a igreja da Inglaterra herdara a estrutura hierárquica dos presbíteros da igreja católica:

*The declared purpose of The reason of church-government –which is advertised as ‘by Mr John Milton’, the first occasion on which Milton appeared in print under his full name- is to prove that the pattern of church governmente set down in Scripture is Presbyterian rather than prelatial.*³² (McDowell, 2020 p. 385).

Essa hierarquia não promove uma união e solidificação da igreja, mas, ao contrário, parece promover o cisma ao forçar determinados comportamentos litúrgicos ou em dar ênfase em tal ou qual parte da doutrina. Milton remonta essa herança, em seu tratado *Areopagitica*,

³⁰ Ou contra a teoria da predestinação, mais especificamente.

³¹ “A igreja deveria ser governada por ministros e anciãos eleitos por suas paróquias, funções que não concernem a um monarca” (Tradução nossa).

³² “O propósito declarado de *the reason of church-government* -que é anunciado como ‘por Sr. Milton’, a primeira ocasião na qual Milton aparece de forma impressa com seu nome completo- prova que o padrão do governo da igreja estabelecido na escritura é presbiteriano ao invés de prelatício.” (Tradução nossa).

ao Catolicismo Romano que não tem espaço para liberdade ainda que esse advogue em favor da liberdade de expressão das diversas vertentes protestantes: “*It is habitually noted that by excluding ‘Popery and open superstition’, Milton did not extend toleration to Roman Catholicism in Areopagitica.*”³³ (McDowell, 2020, p. 392).

O pensamento político de Milton considera a dimensão religiosa e metafísica, mas reconhece a autonomia da dimensão antropológica, e a liberdade no nível político separada da estrutura religiosa. Milton enxerga a vida humana antropológica, material e histórica inerentemente relacionada à esfera metafísica e religiosa, embora guardando as diferenças entre elas: há um alinhamento do histórico e do transcendental; alinhamento esse que fica claro na exposição do tema do mal e da liberdade em *Paradise lost*.

A orientação política de Milton é complexa e envolve elementos que podemos chamar de “revolucionários” e outros “conservadores”. Se por um lado, era sabidamente antimonarquista, por outro reivindicava uma estruturação hierárquica da sociedade:

Recent critics [...] have tried to make him a radical. The term should imply a cutting of roots, not simply reformatory theory and acts or even revolutionary alteration, building upon the past and pointing to some possible future. [...]
*Perhaps the separating point for me is that Milton does not expel all hierarchy of legal restrictions for the masses. He too frequently rejects the rabble and too much stresses the individual for me to place him in some kind of proto-marxist position.*³⁴ (Shawcross, 1993, p. 238).

De fato, conforme será observado no livro primeiro e ao longo de *Paradise lost*, Milton busca associar a liberdade da esfera civil com a obediência hierárquica, cujo termo final é Deus que ditou as regras morais e naturais. Milton produz incontáveis tratados que apontam para um viés revolucionário, como seus tratados sobre divórcio, contra o licenciamento e o famoso tratado reivindicando a legitimidade do regicídio. Embora ele busque sempre uma dissolução dos poderes na esfera humana, há sempre uma noção de que essa esfera é debitária verticalmente da lei natural que é de Deus. Não o bastante, compreende a malha da estrutura social como inerentemente hierárquica, relacionada principalmente à colocação intelectual dos

³³ “É habitualmente notado que ao excluir ‘papismo e superstição aberta’, Milton não estende sua tolerância ao Catolicismo Romano em *Areopagitica*.” (Tradução nossa).

³⁴ “Críticos recentes tentaram fazer dele um radical. O termo deveria implicar um corte de raízes, não apenas simples teoria reformativa e atos ou até alteração revolucionária, construindo sobre o passado e apontando para um futuro possível. [...]

Talvez o ponto de separação para mim é que Milton não desconsidera toda hierarquia de restrições legais para as massas. Ele muito frequentemente rejeita a plebe e evidencia o individual para que eu possa colocá-lo em algum tipo de posição marxista.” (Tradução nossa).

indivíduos. Existe certa relação com pensamento político platônico que dissolve o poder totalitário, mas concentra-o em certa medida na oligarquia intelectual dos filósofos, que buscariam, em tese, o telos do bem comum e jamais os interesses pessoais, justamente por serem iluminados pela razão. Há de semelhança com o filósofo clássico também o realce na virtude individual para construção coletiva do bem comum.

Em *A República*, Platão faz um movimento de comparação constante entre a estrutura política da república e a estrutura interna e tripartida da psiquê humana, pois ambas são supostamente ordenadas segundo os mesmos princípios. O filósofo acredita que o ordenamento da *psyche* teleologicamente³⁵ projetada e munida da razão agirá virtuosamente e gerará o ordenamento social em larga escala, na medida em que todos os seus componentes ajam à mesma maneira, e conforme são influenciados pelos componente mais intelectualizados desse organismo social, os filósofos; assim como na tripartição da alma, a razão (metaforizada na cabeça por Platão) deve ordenar os impulsos (o baixo ventre); dissertando assim em seu texto duplamente sobre a relação intrincada da virtude individual em relação à coletiva.

Esse enfoque na virtude individual é presente ao longo de todo pensamento Miltoniano, sobretudo nas fases iniciais de sua vida, como fica evidente na obra *comus*. Porém, se depois o autor passa a assimilar a sua equação da virtude também a Graça divina, é quando atinge seu ponto de maturidade na concepção intelectual do tema. Porém, ainda que ele acomode a graça a sua nova cosmovisão, ela ainda realça amplamente a esfera da ação individual.

Podemos afirmar que há muito no pensamento de Milton contra o *status quo*, mas há dosagens balanceadas de uma visão hierárquica, mas sempre livre e não violenta da família, da política e de todas as instituições sociais ou divinas. Essa visão de uma hierarquia apaziguada, dócil e ordenada será analisada na obra de Milton, embora também se evidencie em sua própria vida pessoal e doméstica.³⁶ Sua visão equaciona liberdade e obediência, e uma realidade que é trespassada pela lógica de hierarquia em todas as suas estruturas: mesmo no indivíduo, suposto elemento mínimo do quadro social, há hierarquia cujo topo é a Razão.

Uma compreensão da visão política de Milton que tencione radicalmente para um dos lados pode tornar-se reducionista, e pode gerar leituras pouco proveitosas de *Paradise lost*, que muitas vezes foi apontado como uma metáfora revolucionária, onde Satã rebela-se contra Deus,

³⁵ A teleologia busca estudar os fins (telos) dos entes para que se possa ordená-los a esses fins. Quando se refere ao percurso teleológico de um ente, refere-se aos usos e fins que ele deve ter para cumprir seu papel bom dentro do sistema orgânico da realidade.

³⁶ Cf.: Capítulo *Further interferences of the self* em *John Milton, The self and the world*, de John T. Shawcross.

um tirano, supostamente imagem de Carlos I e de monarcas em geral: “*The Political dimension of Milton’s thought also appears in Paradise lost. [...] Satan in the [...] epic has often been cast as a rebel against a tyrannic overlord who alters the rules at whim. [...] Such an interpretation, however, reveals a shoddy reading of the poem.*”³⁷ (Shawcross, 1993, p. 241-242). Essa possibilidade de leitura é descartada aos olhos atentos que percebem sua inadequação já nos dois primeiros cantos, ou, com mais evidência, nos cantos posteriores, a perfeição divina será colocada e recolocada, e a torpeza satânica também realçada. Assim como na abertura do livro nono, onde veremos a voz narrativa autoexplicar-se a respeito de seu Anti-herói que é centro da narrativa. As motivações “revolucionárias” de Satã são todas egocentradas e egomotivadas, diferentemente das de Milton que realmente ambicionam o bem-estar comum e político, a salvação das almas e a liberdade. A queda dos anjos se dá por uma falta de compreensão de subordinação, que é algo que conforme já vimos, é parte integrante do pensamento de Milton:

*The subordinationism of the Father and the Son is administrative; the hierarchy of the angels is administrative; the relationship of Adam as head to Eve as helpmeet is basically administrative also within their unfallen world. The political concept of equality simply did not enter Milton’s thinking in this realm of hierarchies.*³⁸ (Shawcross, 1993, p. 243).

Satã recusa estar hierarquicamente abaixo de Deus e do Filho, pois queria ser igual ou melhor, atacando essa “monarquia” e essa concentração de poder no Rei; mas ao levantar-se do lago no inferno a primeira coisa a fazer é autointitular-se o rei daquele lugar. A contradição no discurso hipócrita de Satã é ferramenta usada pelo poeta para lembrar-nos que tudo aquilo que erroneamente Satã atribui a Deus, na verdade é justamente o comportamento dele.

O Satã de Milton não simboliza um herói revolucionário, mas, ao contrário, aquilo que Milton considera um servo dos apetites. A figura de Satã, em sua dimensão política, não é símbolo da servidão a Deus e sua suposta ausência de liberdade, mas da submissão a si mesmo, que engendrará o mal. Milton acreditava que todo homem era inclinado ao mal, em função da queda, essa inclinação era uma inclinação à submissão, uma submissão aos próprios sentidos:

Not everyone acted on his or her natural inclinations, however, and in fact a virtuous life should be a continuous act of resistance to “submissive”

³⁷ “A dimensão política de Milton aparece também em *Paradise lost*. [...] Satã no [...] épico é geralmente apontado como rebelde contra o senhor tirano que altera as leis por capricho. [...] Tal interpretação, porém, revela uma leitura pobre do poema”. (Tradução nossa).

³⁸ “A subordinação do Pai e do Filho é administrativo; a hierarquia dos anjos é administrativa; a relação de Adão como cabeça para Eva enquanto companheiro é basicamente administrativa mesmo dentro do mundo não-caído. O conceito político de igualdade simplesmente não entra no pensamento de Milton em seu reino de hierarquias.” (Tradução nossa).

*temptations. For Milton, virtue was not innate but had to be actively produced, manufactured through the battle against vice, just as good is created by the fight against evil, and freedom is won only through incessant internal and external war against our natural tendencies to “submission”.*³⁹ (Hawkes, 2009, p. 5).

Essa submissão se dá por um esvaziamento da realidade de seu caráter metafísico e transcendente, através de uma submissão da razão, que é transcendente, aos desejos, que se relacionam com o mundo empírico e material. O mundo material serviria como um recipiente das qualidades transcendentais que sempre apontam para aspectos eternos e transcendentais:

*Properly understood, the physical world consists of images, of signs that designate metaphysical referents. [...] But a natural ‘submissive person’ will forget or ignore this and assume that the physical world is the proper end (in every sense) of his life. He will be unable to interpret signs, because he does not understand that it is the nature of signs to point to something beyond themselves.*⁴⁰ (Hawkes, 2009, p. 5-6).

As consequências seriam viver em um mundo absolutamente material, numa condição de hiper-realidade, onde toda transcendência lhe escapa, e a vida não passa de um simulacro finito daquilo que contém de infinito. Hawkes argumenta que para Milton essa visão seria a mesma para os fundamentalistas e para relativistas, e ambas derivam de formas de adoração. Adoração essa de elementos materiais e mundanos, ao invés de Deus. Milton acreditava, enfim, que a revolução inglesa poria fim à idolatria política e religiosa, seja do rei, seja nas formas de idolatria heréticas. Portanto, a idolatria, derivada de uma vida de submissão da razão aos apetites, ou a si mesmo, era o quadro geral da humanidade, que promove o mal; e uma visão positiva daquele ou daquilo que oprime o homem, no caso da monarquia, o próprio rei, visto pelos súditos como uma figura positiva. É essa perversão e desordenamento dos fatores psicológicos e políticos e não compreensão da lógica de hierarquia através de uma submissão que por sua vez paga tributo a uma monarquia dos impulsos e dos sentidos, é o que Milton chama de “Queda”. Seu projeto político e literário consistia justamente em libertar as pessoas dessa condição em termos políticos e religiosos, numa iconoclastia que permeava diversas

³⁹ “Nem todo mundo agia em suas inclinações naturais, porém, e de fato a vida virtuosa deveria ser um contínuo ato de resistência a tentações de “submissão”. Para Milton, a virtude não era inata, mas deveria ser ativamente produzida e manufaturada através da batalha contra o vício, assim como o bem é criado pela luta contra o mal, a liberdade é conquistada apenas através da incessante, interna e externa guerra contra nossas tendências naturais à “submissão”. (Tradução nossa).

⁴⁰ “Adequadamente entendido, o mundo físico consiste em imagens, de signos que designam referentes metafísicos. [...] Mas uma ‘pessoa naturalmente submissa’ esquecerá ou ignorará isso e assumirá que o mundo físico é o próprio fim (em todos os sentidos) de sua vida. Ele será incapaz de interpretar signos, porque ele não entende que a natureza dos signos é apontar para algo além deles mesmos.” (Tradução nossa).

instâncias da realidade: casamento, igreja, estado, corte, etc. Milton é muito mais um iconoclasta que um revolucionário, porque toda revolução que busca tem relação com aspectos religiosos, sua luta contra o *status quo* é sempre religiosamente motivada, e por isso o termo iconoclasta melhor lhe serve, porque todo iconoclasta, embora destrutivo, é religioso. Milton se aproxima muito da figura dos heresiarcas⁴¹, que buscavam revoluções na dimensão religiosa. De fato, seu tratado sobre uma doutrina cristã pensado pelo próprio autor é apontado como herético.

David Hawkes em sua obra *Milton: A hero for our time*, argumenta que Milton rejeitaria a lógica capitalista, na medida em que ela é uma estruturação política que projeta o fim para o lucro, esvaziando os componentes sociais de sua finalidade dentro do todo:

Since Milton believed that idolatry was slavery, he would not be surprised to find virtually everyone in capitalist society is enslaved. [...] We might think that this almost never happens in today's Western societies, but in fact anyone who works for a salary enters into this condition. Any wage-worker sells his life piecemeal, serving the purposes of his employer for a given amount of time. Wage-labor is not necessarily unpleasant, and it can often be highly lucrative, but it is nevertheless piecemeal slavery, because it involves the alienation of our activity. [...]

*It is fair to say that the psychological tendencies that Milton considered servile and idolatrous are much more powerful and widespread today than they were when he wrote.*⁴² (Hawkes, 2009, p. 9-10).

As pautas que Milton reivindicava em sua poesia, em seus tratados, e no seu exercício como secretário, todas envolviam a liberdade, e a quebra dos ícones. Segundo Hawkes, para

⁴¹ Termo usado para se referir aos líderes de seitas cristãs, que se baseiam em divergências teológicas do cristianismo considerado correto, o chamado Ortodoxo. A palavra “ortodoxia” significa “opinião correta” a respeito da tradição cristã. O termo se refere, portanto, às igrejas católica e ortodoxas orientais, como a ortodoxa da Etiópia e a ortodoxa russa. O termo “Ortodoxo” pode ser usado também para referir-se mais especificamente às igrejas não católicas, como a Russa e a Etíope, também chamadas autocéfalas. Essas, por sua vez, recebem esse nome, pois são hierárquicas, como a católica, mas seus bispos não reportam ao Papa. Finalmente, o termo refere-se às igrejas mais antigas, hierárquicas e sistematicamente estruturadas, que se opõem às organizações protestas, ou às organizações heréticas, que rejeitam aspectos considerados verdadeiros pela hierarquia da igreja, através de concílios.

É necessário afirmar, porém, que o termo “Heresia”, embora empregado e cunhado pelas formas cristãs ortodoxas, passa a ser usado posteriormente pelos próprios protestantes; embora tecnicamente o protestantismo seja considerado uma heresia por aqueles que cunharam o termo.

⁴² “Considerando que Milton acreditava que idolatria era uma forma de escravidão, ele não ficaria surpreso em descobrir que basicamente todo mundo em uma sociedade capitalista é escravizado. [...] Nós podemos pensar que isso quase nunca acontece nas sociedades ocidentais de hoje em dia, mas, de fato, qualquer um que trabalha por um salário entra nessa condição. Qualquer trabalhador assalariado vende sua vida pouco a pouco, servindo os propósitos de seu empregador por uma dada quantidade de tempo. Trabalho assalariado não é necessariamente desprazeroso, e pode ser, com frequência, altamente lucrativo, mas é, no entanto, uma escravidão fragmentada, porque envolve a alienação de sua atividade. [...]

É possível dizer que as tendências psicológicas que Milton considerava servis e idólatras são muito mais poderosas e disseminadas hoje que quando ele escreveu.” (Tradução nossa).

Milton a idolatria é um conceito que se estende para além da noção religiosa, mas é caracterizada por uma interpretação errada da relação de um significante e um significado, da realidade e de suas imagens. A relação humana com a realidade é sempre preenchida de imagens, e a busca pelo sentido é incontornável:

Não há cores nem sons em si, desprovidos de significação: tocados pela mão do homem, eles mudam de natureza e adentram o mundo das obras. E todas as obras desembocam no significado; o que o homem toca se tingem de intencionalidade: é um ir para... O mundo do homem é o mundo do sentido. Ele tolera a ambiguidade, a contradição, a loucura ou o embuste, não a carência de sentido. O próprio silêncio é povoado de signos. (Paz, 2014, p. 28).

Ora, o mundo da razão é o mundo da significação. Porém, a relação entre o símbolo e o simbolizado pode ser turvada. Tomás de Aquino define *Verdade* como a adequação do intelecto à coisa (Aquino, 2016, p. 145). Quando há inadequação do intelecto e do que é inteligido, temos uma perversão simbólica da realidade. Quando se relaciona com um determinado ente⁴³ na realidade que se toma por outra coisa, não se relaciona com o ente, mas com aquilo que acredita ele ser. Esse obscurecimento da razão pode levar o homem ao pecado e ao sofrimento, conforme observaremos na ludibriação de Eva no livro nono, e na tentativa de Satã de enganar Abdiel no livro quinto.

O argumento de Hawkes possui alguma relevância na sua observação sobre as imagens, e como o dinheiro pode adquirir um caráter de ídolo, levando o homem ao pecado. É razoável que Milton compartilhasse dessa ideia, na medida em que não só o dinheiro, mas qualquer coisa pode tornar-se motivadora do pecado se usada de maneira desorientada. Porém, a leitura do autor torna-se problemática pois ele traça uma lógica de causalidade direta entre uma visão que Milton tinha do dinheiro de ser potencializador do pecado, e uma suposta visão anticapitalista do autor. Hawkes, bastante criticado por outros miltonistas, faz um uso anacrônico do termo “capitalista”, e saltos lógicos para poder comprovar sua tese de que Milton seria um herói radicalmente “protomarxista”. Anteriormente já demonstramos, juntamente com Shawcross, que o termo é no mínimo inadequado para descrever o autor. Esse anacronismo já é evidente no título de sua obra de Hawkes: “Milton, um herói para **nosso** tempo.”

Milton já observara um obscurecimento da verdade no plano social. *Areopagítica* argumenta contra o licenciamento alicerçado na ideia de que os discursos não verdadeiros não

⁴³ Particípio passado do verbo ser, é usado na filosofia para referir-se a qualquer coisa na realidade, abstrata ou concreta.

devem ser proibidos, mas sim iluminados pela razão. A liberdade de publicação e veiculação é uma forma de reforçar o debate intelectual e tornar os pontos e argumentos falsos ainda mais evidentemente falsos pelo contraste com os discursos verdadeiros.

O sombreamento da relação do significante e significado no plano político no decorrer do século XVII preocupava Milton, que observava cada vez mais a criação de ícones, isto é, de imagens falsas da realidade, que eram tomadas por verdade. Das várias razões para a ascensão do poder das imagens, podemos citar, com Hawkes, a econômica:

Another reason for the rise to power of images is economic. Over the last three centuries, in a process that Milton was among the first to witness and exploit, money has come to rule over economic activity. [...]

He saw that once money is permitted to reproduce autonomously, to “breed”, it moves beyond human control. It attains a life of its own; it develops its own needs and makes its own demands, which often conflicts with those of the human beings who have brought it into existence. Furthermore, the rise to power of money has revealed its true nature. [...]

Despite being a purely symbolic phenomenon, however, it has extremely powerful objective effects. Indeed, it rules the world. Financial value, in short, is an image with practical power, an idol.⁴⁴ (Hawkes, 2009, p. 16-17).

O argumento de Hawkes gira em torno da ideia de que Milton conceberia a lógica capitalista contemporânea como um ídolo, pois o valor monetário, uma construção imagética sem valor inerente, passa a hipertrofiar-se a ponto de voltar-se contra seus próprios criadores. Se o dinheiro fora criado para facilitar as interações econômicas e sociais do homem, possuía seu telos, isto é, o seu fim, no bem-estar comum, e servia aos interesses do homem, que o criou. No sistema capitalista, o que se tem é uma lógica econômica que privilegia a economia, ente puramente imagético e não real, ao invés do homem. Como exemplo podemos tomar as incinerações de produtos e alimentos para o controle da inflação. Nesse caso, recorrente na história recente, o alimento, por exemplo, é esvaziado de seu fim inerente (seu telos), é desorientado de sua razão ontológica⁴⁵ e social, e não é encarado como algo que deva servir aos

⁴⁴ “Outra razão para a ascensão do poder das imagens é econômica. Através dos últimos três séculos, em um processo que Milton foi um dos primeiros a testemunhar e explorar, o dinheiro passou a governar a atividade econômica. [...]

Ele viu que uma vez permitido que o dinheiro se reproduza autonomamente, que se procrie, ele move-se para além do controle humano. Ele conquista uma vida própria; desenvolve suas próprias necessidades e faz suas próprias demandas, que frequentemente entram em conflito com aquelas dos seres humanos que o trouxeram à existência. Além disso, a ascensão do poder do dinheiro revelou sua verdadeira natureza. [...] Apesar de ser puramente um fenômeno simbólico, entretanto, tem efeitos objetivos extremamente poderosos. De fato, governa nosso mundo. O valor financeiro, em suma, é uma imagem com poder prático, um ídolo.” (Tradução nossa).

⁴⁵ A ontologia é ramo da filosofia, mais especificamente da metafísica que estuda o ser e as categorias mais fundamentais da existência. Embora seja um termo usado de maneira específica por tal ou qual filósofo, aqui será tomado no sentido de qualquer ente na realidade considerado em suas categorias e características universais e mais

interesses do homem ou da sociedade, mas aos interesses do balanceamento da economia. Aqui vemos a economia erigir-se como ícone em meio aos homens, com suas demandas de sacrifício de alimentos, com suas demandas de sacrifício humano: o trabalho exaustivo, que alimenta esse ícone que fora criado para servir ao homem, mas que agora, coloca o homem sob seu comado. Sendo de caráter puramente psicológico, o ícone, em verdade, não pode ser destruído ao atentarmos contra objetos físicos, justamente porque esses ícones foram edificadas na mente dos homens.

Milton cresceu juntamente com a lógica da usura, que Hawkes, fazendo uso de facilitações e saltos lógicos, compara ao capitalismo contemporâneo. Este é o legado profético de Milton, uma iconoclastia profunda e psicológica, que emerge da própria estruturação biográfica do autor: “*John Milton the poet was thus literally born out of the conflict between idolatry and iconoclasm*”⁴⁶ (Hawkes, 2009, p. 24), mas que não pode ser chamada de anticapitalista. John Milton Senior, após romper com seu pai Richard Milton, que era proprietário de terras, fez carreira como usurário, num período de ascensão da lógica do crédito. John Milton cresce, portanto, ao mesmo tempo que a lógica tradicional de poder associada à propriedade e à terra começa a migrar para o poder baseado numa lógica mercantilista e financeira. Porém, há grandes diferenças entre o pré-capitalismo e o capitalismo contemporâneo, assim como há diferença entre usura e capitalismo, termos que Hawkes usa em sua obra como se fossem sinônimos, o que revela a dimensão falaciosa de seu argumento.

Dessa maneira, vemos no pensamento miltoniano uma análise e ataque da constituição monarquista do período, mas não podemos afirmar categoricamente, como Hawkes, que Milton viria a ser um anticapitalista caso conhecesse esse novo sistema tal qual é atualmente. A própria revolução anti-monarquista é motivada pelos grupos relacionados à nova lógica econômica do lucro, grupos esses que Hawkes afirma Milton ser contra, embora sabidamente estivesse ao lado daqueles que se posicionaram contra a monarquia:

O apoio ao Parlamento veio do sul e do leste da Inglaterra, mais economicamente desenvolvidos; o suporte ao rei veio das áreas economicamente mais atrasadas do norte e do oeste. Em Yorkshire, Lancashire e Sussex, havia uma clara divisão entre áreas parlamentaristas industriais e áreas agrícolas monarquistas. (Hill, 2012, p. 132).

fundamentais que fazem com que esse ente seja ele mesmo. Portanto, debruça-se sobre os elementos não-relativos dos entes, que existem em si mesmos, e não dependem da interpretação subjetiva ou das construções sociais, são verdades ontológicas em si mesmas. No exemplo acima, todos os alimentos participam da lógica universal de serem capazes de nutrir, que é uma das características ontológicas fundamentais desses entes.

⁴⁶ “John Milton o poeta literalmente nasceu do conflito entre idolatria e iconoclastia” (Tradução nossa).

Todavia, no que diz respeito à relação Estado/Igreja, Milton reivindicava uma separação de ambos. Enxergava na relação aproximada dessas duas dimensões sociais um problema na medida em que as hierarquias dentro da religião se dão fora das hierarquias burocráticas. O poder do estado tem a capacidade de encerrar em si heresias e, em função de seu poder atribuído pelo direito humano, pode empregar e perpetuar essas visões distorcidas, que representam adoração de ídolos, quando falsas. As instituições são recipientes de heresias que pelo poder que exercem, esparramam-na de maneira herética. Exemplo máximo, para o autor, é a igreja católica. Milton atacou a estrutura episcopal governada por bispos. Preferia a estruturação presbiteriana com pequenas entidades autônomas, dissolvendo a hierarquia e a concentração de poder. Ao longo de *Paradise lost* Milton buscará equacionar a existência de uma hierarquia religiosa em relação a Deus e estruturas sociais segundo seu ordenamento, ao mesmo tempo que rejeita o totalitarismo e a presença de hierarquia dentro da instituição da igreja na terra. Em geral, podemos afirmar que Milton era contra a religião organizada de maneira geral em seu tratado *Of reformation*:

*By repudiating the very earliest history of institutional and theological Chistianit, Of reformation comes close to suggesting that all organized religion is necessarily apostasy. A state church certainly is; Constantine's adopting Christianity as the state religion of the Roman Empire was the beggining of apostasy, and purity in the church was found only in 'the most virgin times between Christ and Constantine.'*⁴⁷ (Hawkes, 2009, p. 116).

Milton enxerga na institucionalização da religião uma imobilização do pensamento e um ato satânico, que busca no poder das instituições a capacidade de propagar suas heresias e seus ídolos.

Com a queda da Monarquia e a dissolução do poder no Parlamento, tem-se por consequência o fim do direito divino, que alimenta o fogo da discussão a respeito de Deus e da matéria, assim como discussões sobre o direito, que não mais divino, agora é o direito do povo, exercido pelo parlamento. Com uma reconfiguração tão profunda da legitimidade e direito ao poder, o XVII inglês preenche-se de discussões filosóficas que buscam compreender o poder e a nova lógica da soberania parlamentar e de Deus.

⁴⁷ “Repudiando a mais antiga história do cristianismo institucional e teológico, *Of reformation* sugere, em certa medida, que toda religião organizada é necessariamente apostasia. Uma Igreja estatal certamente é; A adoção do cristianismo como religião do estado no império romano por Constantino foi o começo da apostasia, e pureza na igreja só era encontrada ‘nos tempos mais virgens entre Cristo e Constantino.’” (Tradução nossa).

Dentre as visões emergentes, estão as formas ultra-materialistas, também conhecidas como materialismo mecanicista. Esse tipo de visão rejeita a existência da dimensão metafísica, e afirma que as coisas que frequentemente são tomadas por metafísicas, são na verdade apenas físicas, como a mente. Dessa forma, alguns materialistas rejeitam a transcendência da matéria, e por consequência, a existência de Deus, outros, por outro lado, rejeitam a transcendência, mas afirmam a existência de Deus. Thomas Hobbes e Newton eram duas dessas figuras. Newton rejeitava a separação entre o corporal e o espiritual, e Hobbes, sustentava um materialismo mecanicista ainda religioso. A visão de Hobbes, porém, recai sobre o Calvinismo e a predestinação, pois as próprias ações humanas chamadas “livres” são determinadas por efeitos e comportamentos físicos da matéria. Para o filósofo, a ideia de um ente imaterial é uma contradição em termos, possível de realizar-se apenas na linguagem no uso linguístico de antônimos que configuram um paradoxo. Assim, Hobbes concebe um universo onde não há livre-arbítrio, mas que imaginamos possuir porque nossa razão não consegue tocar e reconstruir de maneira absoluta todo o engendramento de eventos causais que geram determinado efeito, pois se pudéssemos, atribuiríamos toda ação a seu primeiro causador: Deus.

Parece razoável afirmar que o pensamento de Milton nasce da tentativa de preservar o novo pensamento materialista, sem sacrificar a lógica do livre-arbítrio, como uma tentativa de adequar a teologia cristã às descobertas científicas do século, sobretudo na figura de Newton, pois se fossem conflitantes, poderiam afastar os fiéis. É uma tentativa claramente miltoniana e racionalizante de justificar as realidades teológicas, demonstrando sua eternidade, num gesto de união das novas ciências, que agora emergiram nas figuras de Newton, William Petty, James Harrington, Robert Boyle, etc. Milton, assim, acomoda o materialismo à liberdade da matéria. Milton sente-se inclinado a aceitar o Materialismo emergente, mas condenar suas consequências, isto é, a anulação do livre-arbítrio, que recairia num materialismo de natureza calvinista ou num materialismo ateu.

2.2 O pensamento teológico de Milton

Na invocação de abertura de *Paradise Lost*, onde Milton afirma que justificará os meios de Deus ao homem: “*I may assert Eternal Providence,/ And justify the wayes of God to men.*”⁴⁸ (Milton, 2016, p. 31), Milton já estabelece sua visão anticalvinista, que por sua vez rejeitava a

⁴⁸ “Defender possa a eterna providência/ E aos homens seus caminhos explicar.” (Milton, 2016, p. 33).

possibilidade de investigar a legitimidade da justiça divina, pois considerava que qualquer forma de teodiceia seria um atentado de desconfiança contra Deus e sua perfeita justiça. Milton, por outro lado, sempre com sua ênfase na razão, busca iluminar o que é possível à razão humana tocar nos campos da teologia, para intensificar a relação do homem com Deus. *Paradise lost* é uma grande teodiceia cujo cerne é justamente a análise da lógica da justiça divina, revelando sua legitimidade e perfeição.

A visão teológica de John Milton é bastante particular, se aproximando de alguns aspectos de diversas vertentes protestantes e, embora o autor fosse abertamente anticatólico, enxergamos certas aproximações com o Catolicismo. Seu pensamento teológico é influenciado por diversas correntes teológicas e filosóficas emergentes no XVII, e altera-se ao longo da sua vida, até alcançar sua formatação plena em sua fase madura.

Milton nasce num contexto e é educado dentro de um sistema Anglicano: “*Milton was raised an Anglican, trained to become an Anglican minister*”.⁴⁹ (Shawcross, 1993, p. 249). Sua carreira, conforme expôs-se, antes de começar seu projeto de tornar-se um grande poeta, era de ministro na igreja anglicana. O jovem Milton nessa fase, porém, tinha visões mais alinhadas ao puritanismo⁵⁰, sendo esse classificado como uma vertente radical do Calvinismo, focada principalmente na remoção de elementos católicos remanescentes na igreja Anglicana.⁵¹ As diversas decepções com a igreja atual, sobretudo as decisões do Bispo William Laud durante 1633-1637, levaram-no gradualmente a desenvolver pensamentos mais separatistas e a desistir de uma carreira religiosa. Laud era de orientação Arminiana que rejeita a doutrina da predestinação, sendo oposta ao Calvinismo. Grande parte dos críticos e historiadores classificam Milton como Arminiano, em função da rejeição da teoria da predestinação. Milton atacou abertamente Laud por suas decisões ao longo da década de trinta, sendo Laud um Arminiano, o que poderia qualificar sua ação como não-arminiana, por contraste. Suas críticas, porém, são a comportamentos específicos de Laud, como o licenciamento, e sua perseguição às seitas heréticas dentro da Inglaterra. Milton, embora Arminiano, possui alguns elementos em seu pensamento teológico de diversas vertentes. Rejeita, como já foi exposto, completamente a ideia da predestinação, que é inerentemente Calvinista. Além disso, possui alguns ideais que podem alinhar-se ao puritanismo, como seu enfoque radical no exercício da castidade, que é matéria em sua obra *Comus*, e em sua biografia, conforme já se estabeleceu. Seu constante

⁴⁹ “Milton foi criado um anglicano, treinado para tornar-se um ministro anglicano”. (Tradução nossa).

⁵⁰ Segundo Shawcross.

⁵¹ Assim como todo grupo, não era perfeitamente homogêneo e coeso, sendo que alguns puritanos divergiam em termos de doutrina.

ataque aos resquícios católicos e sua abordagem antipapista também é de orientação puritana: “*Lines in Lycidas have often been excerpted as a digression on the clergy, but they are, rather, a statement of this realization that the church establishment in rule and authority was tainted with Catholicism.*”⁵² (Shawcross, 1993, p. 249). Em suma, podemos afirmar que Milton estava em constante debate com as vertentes religiosas, assimilado alguns aspectos de uma, rejeitando outros, porém; e assimilando, ainda, excertos de pensamentos filosóficos emergentes, como o materialismo vitalista, compondo uma cosmovisão religiosa, política e filosófica profundamente particular.

Notamos, tanto na visão política quanto na visão religiosa de Milton, uma tendência à dissolução do poder. Não com um sentido de aniquilação do poder, mas de decomposição e dissolução e redistribuição desse poder. Uma das reivindicações de Lutero era justamente a dissolução do poder papal: “O primeiro princípio é o sacerdócio geral de todos os cristãos. Quem quer que seja batizado já está com isso ordenado como padre, bispo, papa; embora não convenha a todo mundo exercer o ofício.” (Voegelin, 2014, p. 276). Essa dissolução busca redistribuir o poder e a autoridade aos indivíduos cristãos:

Para escapar da concentração procedimental da infalibilidade da igreja em sua cabeça monárquica, ele a dispersa entre os cristãos individuais, que de fato ele tornou cada cristão seu próprio papa infalível - com a consequência inevitável de abrir a anarquia de interpretações conflitantes (Voegelin, 2014, p. 277).

Milton, porém, tem visão menos radical que a de Lutero, e reivindica uma redistribuição do poder não para todos os cristãos individualmente, mas para uma pequena quantidade de figuras de autoridade: homens intelectualizados e treinados na virtude, sobretudo da castidade. Uma visão antagônica à de Lutero também pela consideração anti-intelectual de Martinho.

Uma análise mais aprofundada do pensamento de Milton revela a impossibilidade de engessar seu pensamento em quadrantes “progressistas” ou “tradicionalistas”. Parte do seu pensamento era bastante tradicional, como sua visão sobre o sexo e sobre a hierarquia. Por outro lado, essa mesma visão sobre hierarquia é cravada de uma lógica de liberdade política quase plena. Diversos posicionamentos são progressistas e revolucionários, sobretudo a respeito da concentração de poder das instituições reais ou religiosas, mas não podemos inserir Milton no

⁵² “Linhas em *Lycidas* são frequentemente consideradas como uma digressão sobre o clero, mas elas são, na verdade, uma afirmação da percepção que a *establishment* governante e de autoridade estava manchado de Catolicismo.” (Tradução nossa).

ponto mais extremo do progressismo do século XVII, não por anacronismo, mas porque de fato já existia uma esquerda radical: Levellers e Diggers,⁵³ da qual Milton não fazia parte.

Em função de sua aproximação do pensamento Agostiniano, sobretudo na temática da Teodiceia, *Paradise lost* foi lido por muito tempo como uma obra ortodoxa: “*Heretical elements exist in it, but are discoverable by search: any criticism which forces them into the foreground is mistaken, and ignores the fact that this poem was accepted as orthodox by many generations of acute readers well grounded in theology.*”⁵⁴ (Lewis, 2022, p. 103). De fato, o Materialismo Vitalista e o antitrinitarianismo de Milton são não só pouco evidentes como não comprometem o argumento teodiceico do autor, perfeitamente alinhado à ortodoxia.

2.2.1 Sua visão sobre A Graça e o Livre-arbítrio.

Milton, em sua maturidade, sabidamente rejeita a lógica Calvinista, pois acredita no livre-arbítrio, e neste, por sua vez, fundamenta sua teodiceia. O Calvinismo, porém, era predominante no protestantismo inglês do século XVII, e pode ser caracterizado nos seguintes termos:

*Calvinist God saves by and irresistible grace that is unmerited by those to whom it is granted. [...] Emphasizing divine omnipotence, Calvinists insisted that god alone determines who is saved, and that his choices are not guided or constrained by choices of creatures. They defended the justice of this doctrine by pointing to the fact that all deserve damnation, and by the more sweeping voluntarist positions (1) that God’s choices cannot and should not be measured against any prior or external standard of justice, because God’s choice define justice, and (2) that God’s choices cannot be caused or restricted by his creatures choices.*⁵⁵ (Fallon, 2016, p. 52).

⁵³ “O radicalismo do *Diggers* era mesmo algo surpreendente: *Diggers* [...] defendiam um programa comunista e, em 1649, começaram o cultivo comunitário de terras em Sr. George’s Hill, próximo a Londres. Gerard Winstanley, o líder dos *Diggers* ampliou a concepção de liberdade dos *Levellers*, afirmando: ‘Liberdade verdadeira existe quando um homem recebe seu alimento e sua subsistência, e isso está no uso da terra’. Os *Diggers* concordavam com os *Levellers* que trabalhadores que recebiam salários não eram livres; e eles chegaram à conclusão de que o trabalho assalariado deveria ser abolido.” (Hill, 2012, p. 142).

⁵⁴ “Elementos heréticos existem nele, mas são descobertos por pesquisa: qualquer crítica que os force como fundamentais está errada e ignora o fato de que o poema foi aceito como ortodoxo por muitas gerações de leitores perspicazes bem fundamentados em teologia”. (Tradução nossa).

⁵⁵ “O Deus Calvinista salva por uma graça irresistível que é imerecida por parte daqueles para quem ela é garantida. [...] Enfatizando a onipotência divina, Calvinistas insistiam que Deus sozinho determina quem é salvo, e que suas escolhas não são guiadas ou constringidas pelas escolhas das criaturas. Eles defendiam a justiça de sua doutrina apontando para o fato de que todos merecem danação, e pelas posições voluntaristas (1) Que as escolhas de Deus não podem e não devem ser medidas em relação a qualquer padrão externo de justiça, porque a escolha de Deus define Justiça, e (2) Que as escolhas de Deus não podem ser causadas ou restringidas pelas escolhas das criaturas”. (Tradução nossa).

Milton recusa o Calvinismo vigente em muitos sentidos. Em primeiro lugar, afirma ser a graça oferecida a toda criatura, sem exceção. A salvação só não é alcançada pelas criaturas que a rejeitam, mas a rejeição da salvação parte da criatura e não do criador. Essa rejeição é uma escolha, tomada livremente. O autor, portanto, ao se afastar do Calvinismo se aproxima mais do Arminianismo, na medida em que compreende a Graça de Deus como algo resistível pelo homem, e a condenação está relacionada não à pré-escolha divina, mas no aceite livre através da Fé.

Anteriormente, sua concepção era calcada numa filosofia moral da virtude, isto é, que sublinha o comportamento ético como forma de alcançar a salvação. Milton reelabora seu pensamento em relação a isso em sua maturidade, rejeitando, posteriormente, esse pensamento de sua juventude, presente, conforme observamos, sobretudo em sua peça *Masque*. Essa perspectiva, assim como sua perspectiva mais madura e posterior, se contrapõe à doutrina da predestinação Calvinista. Ainda que seu pensamento Teológico mude ao longo de sua vida, em seu cerne ele sempre é anticalvinista e pró-livre-arbítrio:

Calvino [...] seduzido pelo problema da predestinação, [...] deixa crescer para as proporções formidáveis do déspota que, a seu prazer, mostra misericórdia com uns poucos, enquanto ordena a execução justa de danação para a massa, a fim de mostrar a majestade de sua onipotência e justiça. É a interpretação que, sedimentada na Confissão de Westminster de 1647, levou ao comentário famoso de Milton que tal Deus não lhe merecia o respeito, mesmo se tivesse de ir para o inferno por causa disso. (Voegelin, 2014, p. 334-335).

Na juventude, acredita que a salvação pode ser alcançada pelo exercício da virtude, sobretudo da castidade; em sua maturidade, assimila a liberdade e ao exercício da virtude o gesto sempre anterior de Deus de oferecer a Graça e ajudar o homem no seu percurso em busca da virtude.

O Milton da década de trinta, adequa-se pouco às vertentes presentes. Sempre rejeitou o Calvinismo, mas também rejeita o pensamento Arminiano que, oposto ao Calvinista, enfatiza a liberdade e a salvação por uma escolha livre e deliberada. Milton jovem não se enquadra perfeitamente no Arminianismo, pois acredita também que se pode alcançar a salvação exclusivamente pelo bom exercício moral, sendo isso fundamentado principalmente no pensamento platônico de evolução espiritual através da virtude que se alcança, por sua vez, pela dominação da razão (cabeça) das instâncias inferiores da alma, metaforizadas no peito e no baixo ventre.

Ora, a síntese supostamente contraditória de salvação pela graça e não pelas obras e da necessidade de ainda assim ser virtuoso é justamente o pensamento católico, e nesse sentido apenas, há uma aproximação da concepção teológica de Milton e do catolicismo que tanto rejeitava.

Em sua obra *Comus* escrita em 1634, Milton não aceita ainda a teoria da graça preveniente, mas alinha-se ao pensamento platônico de alcançar as dimensões celestes pela virtude, também manifesto na doutrina pelagiana, conforme McDowell argumenta:

The fundamental ideological contradiction in the maske [is] between ‘the indispensable role of divine grace’ and ‘the efficacy of individual human effort’. Plutarch’s account of daemonic operation offered Milton a pagan account of the power of virtue that could be harmonized with the Christian insistence –so avoiding the heresy of Pelagianism, wich held that divine aid was unnecessary to make choices that lead to salvation –but without requiring specifically Christian grace as an essential precondition of virtue.⁵⁶ (McDowell, 2020, p. 251).

O Pelagianismo nega a doutrina do pecado original e afirma que o homem deve buscar sua salvação através de suas obras, conforme Minois explica:

[Pelágio] é um asceta que pensa que o homem é capaz de extrair sua salvação contando somente com suas forças. Deus criou o homem bom, ele diz, e Adão só cometeu um pecado pessoal, que de forma alguma alterou a natureza humana. Se os homens pecam, é porque imitam a desobediência de Adão, e não por herdar uma natureza dedicada ao mal, por uma falta original. A tentação diabólica certamente é grande; mas o homem, cuja natureza está intacta, pode vencer o mal com sua vontade e seu livre-arbítrio. Pelágio não vê na graça nada mais que o conjunto de bons exemplos. Em sua opinião, os sacramentos e a prece têm uma importância limitada, sendo o batismo das crianças simplesmente um costume que permite apagar os pecados individuais. Cristo veio à Terra para mostrar o caminho aos homens, mas não para redimir a falta de Adão, dado que este só cometeu um pecado pessoal. Cada um é responsável por suas faltas e pode ver o fim do túnel por si mesmo. (Minois, 2021, p. 50).

Ao distanciar-se do Calvinismo (contra o livre-arbítrio) e contornando a radicalização pelagiana (o homem alcança sua salvação por suas obras), Milton, em sua maturidade, gravita em direção ao Arminianismo, que defende a ideia de livre-arbítrio, mas não deposita nele a salvação do homem. Porém seu pensamento platônico voltado para a conquista da apoteose pela virtude, que é alcançada pela razão munida de livre-arbítrio, leva tempo para se assimilar

⁵⁶ “A contradição ideológica fundamental na *Maske [é]* entre ‘o indispensável papel da graça divina’ e ‘a eficácia do esforço individual humano’. A visão de Plutarco da operação dos *daemons* ofereceu a Milton uma visão pagã do poder da virtude que poderia ser harmonizada com a insistência cristã -assim evitando a heresia pelagiana, que sustenta que o auxílio divino era desnecessário para fazer escolhas que levassem a salvação- mas sem requerer especificamente a graça cristã como uma condição natural da virtude.” (Tradução nossa).

à necessidade da promoção da graça de Deus além do comportamento virtuoso do homem. Podemos observar como seu pensamento, começa a fundir a necessidade de a graça divina ser disponibilizada de antemão ao processo salvífico⁵⁷, e a necessidade inerente da criatura de buscar essa graça através das obras munida de seu livre-arbítrio. Esse pensamento, porém, já corresponde à maturidade de Milton, e está presente em *Paradise Lost*: “*Man shall quite not be lost, but save who will/ Yet not of will in him, but grace in me*”.⁵⁸ (Milton, 2016, p. 202). Porém, em momentos anteriores de sua vida, conforme vimos em *Comus*, Milton não havia elaborado ainda perfeitamente sua concepção teológica da maturidade:

*The theology of the maske is unquestionably non-Calvinist-although it is hard to imagine what a genuinely Calvinist masque might look like- but it is heterodox even in relation to Arminianism, in that it is built upon a moral philosophy of virtue and merit rather than a Christian doctrine of prevenient grace.*⁵⁹ (McDowell, 2020, p. 250).

Em sua maturidade, e sobretudo em *Paradise lost*, Milton já desenvolveu um pensamento teológico que por um lado sublinha a invariável existência do livre-arbítrio, mas, por outro, altera sua filosofia da ética de caráter pelagiano presente em *Comus*, e reivindica a necessidade essencial da graça no processo de salvação, conforme vimos nos versos do livro terceiro da epopeia. Eis a síntese: O gesto primeiro é de Deus em direção ao homem, oferecendo-lhe a graça para buscar o perdão, e o segundo momento dessa interação diz respeito ao aceite da graça pelo homem, através de seu livre-arbítrio; esse aceite é intelectual, mas também comportamental.

Esse pensamento desenvolve-se a partir da forma como Milton encara o pecado original. O tema foi discutido por milênios e possui diversas visões diferentes, mesmo dentro do protestantismo inglês. No caso de *Paradise lost* vemos um alinhamento com o pensamento católico e agostiniano, que pode caracterizar-se da seguinte maneira:

A igreja se orienta, assim, para a ideia de que a natureza humana é fundamentalmente má e corrompida, e que o homem perdeu toda a liberdade de fazer o bem sem a ajuda da graça divina. ‘Devemos crer que, pelo pecado do primeiro homem, todo o livre-arbítrio foi de tal forma dirigido para o mal

⁵⁷ Chamada de “Graça preveniente”, está calcada no pensamento de Santo Agostinho e é elaborada na Patrística em geral. É aspecto central no Arminianismo na sua rejeição ao calvinismo e tem clara semelhança mais a doutrina católica que propriamente protestante.

⁵⁸ “Não se perderá o homem, salvar-se-á/ Quem quer, não pode querer nele, mas em mim/ Por Graça outorgar; renovar-lhe-ei”. (Milton, 2016, p. 203).

⁵⁹ “A teologia da *Maske* é inquestionavelmente não-calvinista -embora seja difícil imaginar como uma *mask* genuinamente calvinista deveria ser- mas é heterodoxo mesmo em relação ao Arminianismo, nisso é construída sobre uma filosofia moral da virtude e mérito ao invés da doutrina cristã da proveniência da graça”. (Tradução nossa).

e enfraquecido que, na sequência, ninguém pode amar a Deus como é devido, ou acreditar nele, ou fazer o bem por Deus, se a graça da misericórdia divina não o precede'. Essa profissão de fé final, assinada pelos bispos do concílio e aprovada pelo papa, tem uma 'autoridade definitiva', diz o *Dicionário de teologia católica*. (Minois, 2021, p. 80).

Em *Paradise lost*, no livro dez, Deus culpa Adão pela chegada da morte e do pecado no paraíso, mas também proclama a salvação no futuro pela chegada do filho. Vemos no Deus de Milton as duas facetas do Criador: justiça e perdão. Com a entrada do pecado e da morte no mundo, tudo se altera, incluindo os animais e a natureza mesma:

[...] *Thus began
 Outrage from lifeless things; but Discord first,
 Daughter of Sin, among the irrational
 Death Introduced through fierce antipathy:
 Beast now with beast 'gan war, and fowl with fowl,
 And fish with fish to graze the herb all leaving,
 Devoured each other.*⁶⁰ (Milton, 2016, p 730).

Nota-se o enfraquecimento da vontade do homem, agora inclinada muito mais para o mal, e uma reconfiguração da natureza ao seu redor como um todo. Isso sublinha a forma como Milton concebe a gravidade da entrada do mal no mundo e a radicalidade de sua presença, que presumirão, portanto, a graça divina para intervir sobre o homem, que já mal inclinado e num mundo mau, é livre, mas precisa ser guiado pelo bem supremo.

Milton aceita o pecado original como algo que não apaga absolutamente o livre-arbítrio, mas que o tenciona em direção ao mal. Essa visão é frequentemente criticada, pois parece atribuir culpa àqueles que não cometeram erro. O pecado, porém, como será investigado no livro primeiro e décimo, principalmente; é um ato de egoísmo do Eu, que ao ignorar sua inserção no Nós, causa danos ao Eu e ao Nós. O pecado, num gesto de egoísmo, se desenrola pelas gerações na medida em que cada criatura vai imprimindo e perpassando esse mal, conforme Terry Eagleton bem explica em sua obra *Sobre o mal*:

O pecado original não é uma herança dos nossos primeiros pais, mas dos nossos pais, os quais, por sua vez, o herdaram dos seus próprios pais. O passado é a matéria de que somos feitos. Hordas de ancestrais fantasmagóricos espreitam dentro dos nossos gestos mais casuais, pré-programando nossos desejos e tornando nossos movimentos vexatórios e erráticos. (Eagleton, 2022, p. 38).

⁶⁰ “Veio assim/ de coisas sem vida a afronta; mas Éris/ Filha de Pecado, entre irracionais,/ Já Morte apresentara a antipatias:/ Declarou guerra à besta a besta, à ave/ A ave, ao peixe o peixe; o pasto odiando/ Entre si se tragram.” (Milton, 2016, p. 731).

Milton não considera a queda como uma aliança que fora quebrada, que será substituída pela aliança noética (narrada no livro nono) e posteriormente pela nova aliança em Cristo (narrada no livro doze e predita já no livro terceiro); em função da forma como concebe a ideia de aliança:

Covenante implies three concepts: Unilateral (God towards man), mutual covenant (God and man), and federal covenant (The group in allegianceto God).

[...] Milton scholars have talked of the need for faith on both sides of covenant and of benefit for both parties.⁶¹ (Shawcross, 1993, p. 188-129).

Uma aliança só pode funcionar, portanto, se houver consentimento de ambas as partes, assim como benefícios para ambos, doutra forma não é uma aliança boa, mas uma forma mascarada de exploração. A condição edênica não pode ser considerada uma aliança porque o estado no qual estão inseridas as criaturas é perfeito e ordenado. A Lei natural habita-os, e não há a necessidade da abdicação de nenhum bem para promoção de uma convivência boa para todos. Não é possível configurar o paraíso como uma aliança porque: (1) A criação do homem não é consentida, mas não precisa ser, pois é perfeitamente boa, e; (2) Porque não há bens a serem especulados no paraíso, pois todos os bens já são usufruídos e fruídos. Não sendo uma aliança, para Milton, a estadia no paraíso não possui uma larga lista de condições e de comportamentos que envolvem tolher a liberdade em prol do bem comum. Há apenas uma proibição, pequena, cuja função é validar a liberdade de escolha da criatura.

Após a queda, porém, as alianças propostas por Deus serão uma tentativa de salvar o homem que não consegue manter-se em virtude e apreciar a graça por suas próprias obras e próprio comportamento. Para os Calvinistas, que Milton tanto rejeitava, a graça é dada gratuitamente aos eleitos, mas para Milton, a Graça e o Amor de Deus não é dado dessa maneira (após a queda): “*For the strict Calvinist the covenant meant an absolute grace for the elect. But for other believers, the Arminian, for exemple, is was a conditional grace for the faithful and repentant.*”⁶² (Shawcross, 1993, p. 130). Ora, o Amor de Deus é infinito, e sempre oferecido à criatura, mas nem sempre alcança a criatura como deveria, dado que o amor é relacional e

⁶¹ “Uma aliança pode ser caracterizada de três maneiras: Unilateral (Deus para os homens), aliança mútua (Deus e o homem), e aliança federativa (O grupo em fidelidade a Deus).

[...] Estudiosos de Milton falaram sobre a necessidade de fé em ambos os lados da aliança e sobre benefício para ambas as partes.” (Tradução nossa).

⁶² “Para os estritamente calvinistas a aliança significava uma graça absoluta aos eleitos. Mas para outros crentes, os arminianos, por exemplo, era uma graça condicional para os que possuem fé e se arrependem”. (Tradução nossa).

presume o aceite do amado. A fé é expressão desse Amor a Deus, que é oferecido ao homem, mas pode ser livremente rejeitado pelo pecado, que é a forma de negação e rejeição desse amor. Fazer do amor algo possível de ser recusado, desde o paraíso até a posteridade, é o que qualifica esse amor como verdadeiro e a criatura amada como livre ao escolher ser amante. Se o amor não fosse uma escolha e uma ação, não haveria nada nele de belo e de verdadeiro.

A não compreensão dessa ideia será base para o pensamento conturbado de Adão em seu solilóquio no livro X, onde culpa Deus por não ter pedido que fosse criado, o que será elaborado com vagar no capítulo respectivo. E essa falsa compreensão de Adão, é a mesma de muitos homens a respeito de Deus, que Milton busca justificar:

*Milton's concern in Paradise Lost is to explain God's actions to men and thus to argue against man's interpretation that God has not upheld his part in the covenant, a concept one finds at the base of modern revisionist theology.*⁶³ (Shawcross, 1993, p. 134).

Em suma, para Milton a aliança é uma aliança de Graça, naturalmente dialogal e mútua, onde Deus oferece salvação em troca de fé e obediência (Fé e Obras), que estão ambas sob o controle da razão livre:

*The covenant of grace is a mutual covenant between God and humankind: God will shine grace –that is, his free and unmerited favor- on that person (potentially a sinner) who follows the stipulation of God's commandment and who thereby seeks him in faith. The person who by an act of will breaks obedience and thus implies a lack of faith in God's covenant causes God to withdraw his grace. God's grace withdrawn, the human being falls into sin, having given vent to so-called original sin, that is, the innate propensity to sin (evil concupiscence), as well as personal sin. While humankind can never rid itself of "the sin which is common to all men", as Milton calls it. (Shawcross, 1993, p. 137).*⁶⁴

2.2.2 Sua visão sobre a trindade

⁶³ “A preocupação de Milton em *Paradise Lost* é explicar as ações de Deus ao homem e assim argumentar contra a interpretação do homem que Deus não sustentou sua parte da aliança, um conceito que está na base na teologia revisionista moderna.” (Tradução nossa).

⁶⁴ “A aliança da graça é uma aliança mútua entre Deus e a humanidade: Deus brilhará graça -isto é, seu favor livre e imerecido- naquela pessoa (potencialmente um pecador) que segue os mandamentos de Deus estipulados e em quem portanto busca-O em fé. A pessoa que por um ato da vontade quebra a obediência e, portanto, implica na falta de fé na aliança de Deus, faz com que Deus recue sua Graça. Recuada a Graça de Deus, o ser humano cai no pecado, dando liberdade ao pecado original, que é a inata propensão a pecar (má concupiscência), assim como pecado pessoal. Enquanto a humanidade não conseguir se livrar do ‘pecado que é comum a todos os homens’, como Milton chama.” (Tradução nossa).

Vimos como Milton assume um posicionamento Arminiano que é reação ao Calvinismo e à predestinação, mas que nada tem de novo, pois esse pensamento que articula Graça e Livre-arbítrio é também pensamento dos pais da Igreja Católica. Aliás, não há registros na igreja de um pensamento pre-destinatório até João Calvino. Se por um lado observamos essa aproximação, por outro há a presença de uma heterodoxia no pensamento teológico Miltoniano no que se refere à Santíssima Trindade:

Just as his political tracts indicate radical Republican ideals, so do Milton's religious prose works break away from mainstream orthodox belief. Composed in the late 1650's, Milton's De Doctrina Christiana is a lengthy theological treatise. In De Doctrina, Milton outlines his principle beliefs about the Christian faith and emphasizes his unorthodox understanding of the relationship between God and the Son. He rejects the Trinity and insists that God the Father and the Son of God are two distinctly separate beings, a position that critics such as John P. Rumrich and Michael Bauman term Arianism.⁶⁵ (Riva, 2008, p. 96).

O arianismo rejeita o dogma trinitário que estabelece que Deus e o Filho (Jesus) são apenas um, juntamente com o espírito santo, todos pessoas diferentes, mas de mesma essência; sendo a essência o que **se é** e Pessoa **quem se é**. Para Milton, conforme pode-se observar em seu tratado *De doctrina christiana* e também em *Paradise lost*, Deus pai e o Filho são diferentes em essência, sendo o filho uma espécie de criatura que também participa da graça, embora de maneira profundamente próxima, fora o alinhamento de pensamento de ambos ser absolutamente o mesmo.

Alguns críticos de Milton veem um certo desvio do autor da heresia ariana, pois o poeta não enxerga uma diferença na **essência** do Pai e do Filho. Mas isso se dá por sua concepção de essência ser monista. Deus e o Filho são iguais em essência tal qual toda criatura e toda criação, segundo a visão de Milton. Criação essa que é **literalmente** parte do corpo de Deus.

No livro terceiro, Deus Pai pergunta a todos no céu quem poderia voluntariar-se e sacrificar-se para a salvação do homem:

*Say heavenly powers, where shall we find such love,
Which of ye will be mortal to redeem
Man's mortal crime, and just the unjust to save,*

⁶⁵ “Assim como seus tratados políticos indicam ideais republicanos radicais, assim também os trabalhos em prosa sobre religião de Milton afastam-se da crença ortodoxa convencional. Composta na segunda metade de 1650, *De doctrina christiana* de Milton é um longo tratado teológico. Em *De doctrina*, Milton estabelece suas crenças principais sobre a fé cristã e enfatiza seu entendimento não ortodoxo da relação entre Deus e o Filho. Ele rejeita a trindade e insiste que Deus Pai e o Filho de Deus são dois seres separadamente distintos, uma posição que críticos como John P. Rumrich e Michale Bauman chamam de Arianismo.” (Tradução nossa).

*Dwells in all heaven charity so dear?*⁶⁶ (Milton, 2016, p. 204).

Esse excerto expressa claramente a separação de ambos, pois a onisciência evidencia-se apenas como característica do Pai, que prevendo a queda, propõe uma salvação. O Filho, porém, não parece saber ainda da queda e tampouco da proposta, embora, conforme observaremos no desenrolar da obra, estejam ambos em comunhão perfeita. O diálogo que se segue à proposta esclarece esse mesmo tópico, pois o Pai comunica ao Filho todo seu projeto. Esse diálogo não existiria se não fossem ambos consciências separadas, pois os planos do Pai estariam também na mente do próprio filho, ambos em perfeita consubstancialidade desde o início dos tempos. Logo após o diálogo sobre o sacrifício, temos a ascensão do Filho:

*all power
I give thee, reign for ever, and assume
Thy merits; under thee as head supreme
Thrones, principdoms, powers, dominions I reduce:
All knees to thee shall bow, of them that bide
In heaven, or earth, or under earth in hell;*⁶⁷ (Milton, 2016, p. 212).

A ascensão do filho está relacionada a seu mérito sacrificial, conforme vemos. Essa ascensão indica necessariamente duas coisas: (1) Que o filho não é tão perfeito em seus aspectos quanto o Pai, pois pode ser “promovido”, isto é, estar em um estado que antes não estava; e (2) que o Pai é mais poderoso e está acima do Filho, podendo promovê-lo. O pai afirma: “*All power/ I give thee*”; ora, se o poder é dado do Pai, o filho não o possui, não sendo onipotente como o Pai.

É evidente a assimilação da heresia antitrinitária (Ariana, para alguns) por Milton, em termos lógicos, sobretudo porque é impossível considerar o dogma trinitário dentro de uma perspectiva materialista-vitalista; a trinitariedade só é concebível em um Deus que seja necessariamente não-material. Existe certo consenso na fortuna crítica Miltoniana a respeito de sua perspectiva antitrinitária. O biógrafo John T. Shawcross, divergindo de muitos, considera que embora heterodoxa a visão de Milton sobre a trindade, ela não é antitrinitária de fato. Essa discussão não será levantada, e será levado em conta a visão geral de que o autor **rejeitou** o dogma trinitário, embasando-se nos argumentos supramencionados nesse capítulo.

⁶⁶ “Dizei Hostes do céu, há desse amor./ Qual de vós quer mortal ser pr’a remir/ O crime mortal, justo por injusto,/ Há no céu caridade tão querida?” (Milton, 2016, p. 205).

⁶⁷ “Todo o poder/ Te dou, reina p’ra sempre, e os teus méritos/ Toma; sujeito a ti cabeça máxima/ Principados, domínios, forças, tronos:/ Dobrar-se-á todo o joelho a ti, quem espera/ No céu, terra, no inferno sob a terra,” (Tradução nossa).

2.2.3. Sua visão sobre a criação e sobre a matéria.

A cosmovisão miltoniana e sua perspectiva sobre a cosmogonia são expostas nos cantos primeiro, quinto e sétimo de *Paradise lost*, além também de estar presente em seu tratado *De Doctrina Christiana*. Em sua visão, **toda a criação é composta de matéria**. Seu materialismo é, porém, monista, não sendo o materialismo radical que rejeita toda forma de espiritualidade. Conforme Fallon explica: “*In Milton’s universe, everything is both material and alive: angels are not immaterial, and what we think of as inanimate matter is animate.*”⁶⁸ (Fallon, 2016, p. 60).

Observamos isso, sobretudo no livro quinto, onde Raphael janta com o casal no jardim: “*The angel, nor in mist, the common gloss/ Of Theologians, but with keen despatch/ Of real hunger, and concoctie heat*”⁶⁹ (Milton, 2016, p. 368). Os anjos e os homens não são, portanto, criaturas de naturezas diferentes, como tradicionalmente se concebe, sendo os anjos inteligências imateriais, e o homem composto de matéria. Para Milton, anjos e homens diferem em grau de concentração de matéria, mas não em natureza: “Em grau só diferindo, não em gênero” (Milton, 2016, p. 375).

Sua visão funde duas perspectivas bastante geralmente tomadas como antagônicas: materialismo e espiritualidade. Milton frequentemente busca adequar a lógica religiosa às descobertas científicas da filosofia natural do século XVII, assimilando sobretudo as novas perspectivas materialistas e vitalistas. Sua invocação de Urânia, deusa da astronomia para os romanos, no primeiro verso do livro sétimo ilustra essa questão: “*Descend from heav’n Urania, by that name/ If rightly thou art called, whose voice divine/ Following, above the Olympian hill I soar.*”⁷⁰ (Milton, 2016, p. 478). Vimos já o interesse de Milton pela ciência em sua época, e sua visita a Galileo, mencionado também na epopeia. Ora, Urânia representa aqui a investigação científica, que conforme se desenrola através da construção do conhecimento humano, deve ser articulada com as revelações do livro sagrado. Assimilando, então, os pensamentos sobre a matéria e o espírito, Milton crê ser a criação absolutamente material, assim como Deus. Essa matéria, porém, é “inseminada” de um princípio vital pelo espírito santo:

⁶⁸ “No universo de Milton, tudo é tanto material quando vivo: anjos não são imateriais, e o que nós pensamos como matéria inanimada é animada”. (Tradução nossa).

⁶⁹ “O anjo, nem em vapor, glosa comum/ De teólogos, mas co’a ávida vontade/ Do faminto que quer transubstanciar/ A enérgica cocção”. (Milton, 2016, p. 369).

⁷⁰ “Desce do céu, Urânia, se este nome/ Te serve e aceitas, cuja voz divina/ Seguindo, do Olimpo os cimos passo,” (Milton, 2016, p. 479).

*And chiefly thou O spirit, that dost prefer
Before all temples the upright heart and pure,
Instruct me, for thou knowst; thou from the first
Wast present, and with mighty wings outspread
Dovelike satst brooding the vast abyss.
And mad'st it pregnant⁷¹. (Milton, 2016, p. 32).*

Logo no início do primeiro livro já nos é esclarecida a concepção cosmogônica de Milton: O Espírito Santo, com as asas abertas sobre o abismo, insemina-o. Na visão do autor, a criação é literal e materialmente parte do corpo do próprio Deus. Não há, dessa maneira, um abismo entre a natureza de Deus e da criação, mas um contínuo gradiente de matéria da mais perfeita à mais grosseira:

Instead of an ontological gulf between body and incorporeal spirit, Milton imagines a continuum of matter, with tenuous matter at one end and gross matter at the other. Things that might seem immaterial –souls, angels- are in fact tenuously material. Our souls are different from our bodies not in kind, but only in degree. Our corporeal bodies and souls can move up or down the continuum depending on one's moral choices. As one chooses the good, one becomes relatively less corporeal.⁷² (Fallon, 2016, p. 63).

As diferenciações espirituais entre as criaturas e outros entes criados se dão em termos de concentração dessa matéria que são compostos ou uma configuração mais rarefeita. Essa hierarquização da matéria é exposta a Adão por Raphael no quinto canto:

*O adam, one almighty is, from whom
All things proceed, and up to him return,
If not depraved from good, created all
Such to perfection, one first matter all,
Indued with various forms, various degrees
Of Substance, and in things that live, of life;
But more refined, more spirituous, and pure,
As nearer to him placed or nearer tending
Each in their several active spheres assigned,
Till body up to spirit work, in bounds*

⁷¹ “E máxime tu, ó Espírito, que escolhes/ Nos templos o coração reto e puro,/ Instrui-me, pois conheces; no princípio/ Presente eras, de hartas asas livres/ Qual pomba no abismo vasto ideavas,/ Emprenhando-o.” (Milton, 2016, p. 32).

⁷² “Em vez de um abismo ontológico entre corpo e espírito imaterial, Milton imagina um contínuo de matérias, com matéria mais tênue em um fim e mais grosseira em outro. Coisas que podem parecer imateriais –almas, anjos- são na verdade tenuamente materiais. Nossas almas são diferentes de nossos corpos não em tipo, mas em grau. Nossos corpos corporais e almas podem mover-se para cima ou para baixo no contínuo dependendo das escolhas morais de pessoas. Conforme alguém escolhe o bem, esse alguém se torna relativamente menos corporal”. (Tradução nossa).

*Proportioned to each kind.*⁷³ (Milton, 2016, p. 370).

Aqui Raphael revela uma cadeia gradualista de organização da matéria, que se desdobra num contínuo da matéria ao espírito: da menos espiritualizada, grosseira e concentrada, à substância mais etérea e rarefeita, Deus. O espírito, para Milton, não é de natureza diferente da matéria: “*The human soul for Milton, as for so many vitalists, does not govern the body in an incorporeal state of splendid isolation: it is ‘equally diffused throughout’ the whole of the ‘organic body’*”.⁷⁴ (Rogers, 1996, p. 112).

Sua cosmovisão monista está alicerçada, especula-se, na sua crença de que para defender a existência de um Deus sumamente bom, sua teodiceia deve centrar-se numa criação perfeitamente boa, cujo mal emerge da liberdade de escolha. Milton acredita, então, que sendo toda criação parte do próprio corpo de Deus, sendo semelhante a Ele em sua essência, é a única maneira de fazer da realidade algo inerentemente bom, dado que apenas Deus é perfeitamente bom; assim, sendo a realidade material da mesma natureza da divina, é ontologicamente boa.

Esse universo é não apenas todo material, mas também todo animado. No ato da criação, Deus estabelece uma lógica inerente ao universo: matemática, física, ontológica e teleológica; e a matéria segue essa lógica sistematicamente. Após o ato da criação, Deus não precisa agir sobre sua criação pois ela é animada de suas próprias dinâmicas agora no seu cerne. O universo material de Milton funciona como um movimento peristáltico: Deus, a mente do universo, não precisa conscientemente mover o universo, que é seu corpo; tal qual a mente não precisa mover os intestinos, pois esses seguem uma lógica inerente e determinada. Deus estabelece as regras cosmológicas no princípio, e depois a realidade se desdobra conforme essas regras. Naturalmente, isso refere-se aos entes da realidade não dotados de livre-arbítrio.

Frequentemente, Milton fará exposições em *Paradise lost* de um universo agindo como um corpo ou um sistema digestivo, conforme argumenta John Rogers (Rogers, 1996). No episódio da expulsão dos anjos do céu, tudo ocorre como uma ejeção de matéria, que naturalmente tornou-se mais grosseira, e cai para longe das dimensões mais etéreas. O comportamento moral dos anjos e criaturas em geral altera, quer queiram quer não, de maneira

⁷³ “Adão, onipotente é um, de quem/ Tudo procede, e a quem tudo retorna,/ Se não já depravado, tudo fez/ P’ra ser perfeito, uma só matéria/ Tornada várias formas, vários graus/ De substância, e em vida o que é vivo;/ Mais refinados, puros, espirituais,/ Tal consoante a adjacência, ou tendência/ De cada um em cada esfera ativa,/ ‘Té ser espírito o corpo, nos limites/ Proporcionais a cada um.” (Milton, 2016, p. 371).

⁷⁴ “A alma humana para Milton, assim como para muitos vitalistas, não governa o corpo em um estado incorporeal de esplêndido isolamento: é ‘igualmente espalhado através’ do todo do ‘corpo orgânico’”. (Tradução nossa).

automática, seu próprio estado material, e como que puxados por uma força gravitacional inerente ao próprio universo, eles caem:

*The reactions of the matter in heaven and earth are moral and metaphysical simultaneously; in this they mirror the choices of the poem's rational creatures. Moral choices in Paradise lost have implications for one's place along the continuum of the one first matter.*⁷⁵ (Fallon, 2016, p. 69).

Essa dinâmica da matéria torna-se clara no fim do livro terceiro, quando Uriel relata aspectos da criação a Satã:

*Swift to their several quarters hasted then
The cumbrous elements, earth, flood, air, fire
And this ethereal quintessence of heaven
Flew upward, spirited with various forms,
That rolled orbicular, and turned to stars
Numberless*⁷⁶. (Milton, 2016, p. 246).

Após a infusão e “inseminação” da matéria pela divindade no processo da criação, a matéria organiza-se no cosmos por si mesma:

*After God's initial infusion of divine virtue, the process of Creation proceeds by means of chaos's generative capacity to produce a world, 'spirited with various forms', from deep within its sentient bodily mass. The individual elements of earth 'haste' to their proper quarters, and the ethereal matter of heaven individuates itself into the numberless stars of the firmament. [...] The vitalist process of material self-organization is the direct result neither of God's command nor of his vigilant and ongoing manipulation of an inert substance. The process by which 'order from disorder sprung' was set in motion by unrepeatably original act that empowered the world's material mould to order itself.*⁷⁷ (Rogers, 1996, p. 114).

Essa concepção Teológica está relacionada à concepção política de Milton, pois aquele que governa o universo não é diferente em natureza de suas criaturas, e embora Ele tenha criado

⁷⁵ “As reações da matéria no céu e na terra são morais e metafísicas simultaneamente; e nisso elas espelham as escolhas das criaturas racionais do poema. Escolhas morais em *Paradise lost* têm implicações no lugar que alguém terá no contínuo da matéria primeira. (Tradução nossa).

⁷⁶ “Ágeis aos vários quartos se apressaram/ Os elementos sem lei, pó, fogo, ar, água,/ E do céu esta etérea quintessência/ Ascendeu, habitada pelas formas/ Que em anéis se tornavam, e em estrelas/ Sem conta”. (Milton, 2016, p. 247).

⁷⁷ “Depois da infusão inicial de divina virtude de Deus, o processo de criação prossegue através da capacidade gerativa do caos de produzir um mundo, ‘espiritualizado com várias formas’, no cerne de sua massa corporal sentiente. Os elementos individuais da Terra ‘apressam-se’ para seus próprios quinhões, e a matéria etérea do céu se individua em incontáveis estrelas no firmamento. [...] O processo vitalista de auto-organização da matéria não é resultado direto do comando de Deus nem de sua manipulação vigilante e constante de substâncias inertes. O processo pelo qual ‘ordem da desordem se desdobrou’ foi engendrado por um ato originário irrepitível que empoderou o molde do mundo material para se auto-ordenar”. (Tradução nossa).

toda as regras que constituem a natureza, a natureza e sobretudo os entes livres agem por si após a criação, num processo de descentralização de poder da divindade: “*Milton decentralizes divinity, representing an action logically prior to the decentralizations of the state, of the economy, and of the human body.*”⁷⁸ (Rogers, 1996, p. 113).

Em suma, e deixando de lado termos reducionistas que não dariam conta de explicar a visão de Milton, podemos resumir a cosmovisão religiosa de Milton nos seguintes termos: (1)

Antitrinitária; (2) Antipredestinação; (3) Monista (Também chamada de Materialismo-vitalista); (4) Antipapista; (5) Anticlerical, por rejeitar a presença de influências controladoras na vida pública por parte da igreja; (6) Antiepiscopal, por rejeitar a estruturação rígida e hierárquica semelhante à católica preservada na igreja Anglicana. (7) Salvação se dá pela Graça oferecida e livremente aceita; (8) Combinação de uma salvação pela Fé e pelas Obras.

Nenhum dos termos comumente usados poderia ser empregado para descrever a visão de Milton sem ressalvas. Com frequência descrevem-no como anticalvinista, mas referindo-se ao item (1) dessa lista. Também o descrevem como anticatólico, em função do item (4). Porém, o item (8) está alinhado ao pensamento católico, assim como o item (2). Por outro lado, o Item (1) seria considerado herético pelos católicos. O item (6) pode enquadrar-se na visão Puritana, que é calvinista, e entraria em choque com o item (2), que é “anticalvinista” e de orientação Arminiana.

⁷⁸ “Milton descentraliza a divindade, representando uma ação logicamente anterior a descentralização do Estado, da economia e do corpo humano”. (Tradução nossa).

3 TEODICEIA: O problema do mal abordado na filosofia

3.1 O mal: uma introdução.

A existência do mal sempre deixou o homem perplexo. Diretamente relacionado à crueldade, à injustiça, tingiu a história humana de sangue e perversão. Ainda que todo e cada ser humano que já tenha caminhado e que caminhará sobre a Terra tenha refletido sobre a justiça, sobre o mal manifesto à sua frente, sobre a razão de seu sofrimento e sua dor, a humanidade como um todo parece nunca esclarecer o tema, redundando eternamente no exercício do mal, há milênios esse monstro amorfo e ininteligível perpassa as sociedades humanas e matiza a psiquê dos homens. Com frequência questionamo-nos sobre o mal e, sobretudo, questiona-se Deus a respeito do Mal. O sofrimento sempre insere no homem a busca por respostas existenciais. Ninguém encara o sofrimento ou a injustiça com indiferença, aceitando-a em seu mistério, em sua incapacidade de remontar e traçar cada causa e cada efeito. Toda pessoa que já sofreu, já foi filósofo por algum momento. A teodiceia é um dos temas mais antigos e mais importantes da filosofia, da literatura, e da vida humana. Assim como John Milton, Dostoiévski, brilhante autor Russo do século XIX, debruçou-se sobre o tema com cautela, e o toma como núcleo de sua obra. Vários casos de violência e tortura ocorridos no século XIX russo foram divulgados nos jornais e chocaram os civis da época. Dostoiévski, que havia comentado esses casos em diários, os inseriu no seu romance *Irmãos Karamázov*, no discurso de Ivan ao seu irmão Aliócha (que ambiciona tornar-se monge), como ataque à existência de Deus, e apologia a uma maldade humana inerente:

Em todo homem, é claro, esconde-se uma fera, a fera da cólera, a fera da excitabilidade lasciva com os gritos da vítima suplicada, a fera que desconhece frios, desacorrentada, a fera das doenças, da podagra e dos fígados adoecidos na devassidão. Esses pais instruídos sujeitaram a pobre menininha de cinco anos a toda sorte de suplícios. Espancaram, açoitaram chutaram e sem que eles mesmos soubessem por quê, transformaram todo seu corpo em equimoses; por fim, chegaram até ao requinte supremo: trancaram-na uma noite inteira de frio e gelo em uma latrina só porque, durante a noite, ela não pediu para fazer suas necessidades (como se uma criança de cinco anos, em seu pesado sono de anjo, já fosse capaz de pedir para fazer suas necessidades); por isso lhe lambuzaram todo o rosto com suas fezes e a obrigaram a comê-las, a mãe fez isso, a mãe a obrigou! E essa mãe conseguiu dormir, enquanto se ouviam durante a noite os gemidos da pobre criancinha trancada naquele lugar sórdido, no escuro e no frio, bate com seus punhozinhos minúsculos no peitinho martirizado e chora suas lágrimas de sangue, complacentes, dóceis, pedindo ao “Deusinho” que a proteja ali – Tu entendes esse absurdo, meu irmão e amigo, meu dócil noviço de Deus? (Dostoiévski, 2013, p. 282).

Casos chocantes de mal como esse levam-nos a considerar algumas possibilidades que motivam o mal. Alguns consideram, sobretudo nesses exemplos mais sórdidos, o mal como algo inerente ao caráter de algumas pessoas, afirmando, em outras palavras, que alguns nascem melhores e outros, piores; e alguns, no vértice final da moralidade humana, completamente abjetos. Esse tipo de afirmação é implausível, pois presume que o indivíduo não possui nenhum controle do seu caráter, ainda que esse esteja inclinado ao mal, reduzindo o caso a uma relação determinista, conforme Eagleton:

No entanto, se [...] não podiam deixar de ser maus, então o fato é que eles eram inocentes. [...] Se algumas pessoas nascem más, elas não são mais responsáveis por essa condição do que se nascessem com fibrose cística. A condição que deveria amaldiçoá-las consegue apenas redimi-las. (Eagleton, 2022, p. 12).

Sobre a mesma lógica recaímos ao afirmarmos que o autor de um mal é “louco”, pois isso retiraria a dimensão racional dele, e o inseriria nessa mesma lógica de herança genética da qual não se tem controle sobre, além de relacionar a deficiência intelectual ou patologias desse tipo a uma natureza maligna, o que também é falso.

Do outro lado, há aqueles que buscam evidenciar a gênese desse mal não no caráter, algo inato e imutável, mas nas condições sociais externas ao indivíduo. Ou seja, que o histórico familiar de uma pessoa, suas condições sociais, as interações humanas que construiu ao longo de sua vida, o acesso ou não a determinados direitos fundamentais e a dignidade, a familiaridade com a violência, etc., determinarão irreversivelmente esse caráter, que não pode senão ser violento, caso inserido num contexto de violência, e *vice-versa*. Daí segue-se que as circunstâncias **forçam** as ações e comportamento das pessoas, ao invés de apenas **influenciá-las**. O argumento falha, pois considera que o homem é moldado pelas experiências e aspectos ambientais de maneira determinada, retirando da equação a capacidade de livre escolha. Há o pensamento oposto, que considera que o contexto no qual uma pessoa está inserida não influencia em nada suas escolhas. Conservadores muitas vezes fazem uso desse tipo de argumento recorrendo a exemplos atípicos:

Os conservadores lembram que muitas pessoas, embora tendo sido criadas em condições deploráveis, se tornam cidadãos cumpridores da lei. É como afirmar que porque alguns fumantes não morrem de câncer, ninguém que fuma morre de câncer. É essa doutrina de *autorresponsabilidade absoluta* que tem ajudado a superlotar os corredores da morte das prisões americanas. Os seres humanos precisam ser considerados completamente autônomos, porque invocar a influência de fatos sociais ou psicológicos no que eles fazem seria reduzi-los a zumbis. (Eagleton, 2022, p. 17).

Esse argumento também é problemático na medida em que radicaliza a responsabilidade e desconsidera o contexto social e familiar do indivíduo. E muitas vezes, se não na maioria, é aplicado em delitos pequenos, não hediondos e torpes como o mencionado por Dostoiévski. Além disso, o argumento peca, pois considera que ser livre é não ser influenciado. Ora, a noção de humanidade é essencialmente social e, portanto, influenciável. Conforme observaremos na obra de Milton, que se adequa ao pensamento cristão, não há elementos humanos ou racionais isolados: O próprio Deus habita o céu em companhia, e busca influenciar os anjos, que por sua vez, habitam socialmente o céu e influenciam uns aos outros, melhormente ou não. No Éden, o que se tem é uma estrutura social, menos reduzida do que se imagina, pois o casal interage entre si, com Deus e também com os anjos (como no livro II onde fazem um banquete com o anjo Raphael). O ser humano é social, e isso não o torna menos livre por ser passível de influências:

Nenhum dos nossos comportamentos indiscutivelmente humanos é livre no sentido de estar isento de determinantes sociais. [...] Ser responsável não é estar privado de influências sociais, mas se relacionar com essas influências de uma forma específica. É ser mais que uma marionete delas. (Eagleton, 2022, p. 17-18).

O outro lado do argumento radicaliza a influência dos fatos externos e sociais, aferindo a eles a capacidade de determinar os comportamentos humanos. Isso sugere que uma ação nunca é livre, mas determinada por essas razões extrínsecas. Ora, o mal tem sempre uma causa, mas não se reduz a ela, existe uma parcela de razão e de escolha: “Uma ação que tem causa não pode ser realizada livremente. Desse ponto de vista, as causas são formas de coerção. Se as nossas ações têm causas, não somos responsáveis por elas.” (Eagleton, 2022, p. 11). Se no primeiro argumento sobre o caráter mau afirmou-se um determinismo do caráter, aqui afirmou-se um determinismo do ambiente; e no caso da ênfase sobre a livre escolha, desconsidera-se a influência do ambiente sobre os humanos.

A solução razoável é considerar que o quadro ambiental **forma**, mas não **determina** as escolhas, pois há a parcela deliberante e perfeitamente livre que escolhe agir. Porém, razão, liberdade e influências ambientais não são perfeitamente separáveis na formatação da psiquê humana, são dimensões dessa mesma alma. Nesse sentido, buscar entender a origem de um mal não significa justificá-lo. Em casos hediondos de tortura, assassinato, estupro, entender o histórico que culminou nesses atos de uma determinada pessoa não a redime de tê-los feito livremente. Por outro lado, quando se demonstra que os agentes externos bestializantes surtiram efeito devastador sobre a alma de uma pessoa, mas seus atos não foram tão hediondos assim, a razão pode enfatizar como mesmo em circunstâncias adversas, não se agiu de maneira tão má.

Portanto, a questão do mal está diretamente relacionada a quão “responsável” alguém pode ser por seus atos, dado que todo ser humano é dotado de livre-arbítrio e racionalidade, ambas intimamente ligadas, assim como o contexto ambiental em que se insere, que tinge e molda sua psiquê, já que o homem é um ser essencialmente social, o mal é justamente a rejeição dessa interação do Eu com o mundo fora dele, a ausência do senso de pertencimento e de ordenamento de uma criatura inserida num contexto maior e orgânico: “Uma dependência que nos torna humanos, é isso que o mal rejeita. O sonho do mal é uma autonomia absoluta.” (Eagleton, 2022, p. 18).

Milton se debruçará sobre o tema do mal nesses termos: É fruto do arbítrio da criatura, mas a criatura, por sua vez, é fruto do ambiente em que está inserida e possui herança genética do pecado original. As ações virtuosas ou pecaminosas são uma complexa equação que leva em consideração a genética, a história, o contexto individual da vida de cada indivíduo, e a razão. Conforme observamos na seção anterior, a concepção de pecado original de Milton aceita a lógica do mal hereditário turvando a capacidade humana de buscar sempre o bem e inclinando sua vontade em direção ao mal; sendo responsabilidade da razão coordenar esses impulsos. Porém, a própria razão é construída em termos dialéticos e sociais, sendo o homem uma criatura social. Durante a epopeia, Adão e Eva estarão em constante interação social entre si, com Deus e com os anjos, e buscam compreender o universo e moldar seus comportamentos através dessa busca dialética do conhecimento e do exercício da obediência, que é também dialética.

Essa aceitação de uma criatura intrinsecamente social é o que faz do argumento miltoniano sobre o mal tão sofisticado: ele busca explicar como a inclinação genética ao mal foi inserida, e porque ela é razoável. Razoável porque é ela que considera que o homem é fatalmente moldado por estruturas sociais e domésticas externas a si mesmo (Estruturas essas que Milton buscou discutir em sua prosa política).

O argumento miltoniano posto na epopeia ataca diretamente a lógica meritocrática, que afirma uma primazia da vontade do arbítrio, mas que desconsidera essa vontade inserida no mundo e diante de impossibilidades materiais, ou do mal manifesto, percorrendo seu arredor, e interferindo seu pensar e suas atitudes; mas esse que está no cerne de todo homem em função do pecado original, e que passa e perpassa a sociedade, surtindo efeito sobre os indivíduos, conforme Eagleton bem expõe:

Nascemos egocêntricos como resultado da nossa estrutura biológica. O egoísmo é uma condição natural, ao passo que a bondade envolve um conjunto

de habilidades práticas complexas que temos de aprender. Ao nascer, os homens e as mulheres são forçados a uma profunda dependência mútua. [...] Entretanto, o pecado original significa que uma autonomia total como essa é um mito. Por isso, ele é um tipo radical de ideia. Ele questiona a doutrina individualista de que somos os únicos senhores das nossas próprias ações. Entre outras coisas, é um argumento contra a pena capital. [...] Quem pode dizer ao certo, no emaranhado das ações humanas, quem realmente tem o controle de uma ação específica? (Eagleton, 2022, p. 39).

Ora, Milton não nega o arbítrio. Já foi extensamente discutido como sua teologia centra-se justamente nessa questão. O livre-arbítrio, por sua vez, não nega a lógica das circunstâncias como agentes moventes da mente e do comportamento humano. Se no casal primordial o quadro é diverso, pois viviam as circunstâncias perfeitas, toda a humanidade vivendo em condição pós-lapsária⁷⁹, tem uma multidão de pecados ao seu redor, e milênios de pecados correndo em seu sangue; isso fruto do primeiro pecado, desenrolando-se pelas gerações, e surtindo efeito genético e ambiental. Daí a afirmação de Eagleton a respeito do mal-estar na nossa estrutura biológica e a bondade ser um conjunto de habilidades práticas; pois é preciso, assistido pela graça e a palavra de Deus, e fazendo uso da razão, buscar comportar-se e ordenar-se em direção ao bem.

Milton equaciona o livre-arbítrio e as torpes consequências do pecado original, considerando a dimensão social em que o homem está inserido, o seu caráter naturalmente social, mas também, fatalmente, seu livre-arbítrio.

3.2 O Que é Teodiceia?

“Basta uma dor de dentes para fazer descrer na bondade do Criador. Ora, o erro essencial deste argumento parece residir no nosso completo desconhecimento do plano de Deus, e nosso igual desconhecimento do que possa ser, como pessoa inteligente, o Infinito Intelectual. Uma coisa é a existência do mal, outra a razão dessa existência. A distinção é talvez sutil ao ponto de parecer sofisticada, mas o certo é que é justa. A existência do mal não pode ser negada, mas a maldade da existência do mal pode não ser aceite. Confesso que o problema subsiste, mas subsiste porque subsiste a nossa imperfeição.”

Fernando Pessoa
(2018, p. 221-222).

⁷⁹ Isto é, depois da queda, depois do primeiro lapso: o pecado original.

O termo Teodiceia foi cunhado por Leibniz, e se refere à discussão filosófica e sistemática em torno da seguinte questão: é possível existir um Deus onipresente, onisciente e onibenevolente, dado que o mal existe?

É uma das discussões mais antigas registradas na filosofia, na literatura e na teologia. A princípio, no período antigo, é pensada de maneira literária e pouco filosófica. Posteriormente, começa a ser pensada também sob uma abordagem lógica e filosófica, ao invés de apenas metafórica ou alegórica. A questão é, de fato, central e vital e parece tocar as questões metafísicas e éticas mais fundamentais da existência humana: a existência de Deus, a maneira como opera, a existência do mal, e nossos compromissos e relações morais considerando esses dados. Tão central é a questão que foi amplamente discutida por vários povos e várias culturas. Cada povo, à sua maneira, produziu obras que cruzam, mais proximamente ou não, o tema da teodiceia, incluindo gregos (muitos deles monoteístas, como sabemos); egípcios, de maneira um pouco diversa; israelitas e sobretudo os povos mesopotâmicos, sendo a mesopotâmia, comumente apontada como o berço da civilização ocidental. Alguns textos notáveis que remontam ao período antigo são, conforme Stéphanie Anthonioz em *O que é a sabedoria? Do antigo oriente à Bíblia* (2016): *O Diálogo entre um homem e seu deus*, de aproximadamente 1700 a.C.; *O diálogo entre senhor e escravo*, que remonta aproximadamente aos séculos VIII-VII a.C.; e o famoso *Diálogo Acróstico*, também conhecido como *Teodiceia Babilônica*. Os israelitas também muito refletiram sobre o tema, e muito sobre ele escreveram nas obras sapienciais da bíblia hebraica, mais notadamente no *Livro de Jó*, que trata da questão de maneira bem direta.

A figura mais popular a sistematizar um argumento que afirmava a impossibilidade de aceitar a existência harmônica do mal e de um Deus onipresente, onisciente e onibenevolente, foi Epicuro, filósofo helenista, que viveu entre o século IV e III a.C., em seu conhecidíssimo *Paradoxo de Epicuro*, que pode ser resumido da seguinte maneira: O mal existe, logo, se Deus existe, não é onisciente, pois não é capaz de notar a presença do mal; ou não é onibenevolente, isto é, perfeitamente bom, porque não quer o fim do mal e permite sua existência; ou não é onipotente, pois, ainda que seja perfeitamente bom e tenha ciência da existência do mal, querendo aboli-lo, não tem a capacidade para tal. Daí concluindo-se, necessariamente, que Deus não possui uma das três características, ou não possui nenhuma, ou não existe.

A primeira organização argumentativa sistemática que buscava responder ao paradoxo de Epicuro foi de Santo Agostinho, no século IV d.c., apenas. O filósofo e Santo, em suas investigações filosóficas, consegue concluir que o mal não possui estatuto ontológico, não possui substância e, ao contrário, é o nome que se dá à privação dela, é mera ausência de ser, isto é, que tudo aquilo que é, é bom, na medida em que realiza seu *telos*, e o mal está no uso que o homem dela faz, através da razão livre, desvirtuando-a do seu fim (*telos*), por não realizar aquilo que é a sua razão de ser.

Este trabalho fará uso da argumentação agostiniana, contida sobretudo em duas de suas obras: *Confissões* e *O livre-arbítrio*, que se fundamenta numa defesa do livre-arbítrio. Além disso, outros filósofos e pensadores que muito contribuíram para a elaboração de uma Teodiceia cada vez mais sólida, como Lavelle, C.S. Lewis, Tomás de Aquino e Platinga; na medida em que enriquecem o argumento. Assim observaremos, finalmente, como a temática é tratada na obra Miltoniana.

3.3 Onisciência, Onipotência, Onibenevolência

A questão da Teodiceia se organiza da seguinte maneira: Diz-se que Deus é perfeitamente potente (onipotente), perfeitamente bom (onibenevolente) e perfeitamente ciente (onisciente). O mal, porém, existe; e disso conclui-se que ou (I) Deus não é onisciente, pois não identifica a presença desse mal, (II) não é onipotente, pois ainda que perceba sua presença, não consegue a impedir, (III) não é onibenevolente, pois criou o mal ele mesmo, sendo, portanto, ele mesmo mal ou (IV) Deus não existe.

Conclui-se desse argumento que se há mal no mundo, Deus não existe, ou é Ele mesmo mal, pois deveria ter criado um mundo sem a possibilidade do mal. O que será argumentado é que Deus cria um mundo com **mal** pois para isso tem uma razão **boa**, o que se ilustra na seguinte frase de Fernando Pessoa: “A existência do mal não pode ser negada, mas a maldade da existência do mal pode não ser aceite.” (Pessoa, 2018 ,p. 222). Para compreender o argumento da teodiceia é preciso primeiramente esclarecer o sentido de onisciência, onipotência e onibenevolência, porque uma falsa concepção desses termos pode levar ao erro argumentativo.

Por Onipotência frequentemente toma-se o sentido de ter o poder de realizar absolutamente qualquer coisa. Mas em verdade o termo onipotência se refere ao poder de criar qualquer coisa logicamente consistente, conforme Platinga argumenta:

O que significa dizer que um ser é onipotente? Que ele é sumamente poderoso ou todo-poderoso, presumivelmente. Mas será que não há quaisquer limites ao poder de tal ser? Poderia ele criar círculos quadrados, por exemplo, ou solteirões casados? A maior parte dos teólogos e dos filósofos teístas que sustentam que Deus é onipotente não sustenta que ele possa criar quadrados redondos ou fazer que ele simultaneamente exista e não exista. Esses teólogos e filósofos podem sustentar que não há limites não lógicos ao que um ser onipotente pode fazer, mas concebem que nem mesmo um ser onipotente pode dar origem a estados de coisas logicamente impossíveis, nem fazer proposições necessariamente falsas serem verdadeiras. (Platinga, 2012, p. 31).

Ao dizer que não há limites ao poder de Deus diz-se, naturalmente, que não há limites **não lógicos** ao seu exercício. Portanto, podemos afirmar que *Deus é Onipotente* nesses termos.

Quanto ao termo Onisciente, é preciso esclarecer que “A liberdade, concebida desse modo, não deve ser confundida com a imprevisibilidade” (Platinga, 2012, p. 46), isto é, o fato de Deus conseguir prever o comportamento da criatura livre, não infere sobre sua liberdade:

Podemos conseguir prever o que faremos numa dada situação, ainda que tenhamos liberdade, nessa situação, de fazer outra coisa. Se eu o conhecer bem, posso ser capaz de prever que ação irá realizar em resposta a um certo conjunto de condições; não se segue que você não é livre com respeito a tal ação. (Platinga, 2012, p. 46).

Será afirmado, então, que *Deus é Onisciente* nesses termos, também alinhados a Leibniz: “Convimos que a presciência em si mesma não torna a verdade mais determinada; ela é prevista porque é determinada, porque é verdadeira; mas não é verdadeira porque é prevista.” (Leibniz, 2023, p. 118).

No que diz respeito a onibenevolência, frequentemente afirma-se que a presença do mal anularia esse aspecto de Deus, porém o que se sustenta no que se refere à perfeição moral de Deus é que o universo conforme ele concebeu é a melhor forma possível respeitando a lógica da não contradição, porque o melhor universo possível é aquele onde as criaturas são **agentes livres**. Por sua vez, o melhor universo concebível precisa de criaturas livres porque o ato da criação é um ato de amor, e o amor, como sentimento e como termo inicial e razão de ser final da criação, só pode ser exercido de maneira **livre**, isto é, tudo aquilo que é causado ou determinado por não ter consciência e, portanto, não ter liberdade de escolha, não pode amar. Daí segue-se que o universo como existe criado por Deus precisa que suas criaturas sejam livres, conforme Platinga afirma:

Em termos muitíssimo gerais, Agostinho afirma que, permitindo o mal, Deus poderia criar um universo melhor, mais perfeito, do que no caso de se recusar a permiti-lo. [...] Um universo realmente de primeira categoria requer a existência de agentes livres, racionais e morais; e algumas das criaturas livres que Deus criou enveredaram por maus caminhos. Mas o universo com as criaturas livres que tem e o mal que elas fazem é melhor do que seria se não tivesse as criaturas livres nem esse mal. Essa tentativa de especificar a razão de Deus para permitir o mal é o que anteriormente chamei de teodiceia; nas palavras de John Milton, é uma tentativa de ‘justificar o modo como Deus atua em relação ao homem’, a fim de mostrar que Deus é justo ao permitir o mal. (Platinga, 2012, p. 43-44).

Leibniz argumenta na mesma direção, conforme Minois afirma:

Não apenas o pecado original tem efeitos muito positivos, como era, sobretudo, inevitável. Quando Deus cria, só pode criar um ser imperfeito, pois, do contrário, criaria a si próprio. E para ser imperfeito, a queda é inevitável. ‘Há uma imperfeição original na criatura antes do pecado, porque ela é limitada essencialmente, de onde procede que não poderia tudo saber e que poderia se enganar e cometer outras faltas’. (Minois, 2021, p. 192).

O bem é um processo dialógico e interacional. Não se pode fazer o bem a uma pedra, tampouco fazê-la mal. A ideia de **moralidade** só existe quando equacionada na interação entre dois seres que são dotados de razão. O melhor universo que Deus poderia criar é um universo bom, e que presume uma interação entre Deus e outros seres, portanto. Dessa forma, se Deus criasse um universo onde os seres não possuíssem razão, não seria o melhor universo possível. A razão, porém, não é nada senão a escolha entre duas alternativas moralmente diversas, e para a existência da razão é preciso que exista a possibilidade da existência do mal. A possibilidade de se fazer o mal é parte integrante de um cosmos criado perfeitamente, que assim torna possível a existência da razão em seu seio.

Afirma-se, finalmente, que Deus é *Onipotente*, no sentido que pode realizar tudo aquilo que não é não-lógico; *Onisciente*, pois tem ciência de tudo, mas sem inferir na liberdade da criatura; e é *Onibenevolente*, pois deseja o bem máximo, e criou o universo na sua melhor possibilidade.

Em sua onibenevolência, cria o Homem como agente livre, pois a criação só pode ser verdadeiramente boa, na medida em que possa praticar o bem, mas o bem só é bem conforme for uma escolha. Daí podemos afirmar que (1) *Deus cria o homem livre*, porque (2) *só livre pode ser verdadeiramente bom*. O homem é criado com razão (livre) porque doutra forma não seria bom, nem mal, pois não seria bom livremente, mas seria determinado a isso.

3.4 Livre-Arbítrio: A necessidade da escolha

O livre-arbítrio é fundamento das Teodiceias e pede, portanto, uma conceituação minuciosa. Ao falarmos de livre-arbítrio nos referimos a um ser livre em relação a uma ação. Há, portanto, a possibilidade de realizá-la ou não a realizar. Nenhuma influência extrínseca **determina**⁸⁰ a ação. Para as coisas não dotadas de razão, não há escolha, alguns comportamentos da matéria **determinarão** tal ou qual ação. Se uma pedra sobre uma colina for projetada pela frente pela força do vento, isso se dá não por uma escolha da pedra ou do vento, mas **determinado**, assim como seu rolar é **determinado** por leis físicas invariáveis e **externas** à pedra que regem sua ação. O rolar da pedra é engendrado por elementos **externos** à pedra. O livre-arbítrio é o exercício de uma ação que parte de um movimento **intrínseco** e não **extrínseco**, por isso se configura como uma ação **livre** e não **determinada**.

As ações livres, por sua vez, podem ser *moralmente significativas* ou não, conforme Platina:

A defesa do livre-arbítrio é a ideia de *ser livre com respeito a uma ação*. Se uma pessoa for livre com respeito a uma dada ação, então, tem a liberdade de realizá-la ou não; nenhuma das condições anteriores e/ou leis causais determinam que ela realizará ou não a ação. Ela tem poder, no momento em questão, para realizar a ação, e tem poder para não realizar. [...] Por conseguinte, direi que uma ação é *moralmente significativa*, para uma pessoa, se fosse incorreto para ela a realização da ação, mas correto que evitasse realizá-la, ou *vice-versa*. (Platina, 2012, p. 46).

Viu-se que a liberdade é oposta à determinação, e que se dá no plano da escolha. Pode-se afirmar, então, que (3) *O livre-arbítrio é uma escolha* livremente tomada de modo racional e sem nenhum constrangimento, pela vontade, que é uma faculdade da mente. Esse ato de optar, presume, necessariamente, a existência **em potência**⁸¹ da desordem, pois se o Homem não pudesse optar entre a ação ordenada (virtuosa) e a ação desordenada (o pecado/ o Mal), não seria dotado de **livre-arbítrio**, dado que o livre-arbítrio consiste **justamente** no ato de escolher livremente entre determinadas opções. É necessária, portanto, a existência da possibilidade de se fazer o mal, não para que o bem exista, pois esse existe positivamente, mas para que a **escolha** exista e, portanto, o arbítrio livre, conforme Lavelle explica:

É que a alternativa entre o bem e o mal, portanto, só tem sentido para nossa liberdade. E até a experiência da liberdade é indissociável da experiência do bem e do mal. Isso

⁸⁰ O termo “determinado” é usado de maneira diversa pelos filósofos. No caso de Leibniz, por exemplo, é oposto de “necessitado”, que é aquilo que ocorre de maneira invariável sem permear a razão. Aqui, por aproximação ao termo “Determinismo”, será usado como antônimo de uma ação tomada livremente, conforme se explicará neste capítulo.

⁸¹ Na filosofia aristotélica, “potência” se configura pelas possibilidades que os entes têm de realizar.

porque a liberdade em si não é nada se não for o poder de optar; por outro lado, não optaríamos se todos os objetos da vontade estivessem para nós no mesmo plano. É preciso, portanto, que existam entre eles diferenças de valor para que se rompa a indiferença do querer. (Lavelle, 2014a, p. 53).

Todo homem que se dispõe a viver quer ter a um só tempo a consciência de si, a responsabilidade e a liberdade. [...] Reclamamos a possibilidade de fazer o mal; só existe bem possível, para nós, a esse preço. [...] O mal mais radical e mais secreto está na escolha da liberdade, que deve ter a possibilidade de trair o bem, senão o bem, ao se tornar necessário [isto é, determinado], se aniquilaria. (Lavelle, 2014a, p. 58).

Podemos descrever nos seguintes termos o livre-arbítrio: (3) *Livre-arbítrio é escolher*, e concluir que é preciso que (4) *exista a possibilidade do mal para que se possa escolher*.

3.5 Telos.

Pode-se dizer que (5) *tudo quanto existe possui um Telos*. Todas as coisas que existem (entes), materiais ou não, possuem um fim (também chamado *telos*), isto é, uma razão de ser dentro do cosmo. As fezes, as pedras, os animais, a tristeza, o amor, o Homem, o vento; tudo, sem exceção, cumpre uma função no todo orgânico da vida. Esse fim que cada ente deve alcançar, é a função do ente, e é para esse *telos* que ele deve ordenar-se. Todo ente possui um ou mais *Telos*, e ele contribui não apenas para o bem do ente em si, mas para o bem do funcionamento geral das coisas, onde todos os entes, vivos ou não vivos, orgânicos ou inorgânicos, possuem um comportamento interdependente, e a menor alteração no percurso teleológico de um ente, gerará o mal não apenas para ele, como para os outros a ele relacionados. Portanto, (6) *o homem pode alterar, através de sua liberdade, o telos dos entes* e (7) *Alterar o telos gera o mal*.

Dessa forma, a extração copiosa de madeira de uma determinada região será um mal, fruto do desequilíbrio (pois pode-se fazer uso dos elementos da natureza para fins práticos, mas não imoderadamente), e ao impedir que as árvores de uma região cumpram seu *telos* dentro de um ecossistema interdependente, fará com que outros elementos, como a fauna da região, tenham seu percurso teleológico influenciado. A força pode ser usada de maneira violenta, por outro lado, quando se faz uso da força braçal para brincar e educar a criança, ou lavrar o solo para alimentar sua comunidade, faz-se um uso bom da força, que também pode-se chamar seu *uso teleológico*, isto é, faz-se o uso de algo projetado para o fim que foi criado, esse uso, por sua vez, promove o bem ao praticante da ação, à natureza em si e aos outros ao redor.

O mal não existe, portanto, na matéria em si, mas no uso dela, dado que toda matéria foi criada com fins que são interdependentes e contribuem para o bem de todos os elementos individuais envolvidos no sistema, conforme Makyl Mendes argumenta em sua obra *O problema do mal no pensamento de Agostinho*:

O problema não está na matéria. A criação como um todo orgânico é muito boa, aquilo de que a filosofia agostiniana trata é o grau de ser das coisas criadas. O homem deve “*utilizar*” de maneira prudente a criação para desfrutar do divino numa escala de ascensão, que se entende como um desenvolvimento espiritual. (Mendes, 2020, p. 27).

Aponta, ainda, como o bom uso, isto é, o teleológico, está relacionado à palavra “usar” no pensamento agostiniano, enquanto para o mau uso, usam-se outros termos:

Utilizar, do Latim “Uti”: trata-se de um importante conceito agostiniano, segundo o qual se deve utilizar o objeto de que se faz uso para obter o objeto que se ama, caso tal objeto mereça ser amado. Ao uso ilícito cabe, com maior propriedade, o nome de excesso ou abuso. (Mendes, 2020, p. 27).

3.6 Corpo e alma: Razão e Appetite.

“— Chama-me Natureza ou Pandora; sou tua mãe e tua inimiga.”

Machado de Assis

(2010, p. 36).

Mas como se dá a complexa relação do homem e suas escolhas? Sendo o homem um ser composto de corpo e alma. Ora, o corpo possui desejos, sendo estes todos bons. O corpo, porém, não possui a capacidade de equilibrar esses desejos, e os busca de maneira ensandecida e irracional. A alma, por outro lado, dotada de razão, pode ponderar e estabelecer limites aos desejos do corpo, e projetá-los aos fins que os cabem, na quantidade adequada. O desvirtuamento dos *telos* se dá, segundo Agostinho, pelo prevalecimento dos desejos em relação à razão, já que o desejo é inerentemente desregulado, embora deseje coisas boas, não compreende como, em que quantidade e de que maneira as deve desejar. Podemos afirmar, conforme Machado de Assis em sua obra *Memórias póstumas de Brás Cubas*, que a natureza é nossa mãe, pois é dela que deriva toda matéria do nosso corpo, e isso é **bom**, mas também pode ser nossa inimiga, se dermos vazão às suas inclinações sem ordená-las.

Essas duas dimensões são partes indissociáveis do humano, e compõem a unidade de cada indivíduo. Seus pecados (o mal) e suas virtudes (o bem) são o resultado do conflito dessas duas dimensões do Eu: O corpo e a mente; onde este não deve ser negado, mas se se torna regente, recai no desordenamento; e aquela, se prevalece, recai sobre a virtude.

É preferível à mente que exerce o seu reinado e está na posse da virtude, não a faz sujeitar-se à inclinação sensual por causa da justiça, porém o que lhe é inferior não poderia fazê-lo por causa de sua fraqueza, conforme nos ensinam as coisas que entre nós se estabeleceram, resta que nenhuma outra coisa torne a mente companheira abnegada do desejo, exceto a própria vontade e o livre-arbítrio. (Taurisano, 2019. p. 139).

Esse aspecto decisivo da Mente buscando ordenar os interesses do corpo é feita pela vontade e pelo livre-arbítrio, que foi concedido ao homem, criatura autônoma, e não autômato. Justamente por ser racional, a alma é superior aos impulsos, que operam de maneira determinista, segundo um movimento que lhes é inerente e mecânico. À alma, portanto, cabe o ofício da escolha, quando possui opções manifestas à sua frente, e deve optar, segundo o equilíbrio da razão e dos apetites:

Portanto, se nenhuma potência, quer inferior, quer igual, quer superior é capaz de submeter a mente à inclinação sensual, comprovadamente o mínimo denominador comum em todos os malfeitos praticados, chega-se, por exclusão, à própria iniciativa humana, empreendida sem nenhuma coação externa, o que doravante se denominará “livre-arbítrio da vontade”. (Taurisano, 2019. p. 346).

A escolha, portanto, de atender à dimensão do desejo, desordenando os entes de seus *telos*, é a geradora do mal, e culpa-se aquele que a engendra justamente por ser a mente, livre, e não determinada, além de estar munida da razão, o que a torna superior aos desejos. Quando se opta pela ação errada e não virtuosa, se faz com o uso da razão, que passa a ser subserviente aos desejos:

Não se trata de uma subserviência forçada, como na escravidão, e sim de uma submissão voluntária, pois se a mente fosse subjugada por alguma potência a ela naturalmente superior, estaria isenta de culpa, incapaz que era de evitá-lo. Mas a mente não pode ser subjugada nem por potência superior, nem igual, muito menos inferior. E precisamente por ser superior aos desejos é que ela é a culpada por deixar-se dominar, voluntariamente, de modo desordenado e conseqüentemente injusto. (Taurisano, 2019. p. 349).

Assim, concluímos, a respeito da questão do mal e do arbítrio, que tudo foi criado bom na medida em que cumpre um papel teleológico. A Homem é dotado de corpo e alma, sendo aquele, inclinado ao desejo de maneira desregulada, sobretudo pelo pecado original, e esta, serve como agente regulador. A alma dotada de razão, portanto, será reguladora, e regula através da capacidade de escolha entre as opções, das quais uma atende ao *telos*, e outra(s) não. Se alcança seu *telos*, é um ato virtuoso, se não o alcança, é o pecado e gera o mal.

Ora, é a liberdade então um bem? Dado que pode gerar o mal? “Sem dúvida, responde Agostinho, ela é um bem da maior importância, porque é condição da moralidade” (Mendes, 2020, p. 41). O livre-arbítrio é condição central da existência autônoma, e expressão da própria natureza divina que é livre e cria por amor.

Para Santo Agostinho, o Homem é constituído de duas dimensões, uma animal e outra racional: Corpo e Alma; sendo que aquela deve ser regida por esta, isto é, a alma, que é a dimensão dotada de razão, deve controlar suas partes não racionais, seus apetites (Inclinações sensuais). As inclinações do corpo emergem de maneira “mecânica”, isto é, sem intenção ou intervenção da parte pensante.

Os apetites surgem de maneira automática, e possuem um fim: A fome, por exemplo, alerta que se deve nutrir o corpo. Os apetites, porém, ainda que possuam um fim, por serem automáticos e irrefletidos, não são sempre equilibrados. O desequilíbrio desses apetites é que gera o mal, e o mal gera o sofrimento.

O alimento é um prazer e um bem, e a fome, um apetite também invariavelmente bom, porém o desequilíbrio no exercício de alimentar-se, pode gerar o mal e não o bem; não porque alimentar-se seja um mal em si, mas pelo exercício desequilibrado de alimentar-se.

Esse desequilíbrio é fruto do não ordenamento dos apetites feito pela razão. A alma, que diferentemente do corpo, possui a razão, é que deve intervir, de maneira deliberada sobre os apetites, que devem ser ordenados e equilibrados pela mente, munida da razão; e devem ser governados, e não governantes: “Com efeito, também, esse tipo de apetite, quando não é submetido à razão, torna os homens infelizes. Quando a razão exerce o domínio sobre estes movimentos da alma, deve-se dizer que o homem está ordenado”. (Taurisano, 2019, p. 133). Naturalmente, outros elementos participam das consequências dessa escolha: aspectos genéticos, o acesso a uma educação alimentar, etc; o que deve ser equacionado para não recair numa falácia que afirma uma radicalidade da escolha onde considera-se que todos os males são frutos das escolhas do indivíduo.

O homem é composto de matéria, portanto, e essa matéria anseia direção aos seus telos materiais, e inclina-se ao mal, isto é, ao desordenamento do telos, em função do pecado original. Mas essa matéria, por sua vez, é animada pela alma, dotada de razão, que deve governar a matéria, não por ser má em si, mas por inclinar-se à desordem, ao exagero e ao mal:

[A criatura] aparece substanciada por duas partes que se dissipam entre si. A primeira deriva do Bem, e identifica-se com a razão, torna-o parecido a um semideus, e a segunda o aprisiona por um pecado da própria turbulência, em que o homem se encontra limitado no próprio fenômeno de si, expiação do próprio anseio de não poder superar o próprio prejuízo do mal praticado. (Mendes, 2020, p. 21).

3.7 O mal como ausência

Todos os entes são bons pois possuem um *telos* para o qual estão ordenados. Assim, as coisas são todas boas em si: a pedra, a fumaça, a morte, o amor, a força, a comida, a fome, as ondas sonoras, e tudo quanto existe, tudo quanto é. O mal, por outro lado, não existe em si, tal qual o bem; isto é, o mal, como já se observou, se caracteriza por algo inerentemente bom não orientado para seus fins teleológicos.

Daí segue-se que o bem é algo em si, e uma existência **positiva**, enquanto o mal não é algo com densidade ontológica, ele é apenas a **negação** de algo inerentemente bom; da mesma maneira que a luz é algo visível e mensurável, enquanto a escuridão não é senão ausência de luz. Pode-se concluir, portanto, que tudo aquilo que é, é bom, em alguma medida, no sentido em que possui existência e uma razão de ser; e o mal é a degradação do ser, a ausência de ser.

Se uma cadeira, cujo *telos* principal é servir de assento ou de superfície de apoio, tem uma de suas quatro pernas quebradas, não se inseriu o mal nela, pois o mal consiste sempre em uma subtração de ser ou **desordenação** do ser, que é bom em si. Não seria possível adicionar mal às coisas, dado que ele trata sempre de uma privação ou degeneração, e não de uma adição de algo positivo. O mal na cadeira que tomamos de exemplo lhe foi atribuído ao desvirtuar a cadeira de seu *telos* de servir de assento ou sustentáculo, através da **subtração** de uma de suas partes, que contribuía para o funcionamento do todo. Já que o mal é uma **ausência**, não pode ser absoluto: pois precisa de um ente bom para degradá-lo, se degradá-lo absolutamente, o ente deixa de existir, juntamente com o mal. Se incinerarmos a cadeira já quebrada, ela deixará de existir enquanto cadeira e, portanto, o mal, que só existia pois impossibilitava-a de ser acento, também. A ausência absoluta de bem é ausência de ser.

Outro exemplo ilustrativo são as várias formas de câncer, que se caracterizam por uma reprodução desgovernada de células, são más não porque a reprodução celular seja má em si, mas porque é fruto do desordenamento de coisas que são inerentemente boas. Células são inerentemente boas, na medida em que cumprem seu telos de compor os organismos, e a sua reprodução é também inerentemente boa, na medida em que cumprem seu telos de regeneração e manutenção dessas estruturas. Ora, o mal do câncer está na desvirtuação desses telos, em termos quantitativos, e é mal na medida em que impede as células, que são entes inerentemente bons, de alcançarem seu fim teleológico ordenadamente; sendo um mal que é fruto do desordenamento de elementos inerentemente bons. Em suma: o bem é o ser, o mal é a ausência e/ou desordenamento do ser.

O bem se caracteriza pela harmonia dos elementos, e o mal sempre pela privação e ruptura, seja no plano material, como os exemplos dados, seja no plano moral, jurídico, social, psicológico, etc.:

O próprio das virtudes é produzir um acordo entre as diferentes potências da consciência, enquanto o mal sempre se define como uma separação, como a ruptura de uma harmonia, seja no mesmo ser, seja entre todos os seres. É que toda vontade malévola persegue fins isolados que, ao sacrificar o Todo à parte, atentam contra a integridade do Todo e ameaçam aniquilá-lo. (Lavelle, 2014a, p. 52).

A virtude, é importante ressaltar, não consiste na negação da dimensão corporal e dos impulsos ditados pelo corpo, já que estes também são criação divina e são bons; a virtude consiste em ordená-los para os fins que servem melhor à mente e ao bem individual e coletivo.

A título de exemplo, pensemos na sensação de fome e o interesse pelos alimentos já mencionada. O prazer em comer existe, pois alimentar-se é um bem, um bem reivindicado pelo corpo (um apetite, portanto), e assim como todas as reivindicações do corpo, é boa. O paladar, porém, serve ao corpo para tornar agradável o processo de nutrir-se, mas não é um fim em si mesmo.

Ora, se estabelece-se uma relação psicológica desequilibrada com a comida, e nela enxerga-se **apenas** uma fonte de prazer ao paladar, tem-se o desordenamento dos elementos, pois aquele que deveria ser o meio (o prazer), passa a ser o fim. Esse desordenamento pode gerar transtornos e problemas envolvendo a saúde do próprio corpo, e precisa do intermédio da razão para reordenar a relação entre a pessoa, o alimento, a nutrição e o prazer.

O prazer é um bem, pois foi criado por Deus, e cumpre sua função de tornar a experiência humana feliz e agradável, mas serve, necessariamente, como meio para alcançar outros fins (*telos*), como o de nutrir-se, ou reunir-se com a família e os amigos, no caso da alimentação. O prazer não deve ser excluído, mas deve ser condicionado ao seu ofício de meio e não de fim.

Podemos concluir, finalmente, que (8) *O mal é ausência de ser*. Nada é ruim em si, ontologicamente: nem o sexo, nem o prazer, nem a comida, nem a força, nem o sono, nem o amor, nem o fogo, nem a morte; só o são na medida em que são desorientados de seus *telos*, e o mal não está **na coisa em si**, mas em seu desordenamento, e na forma como esses impulsos são manipulados:

Consideras acaso que a prata e o ouro devem ser acusados por causa dos avaros, ou a comida, por causa dos glutões, ou o vinho, por causa dos ébrios, ou ainda a formosura das mulheres, por causa dos prostibulários e adúlteros, e assim por diante, já que vês sobretudo o fogo ser bem usado pelo médico, mas também o pão, de modo criminoso pelo envenenador? É muitíssimo verdadeiro, não são as próprias coisas, mas os homens que delas usam mal é que devem ser culpados. (Agostinho, 2019. p. 157).

C.S. Lewis ilustra a natureza intrinsecamente boa das coisas a partir do exemplo do fogo. Além disso, o autor atribui uma função vital e de sobrevivência à capacidade de sentir dor. A dor sinaliza ao homem que algo está errado, assim, de maneira intuitiva regularia o comportamento do homem, afastando-o, em alguns casos, daquilo que gera o mal, e sendo um alerta do *telos* corrompido:

O fogo, a certa distância, dá conforto a esse corpo, mas pode destruí-lo quando a distância diminui. Daí, até mesmo em um mundo perfeito, a necessidade daqueles sinais de perigo para cuja transmissão as fibras do sofrimento em nossos nervos parecem ter sido feitas. (Lewis, 2009, p.39).

Observamos que tudo quanto existe é bom pois possui uma razão de ser para a qual deve ordenar-se, que é seu *telos*, conforme é afirmado no Gênesis 1, 31: “Então Deus contemplou toda a sua criação, e eis que tudo era muito bom.”, e que o mal existe apenas como uma privação do bem, mas não como algo em si, criado por Deus:

Dessa forma, cada ser possui a natural aptidão para existir de acordo com a necessidade que lhe completa na sua constituição funcional, enquanto o não ser analisado como privação sempre será corrupção da natureza do ser humano ao verificar o lugar e o tempo das coisas. Agostinho, estudando o mal nesse sentido, chega à conclusão de que ele não pode ser nem é uma natureza, mas

a corrupção dela. Dessa afirmação, gera-se uma grande perspectiva ontológica da bondade de toda a criação. (Mendes, 2020, p. 53).

Leibniz faz uso de uma metáfora envolvendo barcos que dá conta de ilustrar a natureza do impulsionamento de Deus na alma humana:

Suponhamos que a corrente de um mesmo rio arraste vários barcos que diferem entre si apenas pela carga, estando uns carregados com madeira, outros com pedras, e uns mais, outros menos. Isso posto, dar-se-á que os barcos mais carregados navegarão mais lentamente que os outros, uma vez que se suponha que o vento, os remos, ou qualquer outro meio semelhante não os ajude. Não é propriamente o peso a causa dessa lentidão, uma vez que os barcos descem o rio em lugar de subir, mas é a mesma causa que aumenta o peso nos corpos que têm mais densidade, isto é, que são menos esponjosos e mais carregados de matéria que lhes é própria - pois aquela que passa através dos poros, não recebendo o mesmo movimento, não deve entrar em linha de conta. Eis que a matéria é levada ordinariamente à lentidão ou à privação de velocidade, não por diminuí-la por si mesma quando já recebeu essa velocidade, pois isso seria agir, mas por moderar por sua receptividade o efeito da impressão quando a recebe. E, conseqüentemente, uma vez que há mais matéria movida pela mesma força da corrente quando o barco está mais carregado, é mister que ele vá mais lentamente. Também as experiências do choque dos corpos, unidas à razão, mostram que é preciso empregar duas vezes mais força para dar uma mesma velocidade a um corpo de mesma matéria, mas duas vezes maior, o que não será necessário se a matéria fosse absolutamente indiferente ao repouso e ao movimento e se não tivesse essa inércia natural de que acabamos de falar, que lhe dá uma espécie de resistência ao movimento. (Leibniz, 2023, p. 114,115).

A metáfora serve muito ao esclarecimento da conceituação do mal como ausência e do bem como presença. A corrente do rio é que promove a movimentação do barco e não sua lentidão. Deus não pode gerar ausências ou a produção do mal porque sua ação em relação à criação é positiva, a forma como as criaturas recebem essas influências é que limitam a efetividade dessas influências; e é a causa das ausências em suas ações. Deus é a causa da movimentação do barco, não a causa da limitação dessa velocidade.

3.8 Reorganizando o argumento.

Podemos organizar o argumento da seguinte maneira:

- (1) Deus criou o Homem livre;
- (2) Criou-o assim para ser bom, pois só se pode ser bom livremente;
- (3) Ser livre é poder escolher;

- (4) Poder escolher presume a existência da possibilidade de fazer o mal e o bem;
- (5) Tudo possui um telos
- (6) O livre-arbítrio pode alterar o telos, e é nisso que consiste a liberdade;
- (7) A alteração do telos gera o mal;
- (8) O mal é ausência/desorientação de/do ser;
- (9) O mal é responsabilidade de seu agente, o homem, que o realiza livremente.

Na esteira da discussão, podemos afirmar a partir do que já foi analisado, o seguinte:

- (I) O mal não é algo em si, apenas privação do bem, e toda criação divina é boa;
- (II) A possibilidade de se fazer o mal possui uma razão teleológica e, portanto, é boa;
- (III) Essa possibilidade ratifica a liberdade dos Homens;
- (IV) Sendo os homens livres, são responsáveis por suas escolhas.

A razão é superior ao desejo, por ser capaz de ponderar, e por isso sobre ela recai a culpa por seduzir-se por uma instância inferior a si mesma. Daí que o mal seja um ato da vontade e, portanto, é livre, e não coagido ou constrangido por elementos externos, donde a culpa recai sobre o agente da escolha, que livremente optou, e não a Deus. Essa liberdade que pode condenar, é a mesma que autentica a vida humana e deliberativa. É ela que faz do Homem agente e não paciente, e dessa maneira, livre para sentir as coisas que só os entes dotados da razão e da liberdade são passíveis de fruir. Se o mal existe como possibilidade, é para que os elementos bons possam existir em ato: A experiência do Amor, da Amizade, da Existência em toda sua complexidade, só pode ser vivida e fruída porque somos dotados de razão e liberdade, doutra maneira, seríamos como rochas ou átomos entrechocando-se no espaço.

O mal é, do ponto de vista ontológico, uma privação, mas do ponto de vista humano, é uma negação de sua humanidade, e resulta do mau uso da liberdade, tendo sempre um aspecto adverbial e sem substância; sendo um atentado contra o ser, uma diminuição do ser, e só pode ser promovido pelo homem, dado que Deus só pode realizar e atualizar o ser, não há ausência em Deus e tampouco pode ele promovê-las:

Quanto ao mal moral, existe realmente a má vontade que livremente faz o mal; ela provém não da causa eficiente, mas deficiente, sendo o mal não ser. Este não ser provém unicamente do homem, livre e limitado, e não de Deus, que é puro ser e produz unicamente ser. O mal moral entrou no mundo com o pecado

original e atual; e por isso, a humanidade foi punida com o sofrimento físico e moral, além de ter perdido os dons gratuitos de Deus. (Mendes, 2020, p. 57).

Uma vez penetrado no mundo, através da soberba e do mau uso da liberdade, o mal promove a diminuição do ser, o sofrimento. Deus, porém, promove uma possibilidade de redenção. É da história da gênese do mal e das possibilidades de redenção que *Paradise lost* trata.

PARADISE LOST

4.1. Livro I: O Orgulho e a gênese do Mal.

“Na parede há um buraco branco, o espelho.
É uma armadilha. Sei que vou cair nela.”

Jean-Paul Sartre

(2015, p. 23).

*“For to me the walls of a dungeon or a palace were
alike hateful.”⁸²*

Mary Shelley

(Shelley, 1993, p. 131).

John Milton escreveu *Paradise lost* fazendo uso do pentâmetro iâmbico, que consiste numa metrficação regular onde cada verso contém exatas dez sílabas poéticas, divididas em 5 pés, que são pares de sílabas. Esses pés, por sua vez, tem uma sílaba fraca e uma sílaba forte. A obra trabalha uma vasta gama de temas diferentes, da filosofia à teologia, às ciências sociais e políticas. Porém, dentro dessas temáticas, há um tema especificamente caro ao autor, que o esclarece já no exórdio do épico:

*Sing Heav'nly Muse, that on the secret top
Of Oreb, or of Sinai, didst inspire
That Shepherd, who first taught the chosen Seed,
In the Beginning how the Heavens and Earth
Rose out of Chaos: or if Sion Hill
Delight thee more, and Siloa's brook that flowed*

⁸² “Para mim as paredes de um calabouço ou de um palácio são igualmente detestáveis”. (Tradução nossa).

*Fast by the Oracle of God; I thence
Invoke thy aid to my adventrous Song,*⁸³ (Milton, 2016, p. 30).

Nos versos acima observa-se a evocação da musa, seguindo os padrões clássicos da épica greco-latina. Diferentemente de Homero, ou Virgílio, o que se tem aqui, porém, é uma ressignificação das figuras das musas. Na tradição grega as musas são filhas da Memória (Mnemósine), e são as responsáveis justamente por fazer a obra do poeta adentrar o âmbito de sua mãe, cristalizando o poema na história e na memória coletiva. São figuras de intermédio, que na cosmovisão grega, têm relação com o plano mundano dos homens e o plano superno dos deuses.

O plano terreno se caracteriza necessariamente pela finitude da materialidade, enquanto o plano celeste é eterno. Elas são invocadas pelos poetas para elevar a obra à dimensão dos deuses, e trazer o que há de divino para o poema meramente humano, e assim, através desse condão que toca essas duas dimensões, tornam indelével na memória (sua mãe) o texto poético, eternizando o que é finito. Ora, se tratando de um épico cristão, ainda que nos moldes clássicos, a figura das musas é substituída pelo espírito que “inspirou aquele pastor, que primeiro ensinou a semente escolhida”; isto é, Moisés, que no monte Sinai (verso 7), recebeu os mandamentos de Deus, para repassá-los aos judeus, o povo escolhido. Os críticos da obra divergem em opinião quanto a Milton realmente considerava-se um profeta, ou se esta primeira invocação de caráter puramente literário. David Hawkes, por exemplo, afirma que Milton acreditava ser realmente inspirado por Deus para conceber sua obra: “*He asserts that his poem is quite literally a divinely inspired work of prophecy*”⁸⁴ (Hawkes, 2009, p. 285). De fato, Milton, segundo diversos biógrafos, acreditava ser visitado por um espírito inspirador durante as noites e, ao acordar pela manhã, pedia à sua família que “o ordenhassem”, despejando os versos oralmente, pois estava cego, para que anotassem.

Observamos que o autor tivera a ambição de produzir o grande épico nacional, civilizador e educador, que pudesse justificar Deus aos homens, convertê-los e salvá-los. É de fato empreitada extremamente ambiciosa. Porém, em que sentido ele se considerava “inspirado” por esse espírito divino é difícil de se estabelecer com clareza. A própria ideia de inspiração varia dentro das religiões e povos. A inspiração dos profetas do Antigo Testamento

⁸³ “Canta, celestial musa, que no cume/ Do Orebe, ou do Sinai lá, inspiraste/ O pastor que ensinou a casta eleita,/ De como no princípio céus e terra/ Se ergueram do Caos; ou se o Monte Sião/ Mais te encanta, e de Siloé o veio/ Que corria p’lo oráculo de Deus,/ Teu favor invoco à canção ousada”. (Milton, 2016, p. 31).

⁸⁴ “Ele afirma que seu poema é quase literalmente uma obra de profecia inspirada” (Tradução nossa).

era de natureza muito mais direta e diferente da inspiração dos evangelistas, por exemplo. De fato, a ideia de uma revelação tão direta e teofânica⁸⁵ quanto a de Moisés é algo que se considera herético. Diversas vertentes protestantes americanas do século XVIII, como O Adventismo do Sétimo dia e o Mormonismo consideram seus líderes como profetas inspirados, que dão continuidade ao cânone bíblico.

Difícilmente podemos afirmar sem nenhuma sombra de dúvida que Milton realmente acreditava ser inspirado diretamente por Deus e estava buscando dar continuidade ao cânone bíblico, produzindo algo como um “terceiro testamento”, como Hawkes afirma: “*Milton’s bold and unambiguous claim to divine inspiration confirms that he conceived of his greatest work as a third testament, assimilating but surpassing the first two.*”⁸⁶ (Hawkes, 2009, p. 288). Talvez, a visão do autor a respeito de sua missão profética tivesse um sentido mais sóbrio, de educar os homens e evangelizar, narrativizando a teodiceia, e fazendo do argumento filosófico uma história bíblica, enredo esse já conhecido, mas na obra explorado com vagar. É possível que se visse inspirado a evangelizar, comparando-se aos profetas, mas guardando as diferenças. Milton enxergava-se realmente como um profeta nos termos literais do antigo testamento? Ou aproveitava-se dos tropos clássicos epopeicos de invocação e inspiração somados a sua missão evangelizadora? Ambas as alternativas parecem razoáveis. Não é difícil considerar que Milton recaísse em tamanha heresia de enxergar-se como novo profeta continuador da Palavra de Deus revelada na terra, dado que sabidamente era adepto de diversas heresias, como o Monismo e o antitrinitarismo, por exemplo. Por outro lado, essas afirmações proféticas de Milton estão dentro de sua obra ficcional, e não podemos afirmar com nenhuma garantia algo biográfico quando ultrapassamos a linha narrador/autor.

Milton, de fato, afirmava ser visitado pelo espírito inspirador durante as noites, mas não há em seus relatos biográficos comparações tão diretas com o profetismo veterotestamentário⁸⁷, o que nos levaria à conclusão de que o poeta enxerga uma missão divinamente inspirada de produzir uma obra de arte educadora e evangelizadora, mas não que ela fizesse parte do cânone e fosse a palavra direta e revelada de Deus aos homens. Além dessa invocação, ainda outras ocorrerão nos cantos III, VII e IX, todas enfatizando o caráter profético do autor.

Ainda nessa primeira invocação, o autor começa referindo-se à revelação feita no Monte Sinai. Revelação essa da Torá, da Lei, do Deus pai do antigo testamento. É a revelação da

⁸⁵ Teofania é uma aparição ou manifestação direta de Deus, como sua manifestação na sarça ardente, no monte Horeb.

⁸⁶ “A afirmação audaciosa e inambígua de Milton sobre inspiração divina confirma que ele concebia sua grande obra como um terceiro testamento; assimilando, mas ultrapassando os dois primeiros”. (Tradução nossa).

⁸⁷ Isto é, do antigo testamento. Para novo testamento usa-se “neotestamentário”.

Justiça, e do enfoque no comportamento e obediência das Leis do Pentateuco⁸⁸. Em seguida menciona o Monte Sião, que para os cristãos, é interpretado como o paraíso, que se alcança através da fé no Filho: “Mas vós vos aproximastes do monte Sião e da Cidade do Deus vivo, a Jerusalém celeste, e de milhões de anjos reunidos em festa, [...] e de Deus, o Juiz de todos, e dos espíritos dos justos que chegaram à perfeição, e de Jesus, mediador de nova aliança.” (Bíblia [...], 2013, p. 2100). O narrador invoca o espírito inspirador de Deus em suas duas pessoas (que para o autor são separadas), do Deus Pai, símbolo da antiga aliança da Lei, e do Filho, que constitui a Nova Aliança.⁸⁹

Aqui, o autor pede ao espírito inspirador que o guie em sua missão, e faz referência a um terceiro monte: “*That with no middle flight intends to soar/ Above the Aonian mount, while it pursues things unattempted yet in prose and rhyme*”⁹⁰ (Milton, 2016, p. 30). Esse terceiro monte é o Hélicon, morada das Musas na tradição clássica. Assimilando a narrativa revelada bíblica, referida pela inspiração de Deus, à narrativa poética clássica, ambiciosamente colocando-se na posição de ultrapassar as duas mais monumentais tradições escritas do ocidente: a bíblia e as epopeias clássicas. Em seguida, afirma que realizará coisas nunca feitas antes em prosa ou rima. Aqui pode-se, junto com Hawkes e muitos miltonistas, enxergar uma blasfêmia: a ideia de continuar os escritos bíblicos, inclusive superando os autores bíblicos ao realizar coisas ainda sequer tentadas por eles em prosa ou rima. Ou, é possível também encarar a afirmação do narrador não como uma heresia, mas referência à experimentação poética de Milton, que faz uso do verso branco. O narrador segue sua invocação:

*And chiefly Thou, O Spirit, that dost prefer
Before all Temples th' upright heart and pure,
Instruct me, for Thou know'st; Thou from the first
Wast present, and with mighty wings outspread
Dove-like satst brooding on the vast Abyss
And mad'st it pregnant: What in me is dark
Illumin, what is low raise and support;*

⁸⁸ Os termos “Pentateuco”, “Torá” e “Lei” referem-se à mesma coisa: os cinco primeiros livros do antigo testamento, cuja composição a tradição judaica e cristã atribuem a Moisés. Os judeus o chamam de Torá ou A Lei, pois contém os preceitos fundamentais éticos e comportamentais. Os cristãos chamam apenas de Pentateuco, que significa literalmente “Cinco rolos”. É neles que está contido a narração da criação, e também os Dez Mandamentos (também conhecido como Decálogo), síntese da ética cristã e judaica.

⁸⁹ A Antiga Aliança refere-se a forma como os judeus enxergam a relação do Homem com Deus, que se dá por uma exposição das leis fundamentais, presentes na Torá, e uma observância dessas leis. Para os Cristãos, a Nova Aliança se dá em Cristo, e não é preciso, portanto, seguir as leis litúrgicas, de vestimenta, de alimentação, etc., contidas na Torá. A única questão ética que os cristãos aproveitam da Torá, é o Decálogo, cujas regras são as mesmas desde sempre. As outras leis, de caráter organizacional, civil, cultural, litúrgico, contidos principalmente no livro Levíticos, não são observadas pelos Cristãos; pois agora a salvação não se dá através da observação de Leis, mas pela crença no sacrifício do Filho de Deus.

⁹⁰ “Que em não mediano voo quer levar-se/ Aos cimos de além Hélicon, buscando/ Coisas em prosa ou rima não tentadas”. (Milton, 2016, p. 31).

*That to the highth of this great Argument
I may assert Eternal Providence,
And justifie the wayes of God to men.*⁹¹ (Milton, 2016, p. 31).

O narrador invoca, então, esse espírito “primordialmente presente”, como “uma pomba com as asas abertas”, deixando clara a alusão à imagem que se faz do Espírito Santo, e pede auxílio para “declarar a eterna providência e justificar as maneiras de Deus aos Homens”. Há um aproveitamento da tradição homérica da invocação das musas, porém elas são aqui substituídas pelo Espírito Santo, que eternizará o poema, não na deusa da memória, mas na memória de Deus, a Consciência Primordial e Criadora.

Fica evidente, pela própria declaração do narrador, que a ambição temática central da obra é a Teodiceia, e o esclarecimento da lógica divina para o Homem, em meio aos seus questionamentos sobre a existência do Mal, e a suposta incapacidade de Deus de agir sobre esse mal. Para isso, o tema narrativo é exposto nos primeiros cinco versos: a primeira desobediência, e como ela engendrou o início do Mal no mundo humano, e como posteriormente fomos redimidos:

*Of Man's First Disobedience, and the Fruit
Of that Forbidden Tree, whose mortal tast
Brought Death into the World, and all our woe,
With loss of Eden, till one greater Man
Restore us, and regain the blissful Seat.*⁹² (Milton, 2016, p. 30).

O narrador se compromete, então, a expor a narrativa dos eventos que geraram o início do mal no mundo, para dessa maneira conseguir remontar a origem do mal não a Deus, mas ao arbítrio, primeiro dos anjos, e posteriormente do Homem. Para tal, fará uso, sobretudo, da teodiceia Agostiniana, que se fundamenta principalmente em dois pilares argumentativos: A liberdade da vontade e o mal não como algo em si, mas como uma ausência.

Após o exórdio, onde temos a invocação e uma exposição da razão de ser da obra, inicia-se a narração sobre a queda de Lúcifer, e como o primeiro gesto de egoísmo engendrou todo o mal subsequente, incluindo a queda do casal primordial, e todo mal posterior que se desenrolará

⁹¹ “E máxime tu, ó espírito, que escolhes/ Nos templos o coração reto e puro,/ Instrui-me, pois conheces; no princípio/ Presente eras, de hartas asas livres/ Qual pomba no abismo vasto ideavas,/ Emprenhando-o: o que é treva em mim/ Aclara, o que é rope ergue e suporta,/ P'ra que ao nível de tão grande argumento/ Defender possa a eterna providência/ E aos homens seus caminhos explicar.” (Milton, 2016, p. 33).

⁹² “Da rebelia adâmica, e o fruto/ Da árvore interdita, e mortal prova/ Que ao mundo trouxe morte e toda a dor,/ Com perda do Éden, ‘té que o homem maior/ Nos restaure, e o lugar feliz nos ganhem.” (Milton, 2016, p. 31).

na história dos Homens. Milton enfoca as motivações satânicas, que abrem o primeiro livro, logo após o prólogo:

*Who first seduced them to that foul revolt?
The infernal Serpent; he it was, whose guile
Stir'd up with Envy and Revenge, deceid
The Mother of Mankind, what time his Pride
Had cast him out from Heaven, with all his Host
Of Rebel Angels, by whose aid aspiring
To set himself in Glory above his Peers,
He trusted to have equalled the most High*⁹³ (Milton, 2016, p. 32).

O narrador esclarece, ainda antes do personagem de Satã ganhar seu primeiro discurso, o motivo da primeira queda: O orgulho. Sendo este caracterizado pelo impulso de crer ser mais sábio que Deus. É o primeiro dos pecados pois é aquele que promove o relativismo moral, isto é, todo ser dotado de razão (homens ou anjos) possui dentro de si a capacidade de estabelecer seu próprio sistema moral. Isso implica em estabelecer, individualmente, os *telos* das coisas no mundo segundo os seus próprios interesses e não segundo uma composição teleológica inalterável do cosmo.

O orgulho torna-se o primeiro pecado pois turva completamente a capacidade do homem de investigar o *telos* das coisas para poder ordenar sua alma, já que esse *telos* é “criado” individualmente; daí uma criatura que depende de Deus e do cosmo criado segundo sua lógica teleológica, passa a acreditar ser um **ser independente**, conforme Lewis esclarece:

O primeiro pecado foi descrito por Agostinho como a consequência do Orgulho, do movimento por meio do qual uma criatura (Isto é, um ser essencialmente dependente, cujo princípio de existência repousa não em si próprio, mas em outro) tenta erguer-se e existir por si mesma. A partir do momento que uma criatura se torna consciente de Deus como Deus e de si mesma como eu, abre-se diante dela a terrível alternativa de escolher a Deus ou o eu como centro. Trata-se da queda na vida de todo indivíduo e, em cada dia de vida de todo indivíduo, o pecado fundamental por trás de todos os pecados particulares. (Lewis, 2019. p. 85-86).

Ora, no verso em que o narrador descreve Satã como tendo se igualado ao mais supremo dos seres, refere-se justamente ao primeiro movimento de substituição do criador da lógica teleológica do universo pelo Eu. Já caído no inferno, Satã dirige seu primeiro discurso aos anjos caídos:

⁹³ “Quem os levou primeiro à transgressão?/ A serpente infernal; pondo na astúcia/ Vingança e inveja, enganou/ A mãe da humanidade, quando o orgulho/ Do céu o expulsou, com sua hoste/ De anjos rebeldes, co’ eles aspirando/ A assento sobranceiro sobre pares,/ Julgando igualar o mais Magnânimo”. (Milton, 2016, p. 33).

What though the field be lost?
 All is not lost; the unconquerable Will,
 And study of revenge, immortal hate,
 And courage never to submit or yield.
 That Glory never shall his wrath or might
 Extort from me. To bow and sue for grace
 With suppliant knee, and deifie his power.⁹⁴ (Milton, 2016, p. 40).

O anjo caído expõe sua cosmovisão orgulhosa: a vontade individual é “inconquistável”, e não deve ser constrangida. Notamos nas suas falas como Milton apresenta Satã como uma figura com profundo domínio da oratória: “*Satan speaks always in a rhetorical, magniloquent manner which greatly impresses us and evokes our admiration.*”⁹⁵ (Nafi, p. 17, 2016). O discurso supracitado apresenta um Satã racional, sistemático, corajoso e motivado. A forma como o autor apresenta o personagem nesses termos tem importância para seu arco de queda ao longo da obra, e já revela características fundamentais do estilo miltoniano.

Seu discurso é um argumento em favor do império do Eu. Toda forma de acatamento a algo que não você mesmo, é vergonhosa sujeição. Para ele a Graça não vale se só se pode conquistá-la ajoelhando-se e deificando Deus e não as vontades individuais de si mesmo. Essa incapacidade do Eu fruir o mundo da maneira que deseja, e não segundo o telos de cada coisa, é tirânico para Satã: “*our foe,/ Who now triumphs, and in the excess of joy/ Sole reigning holds the tyanny of heaven*”⁹⁶ (Milton, 2016, p. 42). O anjo segue, agora respondendo ao querubim caído:

Fallen Cherube, to be weak is miserable
 Doing or Suffering: but of this be sure,
 To do ought good never will be our task,
 But ever to do ill our sole delight,
 As being the contrary to his high will
 Whom we resist. If then his Providence
 Out of our evil seek to bring forth good,
 Our labour must be to pervert that end,⁹⁷ (Milton, 2016, p. 44).

⁹⁴ “Quem tem que a campanha/ Se perca? Acaso a indômita vontade,/ O estudo de vingança, o ódio infindo/ E a insubmissa coragem se perderam?/ Tal glória jamais ira ou poderio/ Extorquirão de mim. Implorar graça/ Com joelho suplicante, deificar/ Poder.” (Milton, 2016, p. 41).

⁹⁵ “Satã fala sempre de uma maneira retórica e magniloquente, que impressiona grandemente a nós e invoca nossa admiração”. (Tradução nossa).

⁹⁶ “Nosso adversário/ Que agora ganha e em gozo excessivo/ Detém sozinho o Céu em tirania”. (Milton, 2016, p. 43).

⁹⁷ “Querubim caído, ser fraco é infeliz/ Ação ou privação. Mas certo sê, / O bem jamais será nossa tarefa,/ Mas o mal nosso único prazer,/ Como o oposto da altíssima vontade/ Que combatemos. Se então a presciência/ Propuser outro bem do nosso mal,/ Deve ser mister nosso pervertê-lo.” (Milton, 2016, p. 45).

Em sua resposta, afirma que seu objetivo é fazer o oposto da vontade divina, portanto, o demônio afirma que buscará resistir à ordenação teleológica, pois isso seria uma forma de sujeição, de submissão. Perverter o telos é a missão deles. O que se tem é um rompimento teleológico da harmonia criada por Deus, que fez de todas as criaturas interligadas e mutuamente responsáveis umas pelas outras, além de terem responsabilidade em relação a Deus. Esse rompimento não acontece contra a vontade onipotente de Deus, mas com seu aceite, na medida em que ajuda a cumprir seu propósito final, conforme se observará ao longo desse trabalho. A presença do Mal é usada por Deus para conseguir atingir seus objetivos dentro de um quadro onde as criaturas são perfeitamente livres, sem que isso atente contra sua onipotência, mas justamente a sublinhe, conforme Woodman:

Milton, presents evil in the service of divine justice. Within the epic, evil causes the overthrow of the earthly Paradise, and plunges disobedient man into an earthly hell which endures until the second coming of Christ. This overwhelming upheaval within the divinely ordered universe bathed in heavenly light does not, for Milton, who writes as the spokesman of God, represent a real attack upon the supremacy of the Omnipotent. God, in his foreknowledge, anticipates the fall of man and proclaims in the loss of Eden, not His defeat, but His justice.⁹⁸ (Woodman, 1948, p. 8).

Podemos observar essa mesma lógica no trecho que segue:

*So stretcht out huge in length the Arch-fiend lay
Chained on the burning Lake, nor ever thence
Had risen or heaved his head, but that the will
And high permission of all-ruling Heaven
Left him at large to his own dark designs,
That with reiterated crimes he might
Heap on himself damnation, while he sought
Evil to others, and enraged might see
How all his malice served but to bring forth
Infinite goodness, grace and mercy shewn
On Man by him seduct, but on himself
Treble confusion, wrath and vengeance poured.⁹⁹ (Milton, 2016, p. 48).*

⁹⁸ “Milton apresenta o mal a serviço da justiça divina. Dentro do épico, o mal derruba o paraíso terreno, e mergulha homens desobedientes em um inferno que dura até a segunda vinda de Cristo. Essa chocante alteração dentro do divinamente ordenado universo banhado em luzes celestiais, para Milton, que escreve como um representante de Deus, não representa um verdadeiro ataque à supremacia do Onipotente. Deus, em sua onisciência, antecipa a queda do homem e proclama na perda do paraíso, não sua derrota, mas sua justiça”. (Tradução nossa).

⁹⁹ “Alongado o imenso arcanjo mau/ nos grilhões do lago folhã, não mais/ Erguera a cerviz, mas isso a vontade/ E alto favor do céu que tudo rege/ Deixou à solta aos seus negros desígnios,/ Que p’los recalcitrantes crimes viesse/ Sobre si maldição, ao intentar/ Mal p’ra outros, e visse enraivecido/ Como o seu mal apenas promovera/ Um bem infindo, graça e mercê vistas/ No homem que tentou, contudo nele/ Aguda confusão, ira e vingança.” (Milton, 2016, p. 49).

O narrador afirma que toda tentativa de se vingar reprojeta-se contra o próprio Satã, sem comprometer a soberania de Deus, que relega ao anjo caído um destino de inserção em suas próprias empreitadas obscuras. Essas ações, porém, causam a danação dele mesmo, muito menos que daqueles que ele busca corromper. Também afirma que a malícia diabólica servirá também para alavancar o plano divino, que é adiável, mas incontornável, onde a Graça e o Perdão cumprirão seu papel no processo de união final.

O anjo caído levanta-se do lago infernal com “a vontade e alto favor do céu que tudo rege”. Aqui o narrador enfatiza como, desde o princípio, os atos de Satã são realizados com o aval de Deus, mas não com sua concordância, pois o anjo é livre, mas seus atos são permitidos seja para asseverar sua liberdade como de toda criatura, seja também para realizar o plano de Deus a partir dela.

O princípio que guia todo gesto de união é o Amor. Mas a Soberba, que se retrai sobre si mesma, rejeita esse princípio de união inerente à dinâmica da criação, e quer para si a felicidade, desligada do todo do qual faz parte:

A origem do mal está no homem, quando ele deseja a felicidade e esforça-se em buscá-la, simplesmente por sua potência e força e na sua individualidade. Decai assim a vontade que se esvazia por não encontrar o bem que devia fazer a todas as criaturas como realização da sua felicidade. A coação da vontade sufoca o homem pelo desejo imediato do querer a felicidade só para si. Em consequência disso, nele é gerido um sintoma de desprezo pela impassibilidade contraditória que o torna absoluta pela negação de todas as outras criaturas e, principalmente, de seus semelhantes. (Mendes, 2020, p. 54).

Esse pretense desligamento soberbo é uma rejeição da virtude teologal da caridade, que pode ser descrita como o amor a Deus acima de todas as coisas, e o exercício do amor ao próximo assim como ama-se a si mesmo. É, portanto, uma clara expressão de amor e de interação, e não isolamento:

Ao dizer “eu”, dou ao mundo um centro: pois o mundo não poder ter por centro um ponto material, mas apenas um pensamento que percebe, quer e sente. Só esse pode contemplar o horizonte à sua volta e abraçar-lhe a unidade. Não se pode pedir a eu algum que renuncie a esse privilégio que lhe permite estabelecer-se no centro do mundo: caso contrário, ele não passaria de um objeto entre todos os outros. [...]
Mas, se o eu é o centro do mundo, ele próprio já não tem centro. Ora, por uma espécie de paradoxo, somente a ideia do Todo pode ser o centro do Eu; só ela pode regular todos os seus movimentos, dar-lhes seu impulso e seu objetivo. [...]

Contudo, se é em vão que buscamos fugir de nós, mais em vão ainda buscaríamos fugir do Todo onde estamos inseridos a fim de permanecer a sós com nós mesmos. [...]

O pensamento de si é estéril e extenuante, pois é o pensamento de nossos limites. Mas só podemos haurir seu alimento fora de si. É fora de si que cada ser descobre os elementos de sua própria substância; é ao participar daquilo que ele não é que ele se cria a si mesmo indefinidamente. [...]

Ao sair de si, encontra-se, pois ultrapassa incessantemente seus limites. Ora, só o Todo pode bastar-lhe. (Lavelle, 2014b, p. 92).

Conforme Lavelle, não se pode experimentar a realidade senão pelo eu, cuja própria constituição é de centralizar-se em **meio** ao universo. Porém, o conceber o universo como orbitando o eu, é o que gerará o egoísmo. Para tal, o eu não deve negar-se no sentido de negar sua existência ou buscar aniquilá-la, mas sim conceber-se como um eu em meio a tantos outros cujo Todo é parte integrante, e que evadir-se de si em gesto de buscar o Todo faz com que esse eu ultrapasse os próprios limites finitos de sua configuração individual, isto é, ao aceitar que é parte do Todo, o eu ultrapassa a si mesmo. Está fora de si os elementos que devem constituir e organizar o universo interior, dado que a existência é interativa, orgânica e caridosa.

A caridade é relacional e trinitária: Eu/Próximo, Eu/Eu-mesmo, Eu/Deus. Essa autoprojeção e autolouvação são o a gênese do mal no mundo, conforme Woodman aponta em sua análise da epopeia miltoniana:

Self-glory, as manifest in Satan and carried through Eve to humanity at large, destroys the universe.

In the mist of defeat Satan appears to preserve an attitude to God that renders him victorious over Him. And this attitude unites with the physical struggle to create the grand illusion that in prison he is free.¹⁰⁰ (Woodman, 1948, p. 22).

O Satã miltoniano, em seus extensos discursos ao longo da epopeia, busca epitomar as consequências morais da egofilia: a ação de louvar a si mesmo não é louvável, ao contrário, é censurável. Mas todo o mal nasce, Milton parece argumentar, dessa central ilusão: que o homem que é senhor de si mesmo, é livre por governar-se. O anjo caído racionaliza, dirigindo-se aos outros anjos infernais, sua queda e sua condição atual de sofrimento, argumentando de maneira iludida, e acreditando em sua própria ilusão, que essa prisão infernal é o paraíso, e que sua atual condição é positiva, já que sua soberba rejeita a possibilidade de considerar que possa estar errado ou aceitar qualquer lógica de hierarquização. As racionalizações de Satã e seus companheiros ao longo da obra são características por sua ausência de lógica, ilusão e confusão,

¹⁰⁰ “Autogloria, como manifesta em Satã e carregada por Eva à humanidade, em larga medida, destrói o universo. Nas brumas da derrota, Satã parece preservar uma atitude com relação a Deus que o torna vitorioso sobre Ele. E essa atitude une-se com a luta física de criar a grande ilusão de que na prisão ele é livre”. (Tradução nossa).

sobretudo uma espécie de autoengano, como que buscando se convencer de que sua condição caída é de alguma forma boa. Satã toma as coisas na realidade desorientadas de seus fins, assumindo-as como fins, isto é, **imagens**, que deveriam apontar necessariamente para seu significante, são esvaziadas e tomadas por substanciais. Observamos como Milton acompanhou o nascimento da burguesia e da lógica financeira, que faz do dinheiro, que é uma abstração de “valor”, tornar-se um bem em si, capaz de se autorreproduzir, afinal essa era a profissão de seu pai. Também em sua peça *Comus* Milton argumenta radicalmente contra a sodomia¹⁰¹. Esses dois exemplos representam a desorientação satânica do telos, a confusão de algo que é apenas um percurso, mas é tomado por um fim; aquilo que deveria gerar frutos (sexo), é estéril; e aquilo que é estéril e sem valor inerente (dinheiro), gera frutos. (Hawkes, 2009, p. 85). Hawkes aponta em sua obra *John Milton: a hero for our time* a suposta repulsa do autor em relação ao sistema econômico ali emergente. De fato, observamos nesse trecho e ao longo da obra a forma como o dinheiro, se tomado como fim, gerará comportamentos pecaminosos; embora, como já argumentado, não se possa pintar Milton como um revolucionário anticapitalista, como Hawkes faz em sua obra.

Satã segue seu discurso: a liberdade do eu e a força da vontade devem ser imperantes, ainda que infrinjam a lógica teleológica daquilo que é externo ao eu. A vontade constrói a noção do inferno e do céu:

*Farewel happy Fields
Where Joy for ever dwells: Hail horrors, hail
Infernal world, and thou profoundest Hell
Receive thy new Possessor: One who brings
A mind not to be chang'd by Place or Time.
The mind is its own place, and in it self
Can make a Heav'n of Hell, a Hell of Heaven.*¹⁰² (Milton, 2016, p. 52-54).

Nesse trecho notamos como as noções que envolvem as dicotomias Bem/Mal, céu/inferno, Virtude/Pecado, giram em torno do eu, que se responsabiliza pela forma como interage com a realidade que o circunda, atendendo às necessidades cosmológicas e teleológicas das coisas, ou atendendo aos interesses internos desse eu. Ora, essa interação, como já vimos, é o que gera o mal, pois ele não existe em si mesmo, senão como privação do bem. Também o inferno disso se trata: o afastamento das almas de seu telos, isto é, o Criador. Tratando-se,

¹⁰¹ Entendida aqui como práticas sexuais fora do casamento ou não consensuais ainda que no casamento.

¹⁰² “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 inferno”. (Milton, 2016, p. 53-55).

evidentemente, de um afastamento físico, mas que é fruto de um afastamento moral, daí o Demônio argumenta que cada mente de cada indivíduo, anjo ou homem, é palco de um conflito de aproximação ou afastamento do Criador. Esse afastamento moral do Criador, na visão de Milton, tem certo cerne físico, também, considerando sua visão monista. Por se tornarem criaturas mais densas e grosseiras em função do pecado, gravitam naturalmente para regiões mais baixas e se afastam das regiões mais etéreas.

Milton balanceia em seu pensamento as influências sociais e espirituais no comportamento moral do indivíduo. Aqui, a ênfase está na dimensão espiritual da escolha livre que, independentemente do contexto em que se insere, é responsável por fazer de si mesma o inferno. Daí que a consciência da criatura deve estar projetada para Deus e para O Filho, pois essa é a única forma inescapável de manter-se em harmonia com o todo da criação, e também porque deve-se confiar no criador que nos conhece melhor que a nós mesmos. O apelo de Milton não é, naturalmente, contra socrático, já que o autor realça a máxima clássica e é defensor da educação e do conhecimento como forma de alcançar a virtude; porém, esse conhecimento deve estar alicerçado nas instruções divinas, porque se estiver alicerçada nos homens que pecam, desumaniza: “Os maiores santos evitavam, quando podiam, a companhia dos homens, preferindo viver com Deus, em retiro. Disse alguém ‘sempre que estive entre os homens, menos homem voltei.’” (Kémpis, 2021, p. 40); e se estiver alicerçado em si mesmo, recai na soberba: “Se te buscar a ti mesmo, também te acharás, mas para a tua ruína. Pois o homem que não busca a Jesus é mais nocivo a si mesmo que todo o mundo e seus inimigos todos.” (Kémpis, 2021, p. 65).

No cristianismo e na visão de Milton, é preciso conhecer-se a si mesmo, mas renegar-se, isso não implica uma contradição; muito ao contrário, essa prática antitética é a única forma de alcançar uma virtude verdadeira, na autoinvestigação de uma parte do eu, sempre amparado pela consciência do Criador; e negação e ordenação dos impulsos de outra parte do mesmo eu, conforme Lavelle nos explica:

“Conhece-te a ti mesmo”, diz Sócrates, como se já aconselhasse Narciso. Porém Sócrates sabia perfeitamente que quem se conhece não cessa de se aprofundar e de se ultrapassar. Se os antigos dizem “conhece-te” e os cristãos “esquece-te”, é que eles não falam do mesmo eu: e só é possível conhecer um com a condição de esquecer o outro. (Lavelle, 2014a, p. 52).

Sendo a Alma seu próprio inferno ou paraíso, Satã argumenta que a Liberdade é mais valorosa que a Virtude. Na visão de Satã, ser feliz é ser livre, e não ser bom. Daí que a liberdade deva ser buscada a qualquer custo, não importa a distância e o preço:

*Here we may reign secure, and in my choyce
To reign is worth ambition though in Hell:
Better to reign in Hell, then serve in Heav'n.*¹⁰³ (Milton, 2016, p. 54).

A ideia de liberdade, para Satã, está relacionada diretamente a um desligamento de Deus, que é interpretado como figura totalitária, e deve sublinhar o reinado do eu, que vencendo Deus e o mundo ao redor, torna-se livre. “*Satan’s great mistake, the error that both causes and constitutes his alienation, is the belief that he acts independently of God, that he is an autonomous agent who is not under God’s control but is somehow fighting or rebelling against Him.*”¹⁰⁴ (Hawkes, 2009, p. 290). Sua visão, porém, revela-se frustrada constantemente, já que o anjo não pode escapar aos ordenamentos de Deus, e embora possua liberdade, isso não significa que esteja ao seu alcance uma existência fora da participação do Ser que comunica vida ao que existe. Uma existência absolutamente desligada de Deus seria uma inexistência e, portanto, uma impossibilidade lógica que passa ao largo das racionalizações de Satã. Ora, a própria existência do anjo depende de Deus, sua razão é imagem da razão divina, e todo o mundo ao seu redor é criação de Deus. Em última instância, Deus é inescapável. E por essa razão Satã é tão miserável, e se revelará cada vez mais infeliz ao longo da narrativa. Porque aquilo que busca, isto é, um desligamento absoluto de Deus ou de suas determinações, é algo logicamente impossível: não há nada que cruze o pensamento dele que não seja criado por Deus e obedeça à Sua estruturação; a própria mente satânica, que trama contra Deus, só o faz porque possui a razão lhe fora dada, e o faz com a liberdade de arbítrio que lhe fora dada também por Ele.

As tramoias satânicas contra o criador se revelam impraticáveis, em verdade, conforme veremos nos livros terceiro e doze, onde Deus propõe uma forma de salvação e como ela se concluirá. O plano satânico, que consiste em alastrar sua própria condição caída (tomada por livre) aos outros seres, buscando desligar-se de Deus, mas tudo que pode fazer é afastar-se dele; o que constitui numa infelicidade ontológica. Esse afastamento nunca é promovido pelo próprio

¹⁰³ “A salvo reinaremos,/ Que é digna ambição mesmo se no inferno:/ Melhor reinar no inferno que no céu/ Servir”. (Milton, 2016, p. 55).

¹⁰⁴ “O maior erro de Satã, o erro que tanto causa e constitui sua alienação, é a crença que ele age independentemente de Deus, que ele é um agente autônomo que não está sob controle de Deus, e está de alguma forma lutando e rebelando-se contra Ele.” (Tradução nossa).

Deus, que ao contrário, busca a sua criatura, mas pela própria criatura que, dotada da liberdade, escolhe afastar-se.

Na sequência da narrativa, o personagem de Mammon ilustra muito bem a ideia do inferno como estado de espírito, pois mesmo antes de sua queda, ainda no paraíso, só conseguia ter olhos para o piso luxuoso do céu. Ainda que estivesse no céu, só tinha olhos para seus aspectos mais superficiais:

*Mammon, the least erected Spirit that fell
From heaven, for even in heaven his looks & thoughts
Were always downward bent, admiring more
The riches of Heavens pavement, troden Gold,
Then aught divine or holy else enjoyed*¹⁰⁵ (Milton, 2016, p. 92).

Ainda que no paraíso, mantém sua cabeça para as áreas mais baixas, para o piso e sua beleza. Ora, essas belezas não são más, são boas, e por isso tem lugar no céu. O que ocorre no caso de Mammon é um esvaziamento da beleza, ou a busca dela como fim último, o que fazia com que não pudesse fruir aquilo de superior que havia no paraíso, como o Amor.

Mammon representa o apologeta dessa beleza esvaziada e do dinheiro, e se torna aquele que influencia o Homem a buscar as belezas da natureza sem respeitar seu equilíbrio teleológico. É representação da exploração ambiental violenta, também, e da ganância:

*[...] by him first
Men also, and by his suggestion taught,
Ransacked the Center, and with impious hands
Rifl'd the bowels of thir mother Earth
For Treasures better hid. Soon had his crew
Opend into the Hill a spacious wound
And digged out ribs of Gold.*¹⁰⁶ (Milton, 2016, p. 92).

Notamos, finalmente, como o inferno não é nada senão a condição de afastamento de Deus. Embora o inferno em Milton seja um lugar, ele é, sobretudo, um estado de consciência, e considerando seu monismo, um estado da matéria. Os anjos foram ejetados pela própria configuração espessa de sua matéria, que assim tornou-se em razão do pecado, e habitam nessa região mais grosseira e distante do céu, muito mais rarefeito e puro.

¹⁰⁵ “Mammon, menos ereto não caiu/ Espírito do céu, seu semblante e afã/ No céu sempre ao chão rentes, mais prezando/ O luxo da áurea laje já pisada/ Do que o divino e santo gozo em uso.” (Milton, 2016, p. 93).

¹⁰⁶ “Por ele também/ Os homens, e p’la sua influência,/ Esquadrinharam o centro, e com mãos ímpias/ Rajaram as estranhas da mãe terra/ Por tesouros mais fundos. Logo os seus/ Abriam feia ferida na encosta/ e extirparam filões de ouro.” (Milton, 2016, p. 93).

Toda alma, que foi criada livre para que pudesse verdadeiramente amar, ao se afastar da lógica teleológica, funda um novo inferno em si mesma. Não se trata, aqui, apenas de um ambiente para onde se vai para sofrer. O inferno de Milton, embora seja também um espaço físico, é um lugar onde a dor é criada por aqueles que para lá são tragados. Esse sofrimento é inerente ao espaço em si, pois sendo os próprios anjos materiais, ao pecarem, reconfiguram a matéria da qual são compostos, e há nisso já um sofrimento. O ambiente que vivem é tão tosco e rígido quanto os anjos que para ali gravitaram, é um espaço onde tudo, do minério às almas que ali vivem, não tem harmonia entre si, e não segue a organicidade para a qual foram criados, pois possuem telos que não cumprem funções para fazer funcionar um todo orgânico, coeso e interdependente, já que lá todos buscam atender aos próprios interesses, e não aos interesses e finalidades coletivos.

Vimos como Mammon invade e altera a natureza por sua ganância. Por isso, toda a matéria, ou todas as leis da física e da biologia como são conhecidas, aqui são deturpadas (porque para Milton o inferno e o paraíso são materiais, é importante ressaltar). Até a luz, no inferno, não consegue cumprir sua função natural. No trecho que segue, Milton descreve o inferno como uma caldeira, cheia de fogo que não emana luz:

*The dismal Situation waste and wild,
A Dungeon horrible, on all sides round
As one great Furnace flamed, yet from those flames
No light.*¹⁰⁷ (Milton, 2016, p. 36).

Essa descrição é de extrema carga simbólica. Anteriormente, citamos como Agostinho toma o fogo como exemplo para descrever a incapacidade de o mal existir em si, pois o fogo serve bem ao médico, e na medida que for usado para outras funções que não aquelas que Deus atribuiu, pode gerar o mal. Também C.S. Lewis usa o fogo como exemplo para ilustrar esse filosofema, pois é ele que traz conforto, se na distância correta, ou dor, se na distância errada.

Aqui temos Milton fazendo uso da imagem do fogo **apenas** na sua capacidade de gerar o mal. Por estarem esses anjos, do ponto de vista espiritual, o mais distantes possível do criador, observam o fogo se comportar senão como na sua forma antiteleológica. No inferno tudo é desordenado de seu fim, de suas funções. Se na natureza ordenada tudo, do menor elemento mineral à complexa alma criada por Deus, possui uma função dentro do todo da vida, no inferno

¹⁰⁷ “Vê o mórbido estado seco e bravo,/ um cárcere horrível, curvo de cantos/ Como inflamado forno, porém chamas/ Sem luz.” (Milton, 2016, p. 37).

as engrenagens giram em torno de si mesmas e de seus próprios interesses, sem considerar a importância de si para o quadro geral da vida.

Sendo assim, a alteração do telos tem sempre um desdobramento **para além daquele que pratica o mal**. A soberba sempre gera um rompimento, e esse rompimento é sempre uma ação violenta do arrancar-se do Todo. O fogo que não emite luz é o símbolo máximo do egoísmo e do desordenamento da alma, feita para emitir luz e calor, mas que se torna apenas geradora de dor.

Os anjos, mesmo inseridos num contexto atroz de infelicidade, não reconhecem essa realidade circundante como ela realmente é. Com suas almas toldadas pela soberba, a forma como integram o mundo ao redor é obscurecida. Ao construir o Pandemônio, acreditam estarem fundando sua própria nova realidade. Ora, não fundam nova realidade, pois não possuem o poder de criar a partir do nada, apenas reorganizam os elementos da realidade, já criada por Deus, ao seu bel prazer. Satã, ao estabelecer seu trono e ser louvado pelos anjos caídos, acredita ter se tornado um novo deus e inaugurado um novo mundo. Quão ilusória é sua visão, que embora inserido na condição mais degradante, acredita ser régio. Gaba-se, acreditando alcançar seu objetivo e sua apoteose à condição de deus, pois toma o inferno, ambiente tão humilhante, por um trono. Satã, em seguida, é descrito como: *“He above the rest/ In shape and gesture proudly eminent/ Stood like a tower; his form had yet not lost/ All her original brightness”*¹⁰⁸ (Milton, 2016, p. 86). Sendo o mal não algo em si, mas a ausência do bem ou sua desorientação, o mal absoluto não pode existir, pois isso implicaria na existência de uma ausência absoluta, que é a não existência. Por essa razão, ainda que no lugar mais distante do bem e do Ser, Satã é descrito como guardando um pouco de seu “brilho original”. Então, um sol nascente sob o ar empoeirado e sujo ou um eclipse arrematam a imagem: *“And the excess/ Of glory obscured: as when the sun new ris’n/ looks through the horizontal misty air/ Shorn of his beams, or from behind the moon/ In dim eclipse disastrous twilight sheds”*¹⁰⁹ (Milton, 2016, p. 86). A “luz original” de quando fora concebido mantém-se, minimamente, ainda que encoberta de sujeira, pois a neblina pode enevoar a luz, mas não a aniquilar em absoluto, ou a lua barrando o percurso dos raios de luz, obstruindo-os, sem extingui-los absolutamente.

¹⁰⁸ “Sobre os outros/ Se perfilou nos gestos eminente/ Como uma torre; sua forma mantinha/ Todo brilho de origem.” (Milton, 2016, p. 87).

¹⁰⁹ “No excesso de esplendor: qual sol que nasce/ E espreita pelo ar pardo do horizonte/ Curto de raios, ou detrás da lua/ Eclipsado verte astroso crepúsculo” (Milton, 2016, p. 87).

4.2 Livro II: Liberdade ou obediência?

“O umbigo subsiste e resiste.”.

Carlos Drummond de Andrade

(1989, p. 91).

“Tenho visto com que lucidez e coerência lógica certos loucos justificam, a si próprios e aos outros, as suas ideias delirantes, perdi para sempre a segura certeza da lucidez de minha lucidez.”.

Fernando Pessoa

(2018, p. 351).

O segundo livro passa-se, sobretudo, no inferno. Os anjos, recém caídos, discutem sua atual condição, a razão de ser de seu estado, e planejam-se para o futuro. O diálogo entre os demônios expõe a forma degenerada como enxergam a realidade, e nos ajuda a entender como a visão que distorce os telos, em função da ignorância do objeto e de sua orientação, geram o pecado. No trecho que segue, Mammon expressa sua incapacidade de compreender a orientação teleológica de servir ao criador:

*How wearisome
Eternity so spent in worship paid
To whom we hate. Let us not then pursue
by force impossible, by leave obtained
Unacceptable, though in heaven, our state
Of splendid vassalage, but rather seek
Our own good from ourselves, and from our own
Live to ourselves, though in this vast recess,
Free, and to none accountable, preferring
Hard liberty before the easy yoke
Of servile pomp.*^{110 111} (Milton, 2016, p. 124).

¹¹⁰ “Que enfadonho/ Eterno gasto em pagas de louvor/ A quem se odeia. Não busquemos, pois,/ Por força obstante, por licença obtida,/ O inaceitável grau, no céu, embora,/ De vassalagem esplêndida, mas antes O nosso bem em nós, e de nós próprios/ Vivamos p’ra nós, mesmo em vasto ermo,/ Livres, sem conta a dar a quem, amando/ A árdua soltura mais que o suave jugo / De pompa vil.” (Milton, 2016, p. 125).

¹¹¹ Milton é a favor da liberdade radical, porém, com subserviência a Deus; conforme apontado no início deste trabalho. Ele busca ao longo da construção da lógica de seu pensamento político e teológico assegurar a liberdade na dimensão humana sempre sob a luz da moralidade perfeita de Deus.

No discurso de Mammon também observamos a mesma veia retórica de Satã, que Milton faz uso para sublinhar seu domínio retórico e preparo argumentativo: “*Milton’s grand style appears also in the manner in which Milton describes the other devils or fallen angels, and in the manner in which he makes these fallen angels express their views to the assembly.*”¹¹² (Nafi, 2016, p. 18). Isso, é claro, serve ao argumento central do autor que gira em torno da ideia de que a razão, se não estiver ordenada, torna-se sofisticada. Os antagonistas da obra, Satã, sobretudo, não são maus por serem inocentes e não compreenderem a realidade; são figuras dotadas de privilegiada argumentação. A diferença entre anjos e demônios não é a diferença do homem intelectualizado e do homem ignorante: é a diferença entre o filósofo e o sofista.¹¹³

O estilo Miltoniano é abertamente rebuscado, bastante próximo do barroco nos países católicos¹¹⁴. O autor aplica esse estilo aos personagens como um todo, mas observamos a racionalização e sistematização argumentativa muito mais nos discursos dos anjos caídos. No cosmos do autor, os diálogos não se parecem em nada com a coloquialidade ou uma conversa real, todos soam como um discurso de palanque altamente artificioso:

*The grand style is completely divorced from the common speech of common people. It is a style which largely employs unfamiliar words and expressions. It is therefore necessarily a highly artificial style, though the word “artificial” here does not carry any hint of disapproval or condemnation or censure.*¹¹⁵
(Nafi, 2016, p. 19).

Expressões como “*splendid vassalage*” podem não parecer tão estranhas ao leitor cuja língua materna é neolatina. Mas são termos de origem latina, e não germânica. Milton, um erudito que dominava tanto grego antigo quanto latim, faz uso constante desses termos que para anglófonos são linguisticamente remotos. O mesmo vale para a estruturação sintática. Um exemplo do trecho acima é “*force impossible*”, uma clara inversão da sintaxe inglesa que posiciona os adjetivos antes dos substantivos. Outro exemplo retirado do trecho citado no capítulo anterior que descreve o inferno: “*Dungeon horrible*”. Essas são apenas algumas das

¹¹² “O grande estilo de Milton aparece também na maneira como descreve os outros demônios ou anjos caídos, e na maneira como faz esses anjos caídos expressarem suas visões para a assembleia”. (Tradução nossa).

¹¹³ Platão distingue filósofos e sofistas não quanto a capacidade, mas quanto a motivação. Segundo o autor clássico, a razão de ser do conhecimento, para o filósofo, é a descoberta da verdade e a ação virtuosa. Para os sofistas, porém, a razão é instrumento argumentativo vazio, que pode ser usada para privilegiar um grupo, para defender seus interesses próprios ou para ganhar dinheiro. A distinção aqui é semelhante, as figuras diabólicas não são desprovidas de razão, só a usam projetando-a para um fim diferente dos anjos.

¹¹⁴ Observamos a mesma grandiloquência e sistematização aristotélica nos sermões de Vieira, por exemplo.

¹¹⁵ “O grande estilo é completamente divorciado do discurso comum de pessoas comuns. É um estilo que largamente emprega palavras e expressões não familiares. É, portanto, necessariamente um estilo altamente artificial, embora a palavra artificial aqui não carregue nenhum sentido de desaprovação, condenação ou censura”. (Tradução nossa).

centenas de ocorrências da “sintaxe latinizante” de Milton. O léxico é também bastante latino. Vemos, ainda nesse excerto, o uso de “*Liberty*” ao invés de “*Freedom*”, de raiz latina, ao invés da opção de raiz germânica.

O aspecto de sermão parece ser influenciado não apenas pelo nível intelectual de Milton, mas pelo contexto puritano que sobreviveu mesmo após a restauração em 1660, e que trouxe consigo ideais de produção e de forma literária:

*Puritanism, indeed, outlived the Restoration, but it was a Puritanism narrowed and hardened into opposition to poetry, a Puritanism committed solely to conduct and no longer capable of being blended with art and thought. Its literary forms are the sermon and the tract and the didactic allegory.*¹¹⁶ (Hanford, 1919, p. 4).

Notamos como o contexto de resistência as mudanças religiosas dos Puritanos promoveu uma literatura mais focada no discurso sistemático que busca convencer. Observamos isso na prosa barroca brasileira, que embora católica, pela mesma razão de catequese e conversão, produz uma literatura de caráter mais objetivo e de oratória voltada ao convencimento.

*Milton's true kinship is not with [...] the heroes of the battle for religious and political liberty, but with those men of the older day, whose spiritual aspirations were united with the human passion for truth and beauty and who trusted the imagination as an important medium for the attainment of their ideals.*¹¹⁷ (Hanford, 1919, p. 4).

A poesia de Milton, portanto, traz alguns aspectos prosaicos, como a deliberada abolição da rima, ou ainda a característica organização em forma de discurso argumentativo. Porém, observamos como o autor, num gesto bastante barroco, por sinal, sintetiza aspectos de uma prosa argumentativa que permeava seu contexto histórico à aspectos inerentes à poesia. Suas construções frasais elaboradas presumem leitura e releitura, não se desenrolam em ordem direta, e, portanto, afastam-se da oralidade. Seu texto é rico em aspectos rítmicos característicos da poesia, além do constante uso de figuras de linguagem. Não bastando, assimila ainda a essa prosaicidade e poeticidade, a dimensão narrativa. Seu estilo parece englobar aspectos de todas

¹¹⁶ “Puritanismo, de fato sobreviveu a Restauração, mas foi um Puritanismo estreitado e endurecido em oposição à poesia, um Puritanismo comprometido apenas em orientar, e não mais capaz de ser fundido com a arte e o pensamento. Suas formas literárias são o sermão e o tratado, e a alegoria didática”. (Tradução nossa).

¹¹⁷ “O parentesco de Milton não está com [...] os heróis da batalha por liberdade religiosa e política, mas com aqueles homens dos velhos tempos, cujas aspirações espirituais eram unidas à paixão humana pela verdade e beleza e que confiavam na imaginação como uma mediadora importante para a realização de seus ideais”. (Tradução nossa).

as formas: prosa instrumental, poesia, prosa narrativa e até do drama. O autor constrói a própria narrativa como forma ilustrada de argumentos que já foram expostos na prosa instrumental. Transforma a teodiceia em enredo, além de discurso sistemática e argumentativo. Há em sua obra um reapaziguamento do sistema e da arte, do discurso prático e do discurso poético.

Vimos anteriormente como o autor concebera, primeiramente, *Paradise lost* como uma tragédia. Observamos aqui certa influência do gênero dramático, sobretudo nos longos e elaborados monólogos dos personagens. Porém, conseguimos especular também a razão do autor se afastar do gênero dramático e embarcar numa produção épica:

*Paradise lost attains epic sublimity. The epic form gave Milton a license to cover vast tracts of space and time. Spatially, the action ranges over the whole earth, throughout the universe, and beyond the universe to Heaven, Chaos, and Hell. The action extends back in time before the creation of our universe to the begetting of the Son of God and forward to the Second Coming. Milton Would have forfeited this cosmic sweep had he presented the action on a stage.*¹¹⁸ (Leonard, 2000, p. 11).

De volta ao discurso de Satã, segundo o argumento do demônio, a obediência é sinônimo de sujeição. A incapacidade de conceber o sentido real da obediência faz com que ele se revolte contra outra coisa que ele toma por obediência: a submissão. A obediência se caracteriza por aceitar a orientação de Deus. Essa orientação, sendo perfeitamente boa, projeta-se sempre para um bem perfeito, bondade desfrutada pelo indivíduo, e por todos os outros, dado que coexistem em um sistema de dependência mútua. A obediência consiste em buscar orientar a vontade livre para os fins que são bons, e não se caracteriza por uma subserviência cega e ilógica. Ora, frequentemente associa-se a obediência a Deus a algo negativo, pois toma-se em consideração a obediência empregada pela força e que não busca fins teleológicos, mas atender ao interesse daquele que oprime e exerce o poder.

A liberdade da criatura não é tolhida ao optar pela obediência, ela é apenas **ordenada** para os fins que são bons inclusive para a própria criatura. A obediência não representa a abolição da liberdade, pois é ela mesma já uma escolha livre. Entretanto para Mammon, cuja visão de mundo é tingida sempre pelo orgulho, tudo aquilo que atenta contra os interesses do eu é um atentado contra a liberdade do eu, ainda que o próprio eu não seja capaz de buscar

¹¹⁸ “*Paradise lost* alcança a sublimidade épica. A forma épica deu a Milton a licença de cobrir vastas extensões de espaço e tempo. Espacialmente, a ação alcança a Terra toda, através do universo e além do universo para o céu, o caos e o inferno. A ação se estende para trás no passado antes da criação de nosso universo até a geração do Filho de Deus e avança até a segunda vinda. Milton teria perdido esse alcance cósmico se tivesse apresentado a ação em um palco”. (Tradução nossa).

aquilo que para ele mesmo seja o melhor. O demônio argumenta que a felicidade é sinônimo de liberdade, e não de virtude, e que só se é feliz quando se é perfeitamente livre, inclusive para fazer mal a si mesmo.

A confusão é clara, pois o demônio afirma ser melhor uma “dura liberdade” que “servidão pomposa”. O argumento pode ser reduzido à seguinte estrutura, que melhor expõe seu conflito lógico interno: É mais feliz quem for livre, ainda que livre em sua infelicidade, que ser obediente e feliz, mas não de maneira livre. Em suma, para os demônios no inferno, a Felicidade é a Liberdade e não a Virtude. E essa lógica é a própria lógica do inferno, onde se sofre, porém de maneira perfeitamente livre de obediências a ordenação teleológica do cosmos e dos entes, atendendo aos interesses do ego. Podemos compreender com clareza a visão de Milton sobre a liberdade no seguinte trecho que abre a obra *The tenure of kings and magistrates*:

*If men within themselves would be govern'd by reason, and not generally give up their understanding to a double tyrannie, of Custom from without, and blind affections within, they would discern better, what it is to favour and uphold the Tyrant of a Nation. But being slaves within doors, no wonder that they strive so much to have the public State conformably govern'd to the inward vitious rule, by which they govern themselves. For indeed none can love freedom heartilie, but good men; the rest love not freedom, but licence.*¹¹⁹ (Milton, 2011, p. 416).

Para Milton a liberdade verdadeira não consiste em fazer absolutamente aquilo que se quer, mas realizar atividades dentro dos seus interesses na medida em que eles estejam respeitando a interação teleológica dos componentes da realidade. Devemos nos esforçar para projetar a nossa liberdade para os telos corretos. A atividade da virtude é forçosa não porque a atividade seja difícil, mas porque o ser é limitado:

O esforço não é, como se crê, um sinal da atividade, mas a marca de sua limitação e de sua impotência. E o ser que age por esforço resiste à atividade, mais que consente nela. À medida que o consentimento se torna perfeito, o esforço diminui.” (Lavelle, 2014b, p. 78).

Dessa forma, o alinhamento consensual a Deus na realização das atividades torna-as menos forçosas.

¹¹⁹ “Se os homens fossem governados internamente pela razão, e não resinassem, em geral, seu entendimento a dupla tirania do costume externo e às afeições cegas internas, eles discerniriam melhor o que é favorecer e defender o tirano de uma nação. Mas sendo escravos interiores, não surpreende que eles se esforcem tanto para ter o Estado público conformavelmente governado pelas regras do vício, pelos quais eles governam a si mesmos. Pois de fato ninguém pode amar a liberdade verdadeiramente, senão o homem bom; o resto ama não a liberdade, mas a licença”. (Tradução nossa).

Toda ação tem influência extrínseca, e se não respeita os fins e o comportamento interdependente das coisas ao redor, não é livre, mas cruel: é egoísta porque rejeita o telos de tudo para buscar alcançar um interesse próprio. Essa atitude é a atitude de um tirano. Ao afirmar que só o “homem bom pode amar a liberdade”, Milton afirma que o homem virtuoso ama viver de maneira livre participando do todo em que se insere, e que o homem mal não ama a liberdade, mas ama a si mesmo, e por isso suas ações voltam-se sempre para os interesses internos. A dupla tirania mencionada refere-se à tirania política à tirania interna do eu, que governado pelas inclinações sensuais, busca só alimentar seu próprio prazer. O hedonismo¹²⁰, por sua vez, constitui um ciclo eterno, fadado ao fracasso, pois ao buscar a felicidade que é tomada por prazer, alcança-se o prazer, e não a felicidade, à custa da felicidade e da organização teleológica dos outros. E ainda que alcance o prazer, assim que o alcança, o perde, pois a ambição da mente é buscar uma felicidade vitalícia, mas sendo o prazer brevíssimo, precisa ser buscado incessantemente. Assim, a liberdade só é liberdade se propulsionada pela virtude da caridade (amor), porque se impulsionada pelo prazer e pelo desejo, recai sobre aquilo que tanto rejeita, a infelicidade:

A lei do desejo é morrer em sua própria satisfação: só morre para renascer e morrer de novo. O amor desconhece essas vicissitudes. Renasce incessantemente de si mesmo sem jamais pagar tributo à morte. E, enquanto o desejo corre sempre para sua própria destruição, o amor nos introduz na eternidade. (Lavelle, 2014b, p. 122).

Mammon acredita que, para que sejam livres, devem criar um reino oposto aos céus: *“To Found this nether Empire, which might rise/ By pollicy, and long process of time,/ In emulation opposite to Heav’n.”*¹²¹ (Milton, 2016, p. 126). Se o mal não possui ser, mas é justamente sua ausência, o inferno não pode ser senão uma versão desfigurada, uma “emulação opósita” do céu. Essa emulação é, de fato, um simulacro distorcido e retorcido. Mammon é uma palavra que em Hebraico e Grego significava “dinheiro”, e por essa razão é nome do Demônio responsável por tentar a alma humana à ganância, como foi apresentado no livro primeiro. Milton faz uso do discurso do demônio da ganância para enfatizar como o dinheiro, que vinha se tornando cada vez mais figura idolatrável com a ascensão da burguesia, da política financeira e da usura, que o autor acompanhou em seu berço, é um ídolo que surrupiará a alma dos homens. De fato, no século XVII, assim como o XVI, a usura e o empréstimo eram tomados como algo

¹²⁰ Doutrina filosófica que acredita ser o prazer a razão de ser da vida humana e da felicidade.

¹²¹ “Na fundação do império, a ampliar/ Com política, a termo indefinido, Emulador opósito do céu.” (Milton, 2016, p. 127).

demoníaco: “A ‘Maior desgraça’ da nação alemã [para Lutero], contudo, é o *Zinskauf* -o que hoje chamaríamos de pagar a prazo com taxas de juros-, incluindo especialmente a compra de propriedades em litígio.” (Voegelin, 2014, p. 287). Assim como os escrivães que emprestavam dinheiro também eram tidos como demônios, aliciados por Mammon:

*Literature on all sides of the issue refers to scribes as devils, to debt as damnation and to debtors’ prison as Hell. [...] Usury’s opponents claimed that it was a kind of magic or witchcraft, for it granted practical, efficacious power to something that did not exist in nature. To make money breed was to effect a re-creation, to displace God’s creation by a human concept, to override nature with the supernatural.*¹²² (Hawkes, 2009, p. 32-33).

Ora, o inferno é o reino de Mammon, e um homem não pode adorar a Deus e a Mammon ao mesmo tempo, conforme afirma-se no Evangelho de Matheus: “Ninguém pode servir a dois senhores. Com efeito, ou odiará um e amará o outro, ou se apegará ao primeiro e desprezará o segundo. Não podeis servir a Deus e ao Dinheiro”. (Mt 6, 24). O termo “dinheiro” que aparece aqui é tradução da palavra μαμωνᾶ (mamonai). Em algumas versões, como na King James Bible traduzida na Inglaterra durante a época de Milton, mantém o termo Mammon, para trazer a ideia não só do dinheiro, mas do demônio do dinheiro. Mammon representa o demônio que reina sobre a humanidade desde o nascer da lógica financeira concentrada na usura: “*He represents, in sum, the false god who reigns triumphant over the postmodern world: usury.*”¹²³ (Hawkes, 2009, p. 311). Os cristãos comuns já pareciam cientes, assim como Milton, ao vislumbrarem o primeiro, ainda que tímido, raio de sol do nascer de uma lógica financeira, as consequências potencialmente negativas do emergente império de Mammon sobre a Terra: “Já sei, que a flor da formosura – usura/ Será no fim dessa jornada – nada”. (Gregório de Matos, 2013, p. 121).

Após o pronunciamento de Mammon, os anjos discutem uma criação de Deus ainda por se realizar: o Homem. Criação essa que ouviram quando ainda habitantes do céu. Decidem, então, convertê-la ao seu partido, e assim fazer com que traia seu próprio criador:

*To waste his whole creation, or possess
All as our own, and drive as we were driven,*

¹²² “A literatura em todos os lados dessa temática se refere a escrivães como demônios e débito como danação, e à prisão do devedor como inferno. [...] Os oponentes da usura afirmavam que era um tipo de magia ou bruxaria, pois garantia poder prático e eficaz a algo que não existia na natureza. Fazer o dinheiro reproduzir-se era gerar uma recriação, destronar a criação divina e colocar em seu lugar um conceito humano, superar a natureza com o supernatural.” (Tradução nossa).

¹²³ “Ele representa, em resumo, o falso deus que reina triunfante sobre o mundo pós-moderno: a usura”. (Tradução nossa).

*The puny habitants, or if not drive,
Seduce them to our party, that heir God
May prove their foe, and with repenting hand
Abolish his own works.*¹²⁴ (Milton, 2016, p. 132).

Satã se oferece como agente desse plano, onde todos os demônios concordam. Ele dirige-se então para os portões do inferno onde encontra uma figura feminina que revela ser Pecado, sua filha. Ela afirma que emergiu de sua cabeça, e que é sua imagem e semelhança “*in me thy perfect image viewing*”¹²⁵ (Milton, 2016, p. 164). Ela revela, na sequência, que ele a engravidou, e o fruto desse incesto é a Morte, aqui, uma figura masculina. Morte estupra sua própria mãe, que dará luz aos cães infernais. Satã atravessa portões do inferno e passando pelo Caos, dirige-se à Terra.

4.3 Livro III: A Redenção imerecida

“Que pode uma criatura senão,
Entre criaturas, amar?”

Carlos Drummond de Andrade

(2012, p. 43).

Após a introdução do livro terceiro, a figura de Deus é apresentada observando sua criação de cima. Esse excerto esclarece a cosmovisão miltoniana, e torna possível traçar sua relação com a visão teodiceica de Agostinho e um claro distanciamento da predestinação calvinista, tão popular na época do autor. No trecho que se observará, Deus prevê a queda do Homem, ainda não criado; e disserta sobre a culpa do mal dela e dos anjos:

*For man will hearken to his glozing lies,
And easily transgress the sole Command,
Sole pledge of his obedience: So will fall
Hee and his faithless Progenie: whose fault?
Whose but his own? ingrate, he had of me
All he could have; I made him just and right,
Sufficient to have stood, though free to fall.
Such I created all the Ethereal Powers*

¹²⁴ “Que a criação lhe assole, ou à bruta/ Tomando, quem guiado foi guiando/ Aos íncolas as crias, se guiáveis,/ Se não à nossa parte seduzindo-as/ ‘Té que adverso o seu Deus com mão contrita/ Abula a obra”. (Milton, 2016, p. 133).

¹²⁵ “Que em mim imagem feita de ti vias” (Milton, 2016, p. 165).

*And Spirits, both them who stood and them who failed;
Freely they stood who stood, and fell who fell.*¹²⁶ (Milton, 2016, p. 196).

Temos uma apologia da teologia do livre-arbítrio saindo diretamente da boca do personagem de Deus. Ele argumenta que criou todas as criaturas suficientes para se manterem virtuosas sozinhas, porém livres para cair. Afirma, ainda, que todas as criaturas foram assim feitas, tanto as que se mantiveram em pé, que recebem seu mérito, quanto as que caíram, que recebem sua culpa; afirmando que livremente as que se mantiveram de pé assim se mantiveram, e livremente as que caíram fizeram sua escolha.

Na sequência explica-se o motivo para que tenham sido criadas livres, isto é, com a capacidade de fazer o mal, ainda que não tenham sido feitos para isso:

*Not free, what proof could they have givn sincere
Of true allegiance, constant Faith or Love,
Where onely what they needs must do, appeard,
Not what they would? what praise could they receive?
What pleasure I from such obedience paid,
When Will and Reason (Reason also is choice)
Useless and vain, of freedom both despoild,
Made passive both.*¹²⁷ (Milton, 2016, p. 196).

Agora o personagem de Deus expõe a razão de ter criado criaturas livres com a possibilidade de fazer o mal: Pois se não pudessem cometê-lo, tampouco poderiam fazer o bem, pois o fariam de maneira determinista, de maneira “passiva”, não ativa.

As almas racionais das criaturas são livres e por isso suas atitudes são morais ou imorais, mas nunca amorais, enquanto todo ser não dotado de razão não pode cometer um ato imoral porque também não pode cometer um moral. Ora, se uma pedra cai sobre um animal e o mata, não se trata de um ato violento ou imoral, pois o que movimentou a pedra foram aspectos deterministas e mecânicos, como a gravidade, e outras forças. Para as criaturas dotadas de razão, os atos não se dão de maneira determinada: a ação humana ou dos anjos não é acionada de maneira invariável como o rolar de uma pedra pela gravidade, ela é deliberada, e intrinsecamente gerada, e não o contrário. Essa deliberação pressupõe, como já se argumentou anteriormente, junto com Lavelle, a existência de duas opções moralmente diversas, e estando

¹²⁶ “Pois o homem dar-lhe-á ouças às lisonjas/ E transgredirá fácil o comando, a caução do seu preto; cairá./ Co'a progênie sem fé. Quem tem a culpa?/ Quem senão ele? Ingrato, de mim tinha / Tudo o que há a ter. Fi-lo justo e reto./ 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”. (Milton, 2016, p. 197).

¹²⁷ “Não livres, que cabal prova dariam/ De lealdade veraz, amor, fé firme,/ 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” (Milton, 2016, p. 197, 199).

os objetos da vontade em planos diferentes, e possuindo valores diferentes, rompem a indiferença da vontade, e tornam impossível uma ação determinada por aspectos extrínsecos. Ora, se uma pedra não pode ser culpabilizada por cair sobre um ser vivo matando-o, o mesmo é válido para aquilo que é moralmente positivo: só se ama livremente. As criaturas foram assim criadas porque amor só é amor na condição de ser exercitado de maneira livre e não coagida. Que prova poderíamos dar de amor, se essa fosse para nós a única opção? Deus argumenta no verso supramencionado.

O mal não foi criado, pois não é algo, mas a ausência de bem. Mas a possibilidade da existência dessa ausência faz parte do plano divino, e só existe em potência para que jamais seja colocado em prática e ateste a veracidade do ato de bondade e torne o amor possível.

Na sequência, uma vez tendo se justificado, afirma que não podem culpar nem a seu criador, nem à forma como foram criados, nem seus destinos, pois não são pré-determinados nem causados de maneira determinista por forças externas a essas criaturas:

*So were created, nor can justly accuse
Their maker, or thir making, or thir Fate;
As if Predestination over-ruled
Thir will, dispos'd by absolute Decree
Or high foreknowledge; they themselves decreed
Thir own revolt, not I: if I foreknew,
Foreknowledge had no influence on their fault,*¹²⁸ (Milton, 2016, p. 198).

A culpa recai sobre cada um que faz sua escolha, e não sobre o criador, por si mesmo ou pela forma que escolheu fazê-los. Tampouco recai sobre Deus por ele saber, através de sua onisciência, o desdobramento dos eventos no futuro, pois, conforme o personagem afirma, saber de antemão, através de uma visão de todos os tempos (passado, presente e futuro), não é o mesmo que forçar as criaturas a fazerem suas escolhas; apenas dá acesso anterior aos desdobramentos temporais dessas escolhas, feitas livremente, em função da configuração ontológica de Deus que não é temporal. O mal existe como possibilidade justamente para não ser produzido e assim ratificar a bondade de um ato livremente escolhido. Porém, as criaturas recorrem ao mal, por diversas razões, embora em geral motivadas pela soberba.

Logo após prever a queda da humanidade, influenciada por Satã, Deus, onibenevolente, oferece uma possibilidade de salvação dessas almas, para que, ainda que de maneira imerecida,

¹²⁸ “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; se Eu previ/ A presciência não tem parte na culpa.” (Milton, 2016, p. 199).

conquistem o paraíso. Essa salvação é proposta por Deus, para salvar as almas de si mesmas, dado que, conforme vimos no primeiro livro, o inferno e o paraíso não são senão um estado de espírito no qual a alma está mais próxima do telos final de toda criação. Deus afirma, então, que haverá salvação para a humanidade, calcada na justiça, mas sobretudo, na piedade divina:

*They themselves ordained thir fall.
The first sort by thir own suggestion fell, Self-tempted, self-depraved: Man falls deceived
By the other first: Man therefore shall find grace,
The other none: in Mercy and Justice both,
Through Heaven and Earth, so shall my glorie excel,
But Mercy first and last shall brightest shine.*¹²⁹ (Milton, 2016, p. 198).

Portanto, a salvação do Homem de si mesmo se dará não pela própria ponderação do Homem que, assim como os anjos caídos, se deteriora e se afasta do fim para o qual foi criado, mas pela vontade de Deus, que oferecerá a salvação para aqueles que, embora sejam fracos para tentar alcançá-la, ao menos, através de um gesto da vontade, a ambicionem: “*Man shall not quite be lost, but saved who will,/ Yet not of will in him, but grace in me.*”¹³⁰ (Milton, 2016, p. 202).

Porém, esse perdão se dará a um custo, e Deus pergunta a todos no céu quem estaria disposto a pagá-lo, para a salvação dessa criatura que cairá. Pergunta aos justos quem terá o amor necessário para se sacrificar para salvar os injustos:

*He with his whole posteritie must die,
Die hee or Justice must; unless for him
Some other able, and as willing, pay
The rigid satisfaction, death for death.
Say Heavenly Powers, where shall we find such love,
Which of ye will be mortal to redeem
Mans mortal crime, and just the unjust to save,
Dwels in all Heaven charitie so deare?*¹³¹ (Milton, 2016, p. 204).

¹²⁹ “A eles que escolheram sua queda./ Os primeiros da espécie, sós caíram./ Auto-tentados, auto-depravados;/ O homem por outros cai: graça achará./ Os outros não. Em mercê e justiça,/ Na terra e céu, glorioso serei mais,/ Mas antes e depois mais em mercê.” (Milton, 2016, p. 199).

¹³⁰ “Não se perderá o homem, salvar-se-á/ Quem quer, não pode querer nele, mas em mim/ Por Graça outorgar; renovar-lhe-ei”. (Milton, 2016, p. 203).

¹³¹ “Deve morrer co’a sua descendência,/ Morre ele ou a justiça; só se dele/ Tão capaz como pronto outro pagar/ A alta satisfação, morte por morte./ Dizei hostes do céu, há desse amor, / Qual de vós quer mortal ser p’ra redimir/ O crime mortal, justo por injusto,/ Há no céu caridade tão querida?” (Milton, 2016, p. 205).

Aqui temos a primeira aparição do Filho, que responde, se ofertando em sacrifício pela criatura ainda nem criada. Em *Paradise lost* o nome “Jesus” não é usado, pois o tempo da narrativa é muito anterior à encarnação do Filho na Terra sob o nome de Jesus.

*Behold mee then, mee for him, life for life
I offer, on mee let thine anger fall;
Account mee man; I for his sake will leave
Thy bosom, and this glorie next to thee
Freely put off, and for him lastly die.*¹³² (Milton, 2016, p. 206).

Assim, com a oferta de sacrifício do Filho, encerra-se o arco da humanidade antes mesmo de sua criação: um arco que tem início na liberdade, que deveria buscar o amor (Deus), mas que livremente se perverte de seu fim. E como não pode ser alterada ou guiada, pois isso implicaria na anulação do livre-arbítrio, só pode ser perdoada e redimida.

A concepção de Milton do Filho enquanto fora da lógica trinitária parece embasar-se na sua necessidade de pensar a entidade como livre, porém em perfeito alinhamento com os ordenamentos do Pai. O Filho seria o exemplo máximo de um alinhamento perfeito entre criatura e criador, um respeito ao rigor teleológico geral. Sendo a teodiceia miltoniana fundamentada no livre-arbítrio, O Filho só poderia ser livre para seguir as ordenações do Pai se não fosse ele mesmo o Pai dentro da lógica trinitária. Sendo a liberdade verdadeira aquela ordenada a Deus e, portanto, obediente, o mérito do filho em seu sacrifício está no **voluntariar-se** a sacrificar-se como comprometimento pleno com a liberdade verdadeira, isto é, aquela estipulada pelo Pai. A liberdade adquire, com cada vez mais sutileza de tons ao longo da epopeia, seu sentido real de entrega ordenada, e não de displicência desordenada. É preciso, para ser feliz, **comprometer-se com a liberdade**. A concepção do que é liberdade é pintada por Milton nos primeiros livros de perspectivas radicalmente diferentes. Primeiro, vimos os personagens de Mammon e de Satã, com uma visão distorcida da liberdade, conforme já comentado. O personagem de Deus entra em cena no livro terceiro apontando o sentido real do termo, em um discurso direto, prático e sistemático. Não há espaço para lirismos, o Deus de Milton é quase um filósofo sistemático, um orador prático e prosaico.¹³³ Ele se distingue das aparições bíblicas de Deus por sua expressão prática e fria de verdades de maneira metódica. O personagem, juntamente com o personagem do Filho, contrapõe as visões pervertidas

¹³² “Pesa-me, por ele eu, vida por vida/ Ofereço, sobre mim desfere a ira,/ Toma-me homem; por ele eu deixarei/ Teu colo, e esta glória junto a ti/ Declinarei, e dele a grata morte/ Morrerei.” (Milton, 2016, p. 207).

¹³³ O Deus de Milton foi já bastante criticado negativamente por alguns críticos por sua aparição e seus discursos diretos e práticos.

apresentadas nos cantos anteriores, promovendo uma diversificação de perspectivas e vozes sobre o mesmo tema.

Na obra miltoniana o arco de queda e redenção da humanidade se dá ainda antes de sua criação, através da onisciência divina, que lhe informa a queda anteriormente; e de sua onibenevolência, que propõe uma possibilidade de redenção imerecida à criatura que se corromperá. Uma redenção imerecida pelo sacrifício do Filho é a única maneira de salvar a criatura que rejeita o bem que lhe é oferecido na própria tecitura teleológica da vida, sem interferir no seu livre-arbítrio e atentar contra a legitimidade de sua liberdade e independência, ao mesmo tempo que lhe possibilita alcançar àquilo que é o melhor para a própria criatura.

A proposta de redenção pelo sacrifício do Filho é resposta a atitude de Satã que busca corromper a humanidade. Sabendo previamente da queda, Deus sabe que não pode operar seguindo uma ação que vide puramente a justiça, porque dessa perspectiva, toda humanidade será condenada. No terceiro livro Milton salienta a necessidade da Graça para a salvação, que por sua vez, salienta a onibenevolência de Deus, que mesmo diante do quadro do mal, busca outra forma de poder estabelecer a salvação e o bem da humanidade, e frustrar os planos satânicos, conforme Woodman argumenta:

*In relation to mercy, he [Satan] must fade into the background while the Son comes to the centre of the stage to perform his role in that same plan. It is to illumine the grace of God by showing the triumph of mercy over justice for which Satan is resurrected from the rejected world of humanity upon which judgment has already been passed. In the context of mercy the dynamic of evil is destroyed.*¹³⁴ (Woodman, 1948, p. 10).¹³⁵

A ação da misericórdia divina e do novo plano de redenção serve não apenas como ferramenta narrativa que sublinha a bondade suma de Deus, mas mostra como desde o princípio

¹³⁴ “Em relação à misericórdia, ele [Satã] deve desaparecer ao fundo enquanto o Filho vem ao centro do palco para performar seu papel nesse mesmo plano. É para iluminar a graça de Deus mostrando o triunfo da misericórdia sobre a justiça que Satã é ressuscitado do mundo rejeitado da humanidade no qual o julgamento já passara. Nesse contexto de misericórdia a dinâmica do mal é destruída”. (Tradução nossa).

¹³⁵ Woodman argumenta, em seu trabalho *Satan and Evil: A study of Milton's satans in relation to the problem of Evil in Paradise Lost and Paradise Regained* que o mal é usado por Deus como ferramenta para um bem maior. Embora seu argumento possua pontos fortíssimos que ajudam a compreender a dinâmica do mal e a teodiceia de Milton, o argumento de Woodman parece transparecer a ideia de que Deus produz o mal como meio para alcançar bens maiores. Ora, considerando a onibenevolência, Deus age e oferece a possibilidade da redenção pela misericórdia em lugar da aplicação da justiça não porque precise do mal como instrumento para seu projeto, mas porque as criaturas recorrem ao mal e precisam do perdão pela Graça. O mal não é predicado para alcançar o plano da salvação divino, mas a glória e a misericórdia são uma possibilidade de alcançá-lo ainda que a criatura opte pelo mal; sendo esse mal necessário não de fato, mas como possibilidade de ser realizado para verificar a liberdade das criaturas. O plano divino não envolvia, em tese, o mal; apenas como possibilidade, não como realização; envolvia apenas a ação virtuosa das criaturas (anjos ou homens) respeitando a harmonia teleológica do cosmos. O plano divino não envolvia, portanto, a queda; mas dado que ela ocorreu, ainda foi estabelecida uma possibilidade de salvação.

a criatura (angelical ou humana) não fora criada para cair. A queda, livre, rompe com o plano inicial de Deus de uma vivência eterna em harmonia teleológica perfeita. Sendo Deus sumamente ciente, prevê as quedas (de Satã e do casal), e altera seu plano para que a Glória permita a realização desse plano. Esse estágio pré-queda, porém, não poderia ser pulado, ainda que Ele já previsse a queda, porque dessa forma o homem já teria sido criado mau, e logicamente não poderia fazer uma criatura dessa maneira, pois isso também atentaria contra a ideia a liberdade e contra um plano divinamente perfeito concebido para realizar-se sem a presença do mal. O mal, por outro lado, **enquanto possibilidade** não poderia ser retirado da equação da criação, porque dessa forma ter-se-ia não a criação de criaturas livres, mas de autômatos.

Milton busca evidenciar essa presciência ao colocar a proposta divina do sacrifício às criaturas celestes ainda antes da criação da própria humanidade. Episódio esse que não consta, aliás, na narrativa Bíblica canônica. Sua inserção narrativa antes da queda humana e depois da queda dos anjos serve ao argumento teodiceico de Milton porque se por um lado afirma a presciência, por outro, não anula a liberdade dessas criaturas, conforme apontou-se já neste texto a diferença entre prever um ato e surtir influência sobre ele.

Após o diálogo no céu, a narrativa retorna seu foco a Satã, que percorrendo o orbe solar, encontra Uriel, arcanjo do fogo e regente do sol. Se nos dois primeiros livros foram-nos apresentados o inferno e seus personagens, portanto, o mundo da escuridão, o livro terceiro insere os personagens e o contexto celestial, o mundo da luz. Ao longo do livro temos dez ocorrências da palavra *Sun* (e variações, como *sunnie*), servindo de metáfora à presença de Deus em dois sentidos: é a luz solar que promove a vida e a torna observável. Ela é o calor emanando do Ser, que comunica e empresta vida aos outros seres, aqui ilustrado aquecendo todo o universo: “*By his Magnetic beam, that gently warms/The Univers, and to each inward part/ With gentle penetration, though unseen,/ Shoots invisible vertue even to the deep.*”¹³⁶(Milton, 2016, p. 236). É através dela que a vida se torna possível e o mundo torna-se conhecível. Sendo princípio de vida e de conhecimento, insere virtude nos entes. É dotada de ser, diferentemente da escuridão, que consiste apenas na sua ausência, e dotada de ser comunica e atualiza o ser dos

¹³⁶ “P’rá luz que aplaude os seus muitos meneios,/ Ou do seu feixe é o íman que as volteia,/ Que gentil o universo aquece, e ao íntimo/ Das partes com gentil penetração,/ Sem corpo, expele ao fundo influxo oculto” (Milton, 2016, p. 237).

entes; sendo, portanto, metáfora da presença de Deus e dos céus: “*The golden sun in splendour likest heaven*”¹³⁷ (Milton, 2016, p. 236).

Satã mente para Uriel, dizendo estar vindo dos céus para conhecer e glorificar a nova obra de Deus, e pergunta as direções do Éden ao arcanjo. Uriel, enganado, dá-lhe as informações e Satã direciona-se à Terra.

4.4 Livro IV: A Árvore do Conhecimento.

“É tão difícil existir sabendo tudo que a gente sabe sobre existir e, ao mesmo tempo, sem saber nada sobre o que vamos passar daqui a pouco.”

Carla Madeira

(2022, p. 137).

O livro quarto inicia-se com a chegada de Satã na Terra. A princípio, o anjo caído vagueia, e reflete sobre sua condição lapsária: “*O sun, to tell thee how I hate thy beams/ That bring to my remembrance from what state/ I fell*”¹³⁸ (Milton, 2016, p. 254), praguejando contra toda criação, inclusive a luz solar, que o lembra de sua condição anterior em estado celestial. A luz solar recoloca o anjo em sua angústia existencial porque não só é símbolo da ação divina de Deus, como é a metáfora platônica da vida e da cognoscibilidade. Tudo que a luz do sol toca não pode ser esquecido ou ignorado. Lançar luz sobre algo é trazer à vida e também conhecer o objeto iluminado. Satã, imerso na escuridão de seu inferno interior, e do inferno literal do qual acabara de sair, onde o fogo só queima e não ilumina, é obrigado a encarar de frente a realidade ineludível que não mais lhe pertence. Não pode, aqui, retrair-se em sua escuridão que é ignorância, ou em sua ilusão, que é ausência de luz cognoscível sobre a realidade. A luz solar se projeta sobre todo o jardim, que é um lembrete alçado de sua condição indelével. A luz, que deveria surtir efeito positivo sobre o anjo, quando direcionada sobre a consciência desorientada, não a ilumina, a queima. Podemos ver uma referência a metáfora de Platão da saída da caverna: acostumados a viver em meio as sombras, o primeiro vislumbre do

¹³⁷ “[...] O sol de ouro em fulgor/ Igual ao céu” (Milton, 2016, p. 237).

¹³⁸ “sol, pr’a te dizer como te odeio/ Os raios que me lembram de que alturas/ Cai” (Milton, 2016, p. 255).

mundo da Verdade ao sair da caverna e ver o mundo tocado pela luz do sol, o filósofo incomoda-se.

Foi comentado como os discursos de Satã são marcados pela confusão e pela ausência de sentido. Aqui, mais próximo da realidade iluminada pela consciência divina, um lampejo de lógica cruza seu pensamento. O anjo caído, então, parece compreender melhor sua condição gerada pelo pecado do egoísmo:

*Lifted up so high
I sdeigned subjection, and thought one step higher
Would set me highest, and in a moment quit
The debt immense of endless gratitude,
So burdensome, still paying, still to owe;
Forgetful what from him I still received,
And understood not that a grateful mind
By owing owes not, but still pays, at once
Indebted and discharged; what burden then?*¹³⁹ (Milton, 2016, p. 254)

Anteriormente, viu-se o discurso de Mammon, que em função de sua ignorância quanto ao sentido real da virtude da obediência, a tomava por subjugação. Aqui, observamos um Satã que compreende a dinâmica de obediência e gratidão, que se configura por uma docilidade em relação ao Criador, e acatamento de sua orientação. Essa orientação só orienta a criatura necessariamente para o bem, incluindo o bem supremo e infinito, que é o próprio Deus; daí que toda forma de gratidão nunca é o bastante.

Dessa maneira Satã conclui que as mentes que são gratas a Deus, por dever a Ele retribuição de sua bondade infinita, nada devem, dado que não podem retribuir infinitamente, por não serem infinitamente boas como o Criador. Por isso afirma que toda alma, ainda que eternamente devedora, está eternamente quite, pois o que o Criador espera de retribuição não é uma gratidão perfeita e infinita, mas obediência. Ainda que essa obediência não seja perfeita, ou essa gratidão não seja infinita, é apenas o que o Criador espera de sua criatura como símbolo livre de seu amor. Se nos primeiros livros ele foi retratado como uma figura que podemos tomar como heroica, reinando sobre o mundo infernal que fundara, exercendo poder sobre os outros anjos caídos, e comparado a uma torre, aqui Satã é retratado como uma figura patética e deprimente. Calcado em uma ilusão relativista, Satã só consegue sustentar quando distante de qualquer realidade verdadeiramente boa. Diante do jardim do Éden, consegue perceber sua

¹³⁹ “Tão alto/ Erguido desdenhei da submissão,/ E achei que um degrau mais me elevaria,/ E a dívida quitei da gratidão/ Sem fim, tão lato preço sempre pago,/ Sempre a dever, esquecido do que dele / Sempre obtive, sem ver que a mente grata/ Por dever nada deve, e sempre paga, / Quite e devedora a uma. É Ônus?” (Milton, 2016, p. 255).

condição tosca, que não consegue notar quando no inferno. Ao aproximar-se de tudo que é mais ordenado, a ilusão de Satã se desfaz parcialmente. Não se desfaz absolutamente porque tem o último fio segurado por sua soberba. Vemos, nos versos a seguir, a síntese da problemática intelectual satânica, toda sua lógica é retorcida e sofisticada, mas por estar aqui muito mais próximo de uma realidade ordenada onde a Verdade é mais resplandecente, não consegue ser tão sofisticado quanto nos seus discursos no inferno. Ele admite ter caído por sua culpa, mas logo na sequência responsabiliza Deus por não distribuir igualmente seu amor supostamente livre:

[...] but other Powers as great
 Fell not, but stand unshak'n, from within
 Or from without, to all temptations armed.
 Hadst thou the same free Will and Power to stand?
 Thou hadst: whom hast thou then or what to accuse,
 But Heavens free Love dealt equally to all?¹⁴⁰ (Milton, 2016, p. 256).

O relativismo deturpou a capacidade intelectual de Satã, que em seu solilóquio produz um discurso seguido de paradoxos que refletem sua condição não apenas intelectual, mas sentimental de constante angústia de seu futuro e vergonha do passado, que culmina na frase: “*Evil be thou my good*”¹⁴¹ (Milton, 2016, p. 260). Sua condição é de eterno sofrimento, que se origina de sua soberba e autocentramento:

O amor-próprio nos arranca do presente e nos faz sentir vergonha do passado, ou angústia pelo futuro. Ora, o pensamento do passado só nos entrega o irreparável, e o pensamento do futuro só o imaginário. Mas é natural que o amor-próprio se envolva no tempo e seja incapaz de parar no presente; pois o presente associa de tal maneira nosso próprio ser ao ser do Todo, que o eu, obrigado a responder a todas as solicitações que o pressionam, parece então perder sua existência separada; o passado e o futuro, ao contrário, entregam-no a si mesmo. Assim, o amor-próprio nos atrai para o que não existe: alimenta-nos de ilusão. (Lavelle, 2014b, p. 93).

O lamento de Satã está relacionado à inépcia em manter-se inserido em suas ilusões infernais diante do jardim do Éden que representa o Presente manifesto e a Verdade. Ao aproximar-se do jardim, a realidade infernal que concebera da qual ele era o centro absoluto, agora cai por terra. Ele nota a presença de outros eus, que ali podem desfrutar da felicidade que já lhe pertenceu. O jardim reentrega Satã a uma inserção em relação ao Todo, o que sublinha seu caráter caído em relação aos elementos organicamente dispostos no Todo.

¹⁴⁰ “Só que outros tão grandes/ Não caíram, mas firmes são, por dentro/ Ou por fora, À prova de más provas./ Tinhas tu livre querer e mão p’ra tal?/ Tinhas: a quem ou quê tens tu p’ra queixas./ Senão do céu o amor livre e irmãmente/ Dado?”. (Milton, 2016, p. 257).

¹⁴¹ “Ó Mal, sê tu meu bem.” (Milton, 2016, p. 261).

Após refletir sobre sua condição, o anjo caído entra no jardim do Éden, onde se depara com uma obra perfeita que gera nele sentimentos conflituosos de raiva e remorso. Investigando todo o jardim e toda sua beleza, encontra a Árvore da Vida, e sobre ela se senta, (v. 194), observando a Árvore da Morte, também conhecida como Árvore do conhecimento do bem e do mal:

*And all amid them stood the Tree of life,
High, eminent, blooming ambrosial fruit
Of vegetable gold; and, next to life,
Our death, the Tree of Knowledge, grew fast by -
Knoewledge of good, bought dear by knowing ill.*¹⁴² (Milton, 2016, p. 270).

No paraíso o personagem de Adão aparece pela primeira vez e com Eva conversa sobre sua condição de criatura, e sobre as Árvores do Conhecimento e da Vida lá presentes:

*Sole partner and sole part of all these joys,
Dearer thyself than all, needs must the Power
That made us, and for us this ample World,
Be infinitely good, and of his good
As Liberal and free as infinite;
That raised us from dust, and placed us here
In all this happiness, who at his hand
Have nothing merited, nor can perform
Aught whereof he hath need; he who requires
From us no other service than to keep
This one, this easy charge, of all the trees
In Paradise that bear delicious fruit
So various, not to taste that only tree
Of Knowledge, planted by the Tree of Life;
So near grows Death to Life, whatever Death is -
Some dreadful thing no doubt.*¹⁴³ (Milton, 2016, p. 289).

Adão reafirma sua condição de criatura, feita do pó (Gn 3,29) e que não possui mérito nenhum na própria existência, isto é, no vir a ser da inexistência à existência. Conforme observamos anteriormente, o orgulho se caracteriza por uma criatura, que não criou a si mesma e dessa maneira é essencialmente dependente até para existir, que busca erguer-se acima de sua

¹⁴² “E entre eles era a árvore da vida/ Em eminência, grávida de ambrósia/ Com ouro vegetal, e junto à vida/ A do conhecimento nossa morte./ Que nos ensina o bem co’o ml tão caro.” (Milton, 2016, p. 271).

¹⁴³ “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/ Infundamente bom, e do seu bom/ Tão liberal e livre quanto infindo,/ Que nos ergueu do pó e aqui nos pôs/ Em todo o bem-estar, nós que nada temos/ Por mérito, nem obras lhe prestamos/ De que careça, ele 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” (Milton, 2016, p. 289).

própria dependência e agir como se fosse independente. Por estar num estado ainda pré-lapsário, Adão e Eva compreendem sua dependência de Deus e observam a interdependência de tudo criado dentro desse sistema que é o Jardim do Éden.

O primeiro homem observa, ainda, seguir os ordenamentos de Deus, que prezam pelo bom ordenamento de tudo criado e ali situado. O ordenamento é simples: Não provar de uma única árvore, em meio a tantas outras. A ênfase nesse fato ressalta a ideia de que há muitas possibilidades para o bem, e apenas uma que desvirtuaria o nexos teleológico do Jardim, até essa altura, um sistema perfeito, onde tudo cumpre um papel que é benéfico para si e para o Todo.

De toda a obra edênica, o casal poderia desfrutar de tudo: toda a natureza orbitava o casal, produzindo frutos e alimentos, conforto, luz para poderem fruir o dia e a beleza da natureza que os circunda, e a escuridão da noite para o descanso. Os animais em estado de paz (Is 11,6) eram expressão de um ambiente de pura harmonia, e serviam ao homem não como alimento, mas como agradável companhia. Ora, tudo ao redor de Adão e Eva era para seu usufruto, o que sublinha sua liberdade. Só uma coisa, porém, era interdita, para ratificar sua obediência. Adão, em seu primeiro pronunciamento, reconhece a desproporcionalidade da quantidade de deleites em relação à única proibição:

*Among so many signs of power and rule
Conferred upon us, and dominion given
Over all other creatures that possess
Earth, air and sea. Then let us not think hard
One easy prohibition, who enjoy
Free leave so large to all things else, and choice
Unlimited of manifold delights:
But let us ever praise him.¹⁴⁴ (Milton, 2016, p. 288).*

Esse equilíbrio entre dois elementos aparentemente conflitantes, mas coexistentes, é central para Milton na obra para argumentar a favor de uma liberdade que depende da obediência e da hierarquia em relação àquele que estabeleceu a ordenação teleológica e a conhece perfeitamente, conforme John Rogers afirma:

Milton's concern in Book Four was to establish something like the viability of a freedom that was able, in some way, to coexist with what we discussed as the hierarchical set of power relations. This coexistence of freedom, on the one hand, and social hierarchy, on the other, is something that this poem continues to assert. I would also add that it's something that this poem

¹⁴⁴ “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.” (Milton, 2016, p. 289).

*continues to worry about. It's an extraordinarily problematic but crucial element of Paradise Lost.*¹⁴⁵

A obediência à hierarquia, porém, só traz benefícios ao casal, que habita um ambiente perfeitamente ordenado em si e com eles. Adão descreve a perfeita harmonia entre os elementos da natureza em relação a eles. Seus relógios circadianos perfeitamente ordenados ao percurso do dia e da noite. Além de um trabalho que exige menos esforço do que oferece de recompensa:

*Since god hath set
Labour and rest, as day and night to men
Successive, and the timely dew of sleep
Now falling with soft sumbrous weight inclines
our eyelids; other creatures all day long
Rove idle unenmployed, and less need rest;
Man hath his daily work of body and or mind
Appointed, which declares his dignity,
And the regard of heaven on all his ways;
While other animals unactive range,
And of theirs doings God takes no account.*¹⁴⁶ (Milton, 2016, p. 302).

O ambiente edênico é perfeitamente harmonioso em todos os sentidos, e representa como o projeto de Deus era perfeito, e realizado para operar e sustentar-se em perfeição, conforme Woodman:

*Since God creates all things in a state of perfection and decrees that each should reflect back, like a mirror, the perfection with which it has been endowed, it follows that the universe, as called into being by the word of God, consists of an eternal giving forth and reflecting back of Light. This is precisely the situation that exists in the garden of Eden. The universe exists from the moment of its creation in a state of perfect being that admits no struggle. Harmony and order dominate and control.*¹⁴⁷ (Woodman, 1948, p. 41).

¹⁴⁵ “A preocupação de Milton no livro quarto era estabelecer algo como a viabilidade de uma liberdade que fosse apta, de alguma maneira, a coexistir com o que nós discutimos sobre um agrupamento de relações de poder hierárquico. Essa coexistência de liberdade por um lado, e hierarquia social por outro, é algo que esse poema continua a afirmar. Eu adicionaria, ainda, que é algo que esse poema continua a preocupar-se. É um elemento extraordinariamente problemático, mas crucial de *Paradise lost*”. (Tradução nossa). (Rogers, Aula 15. Milton em Open Yale Courses. Disponível em: <https://oyc.yale.edu/english/engl-220/lecture-15>. Acesso em: 18 de mar. 2023).

¹⁴⁶ “Já que Deus/ Pôs descanso ao labor, tal como aos homens/ Noite do dia advém, e o apto orvalho/ Do torpor que ora cai o suave peso/ Pôs nas pálpebras. Outros seres o ócio / Os move sem afã, e pouco dormem./ O homem tem seu labor de corpo ou mente/ Marcado, que lhe atesta a dignidade./ E do céu o favor nos seus caminhos,/ Enquanto animais outros pigros seguem,/ e nas suas ações Deus não repara.” (Milton, 2016, p. 303).

¹⁴⁷ “Já que Deus cria todas as coisas em estado de perfeição e decreta que cada uma deve refletir de volta como um espelho, a perfeição com a qual foram dotadas, segue-se que o universo, conforme trazido à existência, pela palavra de Deus, consiste em um eterno ato de dar e refletir de volta a luz. Essa é exatamente a situação que existe no jardim do Eden. O universo existe desde momento de sua criação em um estado de perfeição que não admite contenda. Harmonia e ordem dominam e predominam”. (Tradução nossa).

Essa obediência não tolhe a liberdade do casal, e tampouco os quer centrados na ignorância, como muito argumenta-se. A privação da árvore do bem e do mal está relacionada a provar o mal, de onde vem a imagem de provar o fruto, e não o conceber intelectualmente. Essa privação não é de nível do pensar, mas do agir. Deus não quer para o casal a experiência do mal, para que não sofram, sendo a própria desobediência já um mal em si, conforme Peter Kreeft argumenta: “*The word knowledge here means ‘experience’. God wanted to keep us from the knowledge of good-and-evil that comes from experiencing and tasting it (thus the image of eating fruit), not from the knowledge that understands it.*”¹⁴⁸ (Kreeft, p. 2005, p.13). A proibição é, assim, da razão pela experiência, e não da razão em si. Mas da produção do ato virtuoso e conhecimento da verdade ou da virtude **apenas** na sua relação de contraste com seus opostos, que é a condição do homem caído. A razão de Adão e Eva é diferente porque é preenchida sem a necessidade da experiência, sendo que ambos a possuem por sua proximidade com a realidade manifesta do bem ao seu redor, e o mal apenas na sua dimensão intelectual, mas não prática. Eles conhecem o bem, e isso é o bastante para que o pratiquem, não há testes de verdade e de virtude, ou curiosidade mórbida. O estado do casal é de relação direta com a Lei Natural.¹⁴⁹

Porém, após a queda, o homem está fadado a tatear a realidade, e peneirar a verdade da mentira, e o bem do mal. Sua capacidade cognoscente¹⁵⁰ limitada nunca fora o bastante para sustentar o homem ereto sobre si mesmo, daí a Graça lhe servia de auxílio. Uma vez longe do estado Edênico, deve investigar a realidade para produção do conhecimento, que antes lhe era garantido diretamente. E essa investigação pressupõe a comparação dos contrastes. Milton já argumentara a respeito de uma gnosiologia dos contrastes¹⁵¹, sobretudo em *Areopagitica*:

*In making his case that good men can be made better by reading bad books,
Milton is led to the astounding revelation that goodness is actually composed*

¹⁴⁸ “A palavra conhecimento aqui significa ‘experiência’. Deus queria guardar-nos do conhecimento do bem e do mal que vem da experiência e de prová-lo (daí a imagem de comer fruta), não do conhecimento de entender isso.” (Tradução nossa).

¹⁴⁹ A Lei Natural é a lei ética imutável e inerente à realidade. Refere-se aos aspectos não culturais, como a o fato de a vida humana ser um bem. É superior ao direito positivo, que se constitui pela produção de leis por homens de acordo com aspectos culturais, temporais e mutáveis. São verdades legais e ética autoevidentes, e na tradição cristã, essa Lei Natural é criada por Deus no princípio, e não é alterada ao longo da história.

¹⁵⁰ Isto é, sua capacidade de conhecer, de entender o mundo, de observá-lo, compreendê-lo e abstraí-lo.

¹⁵¹ A gnosiologia é o ramo da filosofia que se debruça sobre o conhecimento e como ele pode ser produzido, isto é, quais são as condições necessárias para o ser cognoscente entender a realidade. Consiste, em outras palavras, no método correto de análise da realidade, e em como é possível entendê-la da maneira correta, observando os aspectos verdadeiros, promovendo a adequação do intelecto à coisa.

Aqui, chamei a visão gnosiológica de Milton de “Gnosiologia dos contrastes”, pois presume que é preciso conhecer tanto a Verdade quanto a Falsidade de um objeto para produzir conhecimento. Essa visão está presente em sua prosa e ao longo desta epopeia, sobretudo neste livro quarto. É também a motivadora da estruturação que vemos em *Paradise lost*.

*of evil. This is true logically: since Milton believes that identity is relational, that things are defined by what they are not, and that binary oppositions are mutually constitutive, he must believe that evil is necessary to the existence of good. It is also empirically true: a good man will use his knowledge of bad books as material by which to augment his virtue.*¹⁵² (Hawkes, 2009, p. 183).

Já em seu tratado sobre a liberdade de publicação de obras que podem conter erros, heresias, falácias; o autor considera que o bem e o mal convivem na realidade de maneira tão intrincada que não é possível analisar nenhum ente que não contenha ambos. O mal é apenas privação: é o que falta ao ente para ser o que pode ser plenamente segundo seu fim teleológico. Após a queda, o mal se espalha no mundo e participa de toda e cada coisa na criação, na medida em que nada será mais perfeito. Essa separação do joio e do trigo presume o conhecimento refinado de ambos os elementos. Assim, Milton reforça o debate dialético e a investigação e exposição do mal e do erro, para que contribuam para a contemplação do bem e da verdade.

Esse pensamento é integrante à obra *Paradise lost*, que aqui expõe em detalhes as motivações e a psicologia satânica não porque com ela simpatiza¹⁵³, mas porque acredita ser a única forma de realmente educar o homem em relação ao que são os pecados: não se fala de pecados sem mencioná-los. Para conhecer a virtude, é preciso reconhecer seu pecado correspondente. A Patrística com a qual Milton teve contato em seus estudos parece influenciar em certa medida esse tipo de pensamento dicotômico. A virtude não é algo absolutamente oposto e diverso do pecado, é apenas determinado ato realizado de maneira equilibrada. Se o mal não pode ser algo em si, mas apenas privação ou desorientação, o pecado é a realização de determinada ação ou o uso de determinado recurso criado por Deus e que é inerentemente bom, mas de maneira desequilibrada e desordenada.

Os pecados capitais não são uma coisa em si, mas uma realização desteleologizada, e para cada pecado, existe a virtude correspondente: Soberba/Humildade, Avareza/Generosidade, Inveja/Caridade, Ira/Mansidão, Luxúria/Castidade, Gula/Temperança, Preguiça/Diligência. Alinhado ao pensamento Aristotélico exposto em *Ética a Nicômaco*, vemos uma ética e uma gnosiologia focadas no conhecimento das diferenças para realizar a ação virtuosa que é

¹⁵² “Ao defender sua ideia de que homens bons podem tornar-se melhor ao lerem livros ruins, Milton é levado a incrível revelação que Bem é na verdade composto de Mal, isso é logicamente verdade: já que Milton acredita que identidade é relacional, que coisas são definidas pelo que elas não são, e que oposições binárias são mutuamente constitutivas, ele deve acreditar que o mal é necessário para a existência do bem. É também empiricamente verdade: um homem bom irá usar seu conhecimento de livros ruins como material para ampliar sua virtude” (Tradução nossa).

¹⁵³ Muitos críticos e intérpretes, como William Blake, afirmam que Satã é o herói do poema.

justamente a ação equilibrada e ordenada, que não recai sobre nenhuma forma de exagero. No trecho seguinte de *Areopagitica*, vemos a ideia sintetizada:

Good and evil we know in the field of this world grow up together almost inseparably; and the knowledge of good is so involv'd and interwoven with the knowledge of evill and in so many cunning resemblances hardly to be discern'd. [...]

*It was from out the rinde of one apple tasted that the knowledge of good and evill as two twins cleaving together leapt forth into the World. And perhaps this is that doom which Adam fell into of knowing good and evill, that is to say of knowing good by evil.*¹⁵⁴ (Milton, 1999, p. 90).

Com frequência a narrativa Adâmica no contexto de provar o fruto proibido é comparada à narrativa de Prometeu. Em análise profunda, porém, ambas narrativas se demonstram diferentes. No mito grego, Prometeu rouba a luz dos Deuses ofendendo-os, pois eles, imperfeitos, não desejam que os homens se equiparem a eles. Na narrativa cristã, a aproximação diverge no ponto em que a proibição do fruto do conhecimento do bem e do mal é estabelecida por Deus não porque possa atentar contra sua soberania, mas porque gerará um desequilíbrio na criatura que tencionará ela ao mal, dado suas próprias limitações ontológicas, isto é, por não serem perfeitamente morais, infinitas e justas, podem usufruir desse conhecimento para promoção do mal, algo que Deus não pode fazer. A privação busca resguardar a criatura de si mesma e de suas potenciais inclinações malignas, que apela não a uma bondade calcada na ignorância, mas calcada na livre obediência. Por isso, também, é preciso que a árvore exista oferecendo ao homem a possibilidade de prová-la, para assim libertá-lo de uma vida automática, inserindo o homem no reino da liberdade e por consequência, no reino da razão, laureando os atos benignos do homem na livre obediência e não na ignorância.

Assim, a árvore não é símbolo da ausência de intelectualidade e ciência do homem, como no mito de Prometeu, pois a escolha de provar o fruto já é em si mesma uma escolha intelectual e científica, tal qual a escolha de não provar. Mas prová-lo altera a dinâmica estabelecida por Deus que privilegia o estado da criatura (ainda edênica) em agir virtuosamente. Existe, de fato, alguma limitação intelectual ao homem, mas ela não é apenas gerada pelo fruto.

¹⁵⁴ “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. [...]

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, conhece o bem pelo mal”. (Milton, 1999, p. 91).

A criatura, finita, material e temporalmente circunscrita, não consegue compreender de maneira absoluta a ciência que configura o universo ao seu redor. Esse é o drama de Jó, que busca respostas para os eventos do mundo, e acredita que pode compreender toda a rede de causas e efeitos.

A árvore do conhecimento não é um atestado contra a ciência, é apenas um testemunho de que a razão não salvará o homem. É importante ressaltar que Milton milita a favor do desenvolvimento científico e intelectual ao longo da sua prosa e ao longo de *Paradise lost*, sobretudo nos cantos finais e no livro sétimo¹⁵⁵, porém, a ciência deve estar sempre harmonizada à Palavra, pois a investigação científica não é senão a investigação da obra criada pela própria Ciência em si (Deus). Toda investigação intelectual da realidade é uma investigação de uma criação do Intelecto supremo, portanto ordenar a ciência ao próprio criador dela mesma é um ato que constitui uma ciência verdadeira. A ciência não funda realidades, apenas investiga e analisa essa mesma realidade que nos permeia. A palavra *análise* tem sua etimologia no grego antigo, e é composta pelo prefixo *-ana*, aqui significando “completamente”, ou uma ideia de algo que se expande para fora; e *lysis*, que significa “desatar”, “decompor”. O processo analítico é o processo de decomposição de uma inteireza em seus elementos constituintes. É sempre uma ação de desmembramento, de dissecação do objeto de estudo. O pensamento miltoniano considera que compreender o mal é parte necessária do processo analítico na medida em que o mal está “presente” no objeto observado. De fato, o mal é analisado considerando-se os conhecimentos que se tem do objeto e segundo suas funções teleológicas. Observando o que não se adequa, vemos ali o mal, isto é, uma ausência ou um desordenamento, não sendo ele algo em si mesmo. Como consequência da queda, só podemos conhecer o mal pela experiência e pela análise, e por essa razão Satã é personagem tão central na obra: Milton busca analisar, isto é, decompor, todos os elementos da realidade para que tenhamos um conhecimento pleno do que é o bem e o mal.

Tanto a gnosiologia quanto a pedagogia miltoniana são dialéticas. O termo dialético é usado de maneira diversa por tal ou qual autor. Aqui, será usada para referir-se ao fato de que a realidade pós-queda é confusa e composta de uma interação intrincada de bem e mal, essa coexistência dicotômica e binária, onde é preciso um para considerar o outro, será chamada dialética. Assim, a forma de produzir conhecimento a respeito dessa realidade ou de ensinar esse conhecimento deve contemplar essa característica inerentemente dialética da realidade e

¹⁵⁵ Nas aulas que Adão tem com Raphael e Michael.

da matéria, e deve ser dialogal, espelhando o caráter do objeto que observa, e resgatando a natureza interativa e amorosa do Ser que criou essa mesma realidade; por essa razão, também, dialética tem muito do sentido de Diálogo. Há, em certa medida, um apaziguamento do bem e do mal na visão miltoniana, isto é, como se o mal fosse “necessário” e fosse componente do bem. É fato que o mal não é algo em si, portanto não compõe os entes na realidade, mas apenas esses mesmos entes alterados ou degradados; mas sua possibilidade de alteração é que é pensada em relação direta ao bem. Essa coexistência, segundo Hawkes, é uma forma que Milton buscou para assimilar o Bem e o Mal como “componentes” da realidade, levando em conta sua teodiceia:

*This truly is a quantum advance in the history of thought. It would not be matched until the nineteenth century, when Nietzsche applied dialectics to morality in works like beyond good and evil. But Milton's thought is far superior to Nietzsche's puerile and simplistic devil-worship. Milton accomplished the strenuous task of reconciling the identity of good and evil with the existence of a benign Creator.*¹⁵⁶ (Hawkes, 2009, p. 184).

A vivência do casal no paraíso é anterior à assimilação do mal ao jardim, e dá-se nesses termos: Possuem razão e ciência, pois O Criador criou-os assim (à sua imagem e semelhança), e a árvore erige-se não como o símbolo da proibição da ciência, mas como signo de um pensamento científico ordenado a Deus. As regras da natureza nunca foram barradas de serem examinadas pelo casal. Ao contrário, Milton destaca esse elemento na curiosidade de Adão em relação às leis físicas e naturais do universo, em sua aula com Raphael.

Uma vez provado o fruto, a vida humana passa a ser um constante ato de escolha, e esse ato constitui a razão, pois “a razão não é nada senão escolher”. Essa escolha é feita pela parte deliberativa da alma humana, e quando esta reina, respeita a ordenação teleológica e o bem comum; se atende aos interesses dos apetites, tem-se o vício, que é egoísta e hedonista e gera o mal. Para Milton, é importante dialogar e expor o mal, seja como tema nesta obra, seja na livre circulação da imprensa defendida em *Areopagítica*, pois ignorar sua presença não só é perigoso, como tira a capacidade de escolha dos homens, e um homem que é bom por que não pode escolher o mal, não é verdadeiramente bom; o que ratifica sua bondade é o fato de embora estar diante da possibilidade de fazer o mal, não o faz:

¹⁵⁶ “Isso é um grande avanço na história do pensamento. Não teria correspondência até o século dezenove, quando Nietzsche aplicou a dialética à moralidade em seus trabalhos como *Além do bem e do mal*. Mas o pensamento de Milton é muito superior à pueril e simplista adoração ao diabo de Nietzsche. Milton realizou a difícil tarefa de reconciliar a identidade do bem e do mal com a existência de um Criador benigno.” (Tradução nossa).

*Those who seek to remove this alternative by banning evil books, closing brothels and theaters, forcing women to cover their faces, or forbidding any of vice's raw materials are attempting to leave people no choice. They are trying to make the exercise of reason superfluous, thus in effect working to erase the divine image from the human soul. They are doing the work of the devil.*¹⁵⁷ (Hawkes, 2009, p. 187).

Da mesma maneira, a presença da árvore é necessária, pois sem a possibilidade da queda, a se manter em virtude também não seria possível. A relação dialética entre o bem e o mal é em verdade a relação dialética entre o Bem e a **possibilidade de fazer o mal**; não sua existência em ato, mas apenas em potência de escolha. A visão que Milton tem da queda está alinhada à ortodoxia cristã, e à visão de Agostinho: “*The Fall consisted in Disobedience. All ideia of a magic apple has fallen out of sight. The apple was ‘not bad nor harmful except in so far as it was forbidden’ and the only point of forbidding it was to instil obedience.*”¹⁵⁸ (Lewis, 2022, p. 86).

Satã, observando o casal, percebe que pode corrompê-los, e deixa o Jardim para elaborar melhor seus planos. Uriel, que se encontrara com Satã perdido em meio ao Caos, depois percebe que poderia ser um dos anjos caídos. Conversa com Gabriel e decidem fazer uma busca no Éden. Enquanto isso, o casal termina seu dia de trabalho e deitam-se sob um caramanchão, onde fazem sexo:

*In shadier bower
More sacred and sequestered, though but feigned,
Pan or Silvanus never sleeps, nor nymph,
Nor Faunus haunted. Here in close recess
With flowers, garlands, and sweet-smelling herbs
Espousèd Eve decked first her nuptial bed,
And Heavenly choirs the hymenean sung,
What day the genial angel to our sire
Brought her in naked beauty more adorned,
More lovely than Pandora, whom the gods
Endowed with all their gifts.*¹⁵⁹ (Milton, 2016, p. 308).

¹⁵⁷ “Aqueles que buscam remover essa alternativa ao banir livros maus, fechando bordéis e teatros, forçando mulheres a cobrir seus rostos, ou proibindo qualquer tipo de material cru para o vício estão tentando deixar as pessoas sem opção. Estão tentando fazer o exercício da razão algo supérfluo, assim trabalhando para apagar a imagem divina da alma humana. Eles estão fazendo o trabalho do diabo.” (Tradução nossa).

¹⁵⁸ “A Queda consistiu em desobediência. Toda ideia de uma maçã mágica caiu por terra. A maçã não era ‘danosa senão pelo fato de ser proibida’ e o único ponto em proibi-la era inculcar obediência” (Tradução nossa).

¹⁵⁹ “Em casa/ De sombra mais remota e sacra, fictos/ Porém, Silvano ou Pã nunca dormiram,/ Nem assombraram Fauno ou ninfa. No íntimo/ Recesso com grinaldas, flores e ervas/ Aromais, ornou Eva o nupcial tálamo,/ E o himeneu cantaram no Céu coros,/ No dia em que a trouxe o genial anjo/ A Adão em belo nu mais adornada/ Do que Pandora mais bela, a quem deuses/ Todos os dons lhe deram”. (Milton, 2016, p. 309),

O casal, envolvido em um “caramanchão sagrado”, com “flores, guirlandas” e “ervas aromáticas”, deitam-se em sua “cama nupcial”, onde o “hino himeneu” é cantado pelos anjos. A descrição que Milton faz do sexo no período pré-lapsário é profundamente bucólico e belo, recheado de louvores e adornado de elementos naturais. É um hino harmônico de Himeneu, deus do casamento, e raiz etimológica da palavra Hímen. Eis outro momento herético na obra miltoniana. As tradições religiosas rejeitam a existência de sexo no Jardim do Éden, mas Milton insere-o como tentativa de torná-lo uma criação perfeita de Deus, que será desvirtuado após a queda (no canto nono), mas não sendo algo negativo e pecaminoso em si. O casal, então, cai no sono.¹⁶⁰ Os anjos, que buscavam Satã, o encontram, disfarçado de sapo, cochichando no ouvido de Eva enquanto ela dorme. Eles entram em conflito, e Satã recua, saindo do Jardim.

4.5 Livro V: Fazer ou Sofrer o mal?

Se um ovo se rompe por uma força exterior – A vida termina.

Mas se ele se rompe por uma força interior – A vida começa.

Alejandro Jodorowsky.¹⁶¹

O livro quinto inicia-se com o despertar do casal após a noite de sono. Adão reafirma a beleza e o equilíbrio de todos os componentes do Éden, da luz do sol, às flores, aos insetos. Eva desperta e narra ao seu parceiro que, pela primeira vez, não sonhou com ele, ou com o dia anterior, ou com como seria o dia seguinte, mas teve um sonho estranho. Uma figura, como a dos anjos, com asas, sentada ao lado da Árvore do Conhecimento, falava sobre o fruto:

*[...] O fruit Devine,
Sweet of thyself, but much more sweet thus cropped,
Forbidden here, it seems, as only fit
For gods, yet able to make gods of men:
And why not gods of men, since good, the more
Communicated, more abundant grows,
The author not impaired, but honoured more?*¹⁶² (Milton, 2016, p.

342).

¹⁶⁰ Nas principais vertentes cristãs, nenhuma considera o sexo um mal em si. Porém, Milton insere-o em seu Éden para reenfatar esse fato.

¹⁶¹ Frase famosa do diretor, sem origem específica.

¹⁶² “Divino fruto,/ Doce de si, mais doce assim colhido,/ Aqui interdito, consta, como um fruto/ De deuses, mas capaz de tornar homens/ Em deuses: por que não, já que o bem, mais/ Comunicado, mais cresce abundante,/ E se o autor não cai, mas mais se exalta?” (Milton, 2016, p. 343).

Buscar ser como Deus gera desequilíbrio teleológico porque parte do que significa fazer o bem consiste em ser capaz de compreender o papel de cada elemento dentro do sistema para fazer o uso mais ordenado dele. Para compreender esse papel, é preciso compreender não apenas a relação dos entes entre si, mas as limitações desses entes. Ora, se o homem, ainda que dotado de perfeito conhecimento através do fruto, não sendo dotado de perfeita benevolência, seria incapaz de exercer sua sabedoria de maneira boa, fazendo uso vil do conhecimento. O problema que se estabelece é que quanto maior esse conhecimento, tanto maior a capacidade do homem de fazer o mal.

Se o Homem fosse dotado de onisciência, mas privado dos outros aspectos da perfeição, ele seria a descrição exata do Deus maligno do paradoxo de Epicuro, que por não possuir todos os atributos em mais perfeito grau, não pode ser considerado perfeitamente Deus. Adão então responde à sua amada sobre o sonho, falando das partes da alma:

*But know that in the soul
Are many lesser faculties that serve
Reason as chief; among these fancy next
Her office holds; of all external things,
Which the five watchful senses represent,
She forms imaginations, airy shapes,
Which reason joining or disjoining, frames
All what we affirm or what we deny, and call
Our knowledge or opinion; then retires
Into her private cell when nature rests.
Oft in her absence mimic fancy wakes
To imitate her; but misjoining shapes,
Wild work produces oft, and most in dreams,
Ill matching words and deeds long past or late.
[...]
Evil into the mind of God or man
May come and go, so unapproved, and leave
no spot or blame behind: which gives me hope
That what in sleep thou didst abhor to dream,
Waking thou never wilt consent to do.¹⁶³ (Milton, 2016, p. 344).*

Adão afirma à sua parceira a existência de diferentes camadas da psique, e que as camadas inferiores servem necessariamente à razão, que deve governá-las. Prossegue ainda

¹⁶³ “Mas sabe que na alma/ Se alojam facultades subservientes/ À razão; adjacente a fantasia/ Detém seu posto; às coisas forasteiras,/ Que os sentidos perviçosos cinco mostram,/ Imaginação forma, moldes de éter,/ Que a razão desunindo ou unindo, firma/ O que se afirma ou nega, e requer/ De nós juízo ou palpíte; depois volta/ à cela quando dorme a natureza./ E se ela dorme acorda a fantasia/ A imitá-la; mas torsos sem juntura/ O insano ardor produz, e mais em sonhos,/ Verbo abortivo, ações velhas ou novas. [...] O mal à mente de homem ou Deus vem/ E vai, se reprovado, e não deixa/ Labéu ou mancha atrás: é o que me anima,/ Que os sonhos que aborreces no teu sono/ Ao acordar jamais os cumprirás.” (Milton, 2016, p. 345).

descrevendo o processo de inteligir as coisas no mundo: as coisas externas, são tocadas pelos cinco sentidos e internalizadas, formando imagens e “moldes de éter”, isto é, noções virtuais e intelectuais de objetos materiais, que a razão, intervindo sobre esses objetos, consegue estruturar.

A presença da razão nesse enquadrar dos moldes etéreos, isto é, de tudo quanto é virtualizado na mente da realidade, é o que distinguirá conhecimento ou opinião. Observamos aqui Milton sublinhando o papel da razão na organização dos moldes etéreos, alinhando-se com o pensamento platônico e agostiniano, onde tem-se o conhecimento sensível que recolhe os dados da realidade, e conforme é peneirado pela razão torna-se intelectual. Se não passa pela razão, é apenas opinião, certa ou errada. Adão afirma à Eva que aquilo inteligido pelo conhecimento sensível pode permear a mente, sobretudo durante o sono, onde as formas etéreas se convulsionam sem o amparo da razão. Ou mesmo ainda quanto despertos, podem ser tomados por pensamentos malignos, que vêm e vão, de maneira intrusiva. Porém, ele finaliza reconfortando-a, pois não há culpa se esses pensamentos ou sonhos vêm, e nós os desaprovamos, para então eles desaparecerem; haveria culpa em permiti-los, gozá-los, aceitar que emerjam sem controlá-los através da razão. Por isso não se deve preocupar, pois quando desperta e munida da razão, jamais faria.

No céu, Raphael, o anjo mensageiro, é encarregado de levar uma mensagem ao casal, além da mensagem em sonho que servira de alerta a ambos:

*And such discourse bring on
As may advise him of his happy state,
Happiness in his power left free to will,
Left to his own free will, his will though free,
Yet immutable; whence warn him to beware
He serve not too secure: tell him withal
His danger, and from whom, what enemy
Late fallen himself from heaven, is plotting now
The fall of others from like state of bliss;
By violence, no, for that shall be withstood,
But by deceit and lies; this let him know,
Lest wilfully transgressing he pretend
Surprisa, unadmonished, unforwarned.*¹⁶⁴ (Milton, 2016, p. 352).

¹⁶⁴ “e aflora este assunto,/ Que o lembre da feliz condição dele,/ E dele a felicidade é seu arbítrio,/ Ao livre-arbítrio seu deixada, livre/ Mas mutável; Daí diz-lhe à cautela/ Que em si não ponha tanta fé. Mais conta-lhe/ Do risco, e de quem se arrisca, qual/ O rival que do Céu caído trama/ De igual felicidade a queda de outros;/ Não por violência, tal se impugnará,/ Mas por fraude e mentira; põe-no a par,/ P’ra que em transgressão tepez não alegue/ Surpresa, imprevisto, pouco aviso.” (Milton, 2016, p. 353).

Deus oferece um recado direto a respeito da condição que Adão já intuía: que é feliz em sua escolha obediente, porém livre, mas por ser livre, é mutável, e pode ser alterada. Por isso, deve ter cautela. Afirma, ainda, que haverá tentativa de corrupção do casal pelo anjo caído, mas que essa corrupção não se dará pela violência, mas pela mentira. A violência presume uma ação externa direcionada a alguém. Essa violência, se sofrida pelo casal, não faz deles maus. O mal verdadeiro é um ato da escolha. Por isso Agostinho afirma ser o mal verdadeiro fazê-lo e não o sofrer, pois sofrer o mal implica em dor, e fazê-lo implica em ser mal, e ser mal é um sofrimento maior que sofrer a dor sendo ainda bom.

Satã não poderia corromper o casal fazendo uso da violência, pois isso geraria dor, mas não maldade. A maldade deve partir da livre escolha, portanto, para que o casal possa ser mal, eles devem escolher sê-lo por sua própria vontade. O anjo caído fará uso então da mentira e da fraude, para confundi-los, de tal maneira que busquem causar o mal livremente, por terem suas noções de virtude e sua razão turvadas pela ignorância. As implicações do consumo do fruto proibido são desconhecidas ainda pelo casal, que no excerto anteriormente mencionado, discutem o que deve ser a Morte, pois ainda não a conhecem. Apenas sabem que é consequência da transgressão.

Raphael que fora enviado por Deus para conversar com o casal, é recebido no jardim, e oferecem-lhe um banquete de frutas. Após a refeição, Eva deixa Raphael e Adão conversando, e assim iniciam um diálogo a respeito da criação. O anjo, em sua aula, explica ao primeiro homem sobre a hierarquia da estruturação cosmológica e sobre a obediência. Adão, curioso, pergunta sobre a gênese da desobediência, e Raphael narra a guerra no céu e a queda de Satã.

No diálogo as palavras *Decree* e *Degree* aparecem 6 e 7 vezes, respectivamente, justamente aquele onde Raphael fará uma exposição bastante clara do ordenamento do cosmos como criado por Deus. A palavra *decree*, enfatizará o fato de Deus ser aquele único capaz de **decretar** a realidade, isto é, criá-la, e ao criá-la, fazê-la com um ordenamento teleológico específico. Vejamos nos seguintes versos, todos do quinto livro, as ocorrências do termo: “*Such to perfection, one first matter all/ Indued with various forms, various degrees.*”¹⁶⁵ (Milton, 2016, p. 370), “*Differing but in degree, of kind the same.*”¹⁶⁶ (Milton, 2016, p. 374), “*Of hierarchies, of orders, and degrees.*”¹⁶⁷ (Milton, 2016, p. 380), “*His name, and high was his*

¹⁶⁵ “Uma só matéria/ Tornada várias formas, vários graus.” (Milton, 2016, p. 371).

¹⁶⁶ “Em grau só diferindo, não em gênero”. (Milton, 2016, p. 375).

¹⁶⁷ “De hierarquias, graus e ordens.” (Milton, 2016, p. 381).

degree in heaven.”¹⁶⁸ (Milton, 2016, p. 388), “*Of seraphim and potentates and thrones/ In their triple degrees*”¹⁶⁹ (Milton, 2016, p. 390), “*And if not equal all, yet free,/ Equally free; for Orders and Degrees/ Jarr not with liberty, but well consist.*”¹⁷⁰ (Milton, 2016, p. 392), “*All things, even thee, and all the Spirits of Heav'n/ By him created in thir bright degrees.*”¹⁷¹ (Milton, 2016, p. 396).

Conforme foi exposto, tudo quanto criado possui um telos, esse telos é **decretado** por Deus no momento da criação. Todo desvio desse ordenamento implica numa desorganização material e espiritual¹⁷² do ente. Essa desordem, ou desprojeção teleológica, gera danos morais e também materiais nas criaturas, dado que por serem compostas de matérias, terão sua constituição mais densa e menos rarefeita.

A palavra *degree* também usada com muita frequência, enfatizará a afirmativa de que não há diferenciação qualitativa no universo Miltoniano: tudo é uma **gradação** ontológica e composta de um elemento de mesma natureza, que vai do mais perfeito, Deus, ao mais baixo. O comportamento moral é sempre uma aproximação de Deus e seus decretos teleológicos, e essa aproximação indica uma graduação e uma gradação. Essa gradação implica numa relação de compromisso de cada ente disposto na escala, onde deve haver uma relação de obediência com o ente acima e de cuidado com o ente abaixo: “*Every being is a conductor of superior love or agape to the being below it, and of inferior love or eros to the being above.*”¹⁷³ (Lewis, 2022, p. 93). Ao respeitar a estruturação hierárquica obtém-se uma harmonia, ou pode-se destruí-la de duas formas: “(1) *By ruling or obeying natural equals, that is by Tyranny of Servility.*(2) *By failing to obey natural superior or rule a natural inferior –that is, by Rebellion or Remissness.*”¹⁷⁴ (Lewis, 2022, p. 96). Amplamente tomada de Aristóteles, a doutrina hierárquica de Milton presume uma responsabilidade em governar os que estão abaixo na

¹⁶⁸ “Grande era seu nome e alto o grau no céu” (Milton, 2016, p. 389).

¹⁶⁹ “Fortes serafins, potentados, tronos/ Na tripla gradação.” (Milton, 2016, p. 391).

¹⁷⁰ “E se não iguais todos, porém livres,/ Livres em igual, que ordens e hierarquias/ Não chocam com o live, mas combinam.” (Milton, 2016, p. 393).

¹⁷¹ “Até a ti, e a espíritos celestes/ Criou nos graus de luz, coroou com glória”. (Milton, 2016, p. 397).

¹⁷² É importante relembrar o leitor que o sentido de Material e Espiritual em *Paradise Lost* é bastante particular, conforme amplamente comentado neste trabalho, e não implica numa diferenciação de natureza ou qualidade.

¹⁷³ “Todo ser é um condutor do amor superior *agape* para o ser abaixo de si, e do amor inferior, ou *eros*, para o ser acima”. (Tradução nossa).

¹⁷⁴ “(1) Governando ou obedecendo um igual, isto é, por tirania ou servidão. (2) Ao falhar em obedecer a um superior natural ou governar um inferior natural –isto é, por rebelião ou negligência.” (Tradução nossa).

escala, e obedecer aos superiores, cuja função é governar os inferiores para o bem de ambos, numa cascata progressiva de caridade e responsabilidade mútua.¹⁷⁵

Considerando que Milton é um monista materialista e concebe um universo criado a partir de Deus e não a partir do nada, a criação *Ex Deo* miltoniana afirma ser toda a criação parte do corpo material de Deus impregnada de vitalidade. Então, o anjo mensageiro explica a composição do mundo ao casal:

*For known, whatever was created, needs
To be sustained and fed; of elements
The grosser feeds the purer, earth the sea,
Earth and the sea feed air, the air feed those fires
Ethereal, and as lowest first the moon.*¹⁷⁶ (Milton, 2016, p. 366).

Na cosmologia de *Paradise Lost*, toda a criação, parte do corpo de Deus, é matéria mais ou menos esparsa ou concentrada. Milton faz uso dos termos “Etéreo” para as mais superiores e “grosseiro” para as mais inferiores. Milton aplica sua heresia materialista numa tentativa de conceber seu argumento teodiceico, já que não poderia “justificar as razões de Deus ao Homem” se não fosse a criação toda sumamente boa, e esta para ser sumamente boa não poderia ser senão o próprio Deus, conforme Rogers argumenta:

*In deriving chaos from the actual body of God, Milton renders it, and all its subsequent productions, inherently good. [...] This inherent chaotic goodness becomes the cornerstone of Milton’s ambitious theodicy: the only God whose ways Milton would be capable of justifying is a God who was willing even before the creation to share his goodness and his power with his disidentified body that becomes the matter of chaos.*¹⁷⁷ (Rogers, 1996, p. 113).

Nesse sentido, o monismo de Milton se afasta da visão cristã geral, na medida em que ela afirma ser Deus toda a natureza. Na cosmologia de *Paradise Lost* o mal é então um desordenamento do ser, cujo resultado é um ente muito mais material e menos etéreo ou rarefeito. Ao calcar numa composição idêntica em termos de matéria dos homens, anjos e de

¹⁷⁵ Por essa razão não podemos ler *Paradise lost* como uma metáfora do totalitarismo de Deus, comparando-o a Carlos I. Deus tem o direito por natureza de governar suas criaturas, e estas de obedecê-lo segundo seu posicionamento na escala. Os homens não devem, por outro lado, obedecer à Carlos I porque são naturalmente iguais, e o ato de Carlos I governar sobre seus iguais é caracterizado como tirania e justamente um rompimento da escala hierárquica.

¹⁷⁶ “Quem foi criado pede/ Sustento e nutrição; dos elementos/ O impuro nutre o puro, o mar a terra,/ Terra e mar nutrem o ar, o ar os etéreos/ Fogos, e por menor primeiro a lua” (Milton, 2016, p. 367).

¹⁷⁷ “Ao derivar o caos do corpo de Deus, Milton torna ele e todas as produções subsequentes inerentemente boas. [...] Essa bondade caótica inerente torna-se o pilar da ambição teodiceica de Milton: o único Deus cujas maneiras Milton seria capaz de justificar é um Deus que estivesse disposto mesmo antes da criação a partilhar sua bondade e seu poder com seu desidentificado corpo que se torna a matéria do Caos”. (Tradução nossa).

Deus, Milton busca afirmar que não há diferença qualitativa entre homens, anjos e Deus; apenas **quantitativa**, onde o mal é a desorientação da matéria sumamente boa: “*Under their hierarchs in orders bright/ ten thousand thousands ensigns high advanced,/ standarts, and gonfalons twixt van and rear/ Stream in the air, and for distinction serve/ of hierarchies, of orders and degrees;*”¹⁷⁸ (Milton, p. 2016, p. 380).

Embora neste trabalho, ao analisarmos o “Cosmo” de Milton, ele nunca o emprega na obra, apenas “mundo” ou “universo”: “*Milton calls his universe ‘the universe’ or ‘the world’. He never uses the word ‘cosmos’. [...] The word can be misleading, for it means ‘order’. Much of Milton’s cosmos consists of Chaos, which is conspicuous for disorder.*”¹⁷⁹ (Leonard, 2000, p. 17). Essa ideia de um mundo composto e criado por Deus a partir dele mesmo serve ainda à justificação da coexistência da liberdade e da hierarquia. A hierarquia dos entes está na própria composição deles, cuja organização ontológica dita sua posição cosmológica; e onde a obediência à hierarquia os torna feliz, e a possibilidade de não o ser torna-os livres: “*Attend: that thou art happy, owe to God;/ That thou continu’st such, owt to thyself;/ That is, to thy obedience.*”¹⁸⁰ (Milton, 2016, p. 376).

O mal é concebido pela própria criatura conforme ela desorienta a esquematização teleológica divina, que vai da estrutura mineral mais baixa e concentrada até Deus, a mais perfeita e etérea; sendo uma gradação hierárquica onde cada ente deve ordenar os que estão abaixo dele e seguir as ordenações dos entes acima de si, sendo que todos devem obedecer às ordenações do ente no topo absoluto da hierarquia cosmológica (Deus), dado que esse mesmo cosmo foi criado e ordenado por ele.

Rebelando-se contra os ordenamentos, gera-se o caos, que é a desorganização dos componentes do universo que não cumprem suas devidas funções. Essa rebelião é uma rebelião contra Deus, já que é uma rebelião contra a forma como Ele ordenou o cosmo, e também diretamente a Ele, no caso do cosmos miltoniano, considerando seu vitalismo monista. Esses desordenamentos infligem ainda mais desordenamentos, escalonando do primeiro desordenamento psíquico e interno que é o pecado original, aos grandes desordenamentos sociais, como as grandes guerras da humanidade.

¹⁷⁸ “Seguindo a hierarquia de ordens áureas; dez mil vezes dez mil de insígnias altas,/ Estandartes, gonfalões de vante a ré/ Serpenteiam no ar, por distintivos/ De hierarquias, graus e ordens;” (Milton, 2016, p. 381).

¹⁷⁹ “Milton chama seu universo de ‘o universo’ ou ‘o mundo’. Ele nunca usa a palavra ‘cosmos’. [...] A palavra pode confundir, porque significa ‘ordem’. Muito do cosmos miltoniano é consistido em caos, que é visivelmente desordem.” (Tradução nossa).

¹⁸⁰ “Escuta: se feliz és, a Deus o deves;/ P’ra continuar a sê-lo, a ti só,/ Isto é, à obediência;” (Milton, 2016, p. 377).

O mal se espalha, tomando conta da humanidade, seja internamente, na regência dos impulsos em relação à razão, seja na própria macroestrutura política e social dos homens. Esse mal, porém, embora não desejado por Deus, não abole seus propósitos, considerando sua onipotência. Conforme foi exposto no livro terceiro, em função de sua onisciência, Deus repensa o quadro humano para que ainda que o Homem venha a cair (conforme Ele prevê), ainda possa alcançar os propósitos de ordenadamente viverem e conviverem após a morte em harmonia com seu criador (e, portanto, entre si e com toda a criação).

O mal existe não com a vontade de Deus, mas com sua permissão. Essa distinção é central na obra para que Milton possa defender sua Teodiceia. Deus não deseja o Mal, mas o permite na medida em que ele seja a única possibilidade de ratificação da liberdade humana. A liberdade, por sua vez, autentica o amor, que só é verdadeiro na condição de exercer-se livremente e não determinadamente. E o mal, finalmente, prolifera-se não pela vontade de Deus, mas com sua permissão, sem revogar os decretos de Deus, e sem nunca agir contra sua onipotência; existindo, portanto, sem nunca cercear os propósitos finais do Criador, que consistem na união (Amor) harmônica, porém livre, dos homens e Deus. União essa que, se não pode ser alcançada apenas pela obra dos homens, que são guiadas por sua vontade caída, pode ser alcançada pela graça divina, que coexiste com sua perfeita justiça.

Raphael os orienta, assim, que toda felicidade deve ser agradecida a Deus, pois é ele que a promove, mas é ao mesmo tempo mérito do casal, por seguirem a estrutura teleológica do jardim, e quando tudo segue segundo seus fins, não se extrai nada senão o bem e a felicidade. Mérito duplamente partilhado por Deus e pelas criaturas. Esse mérito só cabe ao Homem porque é livre, e não é manipulado por Deus ou pelo destino: “*And good made thee, but to persevere/ He left it in thy power, ordained thy will/ By nature free, not over-ruled by fate/ inextricable, or strict necessity.*”¹⁸¹ (Milton, 2016, p. 376). Milton faz um ataque bastante claro a toda forma de cristianismo que não seja calcada no livre-arbítrio, sobretudo à predestinação calvinista. O anjo afirma que as expressões de amor do homem e seus agradecimentos a Deus devem ser voluntários e não forçados: “*Our voluntary service he requires,/ not our necessitated, such with him.*”¹⁸² (Milton, 2016, p. 376).

Finalmente, o anjo narra a queda do falso arcanjo, que está relacionada com uma livre escolha de Satã, enciumado pelo entronamento d’O Filho:

¹⁸¹ “E bom te fez, porém perseverança/ Deixou em teu poder, fez-te a vontade/ Livre por natureza, e não regida/ Por sorte inextricável ou por estrita/ Necessidade;” (Milton, 2016, p. 377).

¹⁸² “Quer-nos voluntários,/ Não forçados, pr’a ele inaceitável seria”. (Milton, 2016, p. 377).

[...] *he of the first,*
If not the first Arch-Angel, great in Power,
In favour and proeminence, yet fraught
With envie against the Son of God, that day
Honour'd by his great Father, and proclaim'd
Messiah King anointed, could not beare
*Through pride that sight, & thought himself impair'd.*¹⁸³ (Milton, 2016, p. 384).

Lúcifer, enciumado busca reordenar a hierarquia cosmológica: “*Now ere dim night had disencumbered heaven,/ The great hierarquical standard was to move;*”¹⁸⁴ (Milton, 2016, p. 386). Lúcifer, colocando a si no centro de seu cosmos, não considera justo estar abaixo do Filho e busca reivindicar uma posição hierárquica que não lhe cabe. Esse desordenamento hierárquico presume um desordenamento teleológico, e no universo como Milton o concebe, também significa um desordenamento da matéria, que adquire aspecto mais grosseiro, mas é inerentemente da mesma natureza. A queda do anjo estará diretamente relacionada à exaltação do Filho, e parece indicar embora um pecado central da soberba, uma certa relação com diversos outros pecados, que amalgamados obscurecem a razão e a alma de Lúcifer. Sua filha Pecado nasce naturalmente de sua conspiração contra Deus, de maneira quase mecânica, como foi visto no fim do livro segundo. A morte, que será fruto de um estupro incestuoso de Pecado, ressalta como a Morte é fruto de um ato de violência degenerada, e de um desordenamento absoluto das coisas como foram criadas, desteleologizadas de seus propósitos. O nascimento de Pecado, porém, dá-se na cabeça de Satã, porque é fruto, dentre outras coisas, de um erro intelectual, da incapacidade de Satã compreender a razão de ser do entronamento do Filho, e de aceitar o ordenamento da natureza e da realidade. Após o ocorrido com o Filho, Lúcifer, ainda não caído, dialoga com outros anjos, expondo suas reivindicações:

Or if ye know yourselves
Natives and Sons of Heaven possess before
By none, and if not equal all, yet free,
Equally free; for orders and degrees
*Jarr not with liberty, but well consist.*¹⁸⁵ (Milton, 2016, p. 392).

Ele afirma que embora exista uma hierarquia, são todos igualmente livres. Porém não parece aceitar perfeitamente essa hierarquia no plano comportamental, pois o que motiva sua

¹⁸³ “Se não primeiro/ Entre arcanjos primeiros, não menor/ Em favor e eminência; este em cólera,/ De Deus odiando o Filho, nesse dia/ Honrado pelo Pai, e proclamado/ Rei messias ungido, não conteve/ Na alvitez tal visão, e achou-se leso.” (Milton, 2016, p. 385).

¹⁸⁴ “Antes que a turva noite o céu deixasse,/ Cumprira pôr em marcha a grande insígnia” (Milton, 2016, p. 387).

¹⁸⁵ “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.” (Milton, 2016, p. 393).

revolta é a glorificação do Filho, que para ele prejudica diretamente a liberdade dos anjos, que devem prestar louvores.

*Who can in reason then or right assume
Monarchie over such as live by right
His equals, if in power and splendor less,
In freedom equal? Or can introduce
Law and edict on us, who without law
Erre not?*¹⁸⁶ (Milton, 2016, p. 795).

O argumento gira em torno do anjo aceitar a hierarquia em tese, mas recusar-se a praticá-la, pois é tomado por um sentimento de submissão. Essa submissão seria ao Filho, daí o argumento satânico de que não podem ser todos igualmente livres se devem se submeter ao Filho. Essa submissão, como já argumentado anteriormente, não é negativa, e ao contrário, só promove o bem e o ordenamento dos anjos. Daí parte a rejeição da adoração ao Filho por Lúcifer, que diz que os anjos já possuíam um comportamento moral antes do estabelecimento de uma regra comportamental de louvor. Há aqui, segundo Hawkes (Hawkes, 2009, p. 300-301), um certo pensamento cíclico, onde após a anunciação do Filho como redentor, temos o que gerará a revolta e queda de Lúcifer, que, por sua vez gerará a queda da humanidade, que precisará ser redimida naquele que fora eleito redentor. A queda de Satã é ocasionada pela exaltação do Filho a agente do Deus Pai contra rebeliões, mas a exaltação fora feita pelo aceite do Filho de reprimir as rebeliões e servir de solução redentora nessa situação. Hawkes argumenta que essa exposição se dá pois Milton quer evidenciar como as operações realizadas por Deus estão fora da lógica temporal, e dessa maneira não podem ser pensadas cronologicamente, dado que em função de sua onisciência, Deus consegue intervir na realidade de maneira diversa à nossa compreensão: “*Milton has constructed a kind of theological ouroboros: a serpent with its tail in its mouth. Part of his purpose is to show that the spiritual and metaphorical events he describes in the poem take place in eternity and are not subject to temporal constraints.*”¹⁸⁷ (Hawkes, 2009, p. 301).

Satã age com a permissão de Deus já que sofre as consequências dessas escolhas más livremente tomadas e é punido. A existência de Satã não só não atenta contra a onipotência de Deus, como a homologa; ao ser punido devidamente, é asserção da onipotência divina e sua

¹⁸⁶ “Quem pode justamente defender/ Um rei que é por direito sobre os outros/ Seus iguais, se em poder e esplendor menos,/ Em liberdade iguais? Ou admitir/ Édito e lei em quem sem lei não erra” (Milton, 2016, p. 393).

¹⁸⁷ “Milton construiu um tipo de *ouroboros* teológico: uma serpente com sua cauda em sua boca. Parte de seu propósito é mostrar que os eventos espirituais e metafóricos que ele descreve no poema situam-se na eternidade e não são sujeitos a restrições temporais” (Tradução nossa).

justiça. O mal apenas lesa o homem, gerando dor; e o mal, naquele que o pratica; mas não lesa Deus, nem representa sua ausência. (Woodman, 1948).

Milton argumenta através de seu personagem, que serve como pensamento antagônico ao seu, contra o Antinomianismo¹⁸⁸ que enfoca a glória como resultado apenas da fé e não de uma observação comportamental como complemento. No decorrer do século XVII, alguns ideais argumentados por Lutero já haviam adquirido força e exagerada ênfase, como é o caso do Antinomianismo, uma expressão radicalizada da *Sola Fide*.

Milton, embora protestante, está mais alinhado ao catolicismo, neste caso, porque ataca incisivamente a *Sola Fide*. O argumento teodiceico de Milton depende da lógica da liberdade de escolha, e ainda que a Fé seja, em certa medida, uma deliberação da vontade, ela representa uma escolha pontual no tempo, enquanto as obras e o exercício da fé na virtude e no cumprimento das leis morais são escolhas diárias e constantes. Podemos mencionar ainda o claro engajamento político de Milton, amplamente comentado na primeira parte deste trabalho. O autor sempre produziu uma obra dessa natureza porque reivindicava uma liberdade antropológica e política na mesma medida em que afirmava a liberdade absoluta do arbítrio do espírito.

Já no fim do livro quinto, é-nos narrado um diálogo anterior que Satã tivera com Abdiel. Ainda no céu, reivindicando seu trono lá, Satã convence um terço dos anjos, porém um, após debater com ele, rejeita sua ideia e volta para o lado de Deus. Nesse diálogo, Satã argumenta a favor de uma teoria que elabora a respeito da origem dos anjos, onde afirma que se originam de si mesmos e não que foram criados:

*That we were formd then saist thou? and the work
Of secundarie hands, by task transferd
From Father to his Son? strange point and new!
Doctrin which we would know whence learnt: who saw
When this creation was? rememberst thou
Thy making, while the Maker gave thee being?
We know no time when we were not as now;
Know none before us, self-begot, self-rai'sd
By our own quick'ning power, when fatal course
Had circl'd his full Orbe, the birth mature
Of this our native Heav'n, Ethereal Sons.*¹⁸⁹ (Milton, 2016, p. 396).

¹⁸⁸ O Antinomianismo se caracteriza por um enfoque no aspecto da salvação pela graça, sendo a observação de leis e comportamentos morais não considerada necessária para a salvação.

¹⁸⁹ “Que somos criação dizes? E obra/ De subalternas mãos, adjudicada/ Ao Filho p’lo Pai? Estranha tese e nova!/ Doutrina decorada se estudada!/ Quem viu tal criação? Recordas tu/ O molde, quando o oleiro pôs o barro?/ Não

Satã, já tomado pelo pecado da soberba, estabelece seu sinistro argumento: os anjos não foram criados por Deus, mas foram autogerados. Ele não aceita que foram criados por “mãos secundárias”, isto é, por Deus, pela agência do Filho. Pergunta a Abdiel se ele se lembra de sua criação, ou se se lembra de algum momento no qual não eram como agora. Abdiel a princípio persuade-se do argumento satânico, mas, finalmente, percebe o caráter errôneo e rejeita o argumento blasfemo. Satã rejeita sua contingência, pois acredita que os anjos possuem ser, mas esse ser não lhes foi dado; rejeitando uma ideia de dependência ontológica, isto é, de que as criaturas contingentes são debitárias do Ser necessário, que é Deus, que lhes garantiu a existência, e cuja existência só é possível na medida em que participam do Ser.

Para sustentar seu argumento, Satã recorre a sua liberdade e, calcado nela e no pensamento vitalista de Milton, que afirma que a matéria é animada e possui certa autonomia após a criação. O anjo, porém, ignora o primeiro passo de inseminação dessa matéria com princípio vital, feita por Deus, e o próprio fato de a matéria animada ser parte do corpo de Deus. Satã faz um recorte de análise da criação e considera a matéria operando na realidade **após** a criação divina, e já que essa matéria, seja nos entes dotados de razão ou não, opera sem a interferência direta de Deus, ela é independente. Como toda boa mentira, o argumento de Satã possui uma boa parcela de verdade. A matéria, dentro do cosmos miltoniano, não é movida em cada instante pela interferência divina, a lógica é que Deus estabelece esse comportamento de antemão no momento da criação, e após isso não mais interfere, deixando que tudo se comporte segundo essa lógica pré-estabelecida e orgânica.

Muitos críticos de Milton, dentre eles William Empson, consideram esse o ponto alto do pecado satânico e todo desdobramento posterior do mal se dá em relação a essa primeira heresia de autogeração satânica. (Rogers, 1996, p. 123). O livro quinto encerra-se com a rejeição de Abdiel do argumento satânico. O anjo volta para o lado de Deus, deixando o anjo rebelde com suas tramoias.

4.6 Livro VI: Ordenar-se à ordem.

Ainda em diálogo com Adão, Raphael relata agora, no livro sexto, a revolta de Satã no céu, e como alguns anjos, diferentemente de Abdiel, aceitam seus argumentos, e dessa forma

sei de ser em tempos quem não sou,/ Nem de alguém a mim prévio, autogênitos/ De nosso próprio viço, quando o curso/ fatal fechou a esfera, sazonado/ Parto do Céu natal filhos etéreos.” (Milton, 2016, p. 397).

angaria os anjos revoltosos para rebelarem-se contra o criador. Segue narrando a batalha no céu entre os anjos enviados por Deus e os que se rebelaram.

“*Where fore should not strenght and might/ There fail where virtue fails,*”¹⁹⁰(Milton, 2016, p. 410). “*When Reason hath to deal with force, yet so/ Most reason is that reason overcome.*”¹⁹¹ (Milton, 2016, p. 410). Os versos afirmam ser a força sempre inferior à razão. Ora, a razão é exercício da mente e, portanto, superior. A força, por sua vez, é um ofício do corpo, e sendo corporal, só pode alterar aquilo que é de sua mesma gradação¹⁹², e o espírito, em sua gradação diversa, pode surtir influência sobre o que também é espiritual. Por esse motivo Satã busca convencer, posteriormente, o casal pela mentira e não através da força, por ser uma impossibilidade ontológica: não é possível **obrigar** um espírito absolutamente livre a fazer algo, só ele pode optar por fazê-lo. É possível usar a força para constrangê-lo e cooptá-lo, mas em última instância, pode-se rejeitar livremente sempre fazer aquilo que não se deve.¹⁹³

Se colocássemos os eventos de *Paradise lost* em ordem cronológica, esta narração de Raphael seria o primeiro momento, pois relata as discussões e rebeldia dos anjos, e ao fim do livro tem-se a queda de nove dias em direção ao inferno. Ainda em estado de glória, Lúcifer não concebe bem a ideia de não conseguir através da força alcançar seus objetivos, o que gerará, naturalmente, a batalha no céu narrada pelo anjo Raphael. A própria batalha sinaliza a ignorância dos anjos, que buscam um domínio do céu através de uma batalha física, e que são facilmente vencidos pelos anjos enviados por Deus. Com suas visões turvadas pelo pecado da soberba, não percebem a impossibilidade de sua vitória e a ilegitimidade de suas reivindicações.

A narração busca ilustrar esse conflito entre o bem e o mal, que aconteceu em escala celestial, também acontece em escala humana. É narrado, então, o envio de Abdiel e outros anjos ao campo de batalha. Uma vez que lá chegam, Abdiel interage com Satã, buscando entender suas razões, e persuadi-lo a abdicar de tal gesto:

*Unjustly thou depriv’st it with the name
Of servitude to serve whom God ordains,
Or nature; God and nature bid the same,
When he who rules is worthiest, and excels
Them whom he governs. This is servitude,*

¹⁹⁰ “Porque não são falhos de poder/ Os falhos de virtude”. (Milton, 2016, p. 411).

¹⁹¹ “Quando a razão co’a força mede forças,/ Mas mais razoável é ganhar aquela.” (Milton, 2016, p. 411).

¹⁹² É relevante pensar na distinção entre corporal e espiritual em termos graduais e não qualitativos. Mas há ainda diferenciação de Espírito e Corpo para Milton.

¹⁹³ Os Mártires da igreja representam muito bem essa ideia de que em último grau, mesmo sob as mais grosseiras situações de violência e coação, ainda não se pode obrigar um espírito, que é necessariamente livre, a fazer algo.

*To serve the unwise, or him who hath rebelled
Against his worthier, as thine now serve thee,
Thyself not free, but to thyself enthralled.*¹⁹⁴ (Milton, 2016, p. 414).

Abdiel dirige-se a Satã e afirma que o anjo erroneamente dá o nome de “servos” àqueles que ordenam seus atos a Deus. Aqui a escolha do verbo *To Ordain* ressalva a lógica do argumento teodiceico que Milton se baseia. Considerando a forma como Milton concebe a constituição ontológica do universo, todo atentado de desordenamento contra Deus é também contra a Natureza, e vice-versa. Ao atentar contra a obra de Deus, atenta-se diretamente contra Ele, dado que tudo é composto do próprio corpo de Deus: “*God and nature bid the same*”¹⁹⁵ (Milton, 2016, p. 414).

Abdiel argumenta que a servidão verdadeira não é, portanto, ordenar-se às ordens de Deus, já que dela extrai-se apenas o bem. Servir aos não sábios é que é servidão, e se se é menos sábio que Deus, servir a si mesmo é um ato de autoservidão. Satã é, portanto, menos livre ao não ser obediente a Deus, pois assim torna-se escravo de suas vontades e de sua própria ignorância, assim como de todos os desdobramentos negativos que sua ignorância ou sua vontade, agora regentes de seus comportamentos, podem lhe gerar. É notável no próprio uso que se faz da palavra “Ordem” enquanto aquilo que está arranjado harmonicamente segundo o nexos dentro de um sistema; e um segundo sentido de prescrição ou obrigação atribuída a alguém por uma autoridade. A primeira, representaria o sentido que Abdiel reivindica: Ordenar os entes aos seus *telos*, organizá-los, harmonizá-los; e o segundo está relacionado à visão de Satã de hierarquia e opressão, isto é, de acatar ordens.

Ao longo do poema acompanhamos o pós-queda de Satã, e seu derrocar confuso em autocentrimento que por sua vez gera toda a ilusão que criva sua cosmovisão. Podendo remontar todo o percurso satânico do seu período pré-queda até o atual momento, percebemos como a figura imensa e imponente dos livros I e II revela-se muito mais como uma criança impotente, revoltando-se contra a força nutriz de sua própria existência: “*Throughout the poem he is engaged in sawing off the branch he is sitting on [...] since a creature revolting against a creator is revolting against the source of his own powers –including even his power to revolt.*”¹⁹⁶ (Lewis, 2022, p. 120). Podemos observar, nesse caso, a razão pela qual o autor

¹⁹⁴ “Injustamente aviltas com o nome/ De servir a quem Deus serviço ordena,/ Ou o natural. Deus e a natureza/ Pedem o mesmo, quando quem governa/ É o mais digno, e excede os governados./ Servidão é servir néscios, rebeldes/ Contra o mais digno, como os teus a ti,/ Não livre, que é de ti antes recluso” (Milton, 2016, p. 415).

¹⁹⁵ “Deus e a natureza/ Pedem o mesmo” (Milton, 2016, p. 415).

¹⁹⁶ “Ao longo do poema ele está engajado em serrar o galho que está sentado, [...] já que uma criatura revoltar-se contra um criador é revoltar-se contra a fonte de seus próprios poderes – incluindo até o poder de se revoltar” (Tradução nossa).

organizou formalmente o enredo em ordem não-cronológica: para sublinhar o movimento de queda. Nos cantos I e II, o personagem central coloca-se como o rei do submundo, mas gradativamente vai revelando-se impotente e infeliz. A queda de Satã é metaforizada na própria estruturação dos cantos da epopeia, que emulam essa queda.

Observamos como Satã é, conforme a tradição bíblica, o rei da mentira, e como busca dissuadir outras criaturas de suas visões distorcidas. É difícil distinguir, porém, o quanto na mente dele é mentira e o quanto é ilusão. Uma das principais características da Soberba é que a mentira, que é deliberada, começa a tornar-se ilusão; e a ilusão, que é não-deliberada, é fruto da consciência mentirosa. O homem mentiroso, após algum tempo, convence-se de suas mentiras, e estas tornam-se ilusões. E suas ilusões, que supostamente não são sua culpa, pois presumem de um “inocente” erro de interpretação da vida, são fruto, em verdade, da mentira que anteriormente impôs a si mesmo. Há um grande grau de deliberação na ilusão, e vemos como Satã, ao longo de sua jornada de autodestruição, impõe a si mesmo as ilusões em que acredita. A mente satânica é marcada pela confusão, que se retroalimenta da mentira. Parece que a Queda se dá pela confusão, mas há um túnel subterrâneo entre a soberba e a confusão.

4.7 Livro VII: A criação do universo.

O livro sétimo inicia com mais uma invocação: “*Descend from Heav'n Urania, by that name/ If rightly thou art called.*”¹⁹⁷ (Milton, 2016, p. 478), onde Milton invoca a deusa Urânia. Conforme já observado anteriormente, trata-se da deusa da astronomia, que aqui simboliza a ciência emergente do século de Milton, aqui invocada para assistir o poeta em sua missão de perpetuar na eternidade as verdades da realidade. A presença de Urânia não é apenas símbolo da ciência, mas guarda a ideia miltoniana de que o cristianismo é um tipo de continuação de algumas verdades clássicas. Já que os autores clássicos viveram num período anterior à chegada de Cristo, e muitos não tiveram contato com a revelação veterotestamentária, a tradição cristã “perdoa-os” das verdades religiosas que não sabiam, pois não tinham como saber. Porém, como a mentira é só uma negação e deturpação da verdade, não pode existir plenamente, pois tal qual o mal, a mentira é ausência de ser. Há muito na filosofia clássica que toca as verdades atemporais, e são essas verdades, já conhecidas, que a tradição cristã posterior aproveita, sobretudo na Patrística.

¹⁹⁷ “Desce do Céu Urânia, se este nome/ Te serve e aceitas” (Milton, 2016, p. 479).

Essas verdades, porém, estavam enroupadas de aspectos culturais históricos de seus povos, ainda que no cerne contivessem verdades ontológicas. Milton, ao ressignificar constantemente essas figuras clássicas, como as musas, na invocação do livro primeiro, ou Urânia, aqui; está permeando apenas a dimensão de verdade, e despindo-a dos aspectos culturais e temporais:

*The meaning, not the Name I call: for thou
Nor of the Muses nine, nor on the top
Of old Olympus dwellest, but Heavenlie born,
Before the Hills appeared, or Fountain flowed,
Thou with Eternal Wisdom didst converse.*¹⁹⁸ (Milton, 2016, p. 478).

Por essa razão o autor invoca apenas o “significado” e “não o nome”, e afirma não ser uma das nove musas que habitavam o monte olimpo, mas a Ciência eterna, que habita na consciência eterna de Deus. Essas constantes invocações soam como **correções** da cultura clássica, na mesma linha de Dante ou da Patrística. Não há, portanto, uma “vitória” de seu cristianismo sobre seu classicismo, Milton articula o mundo antigo e o cristão numa espécie de *continuum*:

*The truth probably is that there is no struggle, and therefore no victory on either side. There is fusion, or integration. The Christian and the classical elements are not being kept in watertight compartments, but being organized together to produce a whole.*¹⁹⁹ (Lewis, 2022, p. 6).

Adão dá sequência ao diálogo com o anjo. Dessa vez, Adão pergunta a respeito da criação do mundo: “*With desire to know/ What nearer might concertn him, how this world/ Of heaven and earth conspicuous first began*”²⁰⁰ (Milton, 2016, p. 482). Afirma, porém, ainda em estado de tremenda humildade, que a motivação da curiosidade é puramente poder louvar ainda mais a obra de Deus, podendo compreender suas dimensões e grandiosidade: “*But the more/ To magnify his works, the more we know.*”²⁰¹ (Milton, 2016, p. 484). Adão compreende a importância de uma busca do conhecimento preenchida de humildade. Entendendo suas limitações cognoscentes, é desprovido da soberba intelectual, que se torna causa da curiosidade intelectual de muitos homens, que encontram no estudo uma forma de afirmarem-se superiores

¹⁹⁸ “O sentido eu chamo, não o nome:/ Pois nem das Musas nove eras, nem no ápice/ Do olimpo ancião moravas, mas no Céu/ Nada, antes que houvesse monte ou fonte/ Fluísse, com eterna Sabedoria.” (Milton, 2016, p. 479).

¹⁹⁹ “A verdade provavelmente é que não há embate e, portanto, não há vitória de nenhum dos lados. Há fusão, ou integração. Os elementos cristãos e clássicos não são mantidos em compartimentos estanques, mas organizados juntos para produzir um todo”. (Tradução nossa).

²⁰⁰ “Com sede de saber/ O que mais lhe importava a si, como houve/ Mundo de céu e terra manifesta” (Milton, 2016, p. 483).

²⁰¹ “Senão mais/ P’ra exaltar-lhe obras, quanto mais soubermos.” (Milton, 2016, p. 485).

a outros. A motivação do estudo é também o seu fim. Portanto, aquilo que motiva algo, que é anterior a essa coisa, é também o fim dela, e assim posterior. O telos é não só o Fim, mas também sua causa anterior. É o Fim que forja Começo.

Adão em seu estado edênico, não quer mais conhecimento do que lhe cabe, como acontecerá na narrativa sobre a torre de Babel, que será mencionada nos livros finais. Sua curiosidade intelectual é humilde e ordenada aos seus fins. Não é prepotente, e representa uma complexa lógica que o homem pós-queda que busca os estudos deve saber lidar para não recair no pecado da soberba: Quanto maior se torna intelectualmente, tanto menor deve reconhecer-se.

Antes de iniciar sua narrativa, Raphael lembra Adão que o conhecimento é como o alimento, possui um telos deve ser ordenado e balanceado em direção a ele. O desequilíbrio ou desorganização gerará o mal e a falsidade:

*But knowledge is as food, and needs no less
Her temperance over appetite, To know
In measure what the mind may well contain,
Oppresses else with surfeit, and soon turns
Wisdom to Folly, as nourishment to wind.*²⁰² (Milton, 2016, p. 486).

Conforme observamos na segunda seção deste trabalho, a razão deve governar os apetites. Embora as inclinações apetitivas estejam projetadas para algo bom, estão de maneira desregulada. A regulação só pode ser feita pela dimensão da alma dotada de razão, que estabelecerá as medidas e ordenará os impulsos. A escolha da metáfora alimentar pelo anjo é motivada por diversas razões. Em primeiro lugar, alimento tem sentido de preservar e promover a vida, e o conhecimento é necessário na mesma medida, pois é vital. Aqui, também, o conhecimento é literal e metaforicamente alimento. Não é o fruto proibido da árvore do conhecimento senão justamente um alimento. O alimento deve seguir uma ordenação tal qual o conhecimento e tudo quanto foi criado, e não deve ser consumido sem restrições e com desmesura, pois poderá gerar o mal. A metáfora alimentícia tem muito de literalidade: no materialismo vitalista miltoniano, a mente sente, em termos físicos e materiais, fome de certas coisas. Há algo de intestinal na alma humana, que se inclina ao pecado tal qual a comida. Na narrativa o pecado é justamente o ato de comer um fruto proibido.

²⁰² “O saber é prato, pede apenas/ Ao apetite igual moderação,/ Saber da mente qual a justa dieta,/ Que imoderada pesa, e faz estultícia/ Do saber, como um vento de viandas.” (Milton, 2016, p. 487).

Raphael inicia a narrativa e afirma Deus ter criado a Terra e os Homens para serem como o paraíso e os anjos, agindo livres e em perfeita harmonia entre si, e escalonando na hierarquia cósmica, possam ascender aos céus e lá habitar mais diretamente com aquele que os criou:

*There to dwell,
Not here, till by degrees of merit raised
They open to themselves at length the way
Up hither, under long obedience tried,
And earth be changed to heaven, and heaven to earth.*²⁰³ (Milton,
2016, p.. 488).

Ao criar todo o universo a partir da matéria de si mesmo, Deus não pode evadir-se da criação, pois ela é composta dEle mesmo, mas Ele retrai sua bondade, para que as criaturas vivam e ajam de maneira livre: “*Boundless the deep, because I am who fill/ Infinitude, nor vacuous the space./ Though I uncircumscribed myself retire,/ And put not forth my goodness.*”²⁰⁴ (Milton, 2016, p. 488). Essa retração da bondade é necessária porque é uma bondade perfeita, se se fizesse presente frente aos seres livres, estes não o seriam pois não conseguiriam senão se direcionar a ela. A presença de Deus é perfeita, e as criaturas não conseguiriam livremente governar-se, pois seriam impulsionadas deterministicamente em direção ao bem supremo. O trecho revela a preocupação do autor em relatar uma doutrina que ao mesmo tempo afirme a criação como sendo toda criada pela suma potência de Deus, negando a possibilidade do maniqueísmo; e também afirmando uma certa retração da ação de Deus sobre as criaturas, assim permitindo sua agência livre no cosmo. Parece claro que boa parte das heresias de Milton emergem de uma tentativa de afastar-se de outras Heresias. E que há alguma motivação ortodoxa nelas, com pequenos desvios, que assim fazem delas heresias.

Deus usa sua bondade suprema, então, apenas na criação, e tudo é perfeitamente bom na medida em que continua seguindo as regras teleológicas. Em tese, o primeiro movimento que engendrou tudo é bom, e tudo quanto se segue pode seguir também eternamente bom, porém o que poderá sustentar essa bondade é o livre-arbítrio. Ela só deverá existir se for uma escolha livre das criaturas, e não determinada a princípio por Deus, de maneira mecânica. Portanto a bondade suprema está no ato da criação, e na criação em si que possui uma razão de ser e um comportamento teleológico pré-estabelecido que expressa o bem da criação em si:

²⁰³ “que há-de ali morar, e não/ Aqui, até que os graus subam do mértio/ E p’ra si por fim abram um caminho/ De ordálios de obediência, até cá cima,/ Quando for céu a terra, e terra o céu,/ Um reino, gozo e eterna união.” (Milton, 2016, p. 489).

²⁰⁴ “Porque é sem fim o fosso, e eu quem enche/ A infinitude, e o espaço não é vácuo./ Se bem que incircunscrito me retire,/ e o meu bem não difunda” (Milton, 2016, p. 489).

“Which is free/ To act or not, necessity and chance/ Approach not me, and what I will is fate.”²⁰⁵ (Milton, 2016, p. 488-490).

Raphael alega, então, que: “Immediate are the acts of God, more swift/ Than time or motion, but to human ears/ Cannot without process of speech be told”²⁰⁶ (Milton, 2016, p. 490). Notadamente Milton se afasta, em alguns aspectos, e se aproxima, em outros, do pensamento católico. Embora sua criação rejeite a criação *ex nihilo*, justamente a ortodoxa tradicional, observamos aqui uma aproximação da concepção agostiniana da criação. Para Agostinho a criação foi imediata, conforme nos é afirmado também no poema, e a expressão dessa criação imediata em forma cronológica no Gênesis serve para tornar possível a compreensão ao homem, que percebe o tempo como um desenrolar linear, conforme Costa:

Segundo nosso Filósofo, não houve intervalo de tempo entre as duas etapas da criação, porque o tempo só foi criado com a forma, quer dizer, como ainda não existia o tempo, não se pode falar em primeiro e segundo momento cronologicamente, mas apenas logicamente.

Pois, segundo Agostinho, duas criaturas foram criadas fora do tempo, o céu (habitação de Deus e dos remidos) e a matéria informe, e como o tempo só foi criado com a formação da matéria confusa, não há sentido em se falar em prioridade temporal entre os dois momentos, mas podemos falar de uma prioridade lógica entre os dois momentos. Ou seja, entre o primeiro e o segundo momento da criação, podemos dizer que o primeiro é logicamente anterior ao segundo, por isso podemos dizer que os momentos da Criação não invalidam o fato colocado por Agostinho de que a Criação tenha sido realizada em um só instante. (Costa, 2007, p. 13).

A criação se dá, portanto, em um único ponto, dado que a criação do tempo também faz parte dela. Porém, as alterações que se seguem, respondem às regras estabelecida por Deus no momento primeiro da criação. Elas são chamadas Razões Seminais:

É justamente nesta fase das obras de Deus, em que Ele governa e dá provisão para a permanência do mundo, nesta fase estão contidas as Razões Seminais. Portanto, embora Deus tenha criado todas as criaturas no hexâmero ao mesmo tempo, algumas criou completas como os anjos, a terra, o ar, o fogo, os astros, etc., e outras incompletas, em forma de forças germinativas que brotariam e se tornariam completas no devido tempo. (Costa, 2007, p. 16).

²⁰⁵ “O qual é livre/ De agir ou não, imune ao necessário/ E ao fortuito sou, e o que quero é lei.” (Milton, 2016, p. 489-491).

²⁰⁶ “Imediatos/ São os atos de Deus, mais do que tempo/ E movimento ágeis são, mas homens/ Não sem elocução podem ouvi-los.” (Milton, 2016, p. 491).

As Razões Seminais são criações que guardam em si o gérmen de sua mudança, que se dará no tempo, mas que foi criada de maneira simultânea anteriormente. A imagem que melhor ilustra-as é a de diversas sementes, todas criadas de maneira simultânea por Deus, que uma vez inseridas no tempo, com elas também criado simultaneamente, com o passar do tempo se tornarão árvores completamente diferentes, conforme os comentários de Agostinho ao Gênesis: “Portanto, afirmou-se então que a terra produziu de modo causal as ervas e as árvores, ou seja, que recebeu a virtude de produzir. Pois nela, como que nas raízes dos tempos, por assim dizer, tinham sido feitas as coisas que existiriam durante os tempos futuros” (De gen. ad. litt., V, 4, 11).

Agostinho afirma que a própria contingência e transitoriedade das coisas existentes é uma prova de que não procedem da mesma natureza do Ser que as criou, pois, se assim não fossem, seriam imutáveis e necessárias, assim como Deus. Quer dizer, está na própria natureza das criaturas serem contingentes, o que também prova que não podiam ter-se autogerado, pois, a transitoriedade das criaturas que as coloca diante de um risco constante e necessário de retornar ao não ser, conduz necessariamente para explicar seu existir a um ser necessário e incontingente.

Quer dizer, todas as criaturas, são mutáveis e contingentes justamente porque foram criadas do nada, não a partir da natureza de Deus, o único detentor da imutabilidade. (Costa, 2007, p. 3).

As razões seminais são muito semelhantes à visão vitalista onde a matéria, geralmente vista como objeto inanimado, é animada do espírito de Deus, que estabelece seu compasso no princípio, e que agora compõe a estrutura do cosmos que é literalmente viva.

Raphael afirma a Adão que a ambição de Deus enviar seu Filho para a criação da humanidade e da Terra após a rebelião dos anjos, é para ampliar sua criação, e poder uni-la ao paraíso celeste. Milton parece afirmar que a criação se dá de maneira instantânea, mas é narrada aos ouvidos humanos de maneira que seja possível a compreensão de algo tão além da razão: A criação do universo; sobretudo nesse trecho já mencionado: “*Immediate are the acts of God, more swift/ Than time or motion, but to human ears/ Cannot without process of speech be told/ So told as earthly notion can receive.*”²⁰⁷ (Milton, 2016, p. 490). O autor afirma que a criação, que é instantânea e simultânea não pode ser narrada pela linguagem humana, que já é em si linear, e assim empresta linearidade a tudo que tenta descrever. Com sua ideia de criação, Milton se afasta da cosmogonia bíblica em algum sentido, pois Raphael narra O Filho sendo

²⁰⁷ “Imediatos/ São os atos de Deus, mais do que tempo/ E movimento ágeis são, mas homens/ Não sem elocução podem ouvi-los./ Ouvindo-os na medida do terreno.” (Milton, 2016, p. 491).

enviado ao Caos para criar a Terra, sob pedido do Pai e realizando sua obra, pendurando-a por uma corrente atada aos céus. Na narrativa bíblica a criação é realizada pela figura do Pai, ainda que uma em relação à trindade.

Embora perfeitamente potente, Deus concebe um mundo animado pelo livre-arbítrio. Até a matéria desprovida de razão possui alguma forma de vida em grau ontológico muito mais baixo. O mundo de Milton é um mundo de absoluta dissolução do poder, onde cada elemento material individual possui liberdade plena de ação sem constrangimento inclusive de seu próprio criador: “*Vitalism, in short, banishing the centralizing logics of Calvinism and mechanism alike, secured into the fabric of the physical world a general scheme of individual agency and decentralized organization that we can identify as a protoliberalism.*”²⁰⁸ (Rogers, 1996, p. 12). Dessa forma, a liberdade que Milton reivindica na dimensão política e social é característica da própria constituição física do mundo. Se Platão em *A república* compara a sociedade à alma humana em sua estruturação, aqui Milton compara a sociedade às próprias leis da física conforme as compreende. Não compreendamos erroneamente a visão do autor: Milton não compara a política à física porque a política é uma ciência geométrica, mas justamente ao contrário, a física é uma ciência política, e essa diz respeito à grande criação de Deus e a livre agência dos homens nesse quadro social e político chamado vida.

Para os vitalistas em geral, e para Milton, portanto, toda realidade pode ser compreendida como um corpo orgânico. De fato, a metáfora serve muito à reflexão política ou filosófica, mas lembremos que esse sistema orgânico para os vitalistas não é metafórico. O corpo não corresponde a uma imagem para pensarmos a organização dos elementos constituintes de determinado sistema, pois todo sistema é um corpo. A palavra “Organizar” tem origem justamente nesse sentido de um elemento do corpo, **um órgão**, e deve cumprir seu papel para o funcionamento global, onde **organizar** tem o sentido quase idêntico ao de teleologizar:

In Harvey's²⁰⁹ radical recharting of bodily order, we see the origins of the word new to later-seventeenth-century English, 'organization', a term emerging directly from the discourses of vitalism which could describe at its

²⁰⁸ “O Vitalismo, resumidamente, ao banir a lógica centralizadora do calvinismo e também do mecanicismo, assegurou na tecitura do mundo físico um esquema geral de agência individual e descentralização que podemos identificar como proto-liberalista“. (Tradução nossa).

²⁰⁹ William Harvey: Médico inglês contemporâneo de Milton. Conhecido por seus tratados sobre a circulação do sangue.

*inception the theoretical determination of the priority or equality of bodily organs.*²¹⁰ (Rogers, 1996, p. 21).

Observamos como Milton concebe, portanto, o ser humano como político e social em seu próprio cerne material e ontológico. E sendo o homem um ser histórico e social, é inerentemente dialógico e interativo, encilhado na busca racional da Verdade através da investigação grupal da realidade e recolha e preservação do conhecimento.

4.8 Livro VIII: O homem como ser histórico e social.

O canto oitavo se inicia com Adão agradecendo a Raphael pela explicação da criação relatada no canto sétimo:

*What thanks sufficient, or what recompense
Equal have I to render thee, divine
Historian, who thus largely hast allayed
The thirst I had of knowledge, and vouchsafed
This friendly condescension to relate
Things else by me unsearcheable, now heard
With wonder, but delight, and, as I due,
With glory attributed to the high
Creator.*²¹¹ (Milton, 2016, p. 534).

Se o canto anterior explicou a estrutura material do universo, isto é, das suas regras cosmológicas, agora o enfoque é sobre a criatura na sua interação com esse universo criado. No curto livro oitavo será abordada a ideia previamente mencionada de que o homem é um ser social e histórico, e que embora possua sua liberdade garantida por Deus na criação, suas ações podem ser influenciadas (mas não determinadas) por agentes externos. Isso fica claro com a tentativa de Raphael de adiantar ao casal a chegada do inimigo, e de educá-los através de uma verdadeira aula, aula essa que já é em si um signo da historicidade, da sociabilidade e do caráter dialético da formação do homem. Era caro a Milton o tema da liberdade dialética, argumentada com minúcia em seu tratado *Areopagítica* sobre a importância da livre expressão do pensamento. Seus diversos tratados sobre política enfatizam a sociabilidade do homem, e a

²¹⁰ “Na reorganização radical de Harvey da ordem do corpo, vemos a origem de uma palavra nova para o Inglês do século XVII tardio, ‘Organização’. Um termo que emerge diretamente dos discursos vitalistas que podem descrever em seu nascimento a determinação teórica da prioridade ou igualdade dos órgãos do corpo”. (Tradução nossa).

²¹¹ “Que graças bastarão, que recompensa/ Tenho eu p’ra ofertar-te à altura, ó anjo/ A sede de saber, e aquiesceste/ À amigável outorga de narrares/ Coisas de outra maneira a mim vedadas,/ Que admira ouvir, e encantam, e atribuem,/ Devida é, mais glória ao Criador” (Milton, 2016, p. 545).

formação do comportamento formado na historicidade dos homens. Sua obra de história da Inglaterra *The history of Britain* discorre sobre uma formação deficiente da nação e sua incapacidade de alcançar uma reforma verdadeira, além da importância do debate para o crescimento intelectual e busca de um comportamento mais virtuoso. O próprio pecado original é a insígnia máxima das consequências dos atos do homem no desenrolar da história e na formação psicológica enraizada na historicidade e na sociedade.

Nos versos supracitados, vemos Adão se referir a Raphael como “divino historiador”, e o agradecer por conceder-lhe acesso a um conhecimento que jamais poderia investigar sozinho. Conforme mencionou-se, vemos na visão miltoniana do homem e das criaturas em geral um ser absolutamente dialético e socialmente inserido. A construção do conhecimento já se dava historicamente, e aqui ele é passado a Adão por um mestre, chamado de historiador. O conhecimento, na árvore, não era negado ao homem, apenas limitado em certo sentido. A concepção de um Deus que barra o acesso ao conhecimento pelo homem não é a da maioria das vertentes religiosas que fazem uso do texto veterotestamentário, e tampouco a visão Miltoniana.

Adão segue perguntando sobre o movimento dos astros, e Raphael o intercepta:

*[...] Joy thou
In what he gives to thee, this Paradise
And thy fair Eve; heaven is for thee too high
To know what passes there; be lowly wise:
Think only what concerns thee and thy being.*²¹² (Milton, 2016, p. 546).

Se por um lado as criaturas de Deus são todas livres para buscar conhecimento, existe um limite que leva em consideração a hierarquia dos entes dispostos na cadeia gradual da matéria. Essa limitação gnosiológica, se adequada a escala hierárquica as criaturas, contribui para que cada uma mantenha-se virtuosa, cumprindo seu papel; pois para Milton, conforme observou-se na análise do livro quarto, para o funcionamento perfeito de um sistema, é preciso a coexistência antitética, mas harmônica, de liberdade e hierarquia. A busca de um conhecimento além do alcance intelectual de tal criatura poderia gerar, e de fato gera, uma visão conturbada e errônea do objeto analisado. De fato, Raphael se recusa a passar algumas informações que considera irrelevantes para o casal ou ele mesmo, pois o próprio anjo não tem certeza, dadas suas limitações em inteligir a realidade ao seu redor.

²¹² “Goza o que te dá este Paraíso/ E a bela Eva. Muito alto o céu é/ P’ra deixar-se espreitar. Sê sábio e humil./ Só no que a ti te diz respeito pensa.” (Milton, 2016, 547).

Na sequência, Adão relembra seu diálogo com Deus antes da criação de sua parceira. Mesmo nesse estágio, Adão já estava inserido numa lógica social, seja na interação direta com o próprio Deus, seja com os animais, conforme Deus mesmo afirma. De fato, a felicidade de Adão só é verdadeira na medida em que for compartilhada, pois não se sente prazer, ainda que em estado de prazer, se solitário: “*Adam, and wilt taste/ No pleasure, though in pleasure, solitary*”.²¹³ (Milton, 2016, p. 560). Deus afirma-o, ainda, após a criação de Eva a partir de Adão:

*What higher in her society thou findest
Attractive, human, rational, love still;
In loving thou dost well, in passion not,
Wherein true love consists not; love refines
The thoughts, and heart enlarges, hath his seat
In reason, and is judicious, is the scale
By which to heavenly love thou mayst ascend,
Not sunk in carnal pleasure, for which cause
Among the beasts no mate for thee was found.*²¹⁴ (Milton, 2016, p. 572).

Por essa razão, Deus afirma a Adão que o “amor refina os pensamentos, e alarga o coração”, pois o sentimento positivo de amor é posterior ao amor como comportamento e como escolha. Escolhe-se amar, comporta-se no amor e finalmente sente-se os desdobramentos positivos dessa ação. No cosmos de Milton e na visão cristã em geral, Deus é o Amor, e agir em amor é não só uma ação, mas uma ação de agir em direção ao telos estabelecido por Deus para uma operação saudável do sistema como um todo. O amor é uma virtude, uma escolha, e é nele que se ordena teleologicamente. O primeiro mandamento refere-se a aceitar o telos estabelecido por Deus a todas as coisas, ao amá-lo acima de tudo; o segundo, consiste em, ao obedecer às regras teleológicas estabelecidas por Deus conforme ama-o acima de tudo, amar o próximo: “*Be strong, live happy, and love, but first of all/ Him whom to love is to obey, and keep/ His great command.*”²¹⁵ (Milton, 2016, p. 574). Raphael parte, finalmente, reafirmando a importância de observar a restrição da árvore estabelecida por Deus, e previne-os da chegada do inimigo, que irá tentá-los.

Se o canto oitavo enfatiza o caráter interacional e social das criaturas mais evidentemente, Milton também explorará esse tema nos livros onze e doze. No Éden de Milton,

²¹³ “Adão, e nenhum gozo/ Provarás, mesmo em gozo, solitário”. (Milton, 2016, p. 561).

²¹⁴ “O que de mais humano, atrativo,/ Racional nela avistes ama ainda;/ Em amor fazer bem, em paixões mal,/ Que de amor verdadeiro não consistem;/ Este apura juízos, e abre a mente,/ Na razão se tem, e é curial, é escada/ P’la qual ao divinal amor se sobe,/ Não se atola em prazer carnal, daí/ Não se te achar parceiro entre bestas.” (Milton, 2016, p. 573).

²¹⁵ “Sê forte, sê feliz, e ama, mas antes/ A quem obedecer é amar, guarda/ Seu mandamento.” (Milton, 2016, p. 575).

já havia escola e ensino, já havia história, já havia cosmologia. A vivência de todas as criaturas de Deus no universo miltoniano é sempre social. Mesmo nos momentos de suposta solidão, os personagens dialogam consigo mesmos, ou ainda em oração, pois a sociabilidade da criatura é inescapável mesmo em sua própria consciência, que já é, em si, um diálogo. Lavelle afirma, justamente como é exposto por Milton, que a consciência é diálogo:

Quando está a sós, diz-se que se está a sós consigo mesmo, o que implica que não se está sozinho, mas a dois. O ato pelo qual nos desdobramos para ter consciência de nós mesmos cria em nós um interlocutor invisível ao qual perguntamos nossos próprios segredos. Contudo, desses dois seres que nascem em nós assim que a consciência aparece, dos quais um fala e o outro escuta, um olha e o outro é olhado, jamais sabemos qual somos nós mesmos. (Lavelle, 2014a, p. 21).

A divisão da consciência em partes é expressão clara da dialogicidade da existência, e também da ideia de que a unidade consiste na harmonização de elementos plurais e não na aniquilação de um deles em busca da singularidade. A singularidade é ordenação teleológica, é composição de elementos, é inserção do elemento na categoria do Todo. Essa lógica é de toda criação, da macroestrutura do cosmo à microestrutura da consciência, onde tudo, sem exceção, é diálogo; a consciência individual já é uma socialização.

É de extrema importância para Milton a noção de um homem intrinsecamente dialético, conforme pontuado em *Areopagítica*, e em diversos outros textos de prosa política. Esse pensamento é caro ao autor para formular sua visão política, mas também para formatar sua teodiceia. Após a queda, os pensamentos emergem no homem peristalticamente, que muitas vezes independe da realidade e discorda da dimensão racional do Eu. Por isso o exercício da virtude depende da educação (que é dialética), e do próprio exercício da virtude no plano material (que é social). A psiquê é um microcosmo social onde a razão deve ordenar ao telos os pensamentos e impulsos que emergem hidraulicamente na consciência do indivíduo. Essa interação já é política e social, pois a razão **rege** os impulsos²¹⁶, e rege segundo sua compreensão da realidade que é aguçada através da educação da consciência e do estudo.

²¹⁶ No pensamento político de Milton, essa regência não se dará por um rei, mas por um parlamento composto de homens educados e virtuosos. Embora antimonarquista, Milton não aceita uma lógica política onde todos sejam autorregidos, numa completa dissolução e descentralização do poder. No plano social, o parlamento seria a razão que ordena os comportamentos da população busca uma organização que gere bem para todo o corpo social.

4.9 Livro IX: A queda.

*“If you take a pack of cards as it comes from the maker and shuffle it for a few minutes, all trace of the original systematic order disappears. The order will never come back however long you shuffle. Shuffling is the only thing which Nature cannot undo.”*²¹⁷

Sir Arthur Eddington

(Apud: Lewis, 2022, p. 157).

O livro nono inicia-se com uma discussão metapoética a respeito da própria estrutura da épica, que é calcada nas obras de Homero e Virgílio e cujos heróis são, portanto, ambos pagãos: epítome de uma falsa virtude. A crítica que John Milton faz aqui é semelhante à crítica platônica feita na *República* sobre os poetas; crítica essa também direcionada a Homero. Esses heróis, como Odisseu e Enéas, não podem ser louvados como heróis, e tampouco os poetas que os retratam, pois representam a degeneração das virtudes verdadeiras. Ele diz-nos que este poema narra o heroísmo do “martírio ainda não cantado” na épica, um tipo diferente de heroísmo espiritual e não bélico²¹⁸, que consiste em resistir às tentações através da Fé e do Amor, conforme observamos no fim do livro quinto, na atitude de Abdiel, ou ainda em *Comus*. Milton associa, ao longo de seu épico, o heroísmo grego e romano tradicional ao pecado e à degeneração, e por isso seu Satã é centro do épico: “*For Milton the heroic symbols are the clothing of evil.*”²¹⁹ (Woodman, 1948, p. 68). Em *Paradise regained* o Filho rejeita o mundo “heroico” para realizar obras “*Above heroic*”²²⁰ (Milton, 2014, p. 54).

Esse trecho, assim como outros, reforçam a impossibilidade de uma leitura onde Satã seria, por ser centro na narrativa, algum tipo de herói, ou representasse uma visão miltoniana de revolução contra a monarquia e as formas de poder. Satã é o centro de *Paradise lost* porque serve às intenções didáticas de Milton de expor a verdade em contraste com seu oposto, assim como a virtude em oposição ao pecado: “*Milton’s biblical exegesis*”²²¹, like his politics, assumed

²¹⁷ “Se você pegar um baralho de cartas como vieram do Criador e embaralhá-las por alguns minutos, todos os traços da ordem sistemática original desaparecerão. A ordem nunca voltará não importa por quanto tempo você embaralhe. O embaralhamento é a única coisa que a natureza não consegue desfazer”. (Tradução nossa).

²¹⁸ Esse heroísmo fica mais claro, de fato, na continuação *Paradise regained*, onde serão narradas as tentações de Cristo no deserto. Mas já está presente na lógica geral de *Paradise lost*, embora a luz seja lançada muito mais sobre seus antagonistas.

²¹⁹ “Para Milton, os símbolos heroicos são a roupagem do mal”. (Tradução nossa).

²²⁰ “Mais que heroicas”. (Tradução nossa).

²²¹ Exegese: leitura/interpretação do texto bíblico.

that truth can be recognized only by the light of its contrast with falsehood. We can discover the nature of Christ only by analyzing the nature of Antichrist.”²²² (Hawkes, 2009, p. 61).

Isso ocorre porque, conforme observamos na análise da árvore do conhecimento no livro quarto, o conhecimento do homem pós-queda só se dá em termos de análise de contrastes. O homem não pode reconhecer o bem apenas pensando sobre ele ou ainda o vendo de fato, é preciso, agora, com a razão manchada, uma análise complexa e minuciosa dos elementos em termos contrastantes e através da experiência, que é a consequência intelectual do ato de ter provado do fruto da árvore do conhecimento: a relação de adequação do intelecto à coisa é agora mais árdua.

A abertura desse livro relembra o leitor mais uma vez da missão pedagógica de Milton de justificar os meios de Deus ao homem enfatizando sua metodologia dialética que expõe o bem e o mal. Munido da ambição de representar o mito primeiro de fundação do próprio homem, mais do que apenas um mito de fundação de um povo, como Virgílio; Milton quer revelar a essência humana de todos os homens, e não a essência cultural de um grupo étnico específico. Conforme Octavio Paz argumenta a respeito dos poemas de forma geral:

O poema funda o povo porque o poeta recua na correnteza da linguagem e bebe na fonte original. No poema a sociedade se confronta com os fundamentos de seu ser, com sua palavra primeira. [...] O poema é mediação entre a sociedade e aquilo que a funda. Sem Homero, o povo grego não seria o que foi. O poema nos revela o que somos e nos convida a ser o que somos. (Paz, 2014, p. 49).

A poesia, portanto, atua “de baixo para cima” da linguagem de um povo até a do poema, e em seguida “a obra volta às suas fontes e se torna objeto de comunhão. A relação entre o poeta e seu povo é orgânica e espontânea”. (Paz, 2014, p. 49). Milton quer representar, dentro de seu projeto ambicioso de poeta-oráculo, o cerne da existência humana na narrativa de sua formação. O “povo” que Milton quer representar não é o povo inglês, mas a humanidade.

O tema que quer expor, dentre tantos outros, é o do mal, contemplado sobretudo na figura de Satã, que a princípio parecia imponente e poderoso nos dois primeiros livros, vai adquirindo contornos cada vez mais degenerados. Não por seus planos não se realizarem, mas pelo fato de que a realização desses planos não traz nenhum tipo de felicidade ou autorrealização, apenas sofrimento. A imagem de uma Satã “heroico” é desconstruída lentamente e passa a revelar a imagem de um anjo atormentado e infeliz. Observamos a

²²² “A exegese bíblica de Milton, assim como sua política, assumia que a verdade pode ser reconhecida apenas em luz de seu contraste com a falsidade. Podemos descobrir a natureza de Cristo apenas ao analisarmos a natureza do anticristo”. (Tradução nossa).

construção não cronológica de Milton que se inicia com a visão de um Satã entronado, para depois narrar seu solilóquio de sofrimento ao sol no livro IV, e nos livros seguintes os momentos anteriores a sua queda. Conforme já comentado, o solilóquio de Satã no livro IV foi o primeiro escrito pelo autor, mas é notável que é introduzido posteriormente para atender as demandas estruturais que servem à ilustração de um personagem deprimente em sua jornada de depravação. Temos assim um gráfico decrescente: Satã nos livros I e II erigindo-se como uma figura tal qual Deus, entronando-se e fundando seu próprio reino. Depois é narrado o anjo caído revolvendo-se em sua crise existencial, e só posteriormente é narrada a batalha no céu e queda. Ao longo da narrativa, o próprio inferno, que fora descrito da perspectiva de Satã como seu reino e algo grandioso e positivo, começa a revelar-se um lugar de profunda infelicidade.

O solilóquio fora produzido quando Milton tinha intenção de escrever uma tragédia. Diversas razões levaram o autor a optar pela forma épica, mas sem que esses resquícios trágicos fossem apagados. O solilóquio é, em si, um recurso dramático, uma expressão em voz alta dos pensamentos do personagem que, na ausência de um narrador onisciente, precisa “pensar em voz alta”. Diferentemente do monólogo interior, o solilóquio não é uma fluência livre de pensamentos, mas um pensamento verbal já ordenado porque exteriorizado. Conforme Leonard, a obra é recheada de solilóquios, alguns aqui analisados com vagar, o que aponta sua natureza trágica:

*More than any epic poet before him, Milton makes use of the soliloquy – a characteristic feature of Elizabethan and Jacobean tragedy. Satan has five soliloquies in Paradise lost, and Adam and Eve speak soliloquies when they are fallen or about to fall.*²²³ (Leonard, 2000, p. 11).

De fato, nenhum desses momentos do arco de Satã representa algum tipo de ponto alto, a não ser para o homem caído, que poderia enxergar nos livros iniciais algum tipo de legitimidade na revolta. Focado na inclinação do homem à adesão dos discursos satânicos que cada indivíduo elabora em sua mente, Milton opta por construir a narrativa em forma de rampa, cujo topo já é o inferno, e cujo sopé é a infelicidade. Milton parece humanizar a figura satânica a tal ponto que o leitor, humano, simpatiza com essa figura, para posteriormente ser levado a perceber qual sua real natureza. A polifonia da obra traz duas possibilidades radicalmente opostas ao leitor: compadecer-se de Satã, ou abominá-lo; ambas as leituras parecem revelar muito a respeito da cosmovisão do leitor, que faz da figura de Satã um herói ou um vilão.

²²³ “Mais do que qualquer poeta épico antes dele, Milton faz uso do solilóquio - um componente característico da tragédia elizabetana e jacobina. Satã tem cinco solilóquios em *Paradise lost* e Adão e Eva falam em solilóquios quando caem ou estão para cair”. (Tradução nossa).

As diversas discussões a respeito da centralidade de Satã na narrativa apontam, na crítica miltoniana, para diversos lados. Parece razoável afirmarmos que Satã está presente na narrativa tal qual as inclinações da concupiscência estão presentes na mente humana: elas driblam a presença divina. Muitos leitores consideram a presença do personagem de Deus pouco marcada na narrativa, mas é necessário lembrarmos que, em uma perspectiva Cristã, Ele está presente em **toda a narrativa**. A presença do personagem de Deus não se dá apenas nas suas teofanias verbais, discursos ou diálogos, mas em cada verso e em cada entrelinha do poema. O cosmo, parte do próprio corpo de Deus, é sua presença. Não há verso que se possa recorrer que não conte com a presença divina, e é por isso que a própria figuração psicológica de Satã é atormentada constantemente: Deus é inescapável. Satã não é o centro da epopeia, ele disputa com Deus o centro da narrativa da mesma maneira que ambos disputam o centro da alma do leitor. A presença de Deus é evidente em toda obra, e Milton parece querer indicar ao leitor que, se isso não é perceptível, é em função de nossa inclinação caída que é borrada como a de Satã. O personagem satânico só existe na obra com a permissão de seu autor, da mesma maneira que Satã existe na realidade apenas com a permissão de Deus. E se na teodiceia Deus permite a existência livre de Satã para alcançar seus fins, Milton permite sua existência na obra para provar seu ponto.

Em termos narrativos, o livro nono inicia-se após a partida de Raphael do jardim no fim do livro oitavo, e com a chegada de Satã ao Paraíso. O casal levanta-se de manhã para seus trabalhos corriqueiros no Éden. Trabalho esse de natureza puramente ornamental, dado que não precisam de fato trabalhar, pois a natureza produz e lhes oferece o que lhes é preciso. O trabalho aqui tem um caráter de comunhão lúdica, é forma de união e interação e de divertimento, e está esvaziado absolutamente de qualquer lógica de produtividade; é interação entre os homens, é interação com a terra:

*Yet not so strictly hath our Lord imposed
Labour, as to debar us when we need
Refreshment, whether food, or talk between,
Food of the mind, or this sweet intercourse
Of looks and smiles, for smiles from reason flow,
To brute denied, and are of love the food,
Love not the lowest end of human life.*²²⁴ (Milton, 2016, p. 602, 604).

Adão enfatiza o caráter dialogal e interacional do trabalho, que gera olhares e sorrisos, já que “sorrisos fluem da razão”, e foi “negado aos brutos”. A felicidade e o sorriso, seu símbolo

²²⁴ “Mas não nos impôs tão rígida lida/ O senhor que nos priva de repouso./ Seja p’ra refeição, ou p’ra conversa,/ Alimento da mente, ou p’ra troca/ De olhares e sorrisos, que decorrem/ Da razão, falha aos brutos, alimento/ Do amor, de humanos não o menor fim.” (Milton, 2016, p. 603,605).

manifesto, têm como predicado a razão, que por sua vez tem como predicado a liberdade da escolha, e essa, a possibilidade da existência do mal.

Eva, entretanto, sugere que façam seus trabalhos de maneira separada, por questões de praticidade. Isso demonstra da parte de Eva uma incompreensão do Jardim e da natureza, que se autogere, sob a ótica vitalista de Milton, de maneira perfeitamente ordenada. Adão recomenda não se separarem, dado que foram alertados por Raphael da tentação do inimigo, e Eva replica:

*His violence thou fearst not, being such
As we, not capable of death or pain,
Can either not receive, or can repel.
His fraud is then thy fear, which plain infers
Thy equal fear that my firm faith and love
Can by his fraud be shaken or seduced.*²²⁵ (Milton, 2016, p. 606).

Eva afirma que não é preciso ter medo, pois não são “capazes de morte ou dor”, que se deve ter medo apenas “de sua fé e seu amor que podem ser seduzidos ou abalados por sua fraude”. De fato, o casal não conhece a dor e tampouco a morte, sendo ambos frutos do pecado e da desorientação teleológica. O casal vive ainda num contexto de perfeita harmonização teleológica. Tampouco pode o inimigo infligir-lhes dor ou privar-lhes da vida, o que pode, entretanto, fazer, é persuadir-lhes à transgressão, pois então eles livremente praticariam o mal, ao invés de sofrê-lo, partindo esse mal de dentro do homem para fora, e não de fora para dentro. Ora, sofrer o mal não é pecado, mas sim fazê-lo. O mal é sempre um ato livre, conforme Adão também afirma:

*O woman, best are all things as the will
Of god ordained them, his creating hand
Nothing imperfect or deficient left
Of all that he created, much less man,
Or aught that might his happy state secure,
Secure from outward force; within his power:
Against his will he can receive no harm.
But god left free the will, for what obeys
Reason, is free, and reason he made right,
But bid her well beware, and still erect,
Lest by some fair appearing good surprised
She dictate false, and misinform the will*

²²⁵ “Não temes a violência dele, que é/ Como nós, incapaz de dor ou morte./ E de nenhuma sofre ou se defende./ Teu medo é seu engano pois, que infere/ Teu medo igual que a minha fé e amor/ Os abale e os seduza sua astúcia.” (Milton, 2016, p. 607).

*To do what God expressly hath forbid.*²²⁶ (Milton, 2016, p. 610).

No primeiro verso supracitado, é dito que “melhores são as coisas como o arbítrio”, enfatizando como tudo na criação é bom, apenas na medida em que livremente podemos experienciá-las, enfocando aqui o arbítrio do homem, que é uma criação perfeita. Porém, ao seguirmos para o verso seguinte, completa-se a ideia: “De Deus os ordenou”. O primeiro verso do trecho acima, se lido sozinho, traz sentido que sublinha quão bom é o arbítrio do homem, porém o segundo verso rompe essa expectativa, pois o verso que parecia uma oração completa, revela-se um *enjambement*. O segundo verso (A vontade de Deus) enraíza o primeiro (o arbítrio do homem), ilustrando como o arbítrio do homem deve estar ordenado à vontade Divina.²²⁷

Após o diálogo Eva dirige-se a seu trabalho, e Satã, já sob a forma de uma cobra, inveja o prazer e a felicidade alheia: “*And tortures him now more, the more he sees/ Of pleasure not for him ordained*”.²²⁸ (Milton, 2016, p. 620). Ao observar o jardim, preenche-se de inveja, e do bem alheio extrai apenas tortura para si. Todas suas experiências, agora crivadas de orgulho, só podem trazer-lhe sofrimento. Em uma espécie de crise existencial, percebe que não ter caído seria verdadeiramente bom. Seu estado profundamente soberbo o impede, porém, de considerar qualquer tipo de arrependimento, o que faz com que ele se torne um inferno para si mesmo, sendo autor de sua própria punição: “*The hot hell that always in him burns.*”²²⁹ (Milton, 2016, p. 620).

Possuindo o corpo de uma serpente adormecida, Satã aproxima-se de Eva e elogia sua beleza, que se surpreende com sua capacidade de falar. O inimigo afirma que obteve essa capacidade do fruto da árvore do conhecimento, argumentando a favor do consumo, que traz a ciência:

*O sacred, wise, and wisdom-giving plant,
Mother of science, now I feel thy power*

²²⁶ “Ó mulher, tão melhores são as coisas/ Quanto Deus as quis, sua mão que cria/ Nada deixou malfeito ou defectivo/ De tudo o que fez, muito menos o homem,/ Ou outro que se segure o seu bem-estar,/ Seguro de outros riscos. Em si mesmo/ Jaz o risco, mas jaz no seu arbítrio:/ Contra seu querer não pode mal sofrer./ Mas livre deixou Deus o querer, que é livre/ O que obedece à razão, e reta a fez,/ Mas cautelosa a fez, e sempre ereta,/ Não vá o que bem lembra surpreendê-la/ E falseá-la tornando-a pouco fiável/ Sobre o que Deus quer ou não proibir.” (Milton, 2016, p. 611).

²²⁷ A tradução de Daniel Jonas não dá conta de expressar essa quebra de expectativa semântica presente no *enjambement*. Em termos gerais, o mesmo impacto seria impossível em nosso idioma, dado que *will*, no primeiro verso do trecho tem sentido, se lido apenas nesse verso, de *arbítrio*, mas se lido finalmente em relação ao verso seguinte, adquire sentido de *vontade* (de Deus).

Uma possibilidade de preservar essa ideia, ainda que não plenamente, sem considerar a métrica, seria a seguinte: “Ó mulher, o melhor é tudo conforme o arbítrio/ De deus os ordenou”.

²²⁸ “E agora mais o aflige, quanto mais/ Arredado se vê do prazer.” (Milton, 2016, p. 621).

²²⁹ “Mas o inferno que nele eterno arde.” (Milton, 2016, p. 621).

*Within me clear, not ony to discern
Things in their causes, but to trace the ways
Of highest agents, deemed however wise.*²³⁰ (Milton, 2016, p. 634).

Satã argumenta, falsamente, que o fruto elevará Eva a um nível da razão divino, chamando-o “fruto da razão”, capaz de dar ao homem a capacidade de “discernir as coisas em suas causas”. O homem, porém, já é dotado de razão, e capaz de, na investigação, alcançar as causas de certos efeitos. Satã segue argumentando que o fruto foi proibido por Deus para manter o homem baixo e bruto, e adorando-O em sua ignorância.

O narrador deixa claro que Satã não acredita no que diz à Eva, conforme acompanhamos seus pensamentos antes de abordá-la, ou ainda no momento anterior onde vê pela primeira vez a nova criatura de Deus. Sua missão é corrompê-los e degradá-los e ele reconhece a onipotência e onisciência divina, portanto, não acredita que Deus precise “manter baixos e ignorantes seus adoradores”. Seus pensamentos ao entrar no Éden são justamente o contrário, ele inveja e admira a vida do casal e justamente a queria para si. O Satã de Milton não concorda com essa visão de um Deus imperfeito que estabelece limites à razão humana para que os homens jamais o alcancem, o demônio reconhece, mas não sem com isso sofrer e enraivecê-se, que Deus é poderoso, e que a criatura ali não é pequena e ignorante, mas majestosa, e se entre sua felicidade e sua tristeza não houvesse as intermitências do orgulho que impede sua busca por perdão, os observaria sem inveja, pois os admira, conforme observa quando os vê, pela primeira vez no livro quarto, caminhando eretos em meio aos outros animais:

*Oh hell! What mine eyes with grief behold,
Into our room of bliss this high advanced
Creatures of other mould, earth-born perhaps
Not spirits, yet to heavenly spirits bright
Little inferior; whom my thoughts pursue
With wonder, and could love, so lively shines
In them divine resemblance, and such grace
The hand that formed them on their shape hath poured.*²³¹ (Milton, 2016, p. 284).

Ele reconhece que são ambos “criaturas altamente avançadas” que, “embora nascidas do barro” são como os espíritos celestiais. E atribui essa graciosidade e elevação ao seu Criador,

²³⁰ “Ó sacra, sábia planta que esclareces,/ Mãe da ciência, já sinto o teu poder/ Com clareza não só p’ra julgar coisas/ Nas suas causas, mas p’ra traçar modos/ De mais altos agentes, cridos sábios.” (Milton, 2016, p. 635).

²³¹ “Ó infernos! O que veem estes olhos/ Em dor, em vez de nós no gozo prósperos/ Criaturas de outro barro, nados tóreos,/ Não espíritos, no entanto pouco menos/ Que aqueles, aos quais sigo em pensamento/ Com espanto, e pudesse amor, tão viva/ Neles luz a divina semelhança,/ É tal graça lhes deu a mão que as fez.” (Milton, 2016, p. 285).

pois eles possuem essa “divina semelhança” com Deus; reconhecendo, assim, a perfeição do Criador. Se Satã não credita nessa afirmação, ainda assim diz à Eva, no intuito de persuadi-la de uma suposta inferioridade divina e capacidade humana de apoteose provando do fruto divinizador:

*Why then was this forbid? Why but to awe
Why but to keep ye low and ignorant,
His worshippers; he knows that in the day
Ye eat thereof, your eyes that seem so clear,
Yet are but dim, shall perfectly be then
Opened and cleared, and ye shall be as gods,
Knowing both good and evil as they know.*²³² (Milton, 2016, p. 634,
636).

Satã argumenta a favor do conhecimento e recomenda provar o fruto: “*Goddess humane, reach then, and freely taste*”.²³³ (Milton, 2016, p. 636). Eva, então, prova do fruto, alterando para sempre o destino da criação, imprimindo na própria natureza a marca do mal:

*[...] She pluck, she ate:
Earth felt the wound, and nature from her seat
Sighing through all her works gave signs of woe,
That all was lost.*²³⁴ (Milton, 2016, p. 640).

Após a queda, Eva, não querendo perder seu parceiro, decide informar-lhe do ocorrido, narrando o que aconteceu, e afirmando que o fruto não trouxe a morte, como Deus havia dito, mas conhecimento. Adão convence-se, prova do fruto, sem medo da morte: “*On my experience, Adam, freely taste/ And fear of death deliver to the winds.*”²³⁵ (Milton, 2016, p. 654). Após Adão também provar, o casal faz sexo e adormece. O princípio do pecado é também um princípio de desunião. O mal, sendo sempre uma ação que atenta contra a unicidade das coisas em prol da unicidade do Eu, é o princípio motriz da queda do casal; que se separou excepcionalmente naquela manhã para recolher frutas. A imagem das mãos dadas como síntese simbólica de comunhão e harmonia antiegoísta é mote frequente na obra (Shawcross, 1993, p. 193). No livro quarto, onde o casal é apresentado, insere-se pela primeira vez o motivo: “*So hand in hand they pass’d, the loveliest pair/ That since in loves embraces met*”.²³⁶ (Milton, 2016,

²³² “Proibido por quê? Bem, p’ra receios,/ P’ra servis e ignorantes vos levar/ À adoração; pois sabe que no dia/ Que comerdes, os olhos que achas claros,/ E tão turvos são, se não-de abrir perfeitos/ E limpos, e quais deuses vós sereis/ Sabendo o bem e o mal tão bem quanto eles.” (Milton, 2016, p. 635, 637).

²³³ “Colhe-o, pois, deusa humana, livre prova-o”. (Milton, 2016, p. 637).

²³⁴ “[...] Colheu-o e o comeu./ Sentiu o chão a ferida, e a natura/ Do trono suspirando gemeu toda,/ Que tudo se perdera.” (Milton, 2016, p. 641).

²³⁵ “Prova, Adão, do que provei,/ E o medo de morrer lança-o aos ventos.” (Milton, 2016, p. 655).

²³⁶ “Assim mão na mão iam, par mais belo/ Jamais o conheceu o amor.” (Milton, 2016, p. 279).

p. 278). No livro oitavo, a imagem reaparece na criação de Adão, que tem a mão tomada por Deus após moldá-lo, para erigir-se à estatura de homem: “*One came, methought, of shape Divine,/ And said, thy Mansion wants thee, Adam, rise,/ ... So saying, by the hand he took me raised*”²³⁷ (Milton, 2016, p. 554). Há ocorrência deste motivo no livro onze, quando Michael chama Adão para sua aula de História (do futuro): “*But him the gentle angel by the hand/ Soon raised, and his attention thus recalled.*”²³⁸ (Milton, 2016, p. 792). O primeiro assinala simbolicamente a ideia da união na dimensão antropológica e social: homem/homem; a segunda, a relação religiosa: homem/Deus; e a terceira, a interação pedagógica: aluno/estudante. Todas buscam desvelar a natureza própria do bem no ato de **comunhão** na gentil e delicada imagem de duas mãos dadas. A desunião promove a queda de ambos, dado que toda queda é uma forma de desunião e desacoplamento de algo do Todo, e tende a intensificar-se no estágio pós-lapsário, conforme observaremos no canto seguinte, com Adão atacando sua companheira e culpando-a por sua queda.

Como fica claro, para Milton a queda é composta de dois estágios, porque implica duas escolhas diversas de duas pessoas diferentes: primeiro Eva e depois Adão. Com frequência aponta-se aqui um elemento de suposta misoginia²³⁹, por Eva ser a primeira a ser tentada. Mas o mal não vem às mãos de Eva ao pegar o fruto, mas por não estarem as mãos dadas, conforme o mote imagético que Milton explora, como Shawcross afirma: “*The weakness comes not from its being Eve’s hand but from its not being the joined oneness of man and woman.*”²⁴⁰ (Shawcross, 1993, p. 199). O poeta evidencia a dupla culpabilidade:

*So saying [...] From the bough/
She gave him of that fair enticing fruit
With liberal hand: he scrupled not to eat
Against his better knowledge, not deceived,
But fondly overcome with female charm.
Earth trembled from her entrails, as again
In pangs, and nature gave a second groan,
Sky loured, and muttering thunder, some sad drops
Wept at completing of the mortal sin*

²³⁷ “A tua casa, Adão, te chama/ Ergue-te homem, de infindos homens pai,/ [...] Dizendo isto, p’la mão me elevou.” (Milton, 2016, p. 555).

²³⁸ “Mas logo o segurou p’la mão o anjo/ Gentilmente, e a atenção lhe recobrou”. (Milton, 2016, p. 793).

²³⁹ A discussão de um potencial misoginia ou sua ausência é tema recorrente em toda fortuna crítica de John Milton, assim como frequentemente discutida quando refere-se a narrativa bíblica da queda e da criação. Por essa razão não serão apontados especificamente aqueles que isso afirmam dada a abundância de referências e de visões diferentes que tangenciariam o tema deste capítulo.

²⁴⁰ “A maldade não vem de ser a mão de Eva, mas de não ser a união do homem e da mulher”. (Tradução nossa).

*Original.*²⁴¹ (Milton, 2016, p. 654, 656).

No verso “comeu contra a razão, não engano”, Milton demonstra não apenas a natureza difásica da queda, mas também destaca como Adão cai por rejeitar a razão, simplesmente, e o mandamento que Deus lhe dera, enquanto Eva é dissuadida. Eva é enganada, Adão se engana: “*Milton is also explicit that Adam does not fall deceived by Satan or by Eve; surely his is the true act of disobedience, the subject of the poem, his the more grivous action. While Eve is disobedient, she is so through fraud; not so Adam.*”²⁴² (Shawcross, 1993, p. 200). Milton assinala a diferença do erro de Eva e de Adão, pois Adão prova o fruto deliberadamente, e não por confusão: “*Adam was not deceived. He did not believe what his wife said to him to be true, but yielded because of the social bond between them.*”²⁴³ (Lewis, 2022, p. 86). Eva, dissuadida, tem sua razão maculada e age não em intenção plena, como Abdiel no livro quinto. A presença da hesitação do anjo ao dialogar com Satã sobre sua teoria de autogeração é ferramenta usada por Milton para dar relevo à ideia de que é possível, ainda que tencionado ao pecado, através da razão, rejeitá-lo. Mas, ainda, Adão não é persuadido por Satã, como no caso de Abidel, que rejeita o pecado, ou de Eva, que o aceita; ele o faz baseado em seus desejos:

*Adam, in contrast, partakes of the fruit of the Forbidden tree by an unhappy exercise of his free will. [...] This episode helps establish another theme: that disobedience can be wilful without deception when based on personal desires, for Adam completes the “mortal sin original” overcome by narcissistic feeling for “flesh of flesh, /Bone of [his] bone”, construed as “female charm”.*²⁴⁴ (Shawcross, 1993, p. 261).

O casal então dorme e, finalmente, após acordarem, envergonham-se de suas genitálias e as cobrem. A mente do casal é tomada de uma tormenta, pois o que antes era perfeitamente ordenado nas partes que compõem o Eu, agora desordenou-se:

They sat them down to weep, nor only tears

²⁴¹ “Dizendo-o [...] do ramo/ Deu-lhe do belo fruto sedutor/ Com mão liberal. E Adão sem quaisquer escrúpulos/ Comeru contra a razão, não enganado./ Mas vencido por charme feminino./ P’las entranhas tremeu de novas cólicas/ A terra, e a natureza ai segundo/ Gemeu; franziu o céu e o trovão, lágrimas/ Caíras por cumprir-se ali pecado/ Original.” (Milton, 2016, p. 655, 657).

²⁴² “Milton é também explícito quanto a Adão não cair enganado por Satã ou por Eva; certamente o ato dele é um verdadeiro ato de desobediência e o tema do poema, é dele a mais grave ação. Embora Eva seja desobediente, ela o é por fraude; não Adão, porém”. (Tradução nossa).

²⁴³ “Adão não foi enganado. Ele não acreditou que fosse verdade o que sua mulher lhe disse, mas cedeu por causa do laço social entre eles”. (Tradução nossa).

²⁴⁴ “Adão, em contraste, pega a fruta da árvore proibida por um exercício infeliz de seu livre-arbítrio. [...] Esse episódio ajuda a estabelecer outro tema: que a desobediência pode ser intencional sem engano quando baseada em desejos pessoais, porque Adão completa o ‘pecado mortal original’ tomado por sentimento narcisísticos de ‘carne da carne/ Osso de [seu] osso’, interpretado como ‘charme feminino’”. (Tradução nossa).

*Rained at their eyes, but high winds worse within
 Began to rise, high passions, anger, hate
 Mistrust, suspicion, discord, and shook sore
 Their inward state of mind, calm region once
 And full of peace, now tossed and turbulent:
 For understanding ruled not, and the will
 Heard not her lore, both in subjection now
 To sensual appetite, who from beneath
 Usurping over sovereign reason claimed
 Superior sway.*²⁴⁵ (Milton, 2016, p. 644).

Tanto a razão quanto o arbítrio estão “sujeitos ambos ao apetite sensual”, e a dimensão superior do Eu que deveria ordenar e equilibrar os desejos, torna-se deles escrava. Provar a fruta não gerou como consequência um desordenamento das camadas do Eu, ao contrário, ela é em si mesma este desordenamento, e representa uma razão que, diante do alerta antecipado das consequências, cede à tentação por soberba, não por ignorância. Eva prova o fruto ao convencer-se do discurso satânico de apoteose, e Adão, na sequência, e assim “lançam ao vento o medo da morte”. Ao praticar o primeiro movimento de inversão de hierarquia, promovem a desorganização das hierarquias ontológicas: “*Since the Fall consisted in man’s Disobedience to his superior, it was punished by man’s loss of Authority over his inferiors; that is, chiefly his passions and his physical organism. Man has called for anarchy: God lets him have it.*”²⁴⁶ (Lewis, 2022, p. 87-88).

Suas mentes estão tomadas de sentimentos que antes lhes eram desconhecidos: raiva, ódio, falta de confiança, suspeita; todos fruto não apenas do desordenamento teleológico interno, onde as dimensões do Eu não podem, cada uma a sua maneira e segundo sua jurisprudência, operar de acordo com sua teleologia, mas também por um desordenamento do próprio casal enquanto um sistema social. Com o pecado, o homem passa a inclinar-se ao mal. Há, portanto, certo nível de determinismo na visão miltonina, que é, e podemos afirmar sem dúvida, a visão ortodoxa em geral. Há uma força que reclinava o homem à maldade depois da queda, e esta é genética e natural; mas há também um resíduo de razão, que se utilizada livremente para ordenar-se, afoga a inclinação pecaminosa. Em certa medida, aquilo que um homem é, e aquilo que ele tem vontade de fazer, são coisas radicalmente diferentes; e se o que ele tem vontade de fazer é o mal, esse mal só se tornará parte do seu ser, assimilando-se ao seu

²⁴⁵ “Sentando-se choraram, e essas bátegas/ Dos olhos ventos fortes convocaram/ Dentro, paixões em bulha, rancor, ódio,/ Apreensão, suspeição, discórdia, que ásperos/ Os fustigavam, calma região que era,/ Cheia de paz, agora turbulenta./ Deposto o entendimento foi, e surda/ Não o ouvia a vontade, ambos súditos/ De apetites sensuais já, que debaixo/ Usurpando o saber da razão queriam/ Sobre a razão reinar.” (Milton, 2016, p. 665).

²⁴⁶ “Já que a queda consistiu na desobediência do homem ao seu superior, foi punida com a perda de autoridade do homem sobre seus inferiores; isto é, basicamente suas paixões e seu organismo físico. O homem pediu anarquia: Deus os deu”. (Tradução nossa).

caráter, se ele o concretizar num ato que garante ao mal realidade. Muitos detratores da religião ou do conceito de livre-arbítrio apontam que se o homem é inclinado ao Mal, as escolhas dele são determinados por sua natureza, que são quem ele é, daí concluindo-se que o homem é naturalmente mal e/ou autômato. O que essa visão falha em perceber é que há mais de uma natureza no homem, todas concorrendo para se realizarem, e aquela para qual se empresta realidade e vem a concretizar-se comporá o caráter desse homem. A natureza humana não é ultradeterminada, portanto, tampouco perfeitamente livre no sentido de não receber a influência cega de aspectos deterministas em si. Não é apenas naturalmente inclinada ao Mal ou simpatizante natural do bem. A alma humana é um tensionamento constante de forças opostas que habitam o Eu, somadas ainda às forças externas, como o contexto histórico e social do indivíduo.

As ações dependem sempre da alma, mas não dependem tanto de sua vontade. Ora, Leibniz afirma, munido do pensamento escolástico, que a alma pode recair sobre confusões fruto de sua natureza limitada e gnosiologicamente limitante: “Há nela [a alma] não apenas uma ordem de percepções distintas, que constitui seu império, mas ainda uma série de percepções confusas ou de paixões que constitui sua escravatura.” (Leibniz, 2023, p. 134). Há, porém, algum controle sobre essas confusões a longo prazo:

Ela tem, entretanto, algum poder também sobre as percepções confusas, embora de uma maneira indireta; pois, ainda que ela não possa mudar suas paixões de maneira imediata, pode trabalhar nelas de longe e com bastante êxito e dar-se paixões novas e até novos hábitos. (Leibniz, 2023, p. 134).

A alma pode sondar suas regiões mais escuras e, através da retidão e do hábito, reordená-las. Aqui vemos um alinhamento ao pensamento aristotélico do homem que se torna virtuoso através da mimese do ato virtuoso, que se assimila ao seu caráter senão por sua rotina. Há muito dessa visão em Milton: o homem “finge” ser virtuoso, ainda que suas paixões o digam para fazer o contrário; até que finalmente pela repetição mimética, terá se tornado aquilo que antes apenas fingia ser. Essa mimese se dará, posteriormente, tomando a vida encarnada do Filho como modelo de virtude a ser imitado.

Para Milton, certo percentual de determinismo não só não anula o livre-arbítrio como contribui pra seu exercício. Rejeitando o determinismo Hobbesiano ou seu antagonista Descartes, Milton, alinhado muito mais ao pensamento de Leibniz, concebe a psique como um embate racional e livre contra sua própria natureza determinista. O pecado original tensiona sem obrigar, mas é barrado pela razão remanescente. Caso não fosse, percorreria seu percurso

determinista de entropia moral. Essa constante luta constitui uma liberdade radical, que rejeita quaisquer princípios de inércia moral ou comportamental, e obriga o homem a, nessa corda bamba entre duas dimensões de si mesmo, exercitar seu livre arbítrio e fazer escolhas constantes para realizar-se e manter-se de pé, validando sua liberdade e sua natureza moral. O seguinte excerto de Octavio Paz ajuda na compreensão dessa questão:

A psique é uma totalidade indivisível. Assim como não é possível traçar as fronteiras entre o corpo e o espírito, tampouco se pode discernir onde termina a vontade e começa a pura passividade. Em cada uma de suas manifestações a psique se expressa de modo total. Em cada função estão presentes todas as outras. A imersão em estados de absoluta receptividade não implica a abolição do querer. (Paz, 2014, p. 45).

A presença de certo nível de determinismo no homem é o que o torna radicalmente livre dentro dessa operação de busca pelo equilíbrio. Leibniz argumenta em sua teodiceia que é logicamente impossível que as criaturas sejam desprovidas em absoluto de algum grau de determinação (como o pecado original), por serem naturalmente entes contingentes. É inerente à natureza do contingente guardar algo de determinista dado que ele não é responsável por sua própria existência, sendo ela determinada e dada por algum outro ente que, em último termo, teve seu ser dado por um ser que é absolutamente necessário: “As ações contingentes em geral e as ações livres em particular não sejam por isso necessárias de uma necessidade absoluta, que seria verdadeiramente incompatível com a contingência.” (Leibniz, 2023, p. 126).

O mal altera um elemento, mas todo elemento está inserido num sistema, e por isso o mal desdobra-se e espalha-se, pois nada existe independentemente, ao atentar-se contra um elemento “isolado”, atenta-se contra o todo. Trata-se de uma lógica cristã, onde a culpa é dividida, pois, de fato, a culpa não é individual, e as suas consequências tampouco. Este pensamento é sintetizado pelo personagem Zóssima, em irmãos Karamázov: “Meu bem, fica sabendo que, em verdade, cada um é culpado por todos e por tudo.” (Dostoiévski, 2013, p. 333); assim, se tudo está inserido numa lógica de comunhão, há sempre um grau de culpa e responsabilidade:

Meu jovem irmão pediu perdão aos passarinhos: isso pode ter sido um absurdo, mas era verdade, porque tudo é como o oceano, tudo corre e se toca, tu tocas em um ponto e teu toque repercute no outro extremo do mundo. [...] Tendes aqui uma única salvação: pegai e fazei de vós mesmos responsáveis por todo o pecado dos homens. (Dostoiévski, 2013, p. 367).

Como na imagem de Zóssima, de um oceano onde tudo se toca, a criação como um todo é alterada em função da escolha do casal. Essa alteração psíquica e natural será descrita no livro seguinte de maneira minuciosa. A liberdade da escolha é marcada pela presença do advérbio “livremente” em ambos os atos, e no trecho final do livro nono, onde Adão diz à Eva que não há espaço para justificar forças impulsionando o livre arbítrio:

*I warned thee, I admonished thee, foretold
The danger, and lurking enemy
That lay in wait; beyond this had been force,
And force upon free will hath here no place.*²⁴⁷ (Milton, 2016, p. 670).

Finalmente, o casal passa “horas infrutíferas” acusando-se mutuamente, e se condenando: “*Thus they in mutual accusation spent/ The fruitless hours, but neither self-condemning,/ And of their vain contést appeared no end.*”²⁴⁸ (Milton, 2016, p. 670), pois não são capazes, agora com a alma tingida do pecado da soberba, reconhecer sua própria culpa. A queda conforme pintada por Milton é preenchida de aspectos narrativos, solilóquios e diálogos que não se encontram no texto bíblico ou na tradição cristã. Mas sua interpretação da queda está alinhada à visão cristã em geral: “*Milton’s vision of the Fall is substantially that of St. Augustine, which is that of the church as a whole.*”²⁴⁹ (Lewis, 2022, p. 83). O último verso fecha dizendo “*no end*”, que retoma a abertura do livro nove, cujas primeiras palavras são “*No more*”, o primeiro reiterando o fim do Jardim, o segundo relembrando o conflito sem fim, fruto da queda.

4.10 Livro X: A vitória do Eu em relação ao Nós no pecado original.

“Este o nosso destino: amor sem conta”

Carlos Drummond de Andrade

(2012 p. 43).

²⁴⁷ “Avisei-te, exortei-te, preveni-te/ Do perigo, do secreto inimigo/ Que esperava. Mais, só se fora à força,/ E a força aqui não rege livre arbítrio.” (Milton, 2016, p. 671).

²⁴⁸ “Em acusação mútua assim passavam/ Sem culpa própria horas infrutíferas,/ E um fim não avistava a pega vã.” (Milton, 2016, p. 671).

²⁴⁹ “A visão de Milton da queda é substancialmente a de Santo Agostinho, que é a mesma da igreja como um todo”. (Tradução nossa).

O livro décimo inicia-se com mais um apelo ao livre arbítrio: “*Satan to attempt the mind/ Of man, with strenght entire, and free will armed.*”²⁵⁰ (Milton, 2016, p. 674), e o retorno dos anjos de Deus ao céu com más notícias: a queda realizou-se, o mal entrou no mundo. O tema central do livro décimo é o pecado original, assim como suas consequências. O conceito do pecado original é visto de diversas formas por diversas vertentes religiosas, mas aqui já foi explorada a visão Mitoniana, e veremos como ela será exposta narrativamente neste livro. A base bíblica para a tese do pecado original é o capítulo cinco da Epístola aos romanos:

Eis por que, como por meio de um só homem o pecado entrou no mundo e, pelo pecado, a morte, assim a morte passou a todos os homens, porque todos pecaram. Todavia, a morte imperou desde Adão até Moisés, mesmo sobre aqueles que não pecaram de modo semelhante à transgressão de Adão, que é figura daquele que devia vir [...]

Entretanto, não acontece com o dom o mesmo que com a falta. Se pela falta de um só a multidão morreu, com quanto maior profusão a graça de Deus e o dom gratuito de um só homem, Jesus Cristo, se derramaram sobre a multidão. Também não acontece com o dom como aconteceu com o pecado de um só que pecou: porque o julgamento de um resultou em condenação, ao passo que a graça, a partir de numerosas faltas, resultou em justificação. [...]

Por conseguinte, assim como pela falta de um só resultou a condenação de todos os homens, do mesmo modo, da boa de justiça de um só, resultou para todos os homens justificação que traz a vida. De modo que, como pela desobediência de um só homem, todos se tornaram pecadores, assim, pela obediência de um só, todos se tornarão justos. (Rm 5, 12,15-17,19).

Aqui, Minois exemplifica o conceito, fazendo citação de Teófilo de Antióquia:

Adão foi condenado à morte, mas ‘isso foi um grande bem para o homem’, pois a morte põe fim aos sofrimentos que o assaltam desde que foi expulso do paraíso: ‘assim, o castigo devia permitir ao homem expiar a falta num tempo fixado e, uma vez castigado, retornar. (Minois, 2021, p. 44).

De fato, há o senso que a morte é uma punição à transgressão, e representa a justiça perfeita de Deus, porém também redimível no filho. Ele será enviado para se sacrificar pelo homem e para julgá-lo, ao mesmo tempo, conforme aqui explica Minois:

Para sublinhar o papel redentor universal de Cristo, Paulo erige diante dele a estátua colossal de sua antítese, Adão, pai de todos os homens. Face a face, Cristo e Adão, cada um reunindo toda a humanidade, um para perdê-la por meio de um ato de desobediência, o outro para salvá-la por um ato de sacrifício. (Minois, 2021, p. 41).

Essas duas imagens de Queda (Adão) e de Redenção (Cristo), conforme explicado por Minois, são sublinhadas por Milton. E a própria morte tem caráter duplo, seja como punição

²⁵⁰ “Satã, com poder cabal armando-o,/ E arbítrio livre” (Milton, 2016, p. 675).

pelo pecado, seja como possibilidade de redenção e finalização da dor mundana. Milton busca aqui uma antítese que expresse essa dupla faceta divina: justiça, em função da desobediência de Adão; e perdão, na figura do Filho:

*Vicegerent Son, to thee I have transferred
All judgment, wheter in heaven, or earth, or hell.
Easy it may be seen that I intend
Mercy colleágue with justice, sending thee
Man's friend, his mediator, his designed
Both random and redeemer voluntary,
And destined man himself to judge man fallen.*²⁵¹ (Milton, 2016, p. 678).

Muitas heresias ou apontamentos ateístas afirmam ser o Deus do antigo testamento um Deus de justiça e punição, e o do Novo testamento o do perdão. Ora, trata-se de uma heresia porque presumiria que são Deuses diferentes e não apenas um. Milton aqui busca solucionar esse problema que é antitético, mas não paradoxal: a Justiça, se for perfeita, é também necessariamente piedosa. Por essa razão observamos o Pai, no início da humanidade, enviando seu Filho, que será aquele que se sacrificará pelo homem, para também julgá-lo, o que reflete, por sua vez, o caráter piedoso de Deus Pai, presente no antigo testamento, e o caráter julgador do Filho, que se sacrifica no novo testamento; e como ambos compartilham a mesma perspectiva. Se, por um lado Milton recai sobre a heresia ariana ao rejeitar a lógica trinitária, por outro ele pinta a consciência da figura do Pai e do Filho em perfeito alinhamento moral. O filho não se sacrifica para salvar a humanidade num gesto de piedade diferente do Pai no antigo testamento, o Filho oferece-se livremente (Livro terceiro), e a oferta de redenção é feita pelo Pai que busca solução para a queda do homem, ambos em perfeita concordância moral e prática.

Ainda que a justiça divina seja piedosa e justa, ao abordar Adão, este reage defensivamente:

*This woman whom thou mad'st to be my help,
And gav'st me as thy perfect gift, so good,
so fit, so acceptable, so divine,
That from her hand I could suspect no ill,
And what she did, whatever in itself,
Her doing seemed to justify the deed;
She gave me of the tree, and I did eat.*²⁵² (Milton, 2016, p. 684).

²⁵¹ “Por meu juiz? A ti Filho emissário,/ A ti que o julgar dei, no Céu, na Terra,/ No inferno. Fácil crer será que busco/ Aliança de clemência com justiça,/ Ao enviar-te, avindor, amigo de homem,/ Por resgate e redentor voluntário,/ Posto homem a julgar o homem caído.” (Milton, 2016, p. 679).

²⁵² “A mulher que me deste para auxílio,/ Teu dom perfeito e bom, tão bom, tão apto,/ Tão aceitável, tão divino, tanto,/ Que dela mal algum suspeitaria,/ E o que quer que fizesse abonaria/ Em prol do feito o modo como o fez;/ Ela deu-me da árvore e eu comi.” (Milton, 2016, p. 685).

Ao responder Deus, Adão faz uma dupla acusação: uma a Deus e outra a Eva. Em seu estado já caído, não reconhece seu erro e nem sua culpa, mas projeta-a sobre Deus, por ter criado sua parceira, e a Eva, por ter lhe oferecido a fruta. O Eu caído não reconhece que cometeu o pecado e o fez livremente, assim enfatizando os elementos externos a si como razão do ato pecaminoso.

Com a queda, a própria dinâmica entre o casal e a natureza se altera, dentre outros elementos, que podemos ver na lista feita por La Chétardie, no *Catecismo de Bourges*, mencionado por Minois em sua recolha de textos sobre o tema:

- O que a transgressão causou?
- Subitamente tudo mudou para eles. 1) Perderam a inocência e a justiça original e, com ela, sua felicidade e o império que detinham sobre si mesmos e sobre os animais, que se revoltaram ou fugiram [...]. 2) Foram despojados da graça, expulsos vergonhosamente do paraíso, mandados para o lugar triste, inculto, agreste, de baixa origem. 3) E aterrados por este decreto fulgurante: ‘comereis o pão com o suor de vosso rosto, até que retornéis à terra da qual viestes’ [...]. Desse modo, nossos primeiros pais, cegos por não se terem mantido na glória de sua primeira formação, se tornaram semelhantes aos brutos privados de razão. 4) E condenados às mesmas misérias, e a mais misérias, ao trabalho, à pobreza, à fome, à sede, ao calor, ao frio, às doenças, à velhice e, por fim, à morte temporal, figura da morte espiritual e eterna a que haviam ficado sujeitos. 5) A luz de seu espírito obscureceu-se, sua vontade se dirigiu ao mal, sua liberdade se enfraqueceu, suas paixões se revoltaram, e eles perderam o direito que tinham à vida eterna. (Bourges *apud* Minois, 2021, p. 166).

O trecho em questão lança luz sobre as diversas consequências da queda, sobre as quais Milton também se debruça ao longo da obra, mas sobretudo neste canto décimo. O casal vivia uma vida ordenada no Éden, e ao darem vazão ao império da matéria, do Eu, cai sobre o mundo o que eles mesmos deram ênfase: A matéria. Embora feitos do pó, da matéria, viviam do ar, do espírito; em função da Graça oferecida no jardim. Após a queda, o pó será a regra, e a Graça, embora oferecida, deve ser aceita. Diante do novo império da matéria, a alma deve ser reconquistada por Adão e seus descendentes.

Satã, tendo corrompido o casal, avisa seus filhos, Pecado e Morte, que podem invadir a Terra. A natureza mesma é alterada por Deus, pois agora não é toda perfeitamente ordenada. O pecado, rompendo o telos, desordena não apenas o casal, que não possui mais domínio sobre si mesmo, como também rompe com o ordenamento do mundo ao redor:

*These changes in the heavens, though slow, produced
Like change on sea and land, sidereal blast,
Vapour and mist, and exhalation hot,*

*Corrupt and pestilent: now from the north
Or norumbega, and samoed shore
Bursting their brazen dungeon, armed with ice
And snow and hail and stormy gust and flaw,
Boreas, and Caecias and Argestes loud
And Thrascias rend the woods and seas upturn;
With adverse blast upturns them from the south
Notus and after black with thunderous clouds
From serraliona; thwart of these as fierce
Forth rush the Lévant and the ponent winds
Eurus and Zephir with their lateral noise,
Sirocco, and Libecchio.*²⁵³ (Milton, 2016, p. 730).

A extensa listagem que o narrador faz dos ventos e influxos naturais é literal e metafórico: é o fim do ordenamento perfeito. A harmonia de toda criação projetada e afinada para seus respectivos telos foi rompida, o mal se espalha porque o desvio de um telos gera o mal em outros entes, que por sua vez também gerarão mal em cadeia. A catástrofe natural é fruto de um efeito bola de neve do mal adentrando o mundo e estendendo-se para todo lado. Essa desordem natural, embora tenha certo aspecto metafórico, possui muito de literal:

*In Milton's monist world, the border between literal and figurative is permeable. Political liberty depends on internal calm and internal liberty, which involves self-mastery, the freedom of one who has mastered himself or herself. [...] The final book of Paradise lost chronicle the happy and woeful political effects of self-mastery and enslavement to the passions.*²⁵⁴ (Fallon, 2016, p. 73).

Os ventos representam a convulsão psíquica do casal e, agora, de toda a humanidade, já que são a movimentação literal de suas almas físicas cujo desdobramento se dá no nível macroestrutural e político, como um sopro de desobediência que desencadeia de maneira física as escórias posteriores e as atrocidades políticas, dado que o que é moral, no universo monista de Milton, é físico. Os ventos são o vórtex psíquico de alma humana já não patrocinada pela perfeita Graça, munida de uma razão limitada, autoprojetada, e incapaz de realmente inteligir o mundo ao seu redor. A turbulência da natureza externa é a turbulência das paixões humanas,

²⁵³ “E áscia brasa? Tais trocas no céus, trocas/ Iguais no mar, na terra produziram./ Influxo astral, vapor, brumas, gás ígnio,/ Pestilentos e infectos. Já do norte/ De Norumbega e de orlas samoiedas/ Rompendo o brônzeo cárcere, com gelo/ Granizo e neve, armados em rajadas,/ O Bóreas, o Vertumno, o Argestes./ E o Trascias racham bosques e o mar voltam./ Com rajadas de sul hostis o Ábrego/ e o Noto com descargas de relâmpagos/ Da sSerra Leoa; Tão brutais transversos/ Destes vêm do poente e do levante/ O Zéfiro e o Euro, com seu estrépito,/ O Siroco, o Libéquio.” (Milton, 2016, p. 731).

²⁵⁴ “No mundo monista de Milton, o limite entre o literal e o figurado é permeável. A Liberdade política depende da calma interna e da liberdade interna, que envolvem autodomínio, a liberdade de alguém que dominou a si mesmo. [...] Os livros finais de *Paradise lost* narram os efeitos políticos positivos e negativos do autodomínio e escravização em relação às paixões”. (Tradução nossa).

fluindo e refluindo sem um ordenamento que mantém o equilíbrio global das coisas. A listagem dos ventos serve à ilustração, onde o mal e a confusão se estendem por todos os lados, passando por diversos pontos cardeais, colaterais e subcolaterais. Essas enumerações são comuns na obra, e são expressão da já mencionada ambição erudita de Milton, cuja expressão poética deve abarcar larguíssimo vocabulário, muitas vezes específico, de diversas disciplinas:

*Milton explores all the treasures of literature and various other branches of learning for his allusions. Myth and legend are freely made use of, as are historical, literary, and scientific facts. Classical and biblical allusions are to be found in abundance. Erudition is thus an integral part of Milton's style.*²⁵⁵ (Nafi, 2016, p. 21).

Essa ênfase em diversos ventos não é só expressão desse eruditismo que buscava sintetizar na poesia os conhecimentos, mas no plano expressivo serve à ênfase: o que se nota sobretudo no uso do polissíndeto ao longo da listagem.

Antes da entrada da Morte e do Pecado no Jardim, vivia-se em harmonia. Ora, até os animais viviam em sintonia com os homens e não lhe serviam de alimento, conforme é mencionado em Gênesis 1,29-30, na Bíblia de estudo acadêmico *Bíblia de Jerusalém*:

Deus disse: “Eu vos dou todas as ervas que dão semente, que estão sobre toda a superfície da terra, e todas as árvores que dão frutos que dão semente: isso será vosso alimento. A todas as feras, a todas as aves do céu, a tudo o que rasteja sobre a terra e que é animado de vida, eu dou como alimento toda a verdura das plantas. (Gn 1, 29-30).

O trecho é seguido pela seguinte nota de rodapé: “Imagem de uma idade de ouro, na qual o homem e os animais viveriam em paz, alimentando-se de plantas.” (A Bíblia, 2013, p. 35). Esse equilíbrio e harmonia pleno é reafirmado ao longo do texto bíblico, sobretudo nos livros proféticos, como nesse trecho de Isaías 11, 1-10:

Então o lobo morará com o cordeiro,
E o leopardo se deitará com o cabrito
O Bezerro, o leãozinho e o gordo novilho andarão juntos
E um menino pequeno os guiará
A vaca e o urso pastarão juntos,
Juntas se deitarão as suas crias,
O leão se alimentará de forragem como o boi.
A criança de peito poderá brincar junto à cova da áspide,
A criança pequena porá a mão na cova da víbora.
Ninguém fará o mal nem destruição nenhuma
Em todo o meu santo monte,
Por que a terra ficará cheia de conhecimento de Iahweh,

²⁵⁵ Milton explora todos os tesouros da literatura e vários outros eixos de estudo para suas alusões. Mitos e lendas são livremente usados, assim como fatos históricos, literários e científicos. Alusões clássicas e bíblicas são encontradas em abundância. Erudição é, portanto, uma parte integrante do estilo de Milton”. (Tradução nossa).

Como as águas cobrem o fundo do mar. (Is 11, 6-9).

O jardim representa o homem em seu estado mais gracioso possível. Uma vez perdido, só pode ser reconquistado através do plano divino da redenção no Filho (exposto no canto terceiro de *Paradise lost*). Essa reconquista é comentada na seguinte nota da Bíblia de Jerusalém, a respeito do trecho supracitado de Isaías:

A revolta do homem contra Deus (Gn 3) rompera a harmonia entre o homem e a natureza (Gn 3,17-19), entre o homem e o homem (Gn 4). [...] Trazendo o perdão dos pecados, a reconciliação com Deus e o reino da justiça, a era messiânica estabelece a paz que é sua consequência. [...] A nova aliança é aliança de paz. O reino messiânico é reino de paz. Esta paz estende-se ao reino animal, até a serpente, responsável pela primeira falta: a era messiânica é descrita aqui simbolicamente como retorno à paz paradisíaca. (A Bíblia, 2013, p. 1272).

Após provarem o fruto, essa alteração da constituição do Éden é exposta por Milton, no caso da natureza, conforme já vimos, e agora também dos animais:

*[...] Thus began
 Outrage from lifeless things; but Discord first,
 Daughter of Sin, among the irrational
 Death introduced though fierce antipathy:
 Beast now with beast gan war, and fowl with fowl,
 And fish with fish; to graze the herb all leaving,
 Devoured each other; nor stood much in awe
 Of man, but fled him, or with countenance grim
 Glared on him passing.*²⁵⁶(Milton, 2016, p. 730).

A morte e o pecado são um princípio de separação: de separação de um ente em relação a seu telos, de separação dos entes em relação a si e de separação das criaturas em relação a Deus. Essa separação já se deu na natureza e nos animais até finalmente dar-se nos homens:

*The growing miseries, which Adan saw
 Already in part, though hid in gloomiest shade,
 To sorrow abandoned, but worse felt within,
 And in a troubled sea of passion tossed,
 Thus to disburden sought with sad complaint.*²⁵⁷ (Milton, 2016, p. 732)

²⁵⁶ “Veio assim/ De coisas sem vida a afronta; mas Éris/ Filha de Pecado, entre irracionais,/ Já morte apresentara a antipatias;/ Declarou guerra à besta a besta, à ave/ A ave, ao peixe o peixe; o pasto odiando/ Entre si se tragaram; evitavam/ O homem, não por respeito, mas com cólera/ Fixavam-no ao passar”. (Milton, 2016, p. 731).

²⁵⁷ “Transformações crescentes, que Adão viu/ Em parte já, embora em sombra envolto,/ Abandonado à dor. Mas dentro a dor/ Era revoltoso um mar de paixões tórbidas,/ P’lo que quis alijar o triste peso”. (Milton, 2016, p. 733).

Em suas vidas pré-lapsárias, o casal vivia o bem e compreendia-o diretamente pela graça, sem precisar experienciá-lo. Com as alterações no cosmos, porém, que se dão em várias dimensões conforme o mundo é embaciado pelo mal, o bem e o mal só podem ser conhecidos pela experiência:

*Eve's argument that they are forbidden good and thus wisdom turns on the difference between knowing good by its being total (which would seem an impossibility) and knowing it through contrast with its opposite, and on the difference between innate wisdom and acquired wisdom through experience.*²⁵⁸ (Shawcross, 1993, p. 161).

Adão observa o distúrbio natural ocorrendo ao seu redor e começa a refletir sobre sua atual condição interna, que espelha a condição do mundo exterior agora desordenado. Sendo o pecado sempre um ato de egoísmo, suas consequências e desdobramentos também se dão fora do Eu que o comete, e o primeiro homem agora rejeita essa ideia de outros sofrerem por um erro por ele cometido. Ora, mas uma das principais características do mal é que num gesto de autoprojeção ignora-se os efeitos sobre os outros. Adão reivindica que fosse possível atender seus interesses individuais sem com isso comprometer os outros. O que parece um gesto de antiegoísmo se revela um gesto de egoísmo:

*Yet well, if here would end
The misery, I deserved it, and would bear
My own deservings; but this will not serve;
All that I eat or drink, or Shall beget,
Is propagated curse. Oh voice once heard
Delightfully, Increase and multiply,
Now death to hear! For what can I increase
Or multiply, but curses on my head?*²⁵⁹ (Milton, 2016, p. 732).

Mas essa não é a dinâmica, um gesto de maldade já é um gesto de privação do bem em si e para os outros; o mal consiste justamente numa privação do ser e do bem e possui consequências observáveis. Adão gostaria de praticar seus gestos de desobediência e egoísmo sem que isso gerasse mal aos outros, o que é, novamente, um gesto de egoísmo, como se o Eu de Adão vivesse **independentemente**, e não relacionado à natureza ao seu redor, às pessoas e a Deus. A criação, porém, é dialética e social, tudo nela é interação e diálogo, para o bem, ou para o mal: “A interconexão das nossas vidas é a fonte da nossa solidariedade. Mas ela também

²⁵⁸ “O argumento de Eva que eles são proibidos do bem e, portanto, o conhecimento realça a diferença entre conhecer o bem por ele ser total (algo que parece uma impossibilidade) e conhecê-lo através do contraste com seu oposto, e na diferença entre conhecimento inato e conhecimento adquirido pela experiência”. (Tradução nossa).

²⁵⁹ “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, *crecei e multiplicai-vos*./ Agora morte ouvi-la! Pois que cresce/ E no meu espírito se multiplica/ A não ser pragas?” (Milton, 2016 p. 733).

está na origem dos males que causamos uns aos outros.” (Eagleton, 2022, p. 36). Pois é este o sentido de pecado: o de separação de algo que está **inerentemente unido** a tudo na criação de Deus: “O pecado separa o homem de Deus. Esta separação é a “morte”: morte espiritual e “eterna”, da qual a morte física é sinal. (A Bíblia, 2013, p. 1974). Essa separação parcial de algo que participa de um todo maior gera os desdobramentos negativos que Adão observa e lamenta, sobretudo na difusão em sua prole futura, isto é, toda humanidade.

Adão não consegue compreender que a recomendação teleológica de Deus é em favor do Nós, e não do Eu. Porém, o primeiro homem recai na falácia de acreditar que a afirmação da comunidade é sinônimo da negação da individualidade. Porém, o Nós não nega o Eu, apenas o engloba e o ultrapassa. A individualidade é componente da pluralidade, porém é considerada em si, mas também na sua filiação às outras individualidades. Esse fundamento teológico de uma teleologia inerentemente interligada é observado sobretudo em Matheus 25, 40-46:

Ao que lhes responderá o rei: ‘Em verdade vos digo: cada vez que o fizestes a um desses meus irmãos, mais pequeninos, a mim o fizestes’. E, em seguida, dirá aos que estiverem à sua esquerda: “Apartai-vos de mim, malditos, para o fogo eterno preparado para o diabo e para os seus anjos. Porque tive fome e não me destes de comer. Tive sede e não me destes de beber. Fui forasteiro e não me recolhastes. Estive nu e não me vestistes, doente e preso, e não me visitastes’. Então, também eles responderão: ‘Senhor, quando é que te vimos com fome ou com sede, forasteiro ou nu, doente ou preso e não te socorremos?’ E ele responderá com estas palavras: ‘Em verdade vos digo: todas as vezes que o deixastes de fazer a um desses mais pequeninos, foi a mim que o deixastes de fazer’. (Mt 25, 40-46).

Por outro lado, o pensamento adâmico aqui é o mesmo de Nietzsche, que afirma ser o Eu uma negação do Nós, que pode descrever-se da seguinte maneira segundo Minois:

Todas as nossas ações têm motivos naturais e interessados, e, nesse sentido, Nietzsche confirma a ideia pessimista da natureza humana corrompida e incapaz de fazer o bem: ‘Conclusão cristã: tudo é pecado, até nossas virtudes. Total abjeção do homem. O ato desinteressado é impossível. Pecado original. Em suma, depois que o homem opôs ao seu instinto um mundo do bem, totalmente imaginário, acabou no desprezo de si, julgando-se incapaz de atos bons’. (Minois, 2022, p. 309).

O fato de toda ação ter um desdobramento positivo para aquele que a realiza não a configura como egoísta, apenas se ela for radical e invariavelmente autocentrada, se o telos da ação individual for sempre o indivíduo. As ações são, naturalmente, conforme Nietzsche argumenta, interessadas, no sentido que trarão algum benefício àquele que as realiza, mas se esse interesse considerar o telos que o Criador estabeleceu, não será egoísta e produzirá o bem.

Revoltado com as consequências de seus atos, e sem compreender o valor da individualidade conforme inserida na comunidade e na pluralidade, Adão, já tendo culpado Deus por criar Eva e Eva por lhe oferecer a maçã, dirige-se a Deus, numa crise existencial, culpando Deus por tê-lo criado; criação essa que antes gozava e agradecia:

*Did I request thee, Maker, from my clay
To mould me man, did I solicit thee
From darkness to promote me, or here
Place in this delicious Garden?*²⁶⁰ (Milton, 2016, p. 732,734).

Adão reivindica que a vida e a própria criação fossem também uma aliança, onde aceitasse ou rejeitasse. Mas a criação é um decreto de Deus, e não pode ser previamente aceite porque antes dela não há uma criatura com razão para livremente aceitá-la. A criação, porém, é perfeita e uma dádiva, e atentar contra a existência não constitui se não uma falácia: a existência é não apenas boa, como incontornável. Adão cogita na busca da morte o fim da existência, o que frustrará suas expectativas niilistas. A existência configura sempre um bem em si, pois existir é melhor que não existir, e porque o não-ser é de fato uma impossibilidade: como pode o não-ser e a não-existência serem melhores que a existência, se para serem bons é preciso antes de tudo serem algo? Quando se afirma “O não-ser é melhor que o ser” (A não-existência é melhor que a existência), o próprio verbo **ser** presente aniquila a possibilidade do sujeito que busca falaciosamente afirmar sua inexistência.

O primeiro homem afirma ainda que os termos estabelecidos eram muito duros: “*Unable to perform/ Thy terms too hard. [...] Unexplicable thy justice seems.*”²⁶¹ (Milton, 2016, p. 734). Milton também enfatiza como a regra estabelecida por Deus às criaturas é bastante simples, sobretudo se comparada a todos os bens desfrutados pelo casal no jardim usufruindo da graça. O solilóquio adâmico reflete a incapacidade de compreensão do quadro geral anterior à queda, que não se configura como aliança:

*[...] To the loss of that,
Sufficient penalty, why hast thou added
The sense of endless woes? Inexplicable
Thy justice seems; yet to say truth, too late,
I thus contest; then should have been refused
Those terms whatever, when they were proposed:
Thou didst accept them; wilt thou enjoy the good,*

²⁶⁰ “Pedi-te eu, Senhor, que ao barro,/ Por homem me tomasses, roguei-te eu/ Das trevas promoção, ou transferência/ P’ra o jardim das delícias?” (Milton, 2016, p. 733, 735).

²⁶¹ “Incapaz de observar temos/ Tão austeros. [...] Obscura parece essa justiça”. (Milton, 2016, p. 735).

*Then cavil the conditions?*²⁶² (Milton, 2016, p. 734).

A proibição não constituía uma aliança, tampouco a criação, confusão que fica clara no discurso de Adão, conforme Shawcross esclarece:

Adam talks of “terms”, of their being “propos’d”, and of his acceptance of them; but the prohibition has not involved and does not involve “terms” (only reward or punishment), was not “propos’d” to him but imposed (as he himself has just argued, his will did not concur to his being), and has not therefore brought in any question of acceptance or nonacceptance.

[...]

*Adam’s reading of the prohibition, now, after the Fall, as covenant is in a way, Milton implies, at the base of Satan’s and man’s lack of understanding of God’s ways: certainly no one thinks that God made a covenant with the angels, including Satan. He made a decree, that is all: through the exercise of free will angels may “fall” or nor “fall”. No prohibition was expounded for the angels because none was deemed necessary; for man prohibition as symbolic of faith or nonfaith was deemed necessary. Since prohibition was broken through guilde rather than through totally free will, mercy is granted by means of covenant.*²⁶³ (Shawcross, 1993, p. 135).

O estado edênico de proibição não é uma aliança, mas esta estabelece-se quando necessário após a queda, embora elaborada por Deus previamente. A proibição se caracteriza como um **decreto**, e de fato, é usado apenas o termo *decree* até essa altura da narrativa. Sobretudo no livro V, conforme observou-se no trecho referente.²⁶⁴ O termo aliança só aparecerá, de fato, nos dois cantos finais.

A proibição, entretanto, era extremamente simples. La Chétardie esclarece esse ponto em seu *Catecismo de Bourges*, trazendo à luz o quão simples era a ordem de proibição, e como mesmo na melhor das circunstâncias o casal pecou:

- Qual foi esse preceito?

²⁶² “E não te chega/ A pena de perder, por que lhe juntas/ Sentimentos de eterna dor? Obscura/ Parece essa justiça. Mas já tarde,/ Em bom rigor, contesto, Deveria/ ter-me oposto aos teus termos mal propostos:/ Aceitaste-os. O bem fruir irias/ E os termos cavilar depois?” (Milton, 2016, p. 735).

²⁶³ “Adão fala de ‘termos, deles serem propostos’, e de seu aceita em relação a eles; mas a proibição não envolveu e não envolve ‘termos’ (apenas recompensa e punição), não for ‘proposta’ para ele, mas imposta (como ele mesmo argumento agora, sua vontade não concordou com seu ser), e não trouxe, portanto, nenhuma pergunta de aceitação ou não aceitação.

[...]

A leitura de Adão da proibição, agora, depois da queda, como aliança está, de certa forma, Milton sugere, na base da ausência de entendimento de Satã e do homem das maneiras de Deus: certamente ninguém acha que Deus fez uma aliança com os anjos, incluindo Satã. Ele fez um decreto, isso é tudo: através do exercício do livre-arbítrio os anjos podem ‘cair’ ou não ‘cair’. Nenhuma proibição foi exposta aos anjos porque não fora necessário; para o homem, a proibição como símbolo de sua fé ou não fé era necessária. Já que a proibição fora quebrada através da fraude ao invés de através do livre-arbítrio absoluto, misericórdia é garantida através de uma aliança”. (Tradução nossa).

²⁶⁴ Capítulo 3.5.

- De não comer o fruto de uma única árvore, sob pena de morte.
- Por que essa ordem?
- 1) Para lhe fazer sentir sua dependência e lhe ensinar que ele tinha um mestre. 2) Para testar e coroar sua obediência, e lhe ensinar a rejeitar o excesso.
- Por que uma só ordem?
- Não tendo a compreensão obscurecida pela ignorância, nem a cobiça, não era preciso lhe ordenar ou lhe proibir muitas coisas.
- Por que uma ordem assim tão fácil?
- Ele queria tornar sua vida cômoda, enquanto ela fosse inocente. (Bourges *apud* Minois, 2021, p. 164-165).

A proibição é simples, mas a implicação... funesta. Essa simplicidade é reconhecida por Adão no canto IV. Também foi comentado como a obediência ratifica a liberdade e a projeta para Deus e, portanto, para seu telos verdadeiro, donde se extrai o melhor para si, para Deus e para tudo criado, na medida em que inseridos no mesmo sistema interdependente. Essa obediência é a rejeição dos excessos reivindicados pelos apetites do corpo, que desordenam o homem e desordenam a natureza.

Mas Adão, caído, e mais egocentrado, questiona o Criador que lhe deu vida, argumentando não a ter pedido. Vê-se uma sinistra autoafirmação do ego: é melhor nunca ter existido, que existir nos termos que não os estabelecidos pelo próprio ego. Mas Adão pouco sabe sobre o universo que explorava com Eva e conversava com Raphael. Sabe menos ainda sobre si mesmo, e questiona-se sobre o que de fato é a morte. Na sua confusão sobre a lógica do Eu/Nós, Adão prefere não ter existido, isto é, acredita que o Nós é literalmente a negação da existência do Eu. A mordida representa a primeira vez que o homem buscou a resposta em si e não no seu criador, aquele que lhe deu vida e que constitui sua própria matéria e a animou com a luz da razão; é o primeiro momento de negação do Nós e de afirmação do Eu como rompimento:

Este, é coagido por sua explicação racional, na qual procura suas respostas em si mesmo e que é desvinculada do seu Criador. E, ao não usar a própria razão para entrar em sintonia com a sua essência que vem de Deus, perde a condição de encontrar-se. Esse ser, não se reconhecendo criatura de Deus, se distancia dessa perfeição. (Mendes, 2020, p. 30).

Os prazeres, portanto, são bons, mas é preciso reconhecer sua limitação, na medida em que são expressões reduzidas de sua forma eterna no Ser:

Os prazeres dos sentidos são uma representação das alegrias eternas; o conhecimento do mundo material é uma representação do conhecimento contemplativo; a beleza carnal é uma representação da beleza incriada; o amor do homem é uma representação do amor de Deus. Por isso, esses diferentes

bens não devem ser desprezados, nem contrapostos aos bens verdadeiros. É preciso desfrutar deles segundo a sua natureza, isto é, com simplicidade e inocência, mas não sem reconhecer que existe neles opacidade e imperfeição, nem sem admirar os dons que põem ao nosso alcance, nem sem transfigurá-los, a fim de reencontrar em cada um deles um chamado para alegrias mais puras. (Lavelle, 2014b, p. 171).

Adão segue refletindo sobre as possibilidades do que seria a morte. Se no canto anterior ele “o medo de morrer lançou aos ventos”, aqui, busca compreender o especular sua natureza. Ele considera três possibilidades, o corpo seguir sofrendo com a morte da alma; a alma seguir sofrendo com a morte do corpo, e finalmente que o corpo e a alma seguiriam ambos em sofrimento: “*But say,/ That death be not one stroke, as I supposed,/ Bereaving sense, but endless misery,/ From this day onward.*”²⁶⁵ (Milton, 2016, p. 738). De qualquer maneira, suas especulações giram em torno do fato de a morte não ser um gesto único que aniquila a vida e finda, junto com ela, o sofrimento. A morte é, bem como não esperava Adão, uma espécie de sofrimento em vida, e sendo a vida inaniquilável e incontornável, também é a morte e também o sofrimento como consequência. Adão gostaria, como alguém que comete um crime e depois suicida-se, de não enfrentar as consequências, numa covarde tentativa de findar sua própria existência para não ter o desprazer de ser obrigado a encarar as consequências de seus atos ou de conviver com a culpa, elucidado por Agostinho em *O livre arbítrio*:

[...] Algumas pessoas veem em perfeita verdade que uma criatura é melhor se, tendo livre-arbítrio, está sempre concentrada em Deus e nunca peca; então, refletindo sobre os pecados dos homens, lamentam-se não por continuarem a pecar, mas por terem sido criados. Dizem: ele devia ter-nos feito de maneira a que nunca quiséssemos pecar, querendo antes sempre desfrutar da verdade imutável.

Não deviam lamentar-se ou ficar zangados. Deus não obrigou os homens a pecar só porque os criou e lhes deu poder para escolher entre pecar e não pecar. Há anjos que nunca pecaram e não irão pecar.

A generosidade da bondade de Deus é tal que não evitou criar mesmo aquela criatura que ele sabia previamente que não só iria pecar, como iria continuar a querer pecar. Tal como um cavalo que fugiu é melhor do que uma pedra que não foge porque não tem capacidade para se deslocar nem percepção sensível, também é mais excelente a criatura que peca por livre-arbítrio do que a que não peca só por não ter livre-arbítrio. (Agostinho *apud* Platina, 2012, p. 42-43).

A culpa é sentimento que indica, é claro, arrependimento do ato, e é necessária para o processo de redenção e de busca pela virtude, mas é ao mesmo tempo em sua complexidade fundamental, uma dor, mas uma dor reservada aos que buscam ser bons e justos; pois o homem

²⁶⁵ “Mas digamos que a morte um golpe só/ Não é, como supunha, dos sentidos/ O rapto, mas infinda dor futura.” (Milton, 2016, p. 739).

que não sente culpa está fadado a continuar sendo mal. Adão, porém, apesar de arrependido, não quer lidar com essa culpa, e gostaria de aniquilá-la, com “um golpe só”: a morte; pois agora sua consciência está embaçada e preenchida de medo e horror, e não pode ser ignorada pois é ela mesma o princípio do conhecer e experienciar: “*O conscience, into what abyss of fears/ And horrors hast thou driven me; out of which/ I find no way, from deep to deeper plunged.*”²⁶⁶ (Milton, 2016, p. 740). Adão, não podendo fugir de sua consciência, gostaria de fazer com que ela pare de existir.

Após a reflexão individual, Adão e Eva engendram um diálogo sobre as consequências da queda.

*And what may else be remedy or cure
To evils which our own misdeeds have wrought,
He will instruct us praying, and of Grace
Beseeching him, so as we need not fear
To pass commodiously this life, sustained
By him with many comforts, till we end
In dust our final rest and native home.
What better can we do, then to the place
Repairing where he judged us, prostrate fall
Before him reverent, and there confess
Humbly our faults, and pardon beg, with tears
Watering the ground, and with our sighs the Air
Frequenting, sent from hearts contrite, in sign
Of sorrow unfeigned, and humiliation meek.
Undoubtedly he will relent and turn
From his displeasure; in whose look serene,
When angry most he seemed and most severe,
What else but favor, grace, and mercy shon?*²⁶⁷ (Milton, 2016, p. 756).

A irreversibilidade do ato é compreendida pelo casal, que reconhece não poder reconquistar, por si mesmo, o estado edênico. Resta-lhes fazer preces e implorar a graça, confessar e reconhecer seus erros. Assim, eles “implorando-lhe perdão, banhando o chão com choro” até que retornem ao pó; pois não há outro caminho senão “graça, favor, misericórdia”,

²⁶⁶ “Ó consciência! A que abismo de terrores/ E medos me trouxeste, do qual fuga/ Não há. Em fundo mais me afundo!” (Milton, 2016, p. 741).

²⁶⁷ “E o que mais de remédios ou cura sirva/ P’ra males que infrações nossas tramaram./ Saberemos em preces, e p’la graça/ Que lhe implorarmos, p’lo que neste trânsito/ Da vida nada há a recear, confortados por ele até voltarmos/ Ao pó, lar natal e último repouso./ Que fazer, pois, senão lá nos prostrarmos,/ Lá onde nos julgou, com reverência/ E temor, e os delitos confessarmos/ Humildes, implorando-lhe o perdão,/ Banhando o chão com choro, e respirando/ Suspiros de contritos peitos, prova/ De humilhação e lástima sinceras./ Decerto abrandará a sua cólera/ E o seu pesar; que havia nos seus olhos/ Serenos, quando mais pareciam graves,/ Senão graça, favor, misericórdia?” (Milton, 2016, 757).

já que, da parte deles mesmos, não conseguem manter-se na estatura de benevolência, mesmo no quadro edênico mais propício para assim se manterem.

4.11 Livro XI: A história humana sem Deus.

Tendo Adão e Eva se arrependido e compreendido sua situação, o primeiro verso do canto onze indica seu arrependimento: “*Thus they in lowliest plight repentant stood*”²⁶⁸(Milton, 2016, p. 760), e assim iniciam uma oração. Ora, ao agirem sob a virtude da humildade, Deus, ao invés de condená-los, como seria justo, regenera-os pela Graça, desembrutecendo seus corações: “*Praying, for from the mercy-seat above/ Prevenient grace descending had removed/ The stony from their hearts, and made new flesh*”.²⁶⁹ (Milton, 2016, p. 760). A oração é ouvida no céu, onde o filho intercede pela humanidade, dialogando com o Pai para remissão do pecado de Adão e de toda humanidade vindoura. O pai responde que há salvação, mas há consequências:

*All thy request was my decree:
But longer in that Paradise to dwell,
The law I gave to nature him forbids:
Those pure immortal elements that know
No gross, no unharmonious mixture foul,
Eject him tainted now, and purge him off
As a distemper, gross to air as gross,
And mortal food, as may dispose him best
For dissolution wrought by sin, that first
Distempered all things, and of incorrupt
Corrupted.*²⁷⁰ (Milton, 2016, p. 762).

Em resposta, o Pai afirma que embora haja solução redentora, não há possibilidade de continuarem habitando o paraíso, pois já decretara, no próprio ato da criação, toda a lógica comportamental da matéria e as regras morais para os entes dotados de razão. No cosmo miltoniano, sendo os entes racionais todos necessariamente materiais, seu comportamento

²⁶⁸ “Em tão contrito e humilde estado oravam.” (Milton, 2016, p. 761).

²⁶⁹ “Pois do propiciatório das alturas/ Descera preveniente graça à pedra/ Dos corações, e a carne restaurada.” (Milton, 2016, p. 761).

²⁷⁰ “O que me pedes/ Obtém, que pedes decretara-o./ Mas prolongar-se o lar no Paraíso/ A lei que à Natureza dei impede-o: Os elementos puros e imortais/ Que impuro não conhecem, nem destoante/ Proporção, repudiam-no, e expungem-no/ Poluto, um mau humor, ar p’ra ar impuro,/ E nutrição mortal, que mais lhe assente/ À perversão talhada p’lo pecado,/ Mãe das perturbações que o incorrupto/ Corrompeu.” (Milton, 2016, p. 763).

moral gera alterações na própria constituição material desses seres, daí que o ato de provar o fruto reestruturou a composição material do casal, que se tornou mais materialmente denso e concentrado em relação à composição material do paraíso edênico. Por isso a própria “lei que à natureza dei”, conforme o Pai esclarece, impede-os de lá permanecer, em função da “destoante proporção”. O Paraíso expungirá o casal como um sistema digestivo, ou como o ar frio que invariavelmente desce pela concentração das partículas, enquanto tudo o que é mais próximo da sua própria lógica teleológica e está orientado para seus fins permanece mais etéreo e rarefeito:

*In a Vitalist, and therefore antiauthoritarian, description of matter in motion, the Father represents the heavy change of the expulsion as a lamentable reaction of the material body of Paradise to the newly corrupted bodies of Adam and Eve. “Earth, flood, air, fire”, those “pure immortal elements”, cannot but follow the irrevocable laws of physical and physiological equilibrium and the motion of bodies. These eternal operations of nature that preserve the purity, and the liberal constitution, of Paradise will themselves automatically respond to the Fall by ejecting the tainted human body from the garden’s harmonious air.*²⁷¹ (Rogers, 1996, 198).

A cosmovisão de Milton estabelece que as interações morais e espirituais são como a termodinâmica e o comportamento da matéria, pois não há, de fato, distinção de essência entre as duas. A morte é consequência natural da não obediência do casal:

*Created him endowed, with happiness
And immortality: that fondly lost,
This other served but to eternize woe;
Till I provided death; so death becomes
His final remedy, and after life
Tried in sharp tribulation, and refined
By faith and faithful works, to second life,
Waked in the renovation of the just,
Resigns him up with heaven and earth renewed.*²⁷² (Milton, 2016, p. 764).

Segundo Rogers, esse mecanismo de expulsão teria um embasamento no livro Levíticos:

²⁷¹ “Em uma descrição Vitalista e, portanto, antiautoritária da matéria em movimento, o Pai representa a pesada mudança da expulsão como uma lamentável reação do corpo material do paraíso em relação aos corpos recém corruptos de Adão e Eva. ‘Terra, corrente, ar e fogo’, esses ‘elementos imortais e puros’, não conseguem se não seguir as irrevogáveis leis da física e do equilíbrio fisiológico e o movimento dos corpos. Essas operações eternas da natureza que preservam a pureza e a constituição liberal do paraíso irão elas mesmas responder automaticamente à queda, ejetando o corpo contaminado do ar harmonioso do jardim”. (Tradução nossa).

²⁷² “O dotei, quer com bem-aventurança/ Quer co’imortalidade: se um estulto/ Perdesse, a outra a dor perpetuaria,/ Não fosse dar-lhe a morte; a morte é pois/ Seu remédio final, e após provado/ E atribulado em vida, refinada/ P’la fé e obra de fé, a nova vida,/ No renovo e justos despertado,/ O traz com novos céus e nova terra.” (Milton, 2016, p. 765).

Milton has thoughtfully installed in his Paradise an expulsive mechanism that triggers automatically at the intrusive presence of a polluting agent. Milton may have found a scriptural precedent for this bodily act of expulsion in God's warning to the sinful Hebrews that "the land itself vomiteth out ser inhabitants"²⁷³ (Lev. 18:24-28). (Rogers, 1996, 150).

A morte é consequência, mas também o “remédio final” que após vivenciada em vida, refinará “p’la fé e obras de fé, a nova vida”, resgatando o paraíso perdido na vida após a morte, ainda que de maneira imerecida.

Se no cosmo miltoniano Deus não precisa interferir diretamente na vida dos seres racionais ou na própria matéria, pois tudo segue determinadamente seu comportamento material pré-ditado, por outro lado, aqui Deus envia Michael para expulsar o casal.

Parece haver certa contradição aqui, pois no mundo de Milton, Deus não interfere diretamente nos eventos, considerando a já elaborada ideia vitalista do autor. Aqui, porém, Deus decreta verbalmente a Michael a expulsão do casal, como que para representar a soberania divina. Esse decreto é puramente ornamental. Deus não precisaria decretar novamente a expulsão, pois ela se daria espontaneamente, considerando as regras cosmológicas e materiais já decretadas no gesto criador primeiro, e a dinâmica intestinal da criação que pela reconfiguração material (moldada pelo comportamento moral) ejetaria o casal de maneira natural.

Com a chegada de Michael, o casal ajoelha-se, e clama para no paraíso permanecerem. Michael, porém, responde-os:

*Well may then thy Lord appeased
Redeem thee quite from Deaths rapacious claime
But longer in this Paradise to dwell
Permits not to remove thee I am come,
And send thee from the Garden forth to till
The ground whence thou wast taken, fitter Soile.²⁷⁴ (Milton, 2016, p. 778).*

Michael reafirma a possibilidade da redenção, mas a incapacidade de continuar a habitar o paraíso, e o dever de levá-los para um “solo mais apropriado”, isto é, adequado a sua nova

²⁷³ “Milton instalou pensadamente em seu Paraíso um mecanismo de expulsão que se aciona automaticamente na presença intrusiva de um agente poluente. Milton pode ter encontrado precedente nas escrituras para esse ato de expulsão corporal no aviso de Deus para os hebreus pecadores onde ‘A terra ela mesma vomita para fora seus habitantes’”. (Lv. 18:24-28).

²⁷⁴ “Bem pode então remir-te/ Da pretensão rapaz da morte Deus,/ Mas mais no Paraíso não te deixa/ Morar; eis-me chegado p’ra mudanças,/ Para levar-te embora do jardim/ A lavar chão de origem, solo apósito.” (Milton, 2016, p. 779).

configuração moral e material. O anjo então afirma que mostrará a história futura a Adão²⁷⁵, e que a história humana não é mais perfeitamente ordenada como era no Jardim, mas será constituída de uma interação constante e antitética de pecado e graça: “*Know I am sent/ To show thee what shall come in future dayes/ To thee and to thy Ofspring; good with bad/ Expect to hear, supernal Grace contending/ With sinfulness of Men.*”²⁷⁶ (Milton, 2016, p. 785).

A relação do homem com Deus, de agora em diante, não é próxima e orgânica, mas caracteriza-se por uma relação quase conflituosa e barroca, onde pecado e perdão coexistem, e onde Deus oferta o perdão divino que, através da superabundância da graça, que é infinita, tenta inundar o pecado que, embora intenso, é finito. Mas a graça deve ser aceita livremente pelo homem. Para ilustrar essa degradação do homem e sua inclinação à violência, o anjo faz uma lista dos impérios do mundo antigo e sua truculenta relação, declarando a Adão que toda violência da história humana é consequência, em certa medida, da escolha dele:

*Adam, now ope thine eyes, and first behold,
The effects which thy original crime hath wrought
In some to spring from thee, who never touched
The excepted Tree, nor with the Snake conspired,
Nor sinned thy sin, yet from that sin derive
Corruption to bring forth more violent deeds.*²⁷⁷ (Milton, 2016, p. 792).

Após breve perspectiva histórica do futuro, ele mostra-lhe, em visão, dois homens num campo, onde um deles mata o outro, chocando Adão absolutamente. O choque de Adão é genuíno, pois nunca havia presenciado nada parecido com a violência ou a morte no jardim: “*O teacher, some great mischief hath befall’n/ To that meek man, who well had sacrificed/ Is piety thus and pure devotion paid*”²⁷⁸ (Milton, 2016, p. 792, 794). Já estremecido, descobre que ambos são irmãos, e seus primeiros filhos: Caim e Abel. Adão é tomado de sentimentos nunca antes vividos, e pergunta ao anjo se isto, afinal é a morte: “*But have I now seen death? Is this*

²⁷⁵ O anjo coloca Eva para dormir e revela em visões a Adão o futuro da humanidade. Quanto à escolha de profetizar apenas para Adão enquanto Eva dorme é amplamente discutida pelos críticos.

²⁷⁶ “Sabe que me enviam/ P’ra que o confirmes, sabe que me enviam/ P’ra revelar-te dias que hão de vir,/ Os teus e os dos teus filhos; bom e mau/ Conta ouvir, um embate de alta graça/ Contra pecado humano.” (Milton, 2016, p. 785).

²⁷⁷ “Adão, teus olhos abre agora, e vê/ Os efeitos do crime original/ Em alguns dos teus, quem não conspirou/ Co’a serpente ou na árvore tocou,/ Nem pecou teu pecado, viesse embora/ Dele a corrupção que atos trouxe iníquos.” (Milton, 2016, p. 793).

²⁷⁸ “Ó mestre, um infortúnio se abateu/ Sobre aquele homem bom, que o bom escolheu;/ Assim se paga a pia devoção?” (Milton, 2016, p. 793, 795).

*the way I must return to native dust? Oh sight/ Of terror, foul and ugly to behold,/ Horried to think, how horrible to feel.*²⁷⁹ (Milton, 2016, p. 794).

A interação reforça, novamente, a natureza social do homem e o caráter inerentemente pedagógico da existência humana, calcada na interação intelectual para formação da virtude. Se antes Adão referiu-se a Raphael como historiador, agora refere-se a Michael como professor²⁸⁰. A visão pedagógica que Milton possui a respeito da poesia e sua concepção do poeta-vate ganha dimensão, sobretudo, nesses cantos finais.

O anjo prossegue fazendo extensa enumeração de horrores, torturas e doenças, deixando Adão aos prantos. Assim, ele questiona o anjo sobre a existência do mal, e sobre a presença da imagem de Deus no homem. O anjo a ele responde:

*Their maker's image, answered Michael, then
Forsook them, when themselves they vilified
To serve ungoverned appetite, and took
His image whom they served, a brutish vice,
Inductive mainly to the sin of Eve.
Therefore so abject is their punishment,
Disfiguring not God's likeness, but their own,
Or if his likeness, by them selves defaced
While they pervert pure nature's healthful rules
To loathsome sickness, worthly, since they
God's image did not reverence in themselves.*²⁸¹ (Milton, 2016, p. 798).

O anjo discorre, agora, sobre psicologia ao seu aprendiz, afirmando que o homem se tornou mal ao “servir” os apetites desgovernados. O anjo não afirma serem os desejos pecaminosos, ou ruins, ou malévolos; apenas **desgovernados**, pois os impulsos são bons, mas devem ser coordenados pela razão. A escolha lexical aqui retoma a ideia do mal como negação ou desordenamento, pelo uso dos verbos “*Ungoverned*”, “*Disfiguring*” e “*Defaced*”, todos dotados de prefixos de negação, que retomam na dimensão morfológica a ideia de que o bem é substancial, no qual operam-se as alterações através do prefixo, que dependem da existência do verbo com sentido positivo para derivarem sua existência.

²⁷⁹ “Acabei de ver a morte? Vai-se assim/ De volta ao pó nativo? Ó visão/ De horror, chocante e torpe é teu semblante,/ Pensar-te horrível é, atroz sentir-te!” (Milton, 2016, p. 795).

²⁸⁰ No original, “*teacher*”; na tradução de Daniel Jonas, “mestre”.

²⁸¹ “A imagem do criador, tornou Miguel./ Deixou-a quando a si só se aviltou/ Em nome de apetites sem governo,/ E a imagem que servia transformou-a/ Mau vício, conducente à falta de Eva./ Daí que seja abjeto o seu castigo,/ Não afeando de Deus a semelhança,/ Mas a sua, ou nele deformando-a/ Ao perverter as regras sãs da sábia/ Natura torpemente, e merece-o,/ Que o espelho de Deus nele não honrou.” (Milton, 2016, p. 799).

Dissertando sobre o funcionamento da psiquê humana, o anjo revela que essa monarquia do desejo não indica a parcela de similitude entre o homem e Deus, mas expressão da sua liberdade que “perverte as regras puras e sadias da natureza”, o telos. É claro que muitos pensamentos emergem como emergem desejos, na própria razão sem o controle da mesma. A criatura caída está muito mais inclinada ao surgimento de pensamentos desordenados, mas esses pensamentos não são em si um pecado e não representam as qualidades morais do indivíduo. O pecado e o mal instituem-se a partir do momento que se dá vazão a esses pensamentos em ações ou nos deleitamos neles: “Não somos responsáveis por todos os pensamentos próprios, e os piores são por vezes um sinal de riqueza: mas somos responsáveis por comprazer-nos neles, por preferi-los a outros e conferir-lhes, pelo simples movimento da atenção, um início de realidade.” (Lavelle, 2014b, p. 98). O pecado e o mal estão quase sempre relacionados à razão: seja a realização de uma ação, seja na permissão deliberada da vazão dos pensamentos desordenados.

A demonstração do futuro do homem na aula de Michael é um relato da humanidade operando sem a presença de Deus, ou melhor, rejeitando-o, pois trata-se de um relato de Deus buscando o homem, e o homem rejeitando suas ofertas. Após as visões horríveis mostradas a Adão, o Anjo mostra-lhe visões de pessoas em festas, danças, flertes, reuniões sociais, e experiências de diversão; ao que Adão responde:

*Such happy interview and fair event
Of love and youth not lost, songs, garlands, flowers,
And charming symphonies attached the heart
Of adam, soon inclined to admit delight,
The bent of nature; wich he thus expressed.*²⁸² (Milton, 2016, p. 802).

Tendo visto isso, Adão acredita estar diante da felicidade, em contraposição às imagens anteriores de sofrimento e infelicidade. Adão não presenciara, ainda, na sua experiência edênica a vasta gama de sentimentos humanos, sobretudo aqueles frutos do desordenamento da alma. Em seu atual estado caído, não possui maturidade emocional, pois não conhece os sentimentos e tampouco os reconhece. O anjo esclarece finalmente que não se trata de homens felizes, mas de ateístas hedonistas, cuja vida gira em torno do prazer:

*To whom thus Michael. Judge not what is best
By pleasure, tough to nature seeming meet,
Created, as thou art, to nobler end
Holy and pure, conformity divine.*

²⁸² “Encontro tão feliz com juventude,/ Beleza, amor, canções, grinaldas, flores/ E belas sinfonias encantaram/ Adão, no coração naturalmente/ Levado a confessar prazer assim.” (Milton, 2016, p. 803).

*Those tents thou sawst so pleasant, were the tents
Of wickedness* (Milton, 2016, p. 804).

Aqui sua incapacidade é de reconhecer que a felicidade não é uma expressão de êxtase, pois se trata muito mais de um exercício de obediência e de prática da virtude e do amor. A felicidade, no bom exercício da virtude e no vivenciar das experiências de amor é muito menos extravagante que as visões que agora observa, e muito mais amena, como as experiências no jardim até então, e conforme foi explicado pelos anjos: A felicidade é amena, mas eterna; o êxtase, intenso, mas finito.

Ora, o prazer, a canção, os momentos mais intensos de êxtase possuem sua razão de ser, e servem, de fato, para tornar as experiências do homem mais agradáveis. Mas são, fatalmente, apenas um meio para atingir fins maiores. O homem caído desconfigura o telos dos sentimentos e comportamentos, e atribui-lhes caráter de fins em si mesmos. A consequência é que tomam o prazer por felicidade, e acreditam, portanto, buscar a felicidade, mas se a tomam por outra coisa, estão fadados a nunca a encontrar. Buscam substância, em vão, naquilo que é apenas significante, e só serve para apontar algo efetivamente substancial. O homem, ente naturalmente transcendente, não pode realizar-se se buscar essa realização na finitude terrena. A alma humana, por ser infinita, só pode ser preenchida de fato por algo também infinito; a busca da felicidade de uma alma infinita em algo finito esgota-se no próprio objeto que, finito, limita o amante:

O homem, desvinculado de sua essência, pode querer repousar o seu espírito naquilo que não conhece como sua totalidade, e, ao mesmo tempo, o que ele sabe é apenas aparência da aparência por almejar uma essência segura para confortar o vazio que lhe assegura o nada conhecido. Segue-se assim a certeza de que o homem não se satisfaz com a sua natureza, esse ser nasceu de Deus, ou seja, todos os outros seres criados encontram respostas para seus anseios na sua natureza, o homem não, pois foi criado para o Criador, esse é o seu Telos. (Mendes, 2020, p. 20).

Adão quis provar o fruto do **conhecimento do bem e do mal**: essa é a aula de Michael. Agora o primeiro homem está conhecendo, nessas visões, **o bem e o mal**, como quisera. Sua experiência até então foi de terror e sofrimento, sofrimento este de que Deus quisera poupá-lo ao não permitir que provasse do fruto. Conhecer o mal perturba e desequilibra a alma do homem, e não fazia parte do plano divino, embora sua possibilidade devesse necessariamente manter-se suspensa para ratificação da liberdade.

Após a visão de festas, o anjo apresenta-lhe visões de guerras e carnificinas, afirmando que a concepção de virtude do homem torna-se tão pecaminosa e distorcida, que as maiores atrocidades são veneradas como heroísmo; e os homens mais brutais e abjetos, como heróis:

*For in those dayes might only shall be admired,
And valour and heroic virtue called;
To overcome in battle, and subdue
Nations, and bring home spoils with infinite
Manslaughter, shall be held the highest pitch
of human glory, and for glory done
Of triumph, to be styled great conquerors,
Patrons of mankind, gods, and sons of gods,
Destroyers rightlier called and plagues of men.
Thus fame shall be achieved, renown on earth,
And what most merits game in silence hid.*²⁸³ (Milton, 2016, p. 810).

A glória humana, na perspectiva mundana, não é mais a virtude baseada na bondade e na lógica da união, mas na lógica satânica do poder e da regência da vontade individual, conforme narra ainda mais experiências de pecado da humanidade. Nesse trecho, é clara a relação com a pauta estabelecida na invocação do livro sétimo. Anteriormente, o narrador invocara Urânia só “em significado, não em nome” (Milton, 2016, p. 478), para ressignificar a estruturação da invocação. A crítica feita aos heróis pagãos anteriormente aqui recebe mais argumentos: Naqueles tempos antigos, aquele que “Arrasar em combate, subjugar/ Nações, depois voltar com os despojos” será glorificado e receberá o título de herói; pois as regras do **mundo** não são as mesmas do Jardim.

Assim, o reino de Satã desenrola-se pela história da humanidade: o reino do Eu, que é o inferno, fundado no primeiro livro, é agora fundado na alma de cada indivíduo que recusa o telos final e toma-se como centro teleológico da vida. Os conceitos de heroísmo e virtude são deturpados, e os povos elegem reis na Terra, que governam sob a mesma ilusão de Satã: “*The illusion of book I becomes the illusion of the world*”²⁸⁴ (Woodman, 1948, p. 63).

Finalmente, são apresentadas a Adão visões da história de Noé, que busca ensinar os homens a respeito da virtude, mas não é ouvido. Mostra-se a inundação e a aliança noética²⁸⁵, cujo símbolo é o arco íris, que surge no céu após a vazão das águas do dilúvio. A interação educacional de ambos aqui é apontada por muitos críticos miltonianos como exageradamente pedagógica. Esse tom, porém, enfatiza a visão miltoniana sobre a dimensão social do homem e

²⁸³ “Pois então só a força se admirando/ Por valor se terá, virtude heroica;/ Arrasar em combate, subjugar/ Nações, depois voltar com os despojos/ De chacinhas sem fim será da glória/ Humana o apogeu, e feita a glória/ De conquististas, ser tido por magnífico/ Conquistador, patrono de homens, Deus,/ Ou filho de um, alcunhas para algozes./ Assim, renome e fama se achará/ E ao que merece mais se negarão.” (Milton, 2016, p. 811).

²⁸⁴ “A ilusão do livro I torna-se a ilusão do mundo.” (Tradução nossa).

²⁸⁵ A aliança noética, uma das oito contidas na Bíblia, é estabelecida entre Deus e Noé, onde Deus promete não mais inundar a Terra em função dos pecados dos homens. Ela está relacionada à Aliança Adâmica, que delineava o comportamento do homem em relação à árvore proibida, e sublinha como o homem não consegue alcançar a virtude apenas por suas obras, pois se Deus fosse apenas justo, e não piedoso, toda humanidade estaria fadada à condenação. O arco-íris é o símbolo dessa Piedade, mas também da Justiça.

a importância da relação pedagógica no desenvolvimento da sociedade e também no exercício da virtude. Seu uso extensivo de referências veterotestamentárias está alinhada com a visão da figura do erudito que Milton possui, nas suas extensas referências, citações e diálogos com a tradição canônica bíblica. Se o discurso de Michael busca educar Adão, esse discurso mesmo que é o poema busca educar o leitor a respeito dos temas teológicos e políticos ali abordados. O discurso de Michael é mais que para Adão, mas para o leitor, e cumpre parte da ambição do autor com a obra que é educar.

A interação entre Michael e Adão, porém, é diferente se comparada a interação pedagógica de Adão e Rafael nos cantos anteriores, onde Adão demonstrava um interesse genuíno no conhecimento e curiosidade a respeito da ciência e da história. Em sua nova aula de história às avessas, onde ele observará a história do futuro e não do passado, a interação é descrita como forçosa, e é apresentada em forma de visões, e não de um diálogo verdadeiro como no episódio com o anjo Raphael.

O livro fecha com a narrativa noética, que representa duas dimensões de Deus: A justiça e a possibilidade de Perdão. A justiça se dá pela aniquilação da humanidade pelo dilúvio, humanidade essa que, conforme foi narrado a Adão, degenerou-se a ponto de tornar-se desprezível e violenta. Vendo em Noé uma figura reta, Deus propõe um novo início, a partir desse ponto de viragem. Adão sente-se aliviado ao perceber a possibilidade de redenção pela obediência a Deus, através da figura de Noé.

4.12 Livro XII: O Paraíso reconquistado.

Se nos cantos primeiro e segundo fundou-se o inferno, nos cantos onze e doze funda-se o inferno na terra. O início da obra narra a gênese do mal no cosmos, e os cantos finais seu desembrulhar na vida dos homens. No canto terceiro já se expõe a piedade divina em seu plano de redenção, e nestes cantos finais a justiça, que coexiste em Deus com a piedade. Muito mais terríveis e repletos de sofrimento, por tratarem da história humana, não podem conter nenhum aspecto de redenção, isso porque o homem não consegue por si mesmo alcançar a virtude sem o auxílio divino, conforme Woodman explica: *“Evil, in Paradise lost overruns the universe. The kingdoms of the earth are placed in the stranglehold of satan’s grasp. There can be, because of satan’s control of the world, no redemptive process within history.”*²⁸⁶ (Woodman,

²⁸⁶ “O mal, em *Paradise lost* transborda o mundo. Os reinos da Terra são colocados sob a força de Satã. Não pode haver, por causa do controle de Satã sobre o mundo, processo redentor dentro da história.” (Tradução nossa).

1948, p. 60). “História”, aqui, tem sentido do mundo, isto é, do mundo humano e movido e guiado pelos homens. Ao afirmar que não há possibilidade de redenção na história, afirma ser impossível uma redenção na perspectiva material e guiada pelos homens apenas. Ela só pode ser alcançada por algo que transcende a matéria e a história, que é algo humano: Deus.

Deus propõe a rejeição do mundo ao invés de sua aniquilação. O mesmo vale para os anjos caídos e para o inferno, pois abolir o mal assim que se realiza não faria com que suas criaturas fossem livres, e atentaria contra o inerente direito à existência que toda criatura possui, seja boa ou má. Abolir o mal em sua raiz, seria abolir o homem. Deus é contra a pena de morte, por isso o mal persiste, porque suas criaturas, boas ou más, têm direito à vida. Por essa razão Deus não aniquila o mal, ou o mundo, apenas propõe que o homem livremente rejeite-os. As criaturas seguem em vida ou em pós-vida, porém experienciam a morte, que conforme Adão cogitara nos cantos anteriores, não é apenas um gesto que aniquila a existência, mas algo mais complexo: o afastamento de Deus, a desintegração em relação ao Todo. Se por um lado Deus garante o direito de existência às suas criaturas (direito esse dado e estabelecido por Ele), não segue sem promover a justiça, atribuindo um lugar na escala hierárquica da existência.

No livro XII Michael dá sequência à sua narração, agora mostrando a nova humanidade pós-dilúvio e após a aliança noética. A humanidade pré-dilúvio representa o destino do homem caso não houvesse a possibilidade de redenção, e caso a única possibilidade fosse de o homem buscar a sua salvação sem a assistência divina: jamais conseguiria, e se inclinaria cada vez mais ao mal, merecendo a justiça divina. Porém, mesmo após a aliança com Noé, a humanidade recai novamente no pecado, mostrando a impossibilidade de se autosalvar e de tornar-se virtuosa por si mesma. O episódio da torre de Babel é narrado, servindo de símbolo da soberba humana, e de uma humanidade que busca equiparar-se a Deus, tal qual Satã o fizera. O episódio é punido com uma confusão de línguas que metaforiza a limitação intelectual e gnosiológica do homem. Como pode a humanidade tocar o cerne ontológico da Verdade se nem domínio da ferramenta necessária para o alcance da Verdade ela possui plenamente?

O anjo prossegue narrando a história de Abraão e seus descendentes, sua chegada ao Egito e posteriormente o nascimento de Moisés. Toda a história do profeta e do êxodo é narrada juntamente com a explicação sobre o decálogo e sobre a Lei. Adão questiona o anjo sobre as Leis estabelecidas para os Israelitas na Torá, se é possível alcançar a virtude através delas. O anjo responde-lhe:

Sin against law to fight; that when they see

*Law can discover sin, but not remove,
 Save by those shadowy expiations weak,
 The blood of bulls and goats, they may conclude
 Some blood more precious must be paid for man,
 Just for unjust, that in such righteousness
 To them by faith imputed, they may find
 justification towards God, and peace
 Of conscience, which the law by ceremonies
 Cannot appease, nor man the moral part Perform.*²⁸⁷ (Milton, 2016,
 p. 852).

A resposta do anjo é esclarecedora: o homem não consegue alcançar a salvação pelas obras, conforme demonstrou-se na história de toda a humanidade pós e pré-dilúvio, que repetidamente redundava no pecado. Os sacrifícios feitos a Deus com sangue de animais não são o bastante, é preciso um sacrifício de sangue mais precioso, de um homem justo para salvar os injustos. E a história do povo escolhido se desenrolará até a chegada do Messias que cumprirá esse arco, redimindo os que aceitarem seu sacrifício, e unindo novamente, no fim dos tempos, a Terra e o Paraíso, que fora perdido agora mesmo por Adão:

*[...] By faith not void of works: This Godlike act
 Annuls thy doom, the death thou shouldst have died,
 In sin for ever lost from life; This act
 Shall bruise the head of Satan, crush his strength
 Defeating Sin and Death, his two main arms,
 And fix far deeper in his head their stings
 Than temporal death shall bruise the victor's heel,
 Or theirs whom he redeems, a death like sleep,
 A gentle wafting to immortal life.*²⁸⁸ (Milton, 2016, p. 860, 862).

Após a queda do casal, o mal, cuja gênese primeira está na queda de Satã, adentra o mundo e toma-o por completo, como narrado por Michael a Adão. Nesse sentido, “rejeitar o mundo” não é rejeitar a criação de Deus, mas a forma desordenada que tomou a partir do pecado, numa dicotomia mundo/paraíso. Sendo o Jardim e o Céu, ambos paraísos, e o mundo e o inferno territórios de Satã. “Rejeitar o mundo” é rejeitar um mundo caótico, desordenado e desordenante, confiando na figura do Filho a redenção que restituirá o Paraíso após a morte, conforme Woodman explica:

²⁸⁷ “Ao incitarem contra a lei pecado;/ E quando concluírem que o pecado/ Se vê na lei mas nela não se apaga,/ Que bode e touro sangue escasso vertem/ Na sombra de oblações, verão que sangue/ Mais caro pede o homem, o do justo,/ A fim de que a justiça imputada/ P’la fé diante de Deus os justifique/ E lhes traga à consciência paz, que a lei/ Por ritos não acalma, nem ao homem/ Sub-roga”. (Milton, 2016, p. 853).

²⁸⁸ “P’la Fé não falha de obras: teu castigo/ Divino ato o abole, a morte justa,/ Em pecado da vida sempre longe./ Este é o golpe à cabeça de Satã,/ Que esmagará Pecado e Morte em armas,/ E ali ferro mais fundo cravará,/ Mais do que temporal a morte ao ferir/ O calcanhar ovante, ou seus remidos:/ Um sono só, monção p’ra vida eterna.” (Milton, 2016, p. 861,863).

*Adam is the symbol of humanity. In his fall the race of men fall. The "second-Adam" is the symbol of the elect. In his victory over Satan the few are victorious. The temptation of Eve that brings with it the fall of Adam is of universal consequence. Within it are both the beginning and the end of the world. History, emerging from the fall, revolving on the axis of Satan. [...] The victory of the Son over Satan is a victory over the World. It involves the creation of a Paradise of the mind cut off from the space-time activity of men and governed directly by light from above. It is an inward Eden replacing the lost outward. Eden.*²⁸⁹ (Woodman, 1948, p. 57).

Dado que o mundo foi tomado pela desordem, Deus houvera proposto antes da criação do Homem (prevendo sua queda), a possibilidade de reconquistar o paraíso perdido. A reconquista do paraíso faz-se necessária não porque o mérito faça parte do plano divino, mas porque a forma como fora planejada por Deus, um paraíso gratuito, o Éden, foi perdido. O novo paraíso deve ser o da alma, um paraíso interno, que rejeitando um mundo diabólico, rejeita-o e erige-se para além dele. O homem, feito do pó, e ainda de pé sobre ele, consegue apontar, pela virtude da alma, para o paraíso literal e verdadeiro que será alcançado depois da morte. Cada alma torna-se, dessa forma, um paraíso ambulante, que frui as virtudes eternas ainda que ainda inserido em um contexto mundano da finitude, rejeitando o mundo decaído que o abraça, transcende-o: *"The redemption of man lies in the denial of the world. The universe of grace is beyond history. [...] The path of history is the path of Satan."*²⁹⁰ (Woodman, 1948, p. 62). Eis a derrota de Satã: Deus propõe uma inversão absoluta da máxima satânica proferida no canto primeiro: *"The mind is its own place, and in it self/ Can make a Heaven of Hell, a Hell of Heaven."*²⁹¹ (Milton, 2016, p. 52-54). Se em função de sua própria mente os anjos tornam-se demônios e infernos para si mesmos por onde andem, o homem também pode fazer de si mesmo um paraíso instalado no meio de um mundo atroz e infernal.

O paraíso é, portanto, **reconquistado**. Este será o nome da obra seguinte, que busca enfatizar a reconquista do paraíso perdido: *Paradise regained*, publicado em 1671. A escolha lexical é importante, pois Milton opta pela dicotomia Perdido/Reconquistado, ao invés de Perdido/Achado, pois dessa maneira assevera o sentido de que o paraíso, assim como o inferno,

²⁸⁹ "Adão é o símbolo da humanidade. Em sua queda a raça humana cai. 'O segundo Adão' é o símbolo do eleito. Em sua vitória sobre Satã os poucos são vitoriosos. A tentação de Eva que traz com ela a queda de Adão é de consequência universal. Dentro dela estão ambos o princípio e o fim do mundo. História, emergindo da queda, revolvendo-se no eixo de Satã. [...] A vitória do Filho sobre Satã é a vitória sobre o mundo. Envolve a criação do paraíso da mente desligado da atividade espaço-temporal dos homens governados diretamente pela luz superna. É um Éden interior substituindo a perda do Éden exterior". (Tradução nossa).

²⁹⁰ "A redenção do homem repousa sobre a negação do mundo. O universo da graça está para além da história. [...] O caminho da história é o caminho de Satã." (Tradução nossa).

²⁹¹ "A mente é em si mesma o seu lugar, / Faz do inferno Céu, faz do Céu inferno". (Milton, 2016, p. 53-55).

são condições da alma, e não podem ser **encontrados**, não sendo um lugar apenas; só podem ser conquistados pela fé e pela obediência, conforme Shawcross:

*Paradise to be lost in any sense that would allow it to be found implies a kind of tangibility, mislaying or giving up of what constitutes Paradise and rediscovering it by search or accident. [...] Rather, a different Paradise, one within, happier far, is possible, Milton teaches us, but not one just lying about awaiting recognition. Paradise was lost by action (disobedience); it can be regained only by action (obedience). But since Man is born into the world no longer innocent, more is required than just obedience: it requires heroic action, the heroic action that the Son exhibits in Paradise Regained. "Regained" represents the epistemological issue of Paradise Lost: Paradise must be regained, achieved, and striven for, and the means to achievement is true heroism. Michael says that, through such heroism, Adam and Eve will possess a Paradise within, not discover or recognize or even create a Paradise.*²⁹² (Shawcross, 1993, p. 149).

O Paraíso Interior pode ser reconquistado através de uma aliança de Graça, que consigna amor, que é uma ação, não apenas sentimento, e que implica fé e obediência. Amor ao Pai e que, nessa relação, busca amar toda a criação e toda a criatura também; na medida em que todas são parte do próprio Criador; e não é possível amar um verdadeiramente sem amar o outro:

*As Book XII and the poem draw to a close, Michael reprises the protovangelium and the conclusion of the world in a great conflagration, out of which will come "new Heavens, new Earth, Ages of endless date/ Founded in righteousness and peace and love,/ To bring forth fruits Joy and Eternal Bliss" (XII, 549-51). [...] Adam accepts this covenant of grace, having learned "that obey is best,/ And love with fear the only God" (11. 561-62) for himself and his posterity.*²⁹³ (Shawcross, 1993, p. 160).

A aliança, no pensamento Miltoniano, só se estabelece após a queda, visto que no período que se inscreve na ambiência edênica, o casal vivia ainda em estado de Graça gratuita,

²⁹² "O paraíso ser perdido em um sentido que pudesse ser encontrado implicaria um tipo de tangibilidade, perdendo ou degenerando o que constitui o Paraíso, e redescobri-lo por busca ou acidente. [...] Ao contrário, um Paraíso diferente, interno, mais feliz, é possível, Milton nos ensina, mas não um apenas esperando ser reconhecido. O Paraíso foi perdido por ação (desobediência); e só pode ser reconquistado por ação (obediência). Mas já que o homem nasce no mundo não mais inocente, mais é requerido apenas obediência: requer-se ação heroica, a ação heroica que o Filho exibe em *Paradise Regained*.

'*Regained*' representa o problema epistemológico de *Paradise Lost*: O Paraíso deve ser reconquistado, alcançado, deve-se esforçar-se por ele, e os meios para alcançá-lo são o verdadeiro heroísmo. Michael diz que, através do heroísmo, Adão e Eva irão possuir o Paraíso Interior, não descobrir ou reconhecer ou ainda criar esse Paraíso". (Tradução nossa).

²⁹³ "Conforme o livro XII e o poema chegam perto do fim, Michael reprisa o *protovangelium* e a conclusão do mundo em uma grande conflagração, da qual ou na qual virão 'novos paraísos, nova Terra, eras de tempo infindo/ Fundadas em retidão, paz e amor/ Para trazer frutos de alegria e eterna benção'. (XII, 549-51). [...] Adão aceita essa aliança de graça, tendo aprendido 'que obedecer é o melhor,/ e amar e temer o único Deus.' (11. 561-62) para ele mesmo e para sua posteridade". (Tradução nossa).

preenchidos da Lei Natural. Sendo os livros finais de *Paradise lost* de natureza escatológica, trazem clara referência ao Apocalipse, livro que também busca contar, profeticamente, o desfecho da história humana. As referências são especificamente aos versículos 1 e 4 do capítulo 21: “Vi então um céu novo e uma nova terra, pois o primeiro céu e a primeira terra se foram, e o mar já não existe. [...] Ele enxugará toda lágrima dos seus olhos, pois nunca mais haverá morte, nem luto, nem clamor, e nem dor haverá mais. Sim, as coisas antigas se foram.” (A Bíblia, 2013, p. 2165).

A aliança da Graça, aceita por Adão, e aceita livremente por tantos homens em vida no futuro profético, é a forma pela qual Deus fecha o arco da humanidade e seu plano cujo telos é a criatura viver bem, viver o bem, e perto de seu Criador (Paraíso). A aliança da Graça, uma vez aceita pela outra parte (criatura), e não apenas elaborada em seus termos como no conselho nos céus no canto terceiro; asserta, finalmente, o plano divino, que Milton vinha buscando justificar ao longo da obra, conforme afirma no Canto primeiro (I, 25-26).

Finalmente, Adão se reconforta na ideia de que Deus conseguiu extrair o bem da sua atitude maligna, e que o plano profético se realizará. Adão, tendo o conhecimento agora da profecia e de como pode-se alcançar o paraíso, afirma:

[...] *Only add
Deeds to thy knowledge answerable, add faith,
Add virtue, patience, temperance, add love,
By name to come called charity, the soul
Of all the rest: then wilt thou not be loath
To leave Paradise, but shalt possess
A Paradise within thee, happier far.*²⁹⁴ (Milton, 2016, p. 872).

Agora instruído pelo anjo, Adão deve exercitar a fé e a virtude. No trecho notamos como Milton realmente concebe uma salvação onde a Fé e as Obras são duas faces de uma mesma moeda: As obras, prova da Fé, que é amor por Deus. A concepção de Lutero, bastante vigente entre os protestantes, de *sola fide*, é abandonada. Assim como a visão anterior de Milton de uma salvação alcançada apenas pela virtude e pelas obras, aqui é equacionada à Fé e à Graça de Deus. Não é possível conceber um sem o outro, na medida em que um é a própria expressão do outro. Ora, a Fé em Deus e o exercício do amor e da virtude farão daquele que o exercita um próprio paraíso situado em meio aos escombros morais de um mundo caído. Até que a profecia

²⁹⁴ “Toma apenas/ Ações 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.” (Milton, 2016, p. 873).

seja realizada, e as almas tementes resgatem o paraíso perdido, é possível conquistar um “*Paradise within*”. O Paraíso não pode ser estabelecido **fora** do indivíduo porque não é possível controlar a liberdade alheia, e tampouco pode-se esperar que a realidade do mundo seja guiada pelo princípio da união que é o amor, conforme já mostrou Michael.

A noção de Paraíso para Milton parece bastante diversa, e existe nela um certo sentido de **ação**. Tal qual o Amor, que se trata de uma ação, uma atividade teleologicamente guiada e um ato da razão, o Paraíso é consequência orgânica desse comportamento. Inter-re-criamos o Paraíso em nós na medida em que agimos virtuosamente emulando o que seriam os comportamentos que teríamos no Paraíso. Assim, nosso corpo e alma reconfiguram-se pelas próprias leis da matéria segundo um ordenamento paradisíaco onde estabelece-se não um cosmo distinto da realidade extrínseca e em nada debitário dela, mas a ela relacionada e nela inserida, em constante diálogo com um resgate da inocência pré-queda. Mas esse resgate não pode dar-se nos mesmos termos, pois a consciência pré-queda é uma consciência inocente, que não precisa da experiência para conhecer o bem e o mal, o que direciona o homem pós-queda não a um resgate da inocência, mas a uma superação dela.

O Paraíso de Milton é apontado, às vezes como metáfora, às vezes com literalidade material. Parece razoável afirmarmos, após analisar com vagar a obra e os elementos do pensamento de Milton, que seu Paraíso é as duas coisas. Há algo de geográfico nele, plantado por Deus no Leste: “O jardim, bíblico e miltoniano, foi plantado em direção ao leste. A direção leste é sempre voltada para a luz, seja ela física, mental ou moral.” (Sá, 2010, p. 68). Já vimos como a Luz é usada com símbolo e expressão literal da presença de Deus. É importante ressaltar novamente a impossibilidade de traçar uma linha que distinga metáfora e literalidade em Milton em alguns casos, assim como não se pode traçar linha alguma entre Físico e Metafísico; espiritual e corporal; e material e moral. O Éden miltoniano é geográfico tanto quanto é moral, já que essas duas instâncias se inter-alimentam. O paraíso é físico na medida em que é um corpo, mas é uma metáfora na medida em que ultrapassa esse conceito. É interno e geográfico porque a mente, no materialismo vitalista, é física e comporta-se como um corpo, além de estar inserida no corpo que anima. Essa quebra de distinção explica a impossibilidade de conceber a obra tardia de Milton como pós-política, numa espécie de nihilismo político:

Para críticos como Fredric Jameson, John Milton, depois de ter escrito/ditado O paraíso perdido, teria se transformado num sujeito avesso à política (*post-political*) em razão de sua teodiceia voltada para o interior do corpo humano (*inward turn*) e que seus escritos posteriores (*Paradise regained* e *Samson agonistes*) seriam apolíticos. (Sá, 2010, p. 69).

Considerando que a distinção entre o corpo e a alma não existe na visão do autor, não em termos de natureza, e embora exista distinção de escala, não existe, portanto, **desligamento** absoluto entre o comportamento interno e organização do corpo e a organização do corpo social. Todo cosmo miltoniano é interligado e interdependente como um gigantesco organismo. Seguindo a metáfora platônica da *República*, o corpo social organiza-se nos termos do ordenamento das partes da alma; ambas essas instâncias ligadas e com influências mútuas diretas e materiais. Se a mente é um organismo, como um corpo, inserida num corpo humano, esse corpo está inserido no corpo social, que por sua vez é parte do corpo de Deus. Ao leitor contemporâneo, essa visão pode servir de metáfora pois há, de fato, uma ligação e uma dependência orgânica desses elementos enquanto partes integrantes uns dos outros, mas lembremos que esse sentido é literal na cosmovisão do autor. E por essa razão ao buscar enfatizar o paraíso interior não se torna apolítico, pois a alma individual não é senão parte do corpo social.

O que está em questão é o recorte metodológico e analítico da maturidade de Milton: é a análise de um elemento muito menor desse grande corpo, que não nega o restante. Sendo o homem um ser histórico e social, a análise do Indivíduo é a análise dos aspectos sociais que o moldam. O livre-arbítrio de Milton não é radicalista no sentido de ignorar as influências **externas** ao indivíduo, como se não influenciassem as operações da razão. Muito pelo contrário, o autor parece ressaltar a **sociedade** humana como uma parte doente desse macrocorpo, que naturalmente atenta contra as partes menores e individuais, como uma doença. Mas a razão, que pode ser influenciada, mas jamais **determinada**, pode, através da retidão, manter-se intacta sem adoecer, ainda que participante de um corpo social adoecido, se auxiliada por Cristo.

Portanto, a mente humana é composta de várias partes, como uma sociedade, elas são componentes do corpo, que por sua vez é um indivíduo, também componente do organismo social; o organismo social, juntamente com o resto, é componente do corpo de Deus. Todos esses componentes são materiais e fazem parte de um todo também material. Em Milton, discutir o paraíso interno é também discutir política e ontologia.

Finalmente, o anjo sinaliza a Adão que devem partir. Adão acorda Eva, que afirma ter tido sonhos educativos também, e pergunta a ela se quer seguir juntamente com ele. Eva replica: “*With thee to go,/ Is to stay here; without you thee here to stay,/ Is to go hence unwilling*”.²⁹⁵

²⁹⁵ “Ir contigo/ É como aqui ficar. Sem ti ficar,/ É ir-me a contragosto.” (Milton, 2016, p. 875).

(Milton, 2016, p. 874). Eva declara seu amor ao seu parceiro: ficar no paraíso sem ele é como partir; também diz reconfortar-se com a possibilidade da redenção na profecia que vira em seus sonhos. Michael toma o casal pelas mãos, retomando o mote tão querido a Milton: “*In either hand the hastning Angel caught/ Our lingring Parents.*”²⁹⁶ (Milton, 2016, p. 876), resgatando a metáfora da união, que aparece ainda outra vez neste final, nos últimos dois versos da obra, onde o casal, de mãos dadas, deixa o paraíso: “*They hand in hand with wandring steps and slow,/ Through Eden took thir solitarie way.*”²⁹⁷ (Milton, 2016, p. 876).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Findada a narrativa, podemos afirmar que Milton alcança seu objetivo levantado no exórdio, isto é, o de justificar as razões de Deus ao homem. O autor o faz através dos discursos dos personagens, que, dotados de razão, digladiam-se no palco épico em busca de soluções para suas crises existenciais. Esse caráter profundamente humano também é característica de sua obra, pois para além dos argumentos e do enredo, a construção dos personagens enfatiza um sentimento de empatia do leitor, que observando a tentativa do casal de manter-se de pé, acaba caindo. E mesmo diante da queda, tem diante de si esperança e amor para viverem e conviverem. O pecado original é exposto em sua lógica de inclinação ao mal. Mas a inclinação à comunhão também é trazida à baila, pois já participa do coração do casal primordial; como vemos na resposta de Eva ao convite de Adão para ficar no paraíso.

“The evil of the world is evil of circumstances only, and as such it is apparent rather than real, an inevitable part of the perfect system of the universe formed by divine intelligence”.²⁹⁸ (Hanford, 1919, p. 8). Hanford, em seu artigo *Milton and the return to humanism*, relata uma tendência que a crítica miltoniana do século dezoito tem de lançar luz sobre a bondade do casal e a vitória do bem no plano divino do ponto de vista global. De fato, esse aspecto é verdadeiro, mas se sopesado com a justiça divina, bastante ressaltada ao longo da obra. Os livros finais enfatizam tanto a responsabilidade do homem diante da queda e dos erros que comete, mas também a perfeita bondade de Deus que estabelece a possibilidade de redenção diante do quadro de possibilidades que pressupõe a existência do livre-arbítrio e não pode ser completamente direcionada por Deus. Os livros nos lembram, também, de que embora

²⁹⁶ “P’lo que tomou em cada mão com pressa/ O anjo os pais passeiros”. (Milton, 2016, p. 877).

²⁹⁷ “Mão na mão com pés tímidos e errantes/ P’lo Éden solitário curso ousaram”. (Milton, 2016, p. 877).

²⁹⁸ “O mal do mundo é um mal de circunstância apenas, e como tal é aparente ao invés de real. Uma parte inevitável do sistema perfeito do universo formado pela inteligência divina”. (Tradução nossa).

inclinados ao mal, todos buscam incessantemente serem bons. O retrato não é de uma humanidade deliberadamente má, mas enfraquecida, que busca o bem, e falha frequentemente, mas sem nunca a tirar de vista. Milton pinta nos personagens de Adão e Eva, principalmente, nossa tendência ao erro, mas nossa natureza boa; e por fim as consequências de nossas escolhas morais, somadas as influências externas que poluem nossa capacidade de sermos a melhor versão possível. Observamos isso, em larga medida, no solilóquio de Adão no livro décimo, cuja tentativa de não arcar com as consequências demonstram sua covardia e incapacidade de lidar com as consequências de sua escolha moral, mas também representam sua culpa e arrependimento. A psicologia humana é retratada em sua complexidade que se recusa a reduzir-se a dicotomias.

Frequentemente os críticos miltonianos observam a respeito dos últimos dois livros dessa epopeia: (1) Uma queda de qualidade da obra na narrativa apressada do futuro; e (2) Um tom profundamente pessimista. De fato, ambos os livros retratam o mal alastrando-se pela história humana, mal esse que nos livros anteriores foi retratado a partir de sua gênese: o primeiro gesto de soberba. Os livros finais, porém, representam dois aspectos importantes na teodiceia miltoniana: (1) a narração desses eventos futuros tem uma função de retomar a necessidade de ultrapassar, em certa medida, o tempo. Conforme observamos, há um alinhamento do pensamento miltoniano com o pensamento aristotélico (e cristão) de uma virtude conquistada pela mimese. Para ter-se essa conquista se faz necessário uma relação pedagógica com o passado e um compromisso com o futuro. Esse desatar-se da soberania do presente, espelha em alguma medida a própria natureza supratemporal do Criador. É preciso, assistidos pelo futuro iminente, e o passado que se faz presente como **causa**, reprimir os impulsos imediatistas. O impulso e o determinismo são características do **presente**, mas o homem que exerce algum domínio sobre as formas do não-presente, pode domesticar seus impulsos com mais eficácia. A razão estende-se para além do presente, na medida em que tem natureza semelhante a Deus. O refletir sobre o passado através do processo educativo somado à mimese a longo prazo, calcada numa imitação de uma figura futura tomada como objeto de cópia, internaliza nas ações presentes comportamentos; tornando possível a regência desses impulsos baixos que são escravos do presente. Então, se os impulsos do presente estão além do controle das partes superiores da alma no imediatismo de sua insurgência, mas não estão na análise a longo prazo se a própria insurgência desses impulsos for barrada pelo exercício da mimese. Toda solução para problemas momentâneos é realizada a longo prazo. O ponto que os personagens se situam na narrativa é justamente esse ponto de maior viragem no que diz

respeito ao desenrolar da história humana: após a queda e diante da visão futura. É aqui que Milton salienta a necessidade dessas duas operações que viera desenvolvendo ao longo da obra: pedagogia e mimese; o estudo do passado e a imitação do homem virtuoso do futuro (ou o oposto, o ignorar do homem degenerado futuro). Leibniz, simpatizante também desse pensamento, afirma em sua teodiceia:

Embora nossa opinião e nosso ato de vontade não sejam diretamente objetos de nossa vontade (como já vimos), não deixamos de tomar algumas medidas para querer mesmo para crer, com o tempo, naquilo que não queremos ou no que não cremos presentemente, tão grande é a profundidade do espírito do homem. (Leibniz, 2023, p. 134-135).

O homem situado absolutamente no presente é um homem condenado a ser regido pelas partes mais baixas de sua alma: o seu corpo, cuja busca é pelo saciamento das necessidades imediatas e impulsivas. Dessa necessidade de transcender o presente e dialogar com o futuro é que emerge a virtude Teologal da esperança, que faz parte da dimensão humana que ultrapassa a materialidade e o presente. O homem agora, após a queda, adentra o período da história, irredimível em sua materialidade e temporalidade: “A revelação que emana da sabedoria do “Ser” perdura no homem como forma de inquietação em busca do encontro na sua alma desencontrada. Coloca[-se] diante dessa oposição o laço de reencontro da metafísica e da história.” (Mendes, 2020, p. 25).

Mas através da Esperança e na confiança da profecia vindoura, o homem pode promover o resgate da característica divina e metafísica, reunindo a história à metafísica; história essa que se esvaziou cada vez mais de espírito, conforme o anjo narra. Essa “inquietação” em busca do Ser é inerente ao homem caído, já que o passado e o futuro determinam o comportamento e as ambições das almas que não se reduzem ao presente. A origem está em Deus, e o telos final de toda humanidade é unir-se novamente a Ele. Por essa razão o passado e o futuro abarrotam o presente; porque o Telos, que é posterior, será o motivador, portanto, antecedente. O fim é aquilo que engendra o começo. Deus é o Início e o Fim, o Alfa e o Ômega, a Gênese e o Telos. E é através da superação do Tempo que se pode alcançar Deus, que está para além dele, seja na forma da constituição psicológica do homem que consegue ser, em certa medida, não constituída apenas de presente; mas finalmente quando o tempo tiver fim.

Quanto à crítica (2) sobre o pessimismo, os livros XI e XII podem soar como uma derrota do plano divino, que aqui busca ser justificado, mas, em última análise, ainda integram o plano divino, pois ele presume uma realidade onde o livre-arbítrio seja um elemento

constituente. Satã conquistou o mundo, mas o mundo está inserido dentro do tempo. E o tempo, na perspectiva de Milton, terá um fim. Deus, que está acima do tempo, estabelece a possibilidade de reconquista do paraíso perdido que se dá duplamente: na conquista do paraíso interior, pela ordenação da alma às virtudes da Fé, do Amor, e tantas outras; e na reunião da Terra ao paraíso celeste após o fim dos tempos, através do sacrifício do Filho. O poema *On time*, de Milton, bem sintetiza essa ideia. Ainda que o mal, resultado do mau uso do livre-arbítrio esparrame-se pela criação, o plano de redenção foi oferecido, e só se deve esperar que o Tempo, finito, cumpra seu papel, desenrole-se até que finalmente finde. Uma vez percorrido seu percurso, o Tempo, e tudo que é contingente e efêmero, sucumbirá. E toda alma, que participando do Ser supremo que é eterno, triunfará sobre o Tempo, a Sorte e a Morte:

*Fly envious Time, till thou run out thy race,
Call on the lazy leaden-stepping hours,
Whose speed is but the heavy Plummets pace;
And glut thy self with what thy womb devours,
Which is no more then what is false and vain,
[...]
When once our heav'nly-guided soul shall clime,
Then all this Earthy grosnes quit,
Attir'd with Stars, we shall for ever sit,
Triumphing over Death, and Chance, and thee O Time.*²⁹⁹ (Milton, 2004, p. 16).

²⁹⁹ “Voa, tempo invejoso, até que tenha esgotado sua corrida/ Invoque as horas de passo pesado e preguiçoso/ Cuja velocidade não é mais que o passo do contrapeso;/ E glutone-se com o que seu ventre devora,/ Que não é nada mais que o que é falso e vão/ [...] Quando finalmente nossa alma divinamente guiada deve ascender/ Então toda sua grosseria mundana abdicar/ Vestidos de estrelas, iremos para sempre sentar/ Triunfando sobre a Morte, a Sorte, e ti, Ó Tempo.” (Tradução nossa).

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, S. **Confissões**. Tradução: J. de Oliveira e A. Ambrósio de Pina - 25ª Edição. Bragança Paulista: Editora Vozes, 2011.
- AGOSTINHO, S. **O livre-arbítrio**. Introdução, tradução e estudos por Ricardo Taurisano - São Paulo: Editora Filocaia, 2019.
- AGOSTINHO, S. **O livre-arbítrio**. Tradução, introdução e notas: Ir. Nairde Assis Oliveira - 2ª edição. São Paulo: Editora Paulus, 1995.
- AQUINO, T. **Suma Teológica**. Vol. 1, 1ª pars. Tradução de Alexandre Correia - 4ª edição. Campinas: Editora Permanência, 2016.
- BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Editora Paulus, 2013.
- COSTA, R. N.; BRANDÃO, R. E. A teoria da criação segundo agostinho. **Ágora filosófica**, Pernambuco. Ano 7, n. 1, p. 7-26, jan/jun 2007. Disponível em: <https://www1.unicap.br/ojs/index.php/agora/article/view/82>. Acesso em: 18 out 2023.
- DOSTOIEVSKI, F. **Irmãos Karamázov**. Tradução de Paulo Bezerra - 3ª edição. São Paulo: Editora 34, 2013.
- DRUMMOND, C. **Poesia errante**. 12. ed. Rio de Janeiro: Record, 1989.
- DRUMMOND, C. **Claro enigma**. São Paulo: Companhia das letras, 2012.
- EAGLETON, T. **Sobre o mal**. Tradução de Fernando Santos - São Paulo: Editora Unesp, 2022.
- FALLON, S. M. Milton, Freedom, and seventeenth-century Intellectual History. *In*: FERREIRA, L. F. (org.) **Milton lecture series: readings in and from Brazil**. Belo Horizonte: O lutador, 2016. p. 49-74.
- HANFORD, J. H. Milton and the return to humanism. **Studies in philology**, Vol. 16, N. 2 Abr. 1919, pp. 126-147. Acesso em: <https://www.jstor.org/stable/4171747>. Acesso em: 15 jan 2023.
- HAWKES, D. **John Milton: A hero for our time**. Berkeley: Counterpoint press, 2009.
- HILL, C. **O século das revoluções: 1603-1714**. Tradução de Alzira Vieira Allegro. - São Paulo: Editora Unesp, 2012.
- KEMPIS, T. **A imitação de Cristo**. Tradução: Padre Leonel Franca – Londrina: Editora livraria família cristã, 2021.

KREEFT, P. **You can understand the bible:** A practical and illuminating guide to each book in the bible. San Francisco: Ignatius Press, 2005.

LAVELLE, L. **O mal e o sofrimento.** Tradução de Lara de Malimpensa - São Paulo: É realizações, 2014a.

LAVELLE, L. **A consciência de si.** Tradução de Lara de Malimpensa - São Paulo: É realizações, 2014b.

LEIBNIZ, G. **Ensaio de teodiceia:** sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal. Tradução de Tessa moura Lacerda e Celi Hirata – São Paulo: Esitora WMF Martins Fontes, 2023.

LEONARD, J. **Introdução e notas.** In: **Paradise lost.** London: Penguin classics, 2000.

LEWIS, C.S. **A preface to Paradise Lost.** London: William Collins, 2022.

LEWIS, C.S. **O problema do sofrimento.** Tradução de Alípio Neto - São Paulo: Editora Vida, 2009.

MACHADO, J.M. **Memórias póstumas de Brás Cubas.** São Paulo: Editora Abril, 2010.

MADEIRA, C. **Tudo é Rio.** 14ª ed. Rio de Janeiro: Editora Record, 2022.

MATOS, G. **Poemas atribuídos.** Códice asenio-cunha, volume 1. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2013.

MCDOWELL, N. **Poet of revolution:** The making of John Milton. New Jersey: Princeton University Press, 2020.

MENDES, M. **O problema do mal no pensamento de Agostinho.** - 1ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 2020.

MILTON, J. **Areopagítica:** discurso pela liberdade de imprensa ao parlamento da Inglaterra. Tradução e notas de Raul de Sá Barbosa. Rio de Janeiro: Editora Top Books, 1999. Obra original de 1644.

MILTON, J. **Paraíso Perdido.** Tradução de Daniel Jonas - 1ª Edição. São Paulo: Editora 34, 2016.

MILTON, J. **Paraíso Reconquistado.** Tradução de Guilherme Gontijo Flores *et al.* São Paulo: Editora de Cultura, 2014.

MILTON, J. **The english poems of Jon Milton.** Hertfordshire: Wordsworth Editions Limited, 2004.

MILTON, J. *Tenure of kings and magistrates.* In: GRISWOLD, Rufus Wilmond. **The prose works of John Milton:** With a Biographical Introduction by Rufus Wilmot Griswold.

Indianapolis, Indiana, 2011. 2 v. Disponível em:
http://files.libertyfund.org/files/1209/Milton_0233-01_EBk_v6.0.pdf. Acesso em 21 de junho, 2023. p. 416-441.

MINOIS, G. **As origens do mal**: Uma história do pecado original. Tradução de Nícia Adan Bonatti - São Paulo: Editora Unesp, 2021.

NAFI, J. S. I. A critical analysis of Milton's poetic style as revealed in his epic poem *Paradise Lost*: books I and II. **Journal of English Language and Literature** (RJELAL), Vol. 4, n 1, jan. 2016. Disponível em:
https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2838068.

PAZ, O. **O arco e a lira**. Tradução de Ari Roitman e Paulina Wacht. 2ª edição. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

PESSOA, F. **Livro do desassossego**. 1ª ed. São Paulo: Ciranda Cultural, 2018.

RIVA, LISA. (2008). Religious Heresy and Radical Republicanism in John Milton's *Paradise Lost*. **Undergraduate Review**, 4, 95-98. Disponível em:
https://vc.bridgew.edu/undergrad_rev/vol4/iss1/18.

ROGERS, J. **The matter of revolution**: Science, poetry and politics in the age of Milton. New York: Cornell University Press, 1996.

SÁ, L.F.F. "O jardim todo investigar me cumpre": Um estudo sobre o Paraíso Perdido, de John Milton. **Revista do centro de estudos portugueses**, v. 30, n. 44, (p. 55-72), 2010. Disponível em: <http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/cesp/article/view/6502/5504>.

SÁ, L.F.F. Reading the world within Milton's *Paradise*. **Itinerários**, Araraquara, n. 17/18, 2001 (p. 259-265), dezembro de 2008. Disponível em:
<https://periodicos.fclar.unesp.br/itinerarios/issue/view/232>.

SHAWCROSS, J. **John Milton: the self and the world**. Kentucky: The University Press of Kentucky, 1993.

SHELLEY, M. **Frankenstein**. Hertfordshire: Wordsworth editions, 1993.

SARTRE, J. **A náusea**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

TAURISANO, R. Notas e comentários. In: __AGOSTINHO, S. **O livre-arbítrio**. Introdução, tradução e estudos por Ricardo Taurisano - São Paulo: Editora Filocalia, 2019.

VOEGELIN, E. **História das ideias políticas - vol. IV**: Renascença e reforma. Tradução de Alípio Mário Dantas Fonseca. - 1. ed. - São Paulo: É realizações, 2014.