

4.

Palavra, Presença, Escrita: rumo a uma retórica da interioridade

4.1 O ceticismo erasmiano e a valorização da linguagem

Deus fala muito raramente e muito brevemente aos homens, mas suas palavras são ao mesmo tempo perfeitamente verdadeiras e perfeitamente eficazes. Na primeira vez o Pai falou e engendrou a linguagem eterna. Ele falou de novo e por seu Verbo todo poderoso criou a máquina inteira deste mundo. Ele falou ainda uma vez mais através da mediação de seus profetas, graças aos quais nos foram legadas as Escrituras que contêm o tesouro infinito da sabedoria divina. Enfim, enviando seu Filho, isto é, seu Verbo revestido de carne, ele manifestou sobre a terra sua Linguagem precisa que encerra tudo o que foi dito em uma conclusão.¹

Nesse fragmento, extraído da *Lingua* (1525) Erasmo nos diz claramente que a única maneira do homem se aproximar da divindade e conhecer os seus desígnios é através da leitura das Santas Escrituras. Contudo, o texto bíblico, como ele mesmo aponta, é permeado de passagens obscuras e até mesmo incompreensíveis, suscitando ao longo dos séculos uma grande variedade de interpretações e de divergências entre os teólogos. Além disso, ele destaca outro obstáculo para os eruditos que pretendessem encontrar o sentido último e essencial da mensagem divina, ou seja, o fato de que sua redação, realizada por intermediários humanos, estava exposta a deturpações e erros sobre o que havia sido dito realmente pela divindade. Como portanto não podia haver um consenso absoluto em relação a interpretação bíblica correta, se tornava impossível segundo o humanista falar de uma verdade definitiva, relacionada com a certeza dos silogismos quando se tratava da vontade de Deus. A verdade das Escrituras que Erasmo julgava ser necessário desvendar pela crítica filológica, portanto, era uma verdade provável, cuja natureza se adequava bem aos limites da razão humana e às questões ligadas à sua vida prática, em consonância com a valorização da virtude dos antigos. Se aproximava de Cícero, mais uma vez, que também

¹ “Dieu parle très rarement, il parle brièvement mais ses paroles sont tout à la fois parfaitement vraies et parfaitement efficaces. Une première fois le Père a parlé et il a engendré le langage éternel. Il a parlé à nouveau et par son verbe toutpuissant a créé la machine entière de ce monde. Il a parlé encore une fois par ses prophètes par l’intermédiaire desquels il nous communiqué les Livres Saints qui recèlent sous quelques mots simples le trésor infini de la sagesse divine. Enfin en envoyant son Fils, c’est-à-dire son Verbe revêtu de chair,

não definiu o alcance de uma verdade absoluta como meta para a eloquência, que em geral, se fundava sobre os mesmos problemas, da dinâmica da vida prática.

Esta mesma proposição também é expressa nas obras de Salutati, Valla e Pontano, aplicadas no ceticismo² quanto às possibilidades do conhecimento racional das essências das coisas da natureza, mostrando-se mais prudentes em relação a tão empolgada exaltação que Pico Della Mirandola fizera da excelência das habilidades criativas e racionais do homem³. Erasmo também compartilhava da concepção desses humanistas, adotando o ataque cético às pretensões racionalistas de conhecimento do real em várias de suas obras. Nas *Paráfrases* ao Evangelho de São João, de 1523, ele nos diz que:

Como a natureza divina supera infinitamente a fraqueza do espírito humano ela não pode ser percebida tal como ela é por nossos sentidos nem conhecida por nosso espírito, nem representada por nossa imaginação nem expressa por palavras; e embora nas coisas criadas vê-se os traços do poder, da sabedoria e da bondade divinas, ele espera certamente que as analogias tiradas das coisas, que nós compreendemos pouco ou muito pelos sentidos e pela inteligência, nos conduzam a um conhecimento tênue e esquemático das realidades incompreensíveis de modo que nos as contemplamos como em um sonho e num nevoeiro, mas nenhuma analogia nem eventualmente tirada de alguma coisa criada – quer se trate dos Anjos, da máquina dos céus ou dos corpos aqui de baixo, familiares a nosso sentido, sem nos ser entretanto plenamente

il a manifesté sur terre son Langage abrégé, resserrant en quelque sorte tous ses dits en une conclusion.” Érasme. *La Langue*. (Introduction, traduction et notations de Jean-Paul Gillet) Genève: Labor et Fides, 2002.

² Sexto Empírico em suas *Hipotiposes Pirrônicas* define assim o ceticismo: “o resultado natural de qualquer investigação é aquele que investiga ou bem encontra o objeto de sua busca, ou bem nega que seja encontrável e confessa ser ele inapreensível, ou ainda, persiste na busca. O mesmo ocorre com os objetos investigados pela filosofia, e é provavelmente por isso que alguns afirmaram ter descoberto a verdade, outros, que a verdade não pode ser apreendida, enquanto outros continuam buscando. Aqueles que afirmam ter descoberto a verdade são os ‘dogmáticos’, assim são chamados especialmente Aristóteles, por exemplo, Epicuro, os estóicos e alguns outros. Clitômaco, Carnéades e outros acadêmicos consideram a verdade inapreensível, e os céticos continuam buscando. Portanto, parece razoável manter que há três tipos de filosofia: a dogmática, a acadêmica e a cética.” Portanto, segundo a interpretação de Sexto, como ressalta Danilo Marcondes em seu artigo *A tradição cética*, há uma diferença fundamental entre a Academia de Clitômaco e Carnéades e o Ceticismo. “A afirmação de que a verdade seria inapreensível já não caracterizaria mais uma posição cética, mas sim uma forma de dogmatismo negativo”. A posição cética de fato se caracterizaria então pela “suspensão do juízo quanto à possibilidade ou não de algo ser verdadeiro ou falso”. Souza Filho, Danilo Marcondes. *A Tradição Cética*. Departamento de Filosofia – PUC-RJ/UFF, pp. 1-2.

³ Victoria Kann analisa os trabalhos de Salutati, Valla e Pontano nessa chave cética, destacando a defesa de Pontano da literatura ficcional em seu *De sermone* como uma forma de negação da razão dogmática. Para ele a verdade é buscada na prática, que se dá quando o leitor é levado à modéstia ou à caridade. Desta forma, a literatura tem validade para o leitor desde que ela possa retirá-lo do vício e incitá-lo à virtude, sendo atribuída então grande importância à poesia, aos versos de Virgílio, às tragédias, à dissimulação irônica dos socráticos e às fanfarrices burlescas de Luciano, já que todos esses textos incitam a reflexão moral e a crítica dos costumes. A defesa de Pontano desta concepção prática de verdade é um sinal evidente que ele, assim como outros humanistas do *Quatrocento*, compartilharam com o orador ciceroniano a noção da impossibilidade de se encontrar as verdades absolutas. Kann, Victoria, op. cit., p. 43.

compreensíveis – se encaixa totalmente com a maneira de ser e a natureza das realidades. (...) ‘Ninguém conhece o Pai tal como ele é, exceto o Filho e aqueles a quem o Filho quis revelar.’ Por isso, procurar por raciocínios humanos o conhecimento da natureza divina é temerário; falar do que não se pode ser expresso por palavras é demência; defini-lo é impiedade.⁴

Erasmus retoma aqui um dos principais temas do ceticismo cristão de sua época (cujos principais fundamentos veremos mais adiante com um breve exame das idéias de Nicolau de Cusa): a descrença no poder da razão discursiva em conhecer cientificamente a existência de Deus assim como a verdade das Escrituras. Apenas Deus, o criador de tudo, conhece a natureza, o céu, os anjos e os corpos humanos (que só poderíamos conhecer parcialmente em seu funcionamento). Ainda que estabeleçamos analogias entre as coisas criadas por Deus e a criação humana, é vedado ao homem não apenas o conhecimento da própria divindade, mas também é impossibilitado a ele o conhecimento pleno da natureza e de si mesmo, já que não as criara. Portanto, para o humanista, se dedicar a compreender aquilo que por sua própria natureza era incompreensível ao homem, era o mesmo que tentar dizer o indizível, era em suma “pura demência, audácia sacrílega e ímpia”. Parafrazeando Mateus 11:27, Erasmo reafirma a impossibilidade de conhecer o Pai; apenas o Filho o conhece, e nós não somos certamente parte do pequeno número daqueles a quem Deus quis revelar o que Ele sabia, como os profetas do Antigo Testamento e os apóstolos escolhidos por Cristo.

Segundo Erasmo, Deus quis transmitir a fé evangélica aos homens aos poucos, tendo em conta o progresso dos tempos e o desenvolvimento das suas capacidades. Por essa razão, os judeus, durante vários séculos, honraram a Deus sem conhecer o Filho e o Espírito Santo. E, mesmo com a vinda de Cristo Ele quis que nós ignorássemos certas coisas. “Não foi tudo a nós revelado pelo intermédio do Santo Espírito, mas apenas o que convinha para

⁴ “Comme la nature divine surpasse infiniment la faiblesse de l’esprit humain, elle ne peut être perçue telle qu’elle par nos sens ni conçue par notre esprit, ni représentée par notre imagination ni exprimée par des mots; et quoique dans les choses créées luisent des traces de la puissance, de la sagesse e de la bonté divines, il arrive certes que des analogies tirées de ces choses, que nous comprenons peu ou prou par les sens et l’intelligence, nous conduisent à une connaissance ténue et schématique des réalités incompréhensibles si bien que nous les contemplons vaguement comme en rêve et dans un brouillard, mais aucune analogie ne peut être tirée d’aucune chose créée – qu’il s’agisse des Anges, de la machine des cieux ou des corps d’ici-bas, familiers à nos sens, sans nous être pourtant, eux non plus, pleinement compréhensibles – qui cadre totalement avec la manière d’être et la nature des réalités. (...) ‘Nul ne connaît le Père tel qu’il est, excepté le Fils et celui à qui le Fils a bien voulu révéler.’ C’est pourquoi rechercher par des raisonnements humains la connaissance de la nature divine est de la témérité; parler de ce qui ne peut point être exprimé par des mots est

a crença na doutrina evangélica e para a salvação do gênero humano.”⁵ Deste modo, afirma Erasmo, convêm aos homens amar a bondade divina mais que admirar ou buscar compreender sua sublimidade, que apenas seu Filho conhece.

Como eu comecei a dizer, para comunicar a alguém um certo conhecimento das coisas que não são nem inteligíveis nem explicáveis, é preciso utilizar os nomes das coisas familiares à nossa inteligência, se bem que não há nada em nenhuma parte e em nenhuma das coisas criadas em que se possa tirar uma comparação que se encaixe rigorosamente com a verdade da natureza divina. Por isso as Escrituras sagradas que chamam Deus esse Espírito Tão Elevado, o ser maior e melhor que se pode conceber, designam seu Filho único como sua linguagem.⁶

Erasmo se refere aqui à relação de similitude existente entre o Pai, o Filho e sua Linguagem. Segundo ele, é impossível ao entendimento humano perceber a totalidade da grandeza divina. “Por isso ele não assumiu um corpo imaginário. Quem amaria um vão espectro ou uma aparência fantasmagórica?”⁷ Então, Ele em sua bondade, nos legou seu único filho, dotando-o da mesma natureza física dos homens, pois não “duvida que os homens possam se tornar filhos de Deus.”⁸ Assim, Cristo em sua semelhança com o homem, e ao mesmo tempo com o Pai, torna compreensível e visível a mensagem divina para os homens, através das Escrituras. Como Cristo é o discurso de Deus acomodado ao entendimento humano, torna-se possível para nós buscar o seu entendimento.

No entanto ao homem só é possível a aproximação com a mensagem divina através de uma leitura precisa do texto, que leve em consideração seu contexto gramatical e histórico. Neste sentido, o método filológico torna-se a base da interpretação figurativa ou

de la démente; le définir est de l’impiété.” Erasme. “*Paraphrase à l’Évangile de Jean*” In *Oeuvres Choisies*, p. 611.

⁵ “Il n’a pas non plus tout révélé par intermédiaire du Saint Esprit, masi seulement ce qui convenait pour la croyance en la doctrine évangélique et le salut du genre humain.” Idem, p. 613.

⁶ “Comme j’avais commencé à le dire, pour communiquer à quelqu’un une certaine connaissance des choses qui ne sont ni intelligibles ni explicables, il faut utiliser les noms de choses familières à notre intelligence, bien qu’il n’y ait rien nulle part dans aucune des choses créées dont on puisse tirer une comparaison qui cadre rigoureusement avec la vérité de la nature divine. C’est pourquoi les Lettres sacrées qui apellent Dieu cet Esprit Très Haut, l’être le plus grand et le meilleur qu’on puisse concevoir, désignent son Fils unique comme son langage.” Ibidem, p. 614.

⁷ “Car il n’a pas assumé un corps imaginaire. Qui aimerait en effet un vain spectre ou une trompeuse fantasmagorie?” Ibidem, p. 625.

⁸ “C’est Dieu qui a réalisé cela; et ne doute pas que les hommes puissent devenir fils de Dieu.” Ibidem, p. 625.

alegórica que Erasmo desenvolve em sua leitura das Escrituras⁹. Portanto, se a Deus coube a criação das coisas e do universo, ao homem caberia a assimilação e interiorização da palavra divina, da sua linguagem, único instrumento oferecido pela divindade para que a humanidade pudesse conhecer (ainda que existam passagens obscuras e outras veladas ao entendimento) a verdadeira filosofia cristã, concernente à compreensão humana. Nesta perspectiva, portanto, o cristão autêntico deveria dedicar-se a outra forma de conhecimento, que nada tinha a ver com as pretensões científicas do conhecimento da essência divina, mas se definia antes, por um caráter intuitivo, ligado à revelação, tendo por meio a pureza da palavra, cujo objetivo maior seria o desenvolvimento espiritual e a salvação. Assim, no âmbito do sentimento cristão de Erasmo, o ato de contentarmo-nos com as aproximações e imperfeições da linguagem humana em nos demonstrar uma verdade que transcendia de tal forma a nossa compreensão, se dava como importante preceito moral, de adequação do homem aos limites de sua própria natureza. Em suas *Paráfrases*, por exemplo, ele manifestou claramente esta postura cética em relação às capacidades da razão humana em postular verdades indubitáveis sobre a divindade. No entanto, apesar de mobilizar em suas obras, de uma maneira geral, questões de natureza cética, (tais como a que acabamos de mencionar, que se refere às possibilidades do conhecimento das essências das coisas), não lhe interessava uma exposição teórica da filosofia cética propriamente dita dos antigos, na retomada explícita dos tropos de Sexto Empírico, Enesidemo e Agrippa, por exemplo.

Em vez disso, Erasmo se inspirou mais dos argumentos desenvolvidos por Nicolau de Cusa, em sua *Douta Ignorância (De Docta Ignorantia)*, de 1440, que foi o primeiro a questionar a possibilidade de conhecer Deus em sua essência, atacando as pretensões da teológica escolástica, pautada na concepção aristotélica de ciência, segundo a qual, o homem poderia através do raciocínio, alcançar a realidade das coisas em sua essência, independentemente da natureza própria e limitadora de sua percepção. Segundo ele, todos os investigadores “julgam o incerto comparando-o e relacionando-o proporcionalmente com algo já antes aceito como certo. Portanto, toda investigação é comparativa, valendo-se do meio da proporção.¹⁰” Mas para se medir conhecimentos distintos a primeira condição que se impõe como premissa indispensável é a homogeneidade, por isso, eles têm de estar

⁹ Sobre o método de interpretação alegórica utilizado por Erasmo para a leitura das Escrituras, ver o excelente capítulo de Terence Cave sobre este tema. Cave, Terence, op. cit., cap. 3, pp. 78-149.

¹⁰ Cusa, Nicolau de. *A Douta Ignorância*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, I, 1, p. 42.

relacionados a uma mesma unidade de medida e devem ser concebidos como pertencentes a uma mesma ordem de grandeza. Respeitadas essas condições, “logo, toda investigação cifra-se numa proporção comparativa fácil ou difícil.”¹¹

Contudo, essa condição não se satisfazia quando a meta e o objeto do conhecimento passavam de uma realidade finita, singular, para uma outra de natureza infinita e absoluta, como o era a divindade. Esta última, com efeito, estando além de toda e qualquer possibilidade de comparação e de medição, não podia jamais ser objeto do conhecimento humano. Desta forma, não poderia existir, segundo Cusa, uma metodologia racional legítima do pensamento capaz de vencer o abismo entre os dois extremos. Negando o aristotelismo, portanto, ele propunha uma outra via de aproximação entre o homem e Deus, localizada na rejeição da busca da ciência acerca das coisas divinas como pura vaidade e na afirmação da sabedoria humana em reconhecer-se, voltando-se para a interioridade e aceitando sua ignorância como abertura para a revelação. Tal sabedoria era tida como a única maneira, em sua perspectiva, de realização da harmonia plena entre o homem e Deus. Cusa formulava então a oposição fundamental entre *scientia* e *sapientia*, a partir da postulação cética dos limites da razão humana, que seria tão cara ao cristianismo de Erasmo e de tantos humanistas em seu tempo.

Esta solução centrada na interioridade do autoconhecimento humano de sua natureza específica e de suas insuficiências, para uma apreensão mais efetiva do texto bíblico é muito próxima daquela partilhada pelo movimento religioso da *Devotio Moderna*, que teve grande influência em diversos países da Europa do Norte, assim como na Alemanha, país de origem de Cusa¹². De qualquer forma, a hipótese que de fato nos interessa é que a posição cética de Cusa em relação ao conhecimento da divindade, assim como seu retorno a uma religiosidade mais pura, baseada na sabedoria das Escrituras, é muito próxima da posição defendida anos mais tarde por Erasmo. Assim como Cusa, Erasmo também percebeu as limitações intrínsecas à racionalidade humana, deslocando sua atenção para a prática religiosa e não para o entendimento dos mistérios que agradavam

¹¹ Idem, I, 1, p. 42.

¹² Muito embora não tenha sido comprovada a tese de que ele teria sido educado no colégio de Deventer, na Holanda pelos Irmãos da Vida Comum – mesmo lugar em que Erasmo recebeu sua primeira formação, tendo este movimento grande ascendência sobre o humanista – podemos indagar se Cusa pelo menos poderia ter conhecido indiretamente os ideais deste movimento. Idem, Introdução, p. 13.

mais à especulação vã que à adoração. A oposição entre *scientia* e *sapientia* no que dizia respeito à fé, estava no cerne do pensamento de Erasmo.

Também em seu adágio *Silenos de Alcebiades* ele reafirma seu ceticismo, dizendo que: “Deus não pode ser nem compreendido nem pensado, mesmo que ele seja a fonte de tudo o que é.”¹³ Ou ainda: “a respeito das coisas divinas, o discurso humano apenas pode balbuciar”¹⁴, sem poder compreender na totalidade a sua linguagem absoluta. Há aqui uma inadequação total entre a realidade divina e as palavras humanas que querem dela se aproximar. Portanto, cabe ao orador nos moldes em que ele fora postulado por Cícero de levar seus ouvintes ou leitores a uma aproximação da verdade, que, ainda que de natureza aproximada, bastava para formar sua boa conduta segundo a simplicidade dos princípios básicos do cristianismo. Muito mais adequadas para tornarem-se ativos, num discurso próprio à persuasão, muito mais eficaz para fazer germinar nos espíritos uma fé viva e autêntica do que a complicada dialética dos escolásticos. O ceticismo se dava então, neste contexto, como parte da fundamentação teórica de que Erasmo se servia em seu ideal de valorização da retórica, e de suas prerrogativas. Mas, embora estes princípios tenham sido mobilizados pelo humanista em várias das suas obras, é no *De Libero Arbitrio (Ensaio sobre o Livre Arbitrio)*¹⁵, de 1524, que ele expunha de forma mais direta e contundente sua

¹³ Érasme. *Éloge de la Folie; Adages; Colloques; Réflexions sur l'Art; l'Education; la Religion; la Guerre, la Philosophie et Correspondance*. Paris: Robert Laffont, 1992.

¹⁴ Carta de Erasmo de 9 de dezembro de 1517. Érasme, Desiderius, (1466-1536). *Correspondance: 1484-1517*. Paris: Gallimard, 1968.

¹⁵ Até 1520, mesmo com a eclosão do Cisma luterano Erasmo não havia ainda atacado Lutero publicamente, muito embora, a partir do momento em que sua atitude de desafio à Igreja tornou-se cada vez mais impertinente ele tenha deixado claro o afastamento das suas idéias do reformador alemão. Considerou Lutero, então, como o pior inimigo de sua própria causa quando saíam de sua pluma, libelos cada vez mais violentos. Sua profunda descrença na natureza humana em nome da sua fé pessoal, destruidora da dignidade humana, foi contra o que para Erasmo era a essência do Evangelho, ou seja, a assimilação do amor de Deus e do amor ao próximo sob um mesmo mandamento. Ainda que tivessem opiniões tão distintas sobre a fé e sobre o homem Erasmo, como homem moderado e apaziguador, manteve-se distante do conflito. Mas, a ortodoxia católica, representada pelo papa Leão X, não cessaria de pressioná-lo a escolher entre Roma e a Reforma, ameaçando-o de excomunhão por sua posição ambígua em relação às críticas de Lutero à Igreja. Sua posição se mostrava cada vez mais difícil de ser sustentada, numa época tão cheia de disputas em matéria de fé. A decisão de permanecer como espectador do conflito era mal interpretada de ambos os lados. Erasmo era, freqüentemente, tido como luterano pelos ortodoxos católicos, e como conservador pelos reformadores. Diante da pressão por parte das autoridades eclesiásticas, e de amigos católicos como Thomas More e o rei da Inglaterra Henrique VIII, Erasmo acaba por escrever contra Lutero, explicitando sua posição a favor da Igreja Romana, e livrando-se das acusações de heresia protestante que lhe vinham sendo imputadas. Escolheu o livre-arbítrio como tema de seu ensaio, publicando seu ensaio em 1524. Cf.: Mesnard, Pierre. *La Philosophie Chrétienne*, p. 205. Sobre o conflito entre Erasmo e Lutero ver também: Halkin, Léon-E. *Erasmo entre Nosostros*, pp. 221-240. Huizinga, J. *Erasmo*, pp. 212-225. Bainton, Roland H. *Erasmo da Cristandade*, pp. 187-250.

postura cética, curiosamente, em defesa da tradição, polemizando com Lutero contra a ruptura que este promovia com a autoridade religiosa da Igreja.

Como mostrou Popkin, “o anti-intelectualismo generalizado de Erasmo e sua falta de simpatia por discussões de teologia racional o levaram a sugerir um tipo de base cética para permanecer na Igreja Católica.”¹⁶ Essa postura contrária às abstrações intelectualistas dos teólogos, todavia, já estava presente desde os seus tempos de estudante na Universidade de Paris, se repetindo no *Enquiridion*, no *Elogio da Loucura*, em alguns de seus *Colóquios* e nas *Paráfrases ao Evangelho de São João*. No *Ensaio sobre o Livre Arbítrio*, por sua vez, onde ele manifestava de maneira mais explícita sua adesão ao ceticismo, utilizou-se de maneira curiosa desses argumentos para defender a tradição da ousadia e das precipitações da crítica luterana. Afirmava que em vez de passar toda a eternidade na busca pela resolução dessas infundáveis questões ele preferiria fazer como os céticos e suspender o juízo¹⁷, inclusive no que dizia respeito à iluminação espiritual de Lutero, pela qual o reformador julgava ter encontrado o sentido genuíno da mensagem divina e pela qual promovia o rompimento com a Igreja. Erasmo preferia suspender o juízo especialmente em relação ao que fosse permitido pela autoridade das Escrituras e pelos decretos da Igreja, aos quais ele se dizia disposto a se submeter em respeito ao consenso sem procurar compreender suas razões, já que sabia de antemão que enquanto homem ele não poderia oferecer por si mesmo razões melhores para outra interpretação. Diz Erasmo no *Ensaio sobre o Livre Arbítrio* que:

Eu tenho tão pouco prazer em dogmatizar que eu me colocarei ao lado dos céticos toda vez que eu for autorizado pela autoridade inviolável da Santa Escritura e pelas decisões da Igreja, as quais eu submeto sempre voluntariamente o meu sentimento, ainda que eu compreenda ou não as razões do que ela ordena. E essa disposição de espírito me parece ser preferível a de outros, que, obstinadamente ligados às suas opiniões não se permitem delas se afastar no que quer que seja, deturpando violentamente todos os textos das Escrituras a serviço da tese que eles abraçam.¹⁸ (grifo meu)

¹⁶ Popkin, Richard. *História do Ceticismo de Erasmo a Spinoza*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000, p. 30.

¹⁷

¹⁸ “Et d’autre part, j’ai si peu de plaisir à dogmatiser que je me rangerais plutôt du côté des sceptiques, chaque fois que j’y serai autorisé par l’autorité inviolable de la Sainte Ecriture et par les décisions de l’Eglise auxquelles je soumets toujours très volontiers mon sentiment, que je comprenne ou non les raisons de ce qu’elle ordonne. Et cette disposition d’esprit me paraît préférable à celle de certains autres, qui, opiniâtement attachés à leur sens ne permettent pas qu’on s’en écarte en quoi que cet soit, et qui détournent

Para ele, frente à incapacidade humana de discernir com certeza o falso do verdadeiro diante das passagens obscuras da Bíblia e das possibilidades por vezes contraditórias de interpretá-las, devia-se acatar as decisões da Igreja que tradicionalmente se responsabilizava por essas questões, como ele sustenta no fragmento abaixo:

Encontram-se, com efeito, nas Santas Escrituras, alguns santuários aonde Deus não quis que nós entrássemos, se nós tentamos penetrá-los, somos cercados de trevas, que se tornam mais espessas à medida em que avançamos: assim, somos levados a reconhecer a majestade da sabedoria divina e a fraqueza do espírito humano.¹⁹

Indignado com a emergência da discórdia na cristandade a partir da importância concedida às Escrituras, que só deveria servir para desenvolver a inclinação do espírito humano para o bem, para a paz e para a harmonia, o humanista lembrava a Lutero em sua obra que interpretar o texto bíblico não era tão fácil como ele imaginava. Para Erasmo, que desprezava a ardorosa convicção luterana de uma iluminação divina do espírito, era importante reiterar sempre o caráter inalcançável da essência dos mistérios divinos para evitar a emergência do que considerava tão só obstinação por parte de alguns, cujo apreço excessivo à própria opinião, no plano da interioridade, só poderia gerar conflitos na cristandade.

Para Lutero por sua vez, respondendo às críticas erasmianas em seu *De servo Arbitrio*, de 1525, era inadmissível levantar problemas céticos em questões relativas à fé, luz de Deus para os homens. Apelava por isso, plenamente à sua consciência individual como regra da fé e como critério de validade da sua interpretação da palavra de Deus, pois, para ele, a natureza humana era depositária da verdade última das Escrituras, mediante os desígnios obscuros da graça divina, que concedia sua luz ao espírito.²⁰ Da perspectiva

violemment tous les textes de l'Écriture au service de la thèse qu'ils ont embrassé une fois pour toutes." Erasme. "Essai sur le Libre Arbitre" In *La Philosophie Chrétienne*. Introduction, traduction et notes par Pierre Mesnard. Paris: Vrin, 1970, a4, p. 204.

¹⁹ "Il se trouve en effet, dans les Saintes Ecritures quelques sanctuaires où Dieu n'a pas voulu que nous entrions trop avant, et si nous essayons d'y pénétrer, nous sommes environnés de ténèbres d'autant plus épaisses que nous nous y enfonçons davantage: ainsi sommes-nous amenés à reconnaître et l'insondable majesté de la Sagesse divine et la faiblesse de l'esprit humain." Erasmo, *Idem*, p. 205.

²⁰ Segundo Danilo Marcondes, esta experiência da consciência individual, que se opõe à confiança dos católicos nos dogmas e concílios, "consiste em uma experiência de caráter intuitivo, e não de um raciocínio demonstrativo". Neste aspecto, a doutrina da iluminação que Lutero desenvolve tem como base Santo Agostinho, que faz um apelo à luz natural tendo a vista a condição decaída do homem. A única forma então do homem se elevar acima do pecado seria pela graça, na medida em que nossa mente possui uma centelha do

luterana, portanto, a tradição tendia a solidificar erros, havendo por essa razão a necessidade do homem se voltar para o seu interior para descobrir a centelha do amor de Deus que lhe concedia a visão da verdade autêntica de sua mensagem. Fundamentalmente, na visão luterana, contudo, o homem só poderia adquirir este conhecimento pela ação do fator externo da graça onipotente, por isso sua condenação a Pelágio, no *Servo Arbítrio*, que polemizara com St. Agostinho nos tempos da consolidação do pensamento cristão, ser tão incisiva, já que para Pelágio, o homem poderia ser salvo mediante suas próprias ações neste mundo. De acordo com Lutero, inspirado na noção agostiniana da graça, o homem, definitivamente decaído em sua natureza não podia jamais contribuir para sua salvação. Seu ataque ao pelagianismo se orientava contra a sobrevivência de seus traços no cristianismo humanista de Erasmo, que louvava a determinação da vontade humana em seguir os preceitos e contribuir para a neutralização do caráter decaído de sua natureza.

Afirmando as capacidades de ação do homem neste mundo, diante de Lutero, o humanista contestava fortemente em suas bases o excesso de interioridade da fé reformada, em que a própria opinião se transformava em certeza e dogma a ser sustentado e obedecido externamente. Atentava para os perigos do solipsismo, inerentes aos princípios da nova religião, pois se o cristão pusesse tal convicção e certeza sobre a validade de suas próprias opiniões, ou seja, como provindas da transcendência da luz divina, isso implicaria numa ruptura radical e definitiva com os valores e questões do mundo externo que lhe cercavam. Erasmo desenvolve este problema em seu *Ensaio sobre o livre Arbítrio*, ressaltando que, estimularmos a idéia de que o critério da verdade da palavra divina estaria no plano da subjetividade, contribuiria extensamente para o conflito na cristandade, sendo que, dada as insuficiências naturais da razão humana, uns não poderiam na verdade provar mais do que os outros, na perspectiva de Erasmo, a presença da certeza da luz divina, como base de suas posições.

As dificuldades da leitura e interpretação bíblica, Erasmo já apontara em diversos momentos, e sob diversas formas. A partir delas, levantava a questão seguinte contra os

fogo divino já que fomos criados à imagem e semelhança de Deus. “Este é o caráter básico do *lux rationalium mentium* agostiniana (*De Trinitate*, IV, I, 3), que pode ser vista como uma versão cristã da *anamnese* platônica. Durante o pensamento medieval há todo um contexto em que a doutrina da iluminação se estabelece como solução para o problema do conhecimento, mantendo que a mente humana possui em seu interior uma capacidade de ‘ver’ a essência das coisas, tornada possível pela origem, em última instância

fundamentos da fé luterana, que considerava bastante frágeis: por que razão a consciência de cada um deveria ser mais confiável do que aquilo que é dito pelo consenso? Tendo em vista o problema em se estabelecer o que as Escrituras querem de fato dizer sobre os mistérios divinos, por que não aceitar o que é dito pela Igreja sobre cada uma dessas questões insolúveis, e beneficiar a cristandade pela permanência da paz e do consenso? “Por que iniciar uma controvérsia de tais dimensões sobre algo que não podemos saber com certeza?”²¹ Já havia manifestado anteriormente seu descontentamento com a presunção dos intelectuais e dos teólogos em sua busca pela certeza, que os distanciava do ponto mais essencial do cristianismo - a simples atitude cristã de simplicidade e humildade- mas sua postura cética seria efetivamente elaborada como justificativa para a regra da fé, na controvérsia com Lutero.

Uma vez que se sentia incapaz de resolver problemas teológicos complexos como das relações entre graça e livre-arbítrio, e nem tampouco era esse o interesse central de sua fé, ele preferia simplesmente aceitar as proposições da instituição que durante séculos tentou responder a essa e outras dúvidas estabelecendo em torno de seus postulados a concórdia entre os cristãos. Acreditamos, portanto, como dissemos ao final do primeiro capítulo, que o critério de verdade aceito por Erasmo advém da sua base aristotélica e eminentemente prática - sobretudo como está exposta no livro III da *Política* - principalmente no que tange ao consenso, pois, se não há certeza na opinião individual, o mais correto seria adotar o que é aceito pelo senso comum, já que o juízo da multidão tem maior validade do que o que é defendido por apenas uma pessoa.

Em seus princípios, a crítica da razão científica realizada por Erasmo nessas obras atestam a influência do ceticismo moderno em seu pensamento.²² Este ceticismo em relação

divina, desta visão.” Portanto, para este autor, é certamente este contexto que influencia a regra da fé de Lutero. Marcondes S. Filho, Danilo, op. cit., pp. 7-8.

²¹ Erasmo, *De Libero Arbitrio*, a2-a3.

²² O ceticismo teve sua origem no pensamento grego antigo e formou pelo menos duas concepções distintas relativas ao conhecimento. A primeira conhecida como ceticismo acadêmico (por ser formulada na Academia de Platão no século III a.C.) estabelecia que nenhuma forma de conhecimento das essências do real era possível. Arcesilau (315-241 a.C.) e Carnéades (213-129 a.C.) são seus principais teóricos, e se voltaram sobretudo para o questionamento das pretensões filosóficas dos estoicos, mostrando que nada na natureza é passível de ser realmente conhecido em sua verdade própria. Diante da impossibilidade da elaboração de premissas que alcancem uma certeza absoluta, alguns céticos desenvolveram o argumento de que o melhor tipo de informação que podemos obter é apenas o provável, e, por essa razão, deve ser analisada de acordo com a probabilidade. O probabilismo de Carnéades influenciou Cícero, Diógenes Laércio e Santo Agostinho, sendo a retomada dos textos destes autores na Renascença o que tornou viável a transmissão do saber cético sobretudo no fim do século XV e no início do século XVI, enquanto a divulgação das *Hipótiposes Pirrônicas*

aos poderes da razão é considerado por Popkin uma das forças propulsoras do surgimento da filosofia moderna, pois, segundo ele, as principais questões filosóficas, científicas e mesmo teológicas da modernidade não podem ser entendidas sem que levemos em consideração a influência dos argumentos céticos nesse período.²³ Contudo, como diz o próprio autor, a escolha de Erasmo e a crise intelectual gerada pela Reforma Protestante no século XVI, como ponto de partida de sua análise do ceticismo moderno, não quer dizer que este tenha sido o primeiro ou o único humanista a reintroduzir o ceticismo neste período, podendo este fato ter ocorrido anteriormente, como já vimos no caso de Nicolau de Cusa. Nem tampouco que a sua breve análise sobre o ceticismo erasmiano tenha esgotado o tratamento deste tema, o que deixa espaço para o surgimento de outras análises; que é o que tentaremos fazer brevemente.

De uma forma geral os analistas têm dedicado pouco interesse à análise do ceticismo em autores anteriores ao século XVI – como Valla, Pontano, Salutati e Nicolau de Cusa.²⁴ Em relação à análise do ceticismo em Erasmo são ainda mais escassos os trabalhos, sendo que para nós é bastante importante perceber seus traços, para que possamos avançar sobre o exame dos princípios que podem estar subjacentes à sua

de Sexto Empírico são traduzidas para o latim e editadas na França em meados do século XVI. A segunda, denominada de ceticismo pirrônico, cujo grande representante na modernidade é Montaigne, afirmava que não há evidência adequada ou suficiente para determinar se alguma forma de conhecimento é ou não possível e que, portanto, devemos suspender o juízo acerca de todas as questões relativas ao conhecimento. Este estado mental levaria então à *ataraxia*, ou seja, a quietude, a imperturbabilidade, quando o cético não mais se preocupa com questões que transcendam as aparências. O ceticismo pirrônico recebe esta denominação por pretender retomar as idéias de Pirro de Élis, que viveu no século IV a.C. e nada escreveu. Timão de Filonte, Enesidemo, Agripa e Sexto Empírico – autor das *Hipótiposes Pirrônicas* – são os principais pensadores céticos pirrônicos conhecidos.

Tratar das diferenças e semelhanças entre estas duas correntes céticas é um objetivo que não nos cabe aqui, porque o que nos interessa de fato é a sua afirmação mais geral de que toda a pretensão ao conhecimento do não evidente é problemática, pois, qual seria o critério para se chegar a ele? O cético, portanto, ao pensar a realidade como provisória, mutável, de acordo com os padrões da percepção imediata e empírica dos homens, se opunha fundamentalmente às doutrinas dogmáticas, como a platônica ou a estoica, por exemplo. O período de que tratamos é particularmente relevante no que diz respeito à constituição do ceticismo moderno, vários fatores possibilitaram isso, tais como a crise da escolástica ao final do século XIV; o humanismo Renascentista (acentuando a ruptura com a escolástica e sobretudo com a Metafísica e a ciência aristotélicas) e recuperando na Antiguidade clássica padrões éticos, políticos e estéticos; e a Reforma Protestante, que provoca uma profunda ruptura no interior da religião cristã. Sobre o ceticismo e, sobretudo, em relação as diferenças e semelhanças entre as concepções acadêmicas e pirrônicas ver o excelente trabalho de Bolzani Filho, Roberto. *Acadêmicos Versus Pirrônicos*. Tese do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas de São Paulo. USP: São Paulo, 2003.

²³ Popkin, Richard, op. cit., prefácio.

²⁴ A obra de Nicolau de Cusa intitulada a *Douta Ignorância* empregou diversos argumentos céticos visando minar a confiança na abordagem racional do conhecimento religioso e de sua verdade, já em meados do século XV, em benefício de uma renovação da fé cristã. Cf.: Cassirer, Ernest, op. cit., pp. 13-78.

valorização do discurso persuasivo e de promoção de uma nova forma de devoção²⁵. Estas questões nos chamaram a atenção para pensarmos o próprio desenrolar do pensamento erasmiano, pois, ao adentrarmos na análise de várias das suas obras percebemos que a sua vinculação ao ceticismo - principalmente acadêmico de Carnéades, por exemplo, que afirma o probabilismo - se faz presente de forma explícita, como citamos no começo deste item, e não apenas no *Ensaio sobre o Livre Arbítrio*, como aponta Popkin. A partir de uma visão mais geral de sua obra, revela-se o cerne da postura cética de Erasmo, ligado essencialmente aos interesses da persuasão de sua causa, pois, se no *Ensaio sobre o Livre Arbítrio* ele se mantém ligado à tradição para combater o argumento luterano, na maior parte das suas obras ele expressa sua descrença quanto à validade de muitos de seus elementos, na condenação de crenças e hábitos na vida dos cristãos, mantidos erroneamente como sagrados. Em ambos os casos, apesar da aparente ambigüidade de suas posições, trata-se do esforço pela defesa de um mesmo ideal, porém em diferentes circunstâncias. A defesa cética da tradição no contexto específico da controvérsia com Lutero, não contradiz, mas antes se adequa melhor aos princípios de seu cristianismo autêntico e interiorizado, centrado na pureza dos preceitos e na imitação da conduta cristã mais simples, que aceita a tradição e o consenso dum ponto de vista prático, mas não adere a eles como dogma.

Embora Erasmo não tenha sido tão radical quanto Lutero, ao propor uma ruptura definitiva com a Igreja, recusava-se terminantemente em praticamente todos os seus trabalhos (senão em todos eles) a adesão à noção de uma verdade dogmática como base da fé. Uma declaração explícita da repetição destes argumentos é dada por Erasmo em uma carta dirigida à Martim Dorpius, em 1515, em defesa do *Elogio da Loucura* das contundentes críticas dos teólogos. Nesta carta o humanista ressalta logo nas primeiras páginas a semelhança entre as temáticas tratadas por ele no *Enquiridion*, publicado em 1503, no *Elogio da Loucura*, publicado em 1511, e no *Manual para um Príncipe Cristão*²⁶, publicado em 1516, dizendo que:

²⁵ Destacamos aqui os trabalhos de R. Popkin, Victoria Kann, R. Waswo e Danilo Marcondes, os quais faremos recorrentes referências ao longo deste trabalho.

²⁶ Nesta obra Erasmo não apenas adianta alguns preceitos que posteriormente serão desenvolvidas pelos pensadores políticos do final do século XVI, como também retoma várias idéias que já haviam sido tratadas no *Enquiridion*. Cf.: Erasmo de Rotterdam. *Educacion del Principe Cristiano*. Madri: Biblioteca de autores cristianos, 1995.

Não tive no Elogio da Loucura objetivo diferente do de meus outros escritos, embora por uma via diferente. No Manual do Soldado Cristão, tratei simplesmente de expor a vida cristã. No livrinho sobre a Educação de um Príncipe, expus abertamente os princípios com que convém que um príncipe seja instruído. No Panegírico, sob o véu do elogio, tratei obliquamente do mesmo assunto, que já havia tratado abertamente no outro. E as idéias expressas na Loucura, não são nada diferentes das que estavam expressas no Manual, mas escritas em brumas.²⁷

Nestas três obras citadas ele destaca veementemente a necessidade de se desenvolver novos valores para a devoção de seu tempo, persuadindo seus leitores a seguirem os princípios cultivados por Cristo de bondade, honestidade, humildade e amor ao próximo. O que percebemos à medida que estendemos a análise a um número maior de obras é a presença recorrente e de maneiras diversas de um mesmo argumento central: a crítica à primazia da razão teológica e científica como critério de fé. Este ceticismo em relação à ciência, que passa a ser considerada uma atividade vã pois o conhecimento do mundo natural não é possível devido aos limites e falhas de nossa racionalidade, é denominado de solução fideísta.²⁸ A realidade para Erasmo é uma experiência não evidente, provisória e mutável, porque concerne antes de tudo à vida prática e imediata dos homens e não à infinitude inalcançável de Deus.

O ceticismo renascentista seria então a base teórica que sustenta a valorização da linguagem como alternativa ao dogmatismo das doutrinas filosóficas e, sobretudo, das pretensões escolásticas em provar a existência de Deus e em dominar tudo o que é dito a respeito das Escrituras sem admitir qualquer tipo de contestação aos seus dogmas. A crítica dos cétricos, como afirma o Professor Danilo Marcondes, é voltada sobretudo “contra o apelo dos racionalistas aos poderes do intelecto, desde a luz natural até a iluminação divina”²⁹, que garantiam o conhecimento do real em sua essência. Esta proposição central para o realismo epistemológico foi profundamente combatido pelos cétricos na Antigüidade e também na Renascença, tendo em vista a ampla recuperação neste período do ceticismo acadêmico e das *Hipótiposes Pirrônicas* de Sexto Empírico. Mas, se alguns pensadores

²⁷ Carta de Erasmo ao amigo Martim Dorpius em resposta as críticas que este teólogo teria feito a publicação do *Elogio da Loucura*. Dorpius fez-se o porta-voz dos teólogos do Colégio de Louvain, deixando claro seu descontentamento em relação as acusações erasmianas contra a classe clerical. Cf.: Erasmo de Rotterdam. *Elogio da Loucura*. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 115.

²⁸ Popkin, R., op. cit., pp. 28-30.

²⁹ Souza Filho, Danilo Marcondes. *O Argumento do Criador e o Ceticismo Moderno*, pp. 1-25.

retomam os princípios céticos condenando a razão o que eles colocam no lugar para substituí-la? Erasmo combate o pensamento racional substituindo-o pela força da eloquência cristã, que bem utilizada pelo orador poderia conter “as deformações introduzidas na vida espiritual dos cristãos”. Um dos argumentos centrais dessa tese é mostrar como o ataque cético às pretensões racionalistas ao conhecimento da verdade teve um papel fundamental na busca da linguagem entre os humanistas cristãos como alternativa à razão para se alcançar a verdade. A verdade para Erasmo, como dissemos até aqui, não é algo imanente ou oferecido aos homens pela divindade, mas, pelo contrário, é alcançada a partir da ação investigativa do homem neste mundo, ou seja, da pesquisa filológica e retórica do texto bíblico, tal como propôs inicialmente Valla. A preocupação humanista central com a linguagem deriva do fato dela ser entendida na Renascença como meio inevitável e mediador de toda a experiência humana.

Por essa razão, a única forma de se apreender realmente os conteúdos de tudo o que foi escrito no passado é através do conhecimento das línguas originais, em sua qualidade de criações do homem no tempo e no domínio da vida prática. Portanto, o conhecimento das Escrituras (essencial para a teologia) implica também, como qualquer outro texto, o conhecimento das línguas. Profetas e poetas bíblicos podem ter pregado apenas por inspiração, mas os intérpretes precisam de erudição secular, sofisticação retórica e inteligência para compreender a mensagem divina. Além disso, podemos acrescentar o fato de que as Escrituras foram produzidas por homens tão falíveis quanto nós, sendo muito provável que em algum momento eles possam ter compreendido mal o sentido da mensagem divina ou cometido erros lingüísticos, comuns a qualquer escritor em qualquer momento histórico. Deste modo, a necessidade de detectar e corrigir esses erros é uma premissa fundamental aos humanistas cristãos do século XVI, pois disso depende o renascimento de uma nova religião voltada para o cultivo exemplar da imagem de Cristo.

Antes de Erasmo escrever a sua primeira versão do *Novo Testamento* em 1516, obra em que analisa a natureza fluida do significado das palavras ao longo do tempo, ele já havia desenvolvido o seu interesse pela pureza das línguas em seu *De Copia*, de 1512, em que ensina a bem escrever sob os moldes de Cícero e Quintiliano. A centralidade da questão da linguagem, de seu aprendizado e de sua arte, é mais que patente nesta obra, pela sua própria forma tratadística, em que procura despertar leitores, alunos ou futuros mestres para a

importância desta forma de saber para sua formação ideal. Por isso escolhemos o *De Copia* para uma análise mais aprofundada no capítulo 4, expressão do novo significado que a linguagem adquiriria na fé erasmiana. Assim, teremos a ocasião de destacar através da análise do texto como essa escolha da linguagem (retórica) é associada na Renascença a um ideal de um cristianismo puro e interiorizado, que emerge também como uma das conseqüências da crítica da razão.

A representação lingüística torna-se, neste contexto, como bem aponta o Professor Danilo Marcondes, “um importante meio para se evitar alguns dos principais problemas que afetam a representação mental e a pretensão ao conhecimento do real por meio dos poderes do intelecto.”³⁰ Para tanto, salienta o autor a importância crucial de um argumento tomado pelo ceticismo moderno: *o argumento do conhecimento do criador*. Para os antigos, orientados pela primazia da contemplação da verdade no universo das formas perfeitas de Platão, localizado no âmbito ideal do eterno, o conhecimento criador do homem (como artífice) era pouco valorizado por situar-se no domínio contingente do tempo. Os produtos de sua criação não eram tidos então mais do que como cópias imperfeitas da realidade a que pretendiam dar corpo. Assim nos dizia Platão no Livro X da *República*, definindo a natureza da criação humana face ao mundo perfeito e eterno das idéias das coisas, mundo das essências a ser contemplado pela razão: “o criador de fantasmas, o imitador, segundo dissemos, nada entende da realidade, mas só da aparência.”³¹

A exaltação do conhecimento próprio às artes e a valorização de um sentido positivo da criação humana é própria do mundo cristão. Se o demiurgo que Platão nos apresenta no *Timeu*³², construía o mundo a partir da contemplação das formas eternas, tal como um artífice, o Deus cristão criava todo o universo a partir do nada, concedendo uma centelha deste seu atributo próprio ao espírito humano. Como já tivemos a oportunidade de ver, este ideário estava na base da noção de *Dignidade Humana* proposta por Pico, princípio do culto humanista às capacidades criativas da razão, pelo qual, o jovem discípulo de Marsílio

³⁰ Souza Filho, Danilo Marcondes, op. cit., p. 2.

³¹ Platão, *A República*, livro X, 601c.

³² “Ora, se este mundo é belo e for bom seu construtor, sem dúvida nenhuma este fixara a vista no modelo eterno; e se for o que nem se poderá mencionar, no modelo sujeito ao nascimento. Mas, para todos nós é mais do que claro que ele tinha em mira o paradigma eterno; entre as coisas criadas não há nada de mais belo que o mundo, sendo seu autor a melhor das causas.” Platão, *Timeu*, IV, 29 a.

Ficino postulava a aproximação direta entre Deus e o homem. Mas, no âmbito mesmo das reflexões do humanismo, este argumento também seria desenvolvido de maneira cética e restritiva, ou seja, para destacar a distância intransponível entre a divindade e a natureza do espírito humano, fornecendo as bases do fideísmo. Assim, no cerne do cristianismo de Nicolau de Cusa, por exemplo, estava o exame das disparidades insolúveis entre as criações do homem e a natureza infinita de Deus. Neste registro, o argumento do conhecimento do criador ganhava um sentido limitador, pois, se era verdade que o homem conheceria plenamente tudo aquilo que fosse capaz de criar, não poderia acontecer por outro lado que ele pudesse conhecer a essência das coisas que não criara e, sobretudo, a essência divina. Segundo o Professor Danilo Marcondes:

O conhecimento humano em seu esforço limitado de compreender a realidade pode no máximo produzir conceitos e representações, sendo incapaz de alcançar a realidade em si mesma. Não conhecemos a realidade tal como ela é, mas apenas como a representamos. Como Deus é o criador da natureza, apenas Deus pode conhecê-la enquanto tal. O conhecimento humano, se é que merece este nome, está restrito a meras aparências, aos fenômenos, e não pode ser considerado verdadeiro, demonstrável ou fundamentado em nenhum sentido conclusivo.³³

Também Erasmo, como vimos na citação das *Paráfrases ao Evangelho de São João*³⁴, com que iniciamos nossa discussão deste capítulo, ressaltou a distância entre o homem e a essência da mensagem divina, fundando as bases de sua religiosidade numa fé que se traduzia pelos meios humanos e por suas criações, âmbito restrito do exercício de seu conhecimento, cuja moralidade se situava justamente na consciência de seus próprios limites. Se a linguagem dos homens só poderia garantir no máximo que vislumbrássemos as realidades divinas como num *sonho* e num *nevoeiro*, poderia ser efetiva por outro lado para o conhecimento da simplicidade dos preceitos a serem vivenciados plenamente pelos cristãos.

Este argumento cético se funda sobretudo na crítica à concepção aristotélica de ciência, segundo a qual, o homem é capaz de conhecer o *ser como ser*³⁵, ou seja, de alcançar através dos artifícios de sua razão, a estrutura da realidade das coisas, tal como

³³ Souza Filho, Danilo Marcondes, op. cit., p. 16.

³⁴ Erasme. “Paraphrase à l’Évangile de Jean” In *Oeuvres Choisies*, p. 611.

³⁵ Aristóteles, *Metafísica*, IV.1, 1004a.

elas são em si mesmas. Para pensadores como Cusa e Erasmo, ao contrário, o homem não podia conhecer as coisas das quais não era causa eficiente, e nem muito menos conhecer qual a natureza das causas eficientes das coisas que não criara. Neste sentido, a plena sabedoria das essências do mundo natural pertencia só a Deus. Devido a esta limitação inerente ao conhecimento humano este argumento postulava, portanto, que os homens só podiam conhecer a realidade essencial das coisas de que fosse causa eficiente. Este, portanto, seria o sentido negativo deste argumento, presente em Nicolau de Cusa e em Erasmo, como dissemos, em sua *Lingua, Paráfrases* ao Evangelho de São João, em seu colóquio *Silenos de Alcebiades* e no *Ensaio sobre o Livre Arbítrio*.

Se no âmbito do entusiasmo de Pico pelos dotes criativos da razão “a arte parece ser assim o campo por excelência em que o homem ultrapassa seus limites, podendo produzir ou criar algo.”³⁶, no que dizia respeito à fé de Erasmo, por outro lado, a aceitação do homem de sua própria insuficiência e dos limites de sua razão, era um importante preceito moral, inerente à própria dissociação entre *scientia* e *sapientia*, enunciada anteriormente por Cusa. Mas, o apreço à criação humana, ainda que restrito à sua própria condição natural imediata, também se fazia presente em seu pensamento, e de maneira fundamental. Neste contexto, é à linguagem, arte da comunicação por excelência, que Erasmo dedica sua atenção, como meio de, através da persuasão, inspirar nos espíritos uma fé viva, e que impulsionasse o livre arbítrio dos homens para a busca da regeneração da essência genuína de sua natureza à semelhança da natureza divina de Cristo. Nesse sentido, a *ars rhetorica* legada a nós pelos antigos, uma das criações mais importantes do mundo greco-romano, assume na Renascença o papel fundamental de regulamentar o acesso à linguagem divina das Escrituras, pois com “pés descalços”, como diz o humanista, seria impossível ao homem dela sequer se aproximar. Para tanto, para adentrarmos o domínio deste elevado saber é preciso antes, o homem se ater aos processos da sua própria criação, permanecendo dentro dos limites prescritos por Deus à sua compreensão: o estudo das línguas antigas, da gramática e dos principais textos antigos. Por isso, ainda que Erasmo não expressasse explicitamente em suas obras, um sentido positivo mais forte do argumento do *conhecimento do criador*, nos moldes de Pico, por conta da essência de sua fé situar-se na simplicidade e na natureza, ele é parte essencial de seu ideário, do qual procuramos

³⁶ Idem, p. 13.

destacar alguns traços importantes aqui. O sentido restritivo com que Erasmo define a linguagem humana em relação à onipotência divina não o impediu, portanto, de conceder a ela, um papel central em sua religiosidade, sobretudo naquelas obras onde o que está em jogo é a sua busca pelo desenvolvimento da natureza intelectual dos homens e a sua defesa da linguagem retórica; como no *Ratio studii* e no *De copia* que veremos no capítulo seguinte.

Assim, com a desestabilização da noção de conhecimento absoluto e definitivo sobre a totalidade do real, no que dizia respeito a Deus e às coisas da natureza, foram duas de um modo geral as conclusões relevantes a que chegaram os humanistas. A primeira delas era que a ciência deveria ceder lugar à fé centrada na *sapientia* adequada aos pressupostos cristãos mais simples. A segunda conclusão postulava que o homem deveria dedicar-se à investigação do mundo humano e das suas criações na política, na cultura, na história e na linguagem, pois estas sim poderiam ser seu objeto de conhecimento, pelas quais poderia tornar-se útil aos seus semelhantes, contribuindo para a vivificação do sentimento cristão dos homens em sua vida imediata no mundo. Portanto, “a verdadeira ciência é a ciência da realidade humana, desde a retórica e a filologia, até a política e a moral.³⁷” Podemos entender melhor este argumento cético se lembrarmos das várias assertivas de Valla e de Erasmo tanto em relação a impossibilidade do total conhecimento das Escrituras, quanto da busca por um significado mais próximo do real a partir da sua interpretação. Por essa razão, estes dois humanistas manifestaram ao longo de seus trabalhos uma insuperável devoção pelo aprendizado do latim correto, pois apenas assim o homem ao desenvolver a sua criação poderia aproximar-se da criação divina. Os esforços de Erasmo no *De copia*, no *Ratio studii* e nas *Anotações ao Velho Testamento* estão claramente direcionados para esse sentido, ou seja, para a purificação da palavra.

Trataremos de ambos os argumentos, pois nosso objetivo é mostrar que através da negação da razão Erasmo justifica e ressalta a importância da linguagem. Vejamos então o primeiro argumento para a crítica da razão: o argumento da fé, contrário aos preceitos científicos da escolástica, e como Erasmo dialoga com essa questão.

³⁷ Idem, p. 17.

4.2) O argumento da fé no âmbito da eloquência de Erasmo

Diferentemente dos humanistas italianos que se dedicaram ao desenvolvimento do individualismo, ao elogio da liberdade, a instauração e a conservação do modelo republicano e retomada dos exemplos da Antigüidade Clássica, os humanistas do Norte enfatizaram em seus textos questões muito distantes daquelas que preocupavam diretamente os peninsulares; ainda que tenham sido profundamente influenciados pelo movimento de renovação das letras por eles iniciado.³⁸

Vivendo sob um regime monárquico, num mundo de rígidas hierarquias, jamais entre os humanistas do Norte a *virtú* se associaria ao entusiasmo pela liberdade cívica, e menos ainda, se desprenderia de um ideal de liberdade natural do homem. Melhor dizendo, aqui, a liberdade só se exerce e tem pleno sentido se estiver inscrita no âmbito de uma ordem natural, estando sempre ligada a uma realização de ordem moral. O ideal de liberdade de Erasmo, assim como de outros humanistas cristãos, como John Colet, Thomas More e Budé, corresponde a uma conduta moral e ética, condizente com a filosofia de Cristo. Portanto, o que seria realmente particular e específico a estes humanistas seria o

³⁸ Skinner estabelece algumas continuidades e descontinuidades entre o humanismo italiano e o humanismo transalpino, destacando como uma das principais influências da Itália sobre o Norte a escrita dos “espelhos de príncipes”, cujo objetivo maior era desenvolver o vínculo entre o cultivo do conhecimento e o estabelecimento de governos sadios. No *Cortesão*, por exemplo, Castiglione retoma o ideal ciceroniano de culto as virtudes (anteriormente aplicado nas cidades-repúblicas italianas), de compromisso da retórica com o bem público e da valorização da educação como condição essencial para a elevação humana. Segundo ele: “esforçar-me-ia por mostrar-lhe quanto as letras, que foram de fato concedidas por Deus aos homens como um dom supremo, são úteis e necessárias à nossa vida e dignidade; não me faltariam exemplos de tantos excelentes capitães antigos, os quais somaram o ornamento das letras à virtude das armas. (...) Pretendo que nas letras o cortesão seja mais que medianamente erudito, pelo menos nestes estudos que chamamos de humanidades, e não somente da língua latina, mas também da grega tenha conhecimentos para as muitas e várias coisas que nelas *estão* divinamente escritas. Seja versado nos poetas e não menos nos oradores e historiadores, e exercitado também em escrever versos e prosa, especialmente nesta nossa língua vulgar.”[□] O cortesão, assumindo a função de educador, pois tais estudos o deixariam preparado para falar seguramente com qualquer um, deveria usar de todos os artifícios para convencer o príncipe da importância das virtudes para a manutenção de um bom governo. Também nos países do norte da Europa foram publicados vários livros de aconselhamento destinados já não apenas aos reis e aos príncipes, mas também a seus cortesãos, nobres, conselheiros e magistrados, permanecendo aceita a tão difundida convicção humanista de que as ligações entre o conhecimento e o governo sadios são muito fortes. Com esse objetivo foram produzidos tratados educacionais bem sistematizados que detalhavam ao máximo a espécie de formação nos *studia humanitatis* que deveria ser dada àqueles que mais tarde poderiam ocupar posição de destaque nos negócios do governo - como o *Educacion del principe cristiano*, de Erasmo (1516), o *Da educação* de Juan Luis Vives, *A boa educação dos meninos* de Sadoletto (1534) e *O mestre-escola* de Thomas Ascham. Ver: Skinner,

apreço e o cultivo em suas obras de uma espiritualidade e de uma fé autenticamente cristãs que tem esperança e confiança irrestrita nos poderes do Verbo. Todos vêm no *logos* divino uma medicina infalível não apenas para a alma, mas também para o corpo social e político. Trata-se, antes de tudo, como diz Erasmo em *Paraclesis*³⁹ (publicada como uma introdução à tradução do *Novo Testamento*, de 1516) de compreender e de apreender para encarnar as coisas que são apreendidas e compreendidas. Segundo ele, muitos homens cuidam arduosamente das mais diversas filosofias (platônica, acadêmica, estoica, peripatética, epicurista) se dedicando a conhecer profundamente cada um dos dogmas da sua seita enquanto a mais justa entre elas, a filosofia cristã, é posta de lado.

Então, por que nós não dedicamos uma tal energia ao nosso fundador e soberano, Cristo? (...) E nós, iniciados de tantas maneiras em Cristo, nós não consideraríamos odioso e desonroso ignorar seus dogmas, que proporcionam a todos a felicidade mais segura? (...) O que é certo é que apenas ele veio do céu para nos ensinar, apenas ele pode ensinar as verdades seguras, pois ele é a sabedoria eterna, apenas ele ensinou os caminhos do saber, sendo ele o autor único do saber dos homens, apenas ele colocou em prática tudo o que jamais foi ensinado, apenas ele pode proporcionar tudo o que foi prometido.⁴⁰

Para Erasmo, é muito mais fácil apreender os princípios de uma sabedoria cristã do que a doutrina de Aristóteles, com todos os comentários desmesurados e contraditórios dos escolásticos. O humanista não condena aqueles que se dedicam ao estudo dos filósofos e de

Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*, caps. 8 e9, pp. 232-280. Cf. também Castiglione, op. cit., p. 66-67.

³⁹ O projeto de editar o texto grego do Novo Testamento e com isso substituir a Vulgata, elaborando uma nova tradução mais fiel e com um latim mais correto, toma corpo ao final do século XV devido a influência de seu amigo John Colet, que o persuade a se dedicar intensamente ao estudo da língua grega que o humanista ainda não dominava. Além disso, Erasmo foi encorajado pela descoberta em Louvain, em 1504, das *Anotações ao Novo Testamento* escritas anos antes por Lorenzo Valla, que foram impressas no ano seguinte em Paris por Josse Bade. A primeira edição do Novo Testamento erasmiano que era composta pelo texto grego, a tradução e as anotações, sendo precedidas pela *Paraclesis*, por dois textos introdutórios, *Methodus e Apologia*, assim como por duas cartas prefácio – foi publicada em Bâle, em fevereiro de 1516, sendo dedicado ao papa Leon X. Érasme. “Paraclesis” In *Oeuvres Choisies*, présentation, traduction et annotations de Jacques Chomarat, op. cit., pp. 446-462. Sobre esse texto ver também: Chantraine, Georges. “*Mystère*” et “*Philosophie du Christ*” selon Erasme. *Étude de la lettre à Paul Volz et de la “Ratio verae theologiae.”* Namur: Editions J. Duculot, 1971.

⁴⁰ “Alors pourquoi ne montrons-nous pas encore bien davantage une ttle énergie pour notre fondateur et souverain, le Christ? (...) Et nous, initiés de tant de manières au Christi, nous ne considérons pas comme honteux et déshonorant d’ignorer ses dogmes qui procurent à tous le bonheur le plus assuré? (...) Ce qui est certain c’est que lui seul est venu du ciel pour enseigner des vérités assurées, puisqu’il est la sagesse éternelle, seul il a enseigné les voies du salut lui qui est l’auteur unique du salut des hommes, seul il a mis en pratique tout ce qu’il a jamais enseigné, seul il peut procurer tout ce qu’il a promis.” Idem, pp. 448-449.

suas doutrinas, mas desdenha daqueles que se detêm tempo demais neste aprendizado ignorando o saber mais elevado de todos, que é o de Cristo. “Deixa-te instruir, seja dócil a sua Palavra”, é o que quer Erasmo. Assim poderás ser habitado por essa verdade e transformado por ela. O saber filosófico para ele, portanto, não é suficiente nem tampouco constitui um objetivo digno de se buscar. O que importa é a transformação, a revolução interior que esse saber opera em nós. Por isso a função maior do predicador cristão, como Erasmo nos mostra em seu *Ecclesiastes*, de 1535, é tornar conhecida e acessível as Escrituras para que cada vez um número maior de fiéis possa ser transformado por essa Palavra regeneradora. Não basta aos cristãos portanto decorarem meia dúzia de versículos bíblicos ou uma centena de preces dedicadas a uma infinidade de santos se a verdade do Criador não opera em nós interiormente.

Persuadir um avaro a desprezar o ouro, persuadir um soldado habituado à pilhagem a ser benevolente com os pobres, persuadir o dono de muitas riquezas a tornar-se pobre por sua livre espontaneidade, afim de tornar-se rico de bens espirituais, este é o verdadeiro fruto de um trabalho considerável e longo.⁴¹

A verdadeira persuasão é aquela que atinge o coração, que faz o homem crer em uma nova verdade, aquela da simplicidade cristã. Diferentemente do rei, por exemplo, que faz uso da força para obrigar os homens a segui-lo e a respeitá-lo, é com a palavra e com a eficácia de sua voz que o pregador pode “fazer voltar à vida as almas que durante tanto tempo estiveram imersas em vícios. (...) Aqui o sábio encantador deve utilizar os mais eficazes encantos para transformar a víbora em ovelha.”⁴²

Tendo como objetivo a divulgação da Palavra divina, assim como de textos que tornem mais fácil seu entendimento, certamente não foi por acaso que Erasmo dedicou sucessivamente as *Paraphrases* ao Novo Testamento aos principais governantes da Europa Ocidental no século XVI – como Carlos V, Ferdinando da Áustria, Henrique VIII, Francisco I e Clemente VII. Ele sabia muito bem que precisaria atrair a simpatia, apoio e

⁴¹ “Persuader un avaré de mépriser l’or, persuader un habitué du pillage d’être bienfaisant envers les pauvres, enfin faire par la persuasion que celui qui auparavant était moins le possesseur de ses richesses qu’il n’était possédé par elles, devienne pauvre par sa libre et spontanéité, afin de devenir riche de biens spirituels, cela est vraiment le fruit d’un travail considérable et long.” Erasme, “Ecclesiastes” In *Oeuvres Choisies*, 821F–822C, p. 979.

proteção destes homens para que a sua filosofia cristã pudesse triunfar. Do mesmo modo, talvez por esse motivo foram escritos neste período tantos textos destinados à educação do príncipe, como o próprio *Manual para um príncipe cristão*⁴³, de Erasmo, pois é necessário primeiro educar a cabeça da sociedade (representada pelo príncipe), para só depois passar-se ao resto do corpo, ou seja, a grande massa dos cidadãos. Para ele é fundamental formar a essência de um bom governante, para que ele possa alcançar o mais alto grau de virtude em sua forma mais pura e acabada. Portanto, através de seu exemplo o príncipe educaria seus súditos. Para Erasmo e outros humanistas da Renascença, a busca da virtude se tornou uma questão de grande significado religioso e moral, pois, se quem abraça as virtudes pode ser considerado cristão, segue-se que um príncipe e um povo que colaborem para a constituição de uma república autenticamente virtuosa, estarão atuando para a instituição de um modo de vida genuinamente cristão. Essa é a esperança subjacente à exigência que Erasmo faz nesta obra, de que todos os governantes e magistrados sejam íntegros em todas as virtudes e se considerem nascidos para o bem público.

"Quem é o verdadeiro cristão?", pergunta Erasmo em seu *Manual*. "Não quem foi batizado ou ungido, ou quem frequenta a Igreja. Mas, antes, aquele que abraçou Cristo no íntimo de seu coração, e que o imita em suas ações."⁴⁴ Para o humanista, o importante em ser cristão é cultivar o modo de vida proposto por Cristo, buscando-se um retorno à natureza e à simplicidade do verdadeiro cristianismo. É esta crença no poder transformador da Palavra que explica melhor a dimensão pedagógica e militante do Evangelismo. Assimilar a palavra divina, acolhê-la e alojá-la em si, fazer-se, enfim, discípulo da verdadeira filosofia cristã é o que propõe Erasmo em sua *Paraclesis*⁴⁵. Somente por meio dela o homem viveria de acordo com sua liberdade natural, mantendo-se longe do pecado e do vício. Escutar essa Palavra, se esforçar para compreendê-la, servi-la e propagá-la, seja pela pregação, seja pela edição de paráfrases, comentários ao texto bíblico ou traduções, foi a tarefa a que se dedicaram muitos humanistas do século XVI.⁴⁶ Nesta perspectiva, a

⁴² O pregador pode "il fait en sorte de ramener à la vie par as voix efficace les âmes depuis longtemps ensevelies dans les vices. (...) Ici le sage enchanteur doit utiliser des incantations efficaces pour transformer l'aspic en agneau." Idem, p. 979.

⁴³ Erasmo. *Educacion del Principe Cristiano*. Madri: Biblioteca de autores cristianos, 1995.

⁴⁴ Idem, p. 153-154.

⁴⁵ Érasme. "Paraclesis" In *Oeuvres Choisies*, pp. 446-462.

⁴⁶ Sobre o papel de tradutor e editor de Erasmo que, juntamente com vários amigos seus, dedicou grande parte de seu tempo à publicação de textos clássicos, como os de Cícero, Sêneca e Luciano, de textos

república ideal, a república verdadeiramente virtuosa era necessariamente cristã em sua forma autêntica.

Por essa razão, as questões políticas amplamente debatidas na Itália são no Norte substituídas em grande medida tanto pela difusão da palavra divina (em obras de cunho devocional) quanto pelo combate ao mau uso da palavra feito pelos teólogos que omitem e deturpam o sentido das Escrituras, surgindo daí uma literatura de inventivas e ataques que logo iria florescer, com ferocidade ainda maior, graças aos protagonistas da Reforma protestante. Críticas e sátiras à religiosidade católica, à ignorância popular e à corrupção dos governos aparecem de forma recorrente no *Elogio da Loucura* de Erasmo, no *Gargantua* de Rabelais e na *Utopia* de More.⁴⁷

Convencido do poder da palavra Erasmo trata incansavelmente de questionar o modo em que se encontrava a religiosidade de seu tempo, repetindo - ora com um tom mais direto como no *Enquiridion* e no *Manual para um príncipe cristão*, ora com uma argumentação mais metafórica e satírica, como no *Elogio da Loucura* - ser absurdo supor que a essência do cristianismo se encontre em cerimônias e rituais cultivados pela Igreja católica. Este tipo de devoção, segundo Erasmo:

Se não é dirigida a Cristo e se não se vê livre de toda consideração de interesses materiais não pode ser considerada como realmente cristã. Nem tampouco está muito longe da superstição daqueles que em outro tempo prometiam a Hércules a décima parte de seus bens esperando poder fazer-se ricos, ou ofereciam um galo a Esculápio para poder livrar-se de uma enfermidade, ou sacrificavam um touro a Netuno para poder fazer uma feliz viagem. (...) Eu, na verdade, não condeno tanto os que fazem essas coisas com uma ingênua superstição quanto aqueles que, em proveito próprio, praticam certas observâncias - que porventura sejam mais toleráveis - como se fossem da mais santa e alta devoção, ao mesmo tempo que para seu próprio interesse fomentam a ignorância do povo...⁴⁸

modernos como o de Agricola, por exemplo, sobre o qual Lisa Jardine defende a tese de que ele tenha inserido parte de seu *De Copia* para cobrir partes perdidas do texto deste humanista, assim como na divulgação de textos que contemplassem seus objetivos de disseminar os ideais da filosofia cristã ver: Jardine, Lisa. Erasmus, Man of Letters. Princeton: Princeton University Press, 1995.

⁴⁷ Thomas More denuncia a extravagância e o descaso da nobreza em priorizar seus interesses particulares às custas do bem comum, na medida em que tendo consigo uma "nuvem de laçaios e outro tanto de malandros de libré" contribui para o desemprego e a miséria entre os cidadãos. Da mesma forma o autor critica os proprietários rurais, e em especial aqueles que perceberam ser a criação de carneiros cada vez mais lucrativa do que a produção de alimentos, pois assim, "não deixam terra que possa ser cultivada; cercam todo pedaço para a pastagem, derrubando casas e mesmo aldeias." More, Thomas. *A Utopia*. São Paulo: Nova Cultural, 1988 (Os pensadores), p. 230.

⁴⁸ Erasmo. *Enquiridion*, op. cit., capítulo 8, regra 4.

O *Enquiridion* foi escrito sob o entusiasmo ainda recente do descobrimento das epístolas de São Paulo, sob a orientação de John Colet. Erasmo extraiu desta leitura a confiança em uma divina renovação do homem através do amor, da caridade, da bondade, da fraternidade, enfim, da aproximação cada vez mais íntima com os preceitos de uma religiosidade orientada para seguir os passos do próprio Cristo e que, por isso, deveria afastar-se do cerimonialismo cultivado pela Igreja Católica.

Seguindo a metáfora paulina presente em todo o livro: Cristo é a cabeça desse corpo, que tem por membros toda a humanidade, portanto, a graça de Deus, nesta perspectiva, não é um favor excepcional e inacessível, sua força e sua graça recaem sobre os homens se eles seguirem seus passos, não havendo nenhum vício que não possa ser vencido, quando os homens exercem seu livre arbítrio para a vivência plena do cristianismo, pois a graça se põe então ao seu lado. Erasmo pergunta incisivamente a seus leitores: "*se Deus é por nós, quem estará contra nós?*"⁴⁹ Desse modo, o autor convida cada homem a sentir-se um homem novo, que dispõe de duas armas fortíssimas para enfrentar a batalha da vida mundana contra a carne e contra o demônio: a oração e o conhecimento da lei divina na palavra simples e pura.

O humanista suprime a importância dos rituais cristãos e da Igreja como intermediária entre o homem e a divindade, pois ele, uma vez que é tocado pela graça, torna-se capaz de se elevar mais uma vez a esta divindade. Portanto, da mesma forma que no *Elogio*, no *Enquiridion* - apenas com uma linguagem mais clara e acessível - ele denuncia as deformações introduzidas na vida espiritual dos cristãos: a oração externalizante, a devoção aos santos, a prática sacramental, as superstições, a inconsistente espiritualidade dos frades e monges que levam uma vida desregrada, os teólogos modernos que nunca se aproximam da verdadeira sabedoria sempre entretidos com suas elocubrações filosóficas, e enfim os demais falsos cristãos, "filhos da carne", que mais interessados nos prazeres mundanos permanecem incapazes de compreender a palavra divina. Mas, ainda assim, ele está motivado em persuadir seus leitores de que eles podem, enquanto parte do corpo de Cristo, controlar seus vícios; sendo claro o seu intento em disseminar a mensagem

⁴⁹ Erasmo. *Enquiridion*, p. 53.

cristã. Talvez em prol deste objetivo, suas críticas tenham tido um peso menor do que aquelas formuladas no *Elogio*⁵⁰.

O fato de Erasmo reiterar este tema constantemente não pode ser considerado mero exercício retórico, pois ele não acreditava no uso vazio desta arte. Mais importante para ele era saber dispor da arte da persuasão enquanto estivesse plenamente adequada aos esforços e interesses da renovação cristã. Erasmo se utiliza nestas obras de um dos mais importantes preceitos que ele destaca em seus manuais pedagógicos: a importância da *variatio* das palavras, das expressões, dos tropos e das figuras de linguagem no tratamento da mesma temática de acordo com os interesses da persuasão em cada caso. Percebemos aqui o cuidadoso emprego prático de uma técnica que ele mesmo distingue, com base nos autores antigos, essencial para a eloquência perfeita, tal como declarava Crassus no *De Oratore* no Cícero:

Qual é portanto o homem que sabe estremecer um auditório? Aquele que, quando fala, retém sobre si, todos os olhares? (...) É aquele cujo estilo possui variedade, clareza e abundância, que sabe iluminar pensamentos e palavras (...) Que sabe, além do mais, regular esta elocução sob considerações de circunstâncias e de pessoas, e que merece ser louvado por esta espécie de mérito, que eu chamo de justiça e conveniência.⁵¹

No *Enquiridion*, no *Elogio* e no *Manual para o príncipe cristão*, como ressaltamos, o objeto de análise é essencialmente o mesmo. No entanto, estas são obras escritas para públicos bastante diferenciados: o *Enquiridion* é um manual de piedade cristã escrito em uma linguagem simples e direta, e voltado para um público mais amplo, embora este texto tenha sido escrito em latim. O *Elogio*, um ensaio burlesco e irônico escrito como passatempo de viagem, não se dirige a um leitor particular (como o *Manual para um príncipe cristão*) mas sim à juventude, da qual ele quer provocar o interesse, a admiração e

⁵⁰ No *Elogio da Loucura* está presente a idéia de uma cristandade imperfeita, formada por homens imperfeitos onde a simplicidade e a ilusão se unem para instituir a união social. A loucura (associada a ilusão) seria, portanto, o vínculo por excelência entre os homens, quem garantiria a amizade, o amor, a harmonia em instituições como o casamento e nas relações interpessoais cultivadas nas cidades. Por esse motivo, a sabedoria jamais poderia conduzir a pólis, pois se distanciaria demais do comum dos homens. Nesta obra Erasmo mostra um mundo dominado pela loucura, sendo poucos aqueles que conseguiriam, aproximando-se da natureza e não do artifício, conhecer a verdade da sua mensagem. No *Enquiridion* a presença religiosa e paulina se faz presente com mais força, sendo atenuadas suas críticas em alguns momentos, como no caso das cerimônias da Igreja onde o humanista primeiro as condena e depois afirma que seu culto não atrapalha a busca de um maior contato com os preceitos de Cristo.

⁵¹ Cicero, *De Oratore*, III, XIV, 53, p. 22.

o amor a esta magnífica forma teatral e irônica do elogio à Loucura, deusa maior que sobe no púlpito para dizer algumas verdades aos homens. O *Manual para um príncipe cristão*, escrito diretamente para o príncipe Carlos, futuro imperador Carlos V, desenvolve o estilo comum de manual dos espelhos de príncipe tradicionais de sua época como contraponto à razão que governava o *Príncipe* de Maquiavel, escrito um ano antes no contexto italiano.

Princípio subjacente e comum às suas obras era o combate aos falsos sábios, teólogos e clérigos, cujo mau uso da palavra corrompia o verdadeiro espírito cristão, desviando seus fiéis para a adoração de imagens e relíquias de santos, assim como para o culto de sacramentos e cerimônias, que em nada diziam respeito à dimensão mais propriamente espiritual da fé. O objetivo do humanista é então, tanto no *Enquiridion*, quanto no *Elogio* e no *Manual*, "advertir, e não morder; ser útil, e não ofender; reformar os costumes humanos e não escandalizar"⁵², alertando os cristãos, através do bom uso da eloquência, das verdades que a razão traz à luz. Atraindo para suas palavras a atenção dos homens de seu tempo, ele, assim, realizava seu desejo no *Elogio* de "achar um remédio capaz de combater a tolice e a ignorância dos cristãos que estavam estragados pelas opiniões mais tolas"⁵³. Através da sátira Erasmo procura "se insinuar, por assim dizer nas almas delicadas e curá-las enquanto as divertia. (...) Que meio mais fácil se pode imaginar para sanar os males comuns da humanidade? O prazer inicialmente alicia o leitor, e, depois de tê-lo aliciado, prende-o."⁵⁴ Segundo ele, a verdade evangélica ornada com o atrativo do prazer atinge o coração dos cristãos e aí se estabelece mais profundamente do que se estivesse desprovida dos modos de provocar o riso, cuidadosamente elaborados por Cícero e Quintiliano.

As exigências do *decoro* tradicional dos antigos de adequação do tema às condições próprias da persuasão (no âmbito da diversidade de circunstâncias no mundo da vida cotidiana) não era, portanto, incompatível, na visão de Erasmo, com a pureza da mensagem cristã. Para ele, a linguagem era dádiva divina aos homens, devendo estes desenvolvê-la, dando corpo aos pensamentos e reflexões naturais da alma e se comunicando com seus semelhantes. Assim deveria proceder o bom predicador cristão, num discurso voltado para estimular a fé autêntica na mesma medida em que sua palavra brotava diretamente da

⁵² Erasmo. Carta de Erasmo a Martim Dorpius, maio de 1515 in *Elogio da Loucura*, p. 115.

⁵³ Idem, p. 116.

⁵⁴ Ibidem, p. 115.

interioridade da alma, lugar da fé e da virtude. Voltaremos com mais vagar a este importante preceito da sinceridade do discurso mais adiante, quando trataremos da similitude do discurso divino com o Cristo e ao mesmo tempo com a verdade de Deus. A linguagem humana deveria proceder da mesma forma, estando em consonância com as verdades contidas em seu interior, traduzidas na boa intenção do discurso, constituindo a melhor forma possível de pregação para que seus ouvintes ou leitores pudessem interiorizar plenamente a mensagem de Cristo.

Concedendo importante sentido moral à eloquência ele encarnava também, contudo, a consciência de seus possíveis males, que teve, no cristianismo de Petrarca uma de suas primeiras formulações durante a Renascença. Erasmo sabia que os homens podiam fazer uso dessa arte em sentido inverso, usando de artifícios de maneira imprudente, de modo a comunicarem apenas inverdades e pensamentos falsos. Isso pode ocorrer também, como o humanista ressalta em seu *De copia*, com a *copia*, ou seja, a abundância de palavras ou de idéias, pois em vez de ser usada para enriquecer o discurso ela pode torná-lo afetado e redundante. Contudo, assim como para os antigos, o mau uso da palavra não seria suficiente para fazê-lo perder de vista que “não há nada mais magnífico que um discurso que transborda, como um rio dourado, com uma rica abundância de pensamentos e palavras.”⁵⁵ Erasmo chama atenção, porém, para a grande dificuldade dos homens realmente conseguirem possuir essa virtude do discurso, porque em vez disso, elaboram discursos prolixos, fúteis e sem elegância “que obscurecem a idéia sob um amontoado vazio e confuso de palavras e de frases que importunam o ouvido dos melhores ouvintes.”⁵⁶

Essa dubiedade em relação à linguagem, como dissemos no primeiro capítulo, Platão já destacava no *Fedro* (258 d) ao afirmar que há uma má e uma boa maneira de falar e de escrever. A má é aquela do logógrafo e do sofista, mais preocupada com o uso de ornamentos estilísticos e com a escolha dos argumentos mais aptos a alterar as paixões de seus ouvintes para que a persuasão seja mais facilmente alcançada; desenvolvendo muitas vezes uma linguagem vazia e sem sentido. A boa é aquela do sábio e do filósofo que procuram alcançar a alma e não apenas excitar as afecções. O bom discurso deveria atingir o coração de seus leitores ou ouvintes mais do que conseguir seu assentimento sobre esta

⁵⁵ Erasmus. *On Copia of Words and Ideas (De Utraque Verborem ac Rerum Copia)*. Wisconsin: The Marquette University Press, 1963, livro I, cap. I, p. 11.

⁵⁶ Idem, idem.

ou aquela questão. Na Renascença a boa retórica cultivada pelos humanistas - associada mais à postura conciliadora de Cícero que procura unir filosofia e retórica (*res e verba*) do que a dicotomia entre as disciplinas pretendida por Platão – se choca com a má retórica dos teólogos escolásticos, associado aqui imediatamente aos sofistas do mundo Antigo.

Contrariamente ao sofista, o humanista é aquele que quer expressar sua linguagem de forma autêntica, visível e presente. É aquele que crê na variação da *res* (do sujeito, das temáticas) e no imperativo das palavras e de sua disposição em um texto, de vital importância para o discurso. É aquele que crê, por exemplo, na relevância em se condenar a corrupção dos homens, dos seus costumes e de sua religião mais do que na forma de manifestar sua indignação. É aquele que crê, sobretudo, na capacidade transformadora da palavra e na ação do homem em, expressando as verdades do seu eu interior, poder regenerar ainda que parcialmente alguns aspectos da sua sociedade.

Convencido então de que a palavra transformará o mundo, de que essa medicina divina purgará todas as almas doentes, o humanismo cristão torna-se, ao mesmo tempo, tradutor, comentador e propagador desse saber⁵⁷. Face a uma Faculdade de Teologia que condena todos esses programas de reformulação religiosa como heresias luteranas, multiplicando as perseguições, censuras e interdições (como foram os casos de Etienne Dolet, Thomas More e do próprio Erasmo), os humanistas se colocaram a tarefa de divulgar essa Palavra salvadora, ou seja, a verdadeira sabedoria cristã, a todos os cristãos. É o que diz o humanista no *Paraclesis*, publicado em 1516:

Se existe em qualquer parte um tal encantamento, uma força da harmonia que produza um verdadeiro entusiasmo, uma Persuasão verdadeiramente arrebatadora de almas, eu desejaria desposá-la no momento presente para persuadir a todos os homens da coisa mais salutar de todas. (...) Por essa razão

⁵⁷ É preciso destacar que os primeiros vinte anos do século XVI correspondem a uma intensa polêmica acerca da autoridade do texto latino da Vulgata. O anúncio de que Erasmo se preparava para editar uma nova tradução do texto grego do Novo Testamento (publicado em 1516) provocou uma enorme efervescência entre os teólogos, sobretudo porque o humanista já havia dado sinais, em diversas ocasiões, de seu pouco apreço pelo ensinamento escolástico. Como é o caso da edição do *Elogio* (de 1511), por exemplo, onde Erasmo já manifesta toda sua antipatia ao monarquismo, ao saber e ao mau uso da palavra feito pelos escolásticos, tendo em seguida que explicar-se a Dorpius por suas críticas. Um dos pontos altos da carta resposta de Erasmo, escrita em 1515, onde ele resume alguns dos pontos destacados por Dorpius, é justamente a insatisfação deste teólogo em relação a intenção de Erasmo em publicar uma versão latina do texto grego do Novo Testamento, pondo em xeque a fragilidade do saber dos teólogos e frades sobre as Escrituras. Sobre a defesa de Erasmo contra a ofensiva de Dorpius à sua obra, escrita em 1514, ver: Erasmo. *Elogio da Loucura*, pp. 111-149. Sobre este assunto cf. também: Osório, Jorge A. “Acerca de um tópico do Humanismo em Erasmo: a defesa do grego na carta a Matin Van Dorp” in *Máthesis*, nº 13, 2004, pp. 177-198 ou www4.crb.ucp.pt/biblioteca/mathesis.

continua o humanista: Eu não concordo com aqueles que querem interditar aos ignorantes de ler a Divina Escritura traduzida em língua vulgar, sob o pretexto de que o ensinamento de Cristo é tão obscuro que apenas um pequeno número de teólogos pode compreendê-lo, ou que a melhor defesa da religião cristã consiste em não ser conhecida. Os segredos dos reis talvez seja preferível esconder, mas Cristo deseja que os seus segredos sejam mais divulgados quanto possível. **Eu espero que todas as mulheres leiam o Evangelho, que elas leiam as Cartas de Paulo. E que esses textos sejam traduzidos em todas as línguas dos homens, que eles possam ser conhecidos não apenas pelos Escoceses e Irlandeses, mas também pelos Turcos e Sarracenos.**⁵⁸ (grifo meu)

Quando Erasmo afirma seu desejo de fazer com que o Evangelho e as Epístolas de São Paulo sejam conhecidos por todos, até mesmo pelas mulheres, e que eles sejam difundidos por vários países, inclusive aqueles mais distantes onde o acesso a mensagem divina é difícil, isto põe em relevo também seu objetivo de suprimir os intermediários que se colocam entre o homem e seu Deus. Portanto, após tantos séculos em que a Igreja manteve os cristãos apartados do conhecimento bíblico, sua ambição é justamente reconstruir esse diálogo entre o leitor e o texto sagrado para que o cristão pudesse interiorizar e vivenciar este modelo de bondade, caridade e amor. Desse modo, em vez de decorarem meia dúzia de versículos bíblicos (como diz Erasmo em seu *Enquiridion*), os fiéis deveriam se deixar tomar pela mensagem das Escrituras, gravando na parte mais íntima de si os seus preceitos. Para muitos humanistas do século XVI a Palavra de Deus é Presença do próprio Deus, definindo-se como realidade espiritual viva, lugar de plenitude e espaço plenamente habitado.⁵⁹ Mas, era apenas pela força de sua própria palavra, ligada à

⁵⁸ “S’il existait quelque part une telle sorte d’enchantement, une force de l’harmonie qui produise un véritable enthousiasme, une Persuasion vraiment entraînant d’âmes, je désirerais en disposer dans le moment présent, pour persuader à tous les hommes la chose plus salutaire de toutes.” (...) Je suis en effet passionnément en désaccord avec ceux Qui voudraient interdire aux ignorants de lire la Divine Écriture traduit dans une langue vulgaire, sous le prétexte que l’enseignement du Christ est si obscur que c’est à peine si un tout petit nombre de théologiens peut le comprendre, ou sous celui que la meilleure défense de la religion chrétienne consiste à n’être pas connue. Les secrets des rois il est peut-être préférable de les cacher, mais le Christ désire que ses secrets à lui soient le plus divulgués. Je souhaiterais que toutes les femmes lisent l’Évangile, qu’elles lisent les épîtres de Paul. Et que ces textes soient traduits dans toutes les langues des hommes, si bien qu’ils puissent être lus et connus non seulement par les Écossais et les Irlandais, mais aussi par les Turcs et les Sarrasins.” Érasme. “Paraclesis” in *Oeuvres Choisies*, p. 447 e 450-451.

⁵⁹ Se a Palavra Divina corresponde simbolicamente à divindade, torna-se claro o desejo humanista de retorno à fonte e de sua reprodução fiel através da imprensa, assim como de tornar essa Palavra até então apesronada pela escolástica livre para ser conhecida por todos. Se este é o remédio capaz de curar os homens de seus vícios, como então privá-lo aos cristãos? Cave, Terence. *Cornucopia: Figures de l’Abondance au XVI siècle: Érasme, Rabelais, Ronsard, Montaigne*. Paris: Éditions Macula, 1997, pp. 105-126. No entanto, Elisabeth Eisenstein nos relata que na Inglaterra, pelo menos até a década de 1540, ainda era proibida a tradução da bíblia para o inglês, sendo assim restringido o conhecimento do texto sagrado apenas aqueles que

pureza da Palavra divina, que os humanistas conseguiriam alertar e tornar conhecido de todos a sabedoria deixada por Cristo. Com esse objetivo Erasmo, Colet, Thomas More, Etienne Dolet, Lefèvre d'Étaples, entre tantos outros humanistas multiplicaram não apenas as traduções, os comentários e as paráfrases ao texto bíblico, mas também os manuais de iniciação à piedade (como o *Enquiridion*), os Catecismos e os Almanques, cujo objetivo era ensinar de maneira simples e direta como o cristão deveria agir do mundo.⁶⁰ Tratava-se então de retirar das mãos dos teólogos tradicionais o controle sobre a interpretação da verdade das Escrituras, difundindo massivamente por meio das novas técnicas da imprensa o conteúdo da mensagem divina a um número cada vez maior de pessoas.

Como disse Erasmo no fragmento acima de seu *Paraclesis*: Deus quis salvar a todos os homens, e por isso “Cristo deseja que seus segredos sejam mais divulgados quanto possível.” Os humanistas combatiam o monopólio por parte da Igreja, do conteúdo da Palavra divina, ao mesmo tempo em que denunciavam a presunção destes eruditos em formularem uma verdade última sobre um tema que só admitia proposições prováveis, dada a onipotência infinita e obscura de Deus. Além disso, se, como dissemos antes com base no argumento cético do “conhecimento do criador”, o homem apenas conhecia de fato os produtos de sua criação, ele jamais poderia alcançar o sentido último do conteúdo da mensagem divina mas somente buscá-la, através de seus meios insuficientes. É o que diz Erasmo em sua *Paráfrase* ao Evangelho de São João:

Como a natureza divina supera infinitamente a fraqueza do espírito humano, ela não pode ser percebida tal como ela é nem por nossos sentidos nem conhecida por nosso espírito, nem representada por nossa imaginação nem expressa por palavras. (...) Por isso convém ao homem que ele dedique todo esforço de seu espírito a amar a bondade de Deus mais do que a admirar ou a ensaiar compreender sua perfeição que nem mesmo os Querubins nem os Serafins sabem plenamente. E embora Deus não possa ser admirado em todos os seus trabalhos, ele preferiu que nós o considerássemos digno de ser amado por sua bondade mais do que por sua grandeza.⁶¹

conheciam o latim. Eisenstein, Elisabeth L. *A Revolução da Cultura Impressa: os primórdios da Europa Moderna*. São Paulo: Editora Ática, 1998, pp. 181-184.

⁶⁰ Sobre a publicação desses textos, verdadeiros manuais para se conhecer e seguir o Evangelho, ver: Boujour, Michel. *Miroirs d'Encre: Rhétorique de l'Autoportrait*. Paris: Seuil, 1980.

⁶¹ “Comme la nature divine surpasse infiniment la faiblesse de l'esprit humain, elle ne peut être perçue telle qu'elle par nos sens ni conçue par notre esprit, ni représentée par notre imagination ni exprimée par des mots. (...) C'est pourquoi il convient que l'homme tende tout l'effort de son esprit à aimer la bonté de Dieu plutôt qu'à admirer ou à essayer de comprendre sa sublimité que ni les Chérubins eux-mêmes, ni les Séraphins ne saisissent pleinement. Et quoique Dieu ne puisse pas être admirable en toutes ses oeuvres, il a

Portanto, se o homem não pode compreender os mistérios obscuros dos dogmas nas Escrituras, tais como as questões sobre a Trindade e o Livre arbítrio, tão debatidas entre os teólogos, isso de nada importaria para a legitimidade de sua fé, já que Deus se fazia presente a nós através da Palavra pura e clara de seus preceitos básicos, sendo o mais importante para o cristianismo aproximar-se “de uma fé simples, da filosofia cristã, e venerar com o coração puro a verdadeira religião”.⁶² Portanto, se não havia nenhuma diferença entre o Verbo e o Espírito de Deus, é natural que os humanistas insistissem no conhecimento e na interiorização do texto bíblico. Este argumento está presente nos primeiros versos do Evangelho segundo São João:

No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus. Ele estava no princípio com Deus. Todas as coisas foram feitas por ele, e sem ele nada do que foi feito se fez. (...) E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós, e vimos a sua glória, como a glória do unigênito do Pai, cheio de graça e de verdade.⁶³

Como nos sugere esta passagem, Cristo tem uma relação direta de similitude com Deus, a ponto de ser permitido amalgamar o discurso de Deus ao discurso de Cristo, assim como as suas vontades. Contudo, o Filho não é idêntico ao Pai, mas ele lembra o Pai por uma semelhança tal que é possível “ver em ambos e em cada um deles o Pai no Filho e o Filho no Pai.”

Mas, essa similitude que deixa tanto a desejar no nível humano, é absolutamente perfeita entre Deus, o Pai, e seu Filho, e não há nada que exprima com maior exatidão e força a imagem escondida do espírito que um discurso não

préféré que nous le considérons comme aimable pour sa bonté plutôt que comme étonnant par sa grandeur.” Erasme. “Paraphrase à l’Évangile de Jean” In *Oeuvres Choisies*, p. 611.

⁶² Erasme. “Paraphrase à l’Évangile de Jean”, op. cit., p. 612.

⁶³ “Evangelho segundo São João” In *A Bíblia Sagrada*. Rio de Janeiro: Imprensa Bíblica Brasileira, 1982, (I: 1-3,14). A palavra grega *logos* (linguagem, razão, cálculo, pensamento) é traduzida pela Vulgata por *verbum*. Tanto Valla quanto Erasmo criticaram esta tradução para o latim, pois *verbum* significa palavra, e esta não era condizente com o sentido original. Portanto, onde na Vulgata lia-se “in principio erat Verbum” Erasmo, na sua edição do Novo Testamento, de 1516, decide alterar o *Verbum* por *sermo*. Este termo latino, já empregado por São Ciprião e outros padres, significa “série de palavras que formam um sentido, conversação, língua, linguagem”. Alegando que as razões desta mudança eram de natureza puramente filológicas, estéticas e gramaticais, quando Erasmo traduziu esta passagem do Evangelho de São João, um dos discursos mais fortes do texto bíblico, justamente por relacionar Cristo a eterna fala de Deus, ele também produziu uma teologia original, que procura assegurar o correto sentido das Escrituras através de uma apurada pesquisa filológica, aplicando no texto sagrado o mesmo tipo de atenção para a linguagem que Erasmo aprendeu com Valla. Waswo, R., op. cit., p.220.

mentiroso. Pois o discurso é na verdade o espelho da alma, da alma invisível aos olhos corporais. E, se nós desejamos tornar conhecida nossa vontade à outros, nós não teremos meio mais claro, mais rápido, que um discurso que brota das profundezas mais íntimas de nosso espírito. Depositado o discurso de quem fala no ouvido de quem escuta, transfere (-se) a alma do primeiro aquela do segundo. E, de todas as coisas que possuem os mortais para emocionar a alma, não há nada mais eficaz que o discurso.⁶⁴

A similitude perfeita que une o Pai ao Filho e o Filho ao Logos, e permite que o Pai se encontre presente no Filho, e que o Filho seja o discurso do Pai, Erasmo a utiliza relacionando-a ao discurso do homem⁶⁵. O essencial dessa similitude que apontamos aqui é destacar a função exemplar do discurso divino. Portanto, a mesma relação que existe entre o *logos* (o raciocínio, a linguagem) divino e o seu discurso, deve também ocorrer entre o pensar humano e o que é escrito por ele. Tal como não existe diferença entre o Pai e sua mensagem divina, o mesmo deve ocorrer com os discursos humanos; a escrita dos homens deve estar imediatamente de acordo com a sua essência. Parece-nos natural, então, que os humanistas concebessem o estilo do discurso como espelho do espírito do homem, de sua alma e de tudo que há nela de mais íntimo, de mais singular e essencial. “Quem tem um coração mundano fala do mundo, quem tem um coração carnal fala da carne, mas quem tem o Espírito de Cristo em seu coração fala de coisas celestes e piedosas, de coisas santas, castas e dignas de Deus.”⁶⁶ Portanto, a única razão de ser da linguagem é exprimir por palavras o que se concebe na alma; o discurso transforma-se em “espelho de si”, como diz Erasmo no *Ecclesiastes*:

O espírito é a fonte, e o discurso é a imagem proveniente dessa fonte. E, da mesma forma, esse único Verbo de Deus é a imagem do Pai, imagem que não se distancia em nada de quem a produziu, de tal sorte que ela constitui com ele uma única natureza - uma natureza que não pode ser dividida -, o discurso humano é um tipo de imagem do espírito do homem. E este não possui nada de mais admirável nem de mais forte: é por isso que Hesíodo o chama de seu tesouro

⁶⁴ “Mais cette similitude qui laisse tant à désirer au niveau humain, est absolument parfait entre Dieu le Père et son Fils, Il n’est d’ailleurs rien qui n’exprime avec plus d’exactitude et de force l’image cachée de l’esprit qu’un discours non mensonger. Car le discours est en vérité le miroir de l’âme, de la l’âme invisible aux yeux corporels. Et si nous désirons faire connaître notre volonté à autrui, nous n’avons pas, pour y parvenir, de plus sûr moyen, de moyen plus rapide, qu’un discours jailli des profondeurs les plus intimes de notre esprit. Déposé par celui qui parle dans l’oreille de celui qui écoute, ce discours, grâce à quelque énergie occulte, transfère l’âme du premier dans celle du second Et de toutes ces choses que possèdent les mortels pour émouvoir les ressorts de l’âme, il n’en est point de plus efficace que le discours.” Erasme. “Paraphrase à l’Évangile de Joan” In *Oeuvres Choisies*, p. 614.

⁶⁵ Chomarat, Jacques, op. cit., pp. 31-50.

⁶⁶ Erasme. “Ecclesiastes” In *Oeuvres Choisies*, pp. 974-1021.

mais precioso. Se ele não reflete mais a alma da qual ele brota ele não merece mais o nome de discurso, ele não merece que a máscara seja chamada de rosto, ou que a maquiagem que o recobre seja chamada de tez.⁶⁷

Ao associar o discurso produzido por um homem às qualidades ou defeitos existentes em seu espírito, Erasmo enunciava uma tópica cara aos antigos estoícos, tal como podemos encontrar em Sêneca, em suas *Cartas a Lucílio*, no século I. d.C, onde ele afirma como preceito a necessidade de um discurso digno provir da interioridade da alma, plena de vigor sob o cultivo da virtude. Na carta 114 Sêneca nos diz:

O estilo de um homem colérico denotará cólera, tal como o de um indivíduo impulsivo denota excitação e o de um efeminado moleza e indecisão. Fenômeno idêntico é o que tu verificas em certos sujeitos (...) cuja única preocupação é fazer qualquer coisa que dê nas vistas: só pretendem chocar os outros, atrair os olhares... A causa disso está numa grave perturbação da alma. (...) Cuidemos, portanto, da alma, pois dela provêm as nossas idéias, as nossas palavras, é ela quem regula a nossa aparência, a nossa fisionomia, o nosso modo de andar. Se a alma está sã e robusta, também o estilo será vigoroso, enérgico, viril, mas se perde o equilíbrio tudo o mais cairá por terra.⁶⁸

O bom discurso de acordo com este autor, em consonância com a qualidade moral do espírito, não deveria definir-se pelo cuidado excessivo com o estilo, assim, ele dizia a Lucílio: “Quando vires alguém com um estilo rebuscado e cheio de adornos podes ter certeza de que a sua alma apenas se ocupa de bagatelas. Uma alma verdadeiramente grande é mais tranqüila e senhora de si a falar, e em tudo quanto diz há mais firmeza que preocupação estilística.”⁶⁹ O estilo de Sêneca pode ser associado ao sistema tripartite que Cícero nos apresenta no *Orator*.

Segundo o grande orador latino, existem três gêneros de discurso: “um que se diz grandiloqüente, com elevada gravidade de sentenças e grandiosidade de palavras, veementes, variadas, abundantes, graves, hábeis e preparadas para comover e arrastar os

⁶⁷ L’esprit est la source, et le discours est l’image provenant de cette source. Et de même que cet unique Verbe de Dieu est l’image du Père, image Qui ne dissemble en rien de celui Qui la produit, de telle sorte qu’elle constitue avec lui une seule nature – une nature indivisible -, le discours humain est une sorte d’image de l’esprit de l’homme. Et celui-ci ne possède rien de plus admirable ni de plus puissant qu’elle: c’est pourquoi Hésiode l’appelle son trésor le plus précieux. Si elle ne reflète plus l’âme dont elle jaillit, elle ne mérite plus le nom de discours, elle ne mérite pas plus que le masque mérite de s’appeler le visage, ou que le fard qui recouvre ce dernier mérite de s’appeler le teint. Idem, “Ecclesiastes”, 772F – 773A.

⁶⁸ Sêneca. *Cartas à Lucílio*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991, carta 114, pp. 635-636.

⁶⁹ Idem, carta 115, p. 638.

ânimos”⁷⁰; outro que se diz sutil ou tênue, ou compresso ou remisso ou humilde; havendo ainda o orador de estilo intermediário entre eles, que se diz médio ou medíocre, “que não se serve nem da precisão destes últimos nem da torrente dos primeiros, sem sobressair nem em um extremo nem em outro, participa dos dois (...) e salpica todo o discurso com ornamentos moderados de dicção e de pensamento”⁷¹. Cícero em seu *Orator* afirma que o discurso grave que se define pelo vigor máximo, é próprio do grande orador, ao passo que o sutil ou *sermo*, pertence ao discurso filosófico que se caracteriza pela ausência deste vigor e pela simplicidade⁷². Embora o orador afirme particularmente gostar mais do estilo grandiloquente, ele nos diz também que o homem que possui a arte da eloquência ideal deveria ter bom desempenho em todos os estilos, embora soubesse que a excelência em cada um deles pertencesse a caracteres diversos que a eles correspondessem em diversas formas de talento⁷³. Sêneca, adota o estilo humilde do *sermo* nas *Cartas*, ou seja, o gênero humilde, pois com seu objetivo filosófico de instruir, condenava o vigor oratório como um vício.

O uso de Erasmo da tópica de Sêneca sobre a noção do discurso como espelho da alma e sua virtude localizada no gênero humilde, parece estar muito melhor relacionada, contudo, aos objetivos da *varietás* ciceroniana do que da negação estóica da arte da persuasão. Deste modo, procura estimular no *De Copia* o exercício da escrita nos jovens para que encontrem seu talento natural e próprio, mas também para que conheçam bem a arte de todos os estilos, sabendo variar as palavras e as formas do dizer segundo as circunstâncias. Assim, ainda que levemos em conta seu ideal de simplicidade e cultivo do espírito, e o uso do estilo humilde na maior parte de suas obras, seria incorreto afirmar que Erasmo opta plenamente pela primazia do *sermo* filosófico, dentro da perspectiva estóica, haja visto sua preocupação constante com a dignidade da arte dos estilos. Autor de diálogos (como o *Ciceronianus* e o *Antibarbarie*), de colóquios, de textos preceptísticos sobre a melhor forma de escrever (como o *Ratio studii*, o *De copia* e os *Adagia*) de comentários ao texto bíblico (como as *Parafrases*), de sermões (como o *Ecclesiastes*), de declamações (como o *Elogio da Loucura*, o *De contemptu mundi* e o *Laus et vituperatio matrimonii*),

⁷⁰ Cicerón. *El Orador*. Barcelona: Ediciones Alma Mater, 1968, 5 20.

⁷¹ Idem, 6 22.

⁷² Ibidem, 28 97.

⁷³ Cicero, *De Oratore III*, IX, 32.

Erasmus representava em sua obra o ideal da variação e da virtude da eloquência ideal. Feita esta ressalva, de qualquer modo, nas obras que mencionamos ao longo deste item o tema da interioridade e da preferência por um estilo menos rebuscado é de importância fundamental, pois, ligado ao apego a estes princípios estava a enunciação da preocupação central dos discursos erasminos, o *docere* ou ensinar, próprio do discurso sutil (humilde), fator primordial de uma eloquência que buscava mais do que simplesmente excitar as paixões da alma.

Cícero em seu *Orator*, com efeito, atribuía ao discurso sutil o *docere*, ao módico o *delectare* ou deleitar, ao veemente o *movere* ou comover; “condição esta última que por si só resume toda a essência do orador.”⁷⁴

Mas, porque toca as paixões, ele não se detém em instruir os espíritos, ele trata de perturbar [alterar] as almas; e este não saberia elevar-se sem uma palavra rica, variada, abundante. O orador conciso, cujo tom não se eleva jamais, pode instruir os juízes, mas não pode comover.⁷⁵

Sêneca, por sua vez, negava a variação retórica dos estilos por adotar como único legítimo o discurso simples, claro e conciso do sábio, único capaz de instruir, por expressar a virtude plena de sua alma⁷⁶. Erasmo, embora adotasse o *docere* das *Cartas a Lucílio*, não optava pelos preceitos e valores de um discurso propriamente filosófico, ou seja, em seu pensamento conviviam os imperativos da arte da eloquência e os valores de humildade da filosofia cristã. Assim, enquanto Sêneca preceituava a negligência com as palavras (*verba*) em prol do cuidado com a *res* (caso) nas *Cartas*:

Queres que ele [Papírio Fabiano] insista em coisa pequenina: nas palavras;
Não te quero, Lucílio meu, demasiado ansioso pelas palavras e composição;
Cada qual, cuja oração vires que é solícita e polida, saberás que tem o ânimo não menos ocupado com pequenezas.⁷⁷

⁷⁴ Ciceron, *El Orador*, op. cit., 21 69.

⁷⁵ Cicéron. *De l'Orateur*, op. cit., livro II, 53 214.

⁷⁶ Santos, Marcos Martinho dos. “Arte dialógica e epistolar segundo as Epístolas morais a Lucílio” In *Letras Clássicas*. Departamento de Letras Clássicas e Modernas. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, n.º 3, 1999, pp. 45-99.

⁷⁷ Sêneca, *Cartas à Lucílio*, cartas (100 10), (115 1) e (115 2) apud Santos, Marcos Martinho dos, op. cit., p. 55-56. Optamos aqui por manter o mesmo recorte realizado pelo autor, ao analisar tão claramente as epístolas de Sêneca neste excelente artigo.

Erasmus em seu *De copia* dedicava toda a primeira parte à análise da copia das palavras (*copia verborum*), cuidando na segunda da copia das coisas ou casos (*copia rerum*), harmonizando-os plenamente. Na primeira parte, mais extensa que a seguinte, ele procura então desenvolver este tema já tratado por Quintiliano no livro X da sua *Intitutio oratoria*, voltado para a educação dos oradores e para o tratamento da copia das palavras. No entanto, “se Quintiliano tivesse tratado a fundo as questões que ele assinalou, não teria havido nenhuma necessidade para que eu me dedicasse a esses preceitos.”⁷⁸ Destacando a importância desse tema ele diz que os grandes homens de todos os ramos do saber não deixaram de praticar com cuidado esse gênero, sendo portanto este seu objetivo nesta primeira parte.

Em *De copia*, tendo seguido os exemplos de Virgílio, Esopo, Cícero - que era tão dado ao exercício da copia que costumava realizar competições com seu amigo Rossios para saber quem chegaria mais frequentemente, seja exprimindo por gestos variados o mesmo pensamento, seja formulando-o com palavras diferentes, à abundância da sua eloquência – e de Quintiliano sobre a abundância e a importância das palavras ele nos diz que:

Eu estou instruindo os jovens, cuja extravagância do discurso não parece má a Quintiliano, porque com julgamento o supérfluo é contido, e alguns deles até a idade os auxilia, enquanto que por outro lado, você não pode por nenhum método curar a pobreza.⁷⁹

Erasmus ressalta já no prefácio desta obra a importância do conhecimento de todos os tipos de palavras, tendo em vista que algumas são mais sublimes, mais agradáveis, mais veementes ou mais expressivas, enquanto outras contribuem melhor para a harmonia de um discurso que tem por objetivo uma linguagem clara e direta. Por essa razão, na primeira parte ele analisa e exemplifica todos os métodos de variação inerentes ao discurso, tratando destas questões em 33 capítulos. Muito embora, como bem destacava Cícero no *De oratore*, o discurso do orador é vazio se não cuida também da *res*, ou seja, da importância dos casos,

⁷⁸ Erasmus. “A procura pela abundância é perigosa” In *On copia of words and ideas*, op cit., livro I, cap. I, p. 11.

⁷⁹ “Then I am instructing youth, in whom extravagance of speech does not seem wrong to Quintilian, because with judgment, superfluities are easily restrained, certain of them even, age itself wears away, while on the other hand, you cannot by any method cure meagerness and poverty.” Idem, “A quem a copia irrestrita foi atribuída como falta”, cap. IV, p. 14.

devendo portanto abraçar ambas unindo *res e verba*. Em seu *De copia*, onde ensina seus alunos as regras para a escolha das palavras e dos temas pertinentes a cada discurso, o humanista segue diretamente os preceitos ciceronianos.

Dos preceitos de Sêneca, todavia, Erasmo retomava a relação entre os vícios do discurso e os vícios da alma, destacando a decadência dos discursos e costumes de sua época, devido à corrupção dos espíritos. Em sua preocupação cristã com o cultivo da interioridade da alma, para que não se corrompesse pelos vícios de seu meio político e social, as idéias de Erasmo coincidiam com os valores estoicos de Sêneca, que nas *Cartas a Lucílio* retirava-se dos negócios do mundo e voltava-se para sua própria interioridade a fim de buscar a virtude da sabedoria. Assim, era essencial para a eloquência de Erasmo a correspondência entre seu estilo e a virtude de seu espírito e de sua conduta, elementos fundamentais para a persuasão e para a legitimidade da instrução. Segundo ele: “a natureza de um homem não se desvenda tanto pelos traços de seu rosto quanto por seu discurso, pois o último é o espelho mais fácil e menos mentiroso da alma.”⁸⁰

Do mesmo modo Sêneca dizia que o princípio essencial da retórica era:

Dizer o que sentimos, sentir o que dizemos, isto é, pormos a nossa vida de acordo com as nossas palavras. Imagina um mestre qualquer: se a impressão que tu sentes contemplando as suas ações é idêntica à que tens ouvindo os seus discursos, esse mestre atingiu o seu propósito. Observemos a qualidade de seus atos, a fluidez do seu discurso: entre ambos, a mais perfeita unidade! As nossas palavras não visam o prazer literário, mas sim a pertinência...⁸¹

Mas o humanista, de todo modo, se afastava bastante das idéias do filósofo estoico no significado que concedia à linguagem, pois, seu ponto de vista, influenciado pelos novos métodos retóricos e críticos de Valla, dava mais ênfase aos sentimentos da alma enquanto existentes em função de sua expressão lingüística voltada para o mundo e desta como meio por excelência, como já vimos, de toda a experiência humana, inclusive da interioridade. Alinhado à perspectiva ciceroniana, Erasmo não dissociava a arte de bem falar e de todo conhecimento das coisas humanas a ela inerente da sabedoria em bem se conduzir no mundo, tal como fizera Sêneca. Sua concepção do que fosse conhecimento, em qualquer nível, portanto, não se dissociava do aprendizado das línguas. Como dissemos antes, na

⁸⁰ Érasme. *Lingua*, op. cit., 698B.

⁸¹ Sêneca, op. cit., carta 75, p. 306.

medida em que o discurso é criação humana, campo e meio de seu conhecimento, cabe a nós apreender todos os seus meandros mais recônditos, pois é apenas desta forma que o homem poderá alcançar a verdade, através da pesquisa filológica e retórica.

Assim, antes de passarmos à análise do *De Copia* consideramos importante determo-nos um pouco ainda sobre o impacto da inspiração da obra de Lorenzo Valla sobre Erasmo, (que podemos reconhecer por suas próprias palavras em muitas de suas correspondências) detendo-nos um pouco sobre os preceitos, técnicas e idéias que Valla nos apresenta especialmente no *Elegantiae*, cujas noções e a forma podem ter servido de modelo aos tratados erasmianos.

4.3) A verdade prática

É conhecida a influência dos escritos de Lorenzo Valla⁸² no pensamento de Erasmo, e isso ele manifesta claramente em sua vasta correspondência, onde defende a relevância das idéias do erudito italiano desde os tempos em que era estudante no convento de Steyn. Ainda no ano de 1489, em carta escrita a seu amigo Cornelius Gérard, em 15 de maio, ele enumera – quase como um preceptor – os seus verdadeiros guias, ou seja, os autores que mais lhe compraziam a leitura. Erasmo cita entre os grandes nomes clássicos: na poesia Virgílio, Horácio, Ovídio, Juvenal, Estácio, Martial, Cláudio, Pérsio, Lucano, Tibulo e Propércio. Em prosa Cícero, Quitiliano, Salústio e Terêncio. Para as regras de elegância do estilo, diz ele, “eu não confio em ninguém tanto quanto em Lorenzo Valla; nós não temos ninguém comparável a ele na fineza do espírito e na fidelidade da memória.”⁸³ É interessante notarmos que Valla aparece aqui, lado a lado com os autores clássicos, tamanha a estima de Erasmo por seu trabalho. Mas, poderíamos nos perguntar se já nesta época Erasmo conhecia as *Elegantiae* de Valla para a estar recomendando desta forma. Acreditamos que sim, mas veremos esse argumento aos poucos de acordo com a própria

⁸² Lorenzo Valla é autor de obras como a *Constantini Donatione declamatio*, a *Dialecticae disputationes*, o *De voluptate*, o *Repastinatio dialecticae et philosophiae*, entre outras, que influenciaram muitos humanistas ao longo da Renascença. Mas, os textos que tiveram maior importância para Erasmo foram as *Elegantiae* e *Adnotationes in novum testamentum*.

correspondência erasmiana. Chomarat afirma que uma tal familiaridade com o texto de Valla só pode ser um indício de que ele já o conhecia antes mesmo de entrar neste colégio, ou seja, quando ainda estava em Deventer.⁸⁴

Em outra carta à Cornelius, esta escrita em junho de 1489, Erasmo recomenda a seu amigo os melhores eruditos que trataram em sua época da eloquência antiga. Opondo-se às escolhas feitas por Cornelius, que ressaltara a importância de Jerônimo Balbo (desconhecido de Erasmo) o humanista questiona por que ler esses autores se existem nomes tão grandiosos como Agrícola, seu discípulo Alexandre, Guilherme de Gouda e Frederico Mormam, só para citar os mais eruditos entre os alemães. Pois, se “voltarmos nossos olhos para os italianos quem mais que Lorenzo Valla, mais que Philelfo observa a antiga eloquência? Quem é mais eloqüente que Eneas Silvío, Dathus, Guarino, Poggio e Gasparino”.⁸⁵ Se antes Erasmo havia prescrito a seu amigo os melhores autores clássicos a serem lidos, agora ele completava sua lista acrescentando também os autores modernos.

Diante do ensino bárbaro que prevalecia na grande maioria das escolas de sua época e que pouca atenção davam para o aprendizado e o exercício do latim correto, Erasmo elogia a coragem de Valla ao tentar romper com essa tradição, que pela admirável superioridade de sua erudição salvou do esquecimento o estudo dos poetas e oradores antigos.⁸⁶ Esta revalorização do ensino dos antigos e o cuidado com o latim poderia ser encontrada nas *Elegantiae*, obra de tanta importância para Erasmo que ele recomendava sempre não apenas a leitura mas também sua releitura. No entanto, Cornelius, em sua resposta às recomendações do humanista se mostrava pouco interessado na leitura das

⁸³ “Érasme à Corneille Gérard, Steyn, 15 de maio de 1489” In *Correspondance d’Érasme*, carta 20, pp. 76-77.

⁸⁴ Assim como Chomarat, Mecenas Dourado afirma que desde a sua entrada para a Ordem dos Cônegos Regulares de Santo Agostinho, em Steyn no ano de 1487, Erasmo já demonstrava nas suas cartas deste período à Servais Roger, um bom domínio de diversos autores clássicos como Virgílio, Ovídio, Horácio, Terêncio e Juvenal. Tendo acabado de entrar para Steyn, e então com dezesseis anos, é muito provável que Erasmo já tivesse um conhecimento prévio de alguns destes textos desde a sua estadia no Colégio de Deventer sob a orientação de professores como Hegius, cujo interesse na divulgação das temáticas clássicas era grande. Além disso, diz o autor que havia na biblioteca do Colégio vários autores latinos e gregos como Plauto, Virgílio, Tibulo, Ovídio, Sêneca, Platão, Hesíodo e Plutarco. Desta forma, Dourado afirma ser nesse período em que se destaca a influência de Hegius e a tradição da renovação das letras atribuída a Agrícola que as bases intelectuais do humanista são formadas. Dourado, Mecenas. *Erasmo e a Revolução Humanista*. Rio de Janeiro: Tecnoprint, 1968. p. 15. Chomarat, Jacques. *Grammaire et Rhetorique chez Erasme*, op. cit., p. 243.

⁸⁵ “Pour en venir aux Italiens, qui, plus que Laurent Valla, plus que Philelpe, observe l’antique éloquence? Qui est le plus éloquent qu’Eneas Sylvius, Augustin, Dathus, Guarin, le Pogge, Gasparino?” Érasme à Corneille Gérard, Steyn, junho de 1489” In *Correspondance d’Érasme*, carta 23, p. 83.

⁸⁶ Idem, p. 84

Elegantiae dizendo que Valla foi criticado com vigor por muitos sábios, destacando entre eles Poggio, renomado humanista italiano. A este comentário Erasmo respondeu com sua sagacidade habitual:

Eu estimo que tu não tenha escrito espontaneamente, mas com um propósito deliberado, seja para exercer seu talento de estilista sobre um tema paradoxal, seja para me dar motivo para escrever, de modo que, em Platão, Glauco critica a justiça a fim de provocar Sócrates a defendê-la, tu me arrasta a defender Valla ressaltando as injúrias indignas pelas quais os bárbaros deliberam contra um homem de grande erudição. Conclusão que se pode facilmente tirar do fato que tu não apenas leu e releu Valla, mas que tu tens ainda o imitado: a elegância de teu estilo, de tua frase o revela.⁸⁷

A nossa impressão ao lermos este fragmento é que ambos, Erasmo e Cornelius, parecem estar exercitando efetivamente os preceitos retóricos, já que o humanista holandês é realmente levado a discorrer sobre Valla, elogiá-lo e refutar as críticas dos humanistas ao seu trabalho. A réplica de Erasmo a Cornelius confirma que ele conhecia as *Elegantiae* e mesmo as imitava ao dizer que “a elegância de seu estilo e de sua frase o revelam”. Se ele já conhecia e mesmo empregava a elegância do estilo defendida por Valla em seus próprios escritos, por qual razão ele o incitava a ler os textos de Valla? E, como disse Erasmo, se o próprio Cornelius faz uso destes preceitos, por que ele iria defender os seus opositores se não fosse para, como ocorre nos diálogos platônicos, incitar Erasmo a defender as *Elegantiae*? Uma tal sutileza nas relações entre eles, entre o artifício e o real, a ironia de Erasmo ao tratar Cornelius como um tolo, já que ele em nenhum momento desenvolveu algum subsídio sólido para defender os críticos de Valla, apenas apresentando a questão, já demonstram ainda na juventude de Erasmo sua atenção para com os pressupostos da retórica e e com a arte do discurso epistolar.

O fato que, no entanto, gostaríamos de ressaltar é que a defesa erasmiana das *Elegantiae* de Valla, sua rejeição dos estudos tal como eram desenvolvidos pelas gramáticas medievais, seu apreço pela mais pura latinidade, e sobretudo, seu amplo

⁸⁷ “Ce que tu écris de notre Valla, je l’interprète ainsi: j’estime que tu l’as écrit non spontanément, mais de propos délibéré, soit pour exercer ton talent de stylist sur un thème paradoxal, soit pour me donner matière à écrire; de même que, chez Platon, Glaucon critique la justice afin de provoquer Socrate à la défendre, tu m’entraînes à défendre Valla en passant en revue les injures indignes par lesquelles les mysthes grossiers de la barbarie délirent contre un homme de grande érudition. Conclusion que l’on peut facilement tirer du fait que tu n’as pas seulement lu et relu Valla, mais que tu avoues encore l’imiter: le nierais-tu, que

conhecimento desta difícil e extensa obra já denotam que Erasmo poderia ter conhecido Valla ainda antes de sua entrada em Steyn. Como dissemos anteriormente, é muito provável que este humanista tenha tomado conhecimento dos textos clássicos ainda em Deventer, como ressaltam Chomarat e Dourado. Contudo, não é apenas dos textos antigos que Erasmo já havia se aproximado. Primeiro porque Erasmo pode ter conhecido o texto de Valla via Hegius, seu professor e principal responsável por uma série de melhorias na escola de Deventer. Segundo Chomarat, em seu *Invenctive contre les modes de signification*, Hegius faz uso do texto de Valla sem o nomear diretamente.⁸⁸

Mas, o que confirma mesmo essa teoria é o fato de Erasmo no mesmo ano em que dá entrada em Steyn já ser capaz de compor um hábil resumo de fórmulas às vezes ininteligíveis dos seis livros que compõem o texto de Valla, chamado de *Epítomo das Elegantiae*, ou *Paráfrase*, composto entre os anos de 1486 e 1488 a pedido de um mestre da escola pouco instruído que desejava um manual de iniciação para auxiliar o aprendizado do latim pelos alunos do Colégio. Publicado pela primeira vez em 1529, sem a autorização de Erasmo, o *Epítomo* alcançou mais de 50 edições até 1566. Ora, para elaborar um resumo da obra de Valla e das categorias que ele desenvolve seria preciso a Erasmo no mínimo um conhecimento profundo da sua obra que certamente não se daria logo na sua entrada em Steyn.⁸⁹ Além disso, ele não apenas resume mas também substitui as citações de Cícero e de outros autores por frases e exemplos de sua própria autoria mais simples e mais fáceis para os alunos conseguirem memorizar.

Em sua forma final, o *Elegantiae* compreende seis livros: I sobre os nomes, verbos e participios; II sobre as outras partes do discurso; III sobre o significado dos termos na lei civil; IV sobre o significado de outros termos (muitos de origem teológica); V sobre os verbos e idiomas; VI sobre outras opiniões de gramáticos. Este trabalho pelo qual Erasmo demonstra grande apreço, é um apanhado elaborado de dicção gramatical e estilo do latim clássico, cujo objetivo era resgatar a cultura da Antigüidade e a pureza da eloquência romana. O que interessou diversos autores da Renascença foi a sua pesquisa sobre o uso verdadeiro, mais próximo da pura latinidade que é expressa nos textos clássicos e que se

l'élégance de ton style, de ta phrase, le proclame." Érasme à Corneille Gérard, Steyn, julho de 1489" In *Correspondance d'Érasme*, carta 26, p. 89.

⁸⁸ Chomarat, Jacques, op. cit., p. 244.

⁸⁹ Idem, idem.

perdeu durante a Idade Média. Valla recomenda a “elegância” do estilo de acordo com o *venusto uso* dos antigos, ou seja, seu padrão de julgamento é completamente histórico, não derivando de nenhum postulado dado à priori, mas baseado totalmente na observação da mudança de todos os aspectos do uso: gramatical, sintático e semântico.⁹⁰

Como aponta Richard Waswo, os argumentos e demonstrações de Valla são às vezes literais, às vezes oblíquos e sugestivos, mas nunca formais ou silogísticos, como os textos escolásticos. Em resumo, ele exemplifica a filosofia retórica que ele advoga fazendo uso de todos os recursos e registros de linguagem a seu comando, mas seu interesse maior está no uso comum das palavras. Para Valla, o grande aspecto do uso comum do falar vai muito além do contexto particular do orador e de seu dever de ser claro e evitar afetação, preocupação predominante no *Institutio oratoria* de Quintiliano, pois ele insere essas premissas em todas as discussões humanas, inclusive científicas. Por isso, ele ataca as conceituações aristotélicas, como por exemplo, a de “ato” versus “potência”. Segundo Valla:

Se uma caixa é feita deste pedaço de madeira, deveríamos dizer que este pedaço de madeira é uma caixa ‘em ato’? Quem jamais falou desta maneira? Quem não riria de alguém falando assim? [A seguir ele pergunta:] Para que serve acrescentar em ato?⁹¹

Para ele, a distinção aristotélica é meramente preciosista, referente a si mesma, fazendo pouco sentido na prática chamar a madeira de caixa em “potencial”, ou da mesma forma, chamar uma caixa manufaturada de caixa “em ato”. Deste modo, perde-se a clara distinção feita pelo senso comum entre produto e material.

No entanto, não são apenas as mudanças históricas e o uso comum atribuído às palavras que interessavam Valla, mas também as conseqüências cognitivas derivadas de seus métodos. Para ele a linguagem se tornava conhecimento, pois este depende do juízo humano que se exerce aplicando nomes e usando palavras. Assim, ao invés de ressaltar a noção da linguagem como dádiva divina, Valla preferiu dar ênfase ao seu caráter propriamente humano, ou seja seu desenvolvimento sob o pleno exercício da razão: “O papel de Deus não vai além de tornar a percepção e o discurso possíveis: antes ele foi

⁹⁰ Waswo, R., op. cit., p. 92.

⁹¹ Valla, Lorenzo, *Elegantiae*, I, XVI; 678, apud Waswo, R., op. cit., p. 97.

invocado na metáfora da luz, aqui ele é vago e simples companhia (*deo autore*).⁹² O conhecimento da verdade, então, já não derivava mais, então, da transcendência ou das especulações científicas dos escolásticos, mas sim da ação humana, de sua busca em se aproximar o quanto possível de uma verdade que é provável e mutável ao longo do tempo. Portanto, para ele, a verdade depende do juízo humano na medida em que este depende da semântica das palavras, pois somos nós que as aplicamos, alteramos seu sentido, deixamos de usá-las ou criamos novas formas e expressões para que possamos representar, comunicar e mesmo conhecer nossas próprias reflexões. A divindade não faz parte desse processo que é exclusivamente humano e diz respeito à sua forma própria de conhecimento. “O processo que conceitua o mundo na linguagem é humano, cognitivo, contingente e semanticamente constitutivo.”⁹³ Deste modo, se o conhecimento da verdade depende do conhecimento das palavras (como Valla demonstrou em sua análise da *Doação de Constantino*), imediatamente o conhecimento das línguas antigas torna-se fundamental para que o homem possa alcançar essa verdade e, sobretudo, a verdade maior contida nas Escrituras. Esta idéia está presente em muitos dos trabalhos de Erasmo, como em suas *Paráfrases ao Novo Testamento*, por exemplo, mas foi em seus tratados pedagógicos - o *De ratione* e o *De copia* - que o humanista desenvolveu teoricamente seu interesse principal pela pureza do latim.

Valla aplicou este método filológico/retórico não apenas em textos não religiosos, ele ousou ir ainda mais longe aplicando-o também ao texto sagrado em seu *Adnotationes in novum testamentum* (*Anotações ao Novo Testamento*), cujo manuscrito Erasmo encontra, em 1504, na abadia de Premontre nas proximidades de Louvain, e que publica no ano seguinte. Acredita-se que sua descoberta tenha influenciado diretamente a sua elaboração de um novo comentário sobre o texto bíblico (que começou a ser escrito entre os anos de 1505 e 1506), confirmando seu interesse não apenas pelas pesquisas filológicas de Valla, como também por sua erudição, ao comparar inúmeros textos, incluindo os gregos, e ao examinar os elementos gramaticais e retóricos na formação da Vulgata, criticando algumas obscuridades em seu significado. Em carta escrita à Fischer, em 1515, Erasmo revela a seu amigo a sua descoberta, embora diga ter pouca intimidade com a velha hostilidade que persegue o nome de Lorenzo Valla.

⁹²

Idem, p. 107.

Mas, longe de frustrar o autor de uma glória merecida e de privar milhares de estudantes do conhecimento desta fonte [eu ousaria dizer] que o trabalho seria muito útil e muito bem acolhido por todos os espíritos sãos e leais; e quanto aos outros, devemos desprezá-los energicamente (...) O nome de Valla com toda certeza deve estar em favor de todos aqueles que amam as boas letras por seu esforço em restaurar a coisa literária, pois ele assumiu com plena consciência de causa um papel que lhe tornaria odiado. (...) Este homem tão perspicaz não ignorava que as orelhas dos mortais eram tão sensíveis ao ponto que, mesmo entre os melhores, encontram-se poucos que entendam de bom grado a verdade.⁹⁴

Em sua defesa de Valla contra as acusações de heresia por parte da Igreja, este humanista sabia suficientemente bem o senso de ameaça latente destas observações a ponto de justificá-las de imediato até mesmo em suas correspondências, já que para ele “a verdade engendra o ódio”. Outro motivo para a sua defesa do grande erudito italiano relacionava-se certamente com a publicação da sua tradução do *Novo Testamento* que se daria no ano seguinte, sendo que os princípios dos seus estudos filológicos são os mesmos firmados anos antes por Valla, cujo interesse central era conservar e restaurar a palavra das Escrituras dos erros cometidos por seus antigos tradutores. A necessidade em se detectar e corrigir esses erros tornava-se mais premente diante da difusão das novas técnicas da imprensa, capaz de multiplicar tais erros para milhares de pessoas. Assim, o humanista ressalta nesta carta a importância da crítica às expressões e palavras utilizadas na Vulgata, se mostrando, tal como Valla fiel aos ensinamentos de Quintiliano, para quem nada serve melhor ao aprendizado que indicar nos trabalhos dos mestres o que deve ser evitado, assim como o que deve ser imitado.

Valla ousou censurar nestes autores qualquer pequena expressão: crime imperdoável! Como se Aristóteles não tivesse criticado um pouco de tudo neles; como se Drutus não tivesse tratado com desprezo o estilo de Cícero, Calígula o de Virgílio e Tito Lívio, Quintiliano e Aulo Gelio aquele de Sêneca! Bem longe de haver uma falta, nada é mais desejável aos estudantes que as divergências de idéias.⁹⁵

⁹³ Ibidem, p. 100.

⁹⁴ "Érasme à Cristophe Fischer, Paris, mars, 1505" In *Correspondance d'Érasme*, carta 182, pp. 381-387.

⁹⁵ Érasme à Cristophe Fischer, Paris, mars, 1505, In *Correspondance d'Érasme*, carta 182, pp. 383.

Esta é sem dúvida uma das principais metas a ser desenvolvida pelas escolas, pois a análise e a crítica dos textos é fundamental para o desenvolvimento intelectual dos alunos; suprimir isso seria reduzir sua capacidade analítica. Por isso, ele condena “a simplicidade da massa que tudo admira, sem escolha, se admirando reciprocamente, e se congratulando uns aos outros.” A importância dos estudos de Valla se direciona para os alunos que não tiveram profundo conhecimento da língua grega e que não podem por esse motivo conhecer o texto do Novo Testamento, cuja edição conhecida pelos humanistas era traduzida diretamente do grego e não do hebraico. Citando Santo Agostinho em sua *Doutrina Cristã* (*Doctrina christiana*, II, II) diz Josse Bade, amigo de Erasmo, em concordância com a sua defesa de Valla:

As coisas que estão um pouco obscuras e fechadas em uma língua devem ser iluminadas e abertas através da comparação com uma outra língua (que seja de mais fácil compreensão). Como podemos reprovar Valla de colocar sob os olhos de todos essas passagens onde a versão em latim ora se afasta do texto grego, ora se explica mal?⁹⁶

Por essa razão, a crítica textual não pode se manter reduzida apenas aos textos clássicos, pois esses erros que Valla apontou em sua versão do Novo Testamento, assim como aqueles que Erasmo destaca em sua tradução de 1516 do texto bíblico (como, por exemplo, a sua alteração que vimos no item anterior de *verbo* por *sermo*) afastam o homem da verdade contida nas Escrituras. Por que então não se utilizar desta técnica também neste texto? Por isso, para ambos os humanistas as palavras possuem uma importância central em suas análises, a ponto de Erasmo afirmar que “o que a roupa é para o corpo, o estilo é para o pensamento”. Dessa forma, para ele é preciso escolhermos as palavras com o mesmo bom gosto com que exibimos nossos adornos corporais, a decoração de nossas casas e a preparação da nossa mesa de refeições. Não é por acaso portanto que ele recomenda aos seus alunos a leitura dos autores antigos, a observação atenta de toda palavra importante, todo arcaísmo ou neologismo, todo argumento finamente inventado ou habilmente adaptado, toda beleza de estilo, todo adágio e toda sentença digna de ser memorizada.

⁹⁶ "Josse Bade à Désiré Érasme de Rotterdam, 9 de mars, 1505 " in *Correspondance d'Érasme*, carta 183, p. 388. Esta carta é escrita logo após Erasmo descobrir o texto de Valla nas proximidades de Louvain e esboçar seu julgamento em defesa do humanista. Bade concorda com a opinião erasmiana de que Valla não merece as críticas que recebe, mas sim o reconhecimento e a amizade de todos os estudiosos.

Erasmus desenvolve teoricamente a atenção que é preciso ter com as palavras em ensaios como o *De ratione* e o *De copia* que passamos agora a analisar.