

Symbolon III

PAZ E CONCÓRDIA

Em...

Homero

Aristófanes

Isócrates

Cícero

Virgílio

Erasmus

editado por

BELMIRO FERNANDES PEREIRA

JORGE DESERTO

PORTO 2014

FICHA TÉCNICA

TÍTULO: SYMBOLON III – PAZ E CONCÓRDIA

ORGANIZAÇÃO: BELMIRO FERNANDES PEREIRA E JORGE DESERTO

EDIÇÃO: FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DO PORTO

ANO DE EDIÇÃO: 2014

COLECÇÃO: FLUP e-DITA

EXECUÇÃO GRÁFICA: Sersilito-Empresa Gráfica, Lda.

TIRAGEM: 150 exemplares

DEPÓSITO LEGAL: 311011/10

ISSN: 1646-1525

ISBN: 978-989-8648-36-5

Paz e Concórdia em Erasmo

«*Vitae nec me taedet nec sum avidus: quandocumque me huic evocabit imperator Christus, ipso fretus volens promptusque decedam praesidio corporis*». Desidério Erasmo de Roterdão escreveu esta frase numa carta de 24 de Abril de 1519 endereçada a J. Becar de Borssele. É difícil não pressentir nela uma tonalidade de reflexão autobiográfica muito ao jeito da filosofia moral estóica, cuja influência no pensamento humanista, como de resto em toda a tradição cultural cristã, foi enorme, como é sabido.

Quando escreveu a frase, Erasmo tinha 50 anos e estava praticamente no apogeu da sua fama de humanista admirado pelo saber literário, pela actividade editorial, por opiniões que emitia a propósito de alguns temas actuais, sobretudo de incidência religiosa. Do conjunto da sua obra e do pensamento nela expresso – como é corrente modernamente fazer, ainda que tal possa significar alguma simplificação – emergem três temas distintamente mais centrais: a importância, para o cristão culto, dos estudos das letras clássicas (as *humaniores litterae*), a paz e a *philosophia Christi*. O paradigma era S. Jerónimo, cujas obras edita em 1516, antecedidas de uma biografia que procura fugir às distorções da lenda e do mito (Ferguson 1933: 125).

Antes de avançar deve anotar-se, porém, que Erasmo não é um autor de um pensamento sistemático, organizado segundo vectores de raciocínio lógico ou dialéctico, mas antes, para me servir de uma

caracterização feliz de Jean-Claude Margolin (1973: 9), um espírito que «se exprime de preferência por temas, regressando constantemente à mesma ideia, à mesma expressão, tomada ao seu léxico pessoal ou ao dos seus grandes modelos», o que, como anota o mesmo especialista, foi uma das razões por que o humanista exerceu uma influência mais difusa ou mais indirecta, embora profunda, do que Lutero, Calvino ou Zwínglio. Por isso podemos encontrar em escritos muito distantes no tempo os mesmos pontos, os mesmos argumentos, as mesmas expressões acerca da paz e da concórdia.

Para podermos entender, de uma maneira sintética, o enquadramento e a articulação destes temas, com realce para o da defesa da paz e da concórdia face à guerra e à discórdia, que é do que aqui importa falar, convém que tenhamos presentes duas observações prévias.

Em primeiro lugar está a ideia de que o escopo fundamental para o cristão – agudizada à volta de 1520 pela sensação de que, além de necessária, era imperiosa e urgente – consistia em alcançar uma *tranquillitas animi* que lhe permitisse usufruir da *philosophia Christi*, da sua *pia doctrina* ou *docta pietas*, da sua *puritas*, da sua *suavitas*. A primazia concedida por Erasmo a esta faceta cristã, no fundo apoiada na *imitatio Christi*, haurida esta no ambiente do Renascimento do Norte, como é designado por alguns, nos anos do convento dos cónegos regrantes de Steyn – embora alguns autores entendam que Erasmo não fez justiça aos grandes mestres da *devotio moderna* (Hyma 1972) –, relaciona-se com um tema fortemente instalado na meditação cristã e que é o *contemptus mundi*, ou seja o desprezo pelas coisas terrenas, próprias da vida mundana. Em termos da produção geral da vida e das obras bastará anotar, por um lado, que aos vinte anos, isto é cerca de 1489, escreveu um pequeno tratado sobre o tema, que só publicou em 1521 na forma retórica de uma epístola *De contemptu mundi*. Por outro lado, em 1533, já quase no final da vida, insere, como último diálogo da longa série de *Colloquia familiaria*, o *Epicureus*, título que não deixou de suscitar reacções; a ele voltaremos nas últimas linhas.

Por esses anos escrevia muito, conforme confessava numa carta, talvez de Junho de 1489, dirigida a um monge também de Steyn, Cornélio Gerardo, de quem foi especialmente amigo (Allen e Garrod 1992: carta 23), ele que, já então órfão e nascido de uma relação não legitimada, possuía «um temperamento delicado e ardente,

faminto de ternura, muito pouco feito para a vida do claustro» como escreveu um estudioso (Halkin 1992). Mas quanto em Erasmo, como em tantos outros grandes homens, devemos ter sempre presente que prevalece uma grande preocupação para com a imagem que busca dar de si aos outros, como máscara ou *persona* no teatro do mundo culto do seu tempo. Bastaria ler a carta, que provavelmente em agosto de 1516 enviou de Londres ao secretário papal Lamberto Grunnius, onde projecta uma narrativa de fundo biográfico com duas personagens que escondem a sua pessoa e a do irmão Pedro, de quem nunca gostou, procurando seduzir destinatário para que lhe fosse deferido o pedido de dispensa de usar as vestes monásticas: Lamberto – a sua figura no texto – desenha-se como um adolescente de corpo delicado, que suportava mal o jejum, que não conseguia dormir senão em completa escuridão, sofrendo de insónia se o sono lhe fosse interrompido, não suportando o peixe por causa do cheiro que lhe provocava fortes dores de cabeça (carta 447).

O outro ponto a assinalar diz respeito a uma ideia que Erasmo esboça em escritos da primeira fase – grosso modo as estadias em Paris e idas a Itália –, mas que surge claramente delineada à volta de 1520, quer na carta a Paulo Volz, que serve de introdução à edição de 1518 do *Enchiridion militis Christiani*, aparecido em 1503, onde já a utilizara, quer nos prefácios ao *Novum Testamentum*, ou seja a *Paraclesis*, o *Methodus* e a *Apologia*, quer ainda e sobretudo na *Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram theologiam* de 1519, onde surge mais aperfeiçoada.

Segundo esta teoria, que no fundo nada tem de original na cultura cristã – como aliás sucede com a generalidade das ideias expostas por Erasmo –, a comunidade, ou a sociedade se assim quisermos, dos cristãos – seria incorrecto exigir que Erasmo raciocinasse em termos diferentes – organiza-se em três círculos, à volta de um centro que é Cristo: «*Maneat Christus id quod est, centrum, ambientibus circulis aliquot*». Em torno dele, mas num grau de afastamento progressivo, temos um primeiro círculo respeitante aos «*sacerdotes, episcopi, cardinales, pontifices*» e a quantos têm por função transvazar «*in proximos*» «*caelestem illam Christi philosophiam*», isto é aos membros da Igreja, a quem se impunha fugir dos prazeres mundanos, da riqueza, da ambição, da «*vitalis aviditas*» (Holborn 1964: 9).

O segundo círculo pertence aos príncipes profanos que servem Cristo a seu modo, pelas armas e pelas leis e que, com guerras

justas, «*iustis bellis*», destroem os inimigos públicos e garantem a tranquilidade dos súbditos, coagindo com suplícios legítimos os criminosos (p. 9-10). Finalmente, o terceiro círculo é preenchido pela massa indiferenciada do vulgo – «*In tertio círculo promiscuum vulgus collocemus*» (p. 11) –, ou seja a parte mais grosseira do orbe, que, no entanto e apesar da sua rudeza, é também parte do corpo de Cristo: «*se ita crassissimam, ut tamen ad Christi pertineant corpus*» (p. 11).

Os dois elementos referidos enquadram e organizam a maneira como Erasmo aborda a questão da paz e da guerra.

Começemos por subscrever o ponto de vista de Jean-Claude Margolin na citada colectânea dos textos erasmianos, segundo o qual é mais correcto falar da guerra no pensamento de Erasmo do que propriamente na sua obra. E não se trata de um mero tema literário, antes se inscreve no plano mais profundo desse pensamento. Temos, porém, de tomar uma precaução. Se é evidente que criticar a guerra e os seus instigadores e promotores da forma por vezes tão violenta como Erasmo o fez há 500 anos constitui sinal de uma coragem intelectual e moral que hoje devemos, não é menos evidente que não podemos sobrepor o campo semântico daquilo que hoje entendemos por pacifismo (termo que desconhecia) ao sentido que ele atribuía à condenação da guerra e conseqüente elogio da paz. Há uma zona de intersecção certamente, mas não há total coincidência.

E a razão central é que o pensamento de Erasmo é estruturalmente religioso, quase totalmente ocupado por um evangelismo que estava umbilicalmente associado ao estudo da letra do Evangelho. O seu ponto de partida é uma espiritualidade culta, mesmo erudita, indissociável das *litterae humaniores*. Por isso, não estamos propriamente perante uma atitude de filosofia política ou de mera crítica política, mas diante de uma atitude religiosa e espiritual. Numa fórmula que corre o risco de ser um pouco exagerada, como todas as fórmulas, poder-se-ia dizer que o repúdio da guerra existe nele porque esta é não só materialmente impeditiva da *pietas docta*, mas também – e esse era o ponto – da *tranquillitas* individual do cristão, como ele mesmo o sentia através dos inconvenientes que lhe causava. Ou seja, há muito de atitude individual por baixo da abordagem que Erasmo faz do tema da paz e da guerra. E isso parece perceptível nessa sua ideia de que a paz era o alimento da literatura e dos estudos, como escrevia por exemplo em 1515 ao cardeal Riario (carta 333); competia aos grandes deste mundo, sobretudo àqueles que

preenchiam o segundo círculo, portanto mais próximos desse *centro* que era Cristo, assegurarem as condições terrenas para tal. Consciente ou inconscientemente, Erasmo parece convocar um princípio da reciprocidade com base na fórmula evangélica *do ut des* (Mat., 6,1-4) quando dedica aos principais príncipes europeus alguns dos seus trabalhos – por exemplo a *Institutio principis Christiani* ao príncipe Carlos, o futuro Carlos V, ou as *Paráfrases* aos quatro Evangelhos: a Carlos V *Mateus*, a Henrique VIII *Lucas*, a Fernando de Áustria (irmão de Carlos V) *João*, a Francisco I de França *Marcos* –, sublinhando como, feita a dádiva ou oferta do *humanista*, lhes competia a recompensa devida não só à *Christiana communitas*, mas também ao seu anseio, individual e espiritual, de cristão. Diga-se de passagem que a dedicatória das *Chirsostomi Lucubrationes* a D. João III em 1527 (que desaparecerá na edição da obra completa em latim, 1530) se deveu muito mais aos esforços e empenho do seu agente financeiro Erasmo Sechts do que propriamente ao reconhecimento do peso do monarca lusitano no palco da política continental europeia, na verdade bastante limitado.

A exposição subsequente procurará situar-se neste enquadramento.

Em 1515 Erasmo faz sair em Basileia, nas oficinas de Frobenio, uma edição dos *Adagia* que importa para o tema aqui focado. A primeira impressão da enorme colectânea de sentenças surgiu em 1500 e constitui a sua primeira obra impressa (curiosamente, a segunda é a edição do *de Officiis* de Cícero); a definitiva, de 1536, comportava 4151 adágios. A edição de 1515 é certamente uma das mais importantes desta longa história editorial, não só porque muito foi fruto de uma longa e cuidada preparação durante a estadia em Inglaterra, mas também e sobretudo porque nela surgem três adágios altamente relevantes para o tema em apreço e que mereceram uma enorme aceitação pública a ponto de serem impressos isoladamente: o *Dulce bellum inexpertis*, o *Scarabeus aquilam quaerit* e o *Sileni Alcibiadis*; ou seja de uma assentada um naco nutrido de escritos antibelicistas.

O primeiro, que desenvolve uma carta do ano anterior a António de Berghes, ficou conhecido por *Bellum* e saiu junto com o terceiro em Abril de 1517; o segundo surgiu isolado em Maio desse ano. As edições do *Bellum* sucederam-se – no séc. XVI foram quase vinte –, porque, apesar de Erasmo não o ter escrito por sugestão ou solicitação oficial (como observa J.-Cl. Margolin), acabou por entrar

em sintonia com o ambiente político e religioso dos anos seguintes. Como que aproveitando a *opportunitas* desses momentos, o autor aumentou-o na edição de 1523, com passos onde ataca os nobres e os frades mendicantes, e na de 1526, com a crítica directa aos sacerdotes e aos escolásticos.

A tese central destes opúsculos reside na condenação da guerra e sobretudo na daqueles que a fomentam e levam a cabo, primordialmente os monarcas. No *Bellum* Erasmo introduz uma refutação dos argumentos desenvolvidos por juristas e teólogos, acentuando as consequências das guerras junto de todos: o povo miúdo espoliado, os ricos carregados de impostos, os velhos abandonados, as crianças órfãs, as mulheres viúvas. A guerra oferece um espectáculo medonho; é o reino do Diabo, destruindo tudo aquilo que a paz permite construir. Os antigos deixaram bastantes exemplos de como a guerra podia ser substituída pela sedução; e no mundo dos cristãos havia a autoridade de Paulo, que insistira na unidade dos diferentes membros do corpo que era a Igreja, que só tinha uma *cabeça* que era Cristo.

Por isso, só gente nova inexperiente, inflamada pelos maus exemplos dos antepassados e pelas leituras de livros de histórias tolas – Erasmo raciocina sempre em termos pedagógicos e aqui se vê aflorar tanto o tópico dos maus conselheiros, como a importância da educação correcta –, sem experiência das desgraças da guerra, é que poderia enaltecê-la; um sintoma aliás do pouco apreço de Erasmo pelo discurso heróico da epopeia...

Mais do que isto: Erasmo orienta a argumentação para o terreno da guerra contra os Turcos e enfatiza as contradições daqueles que a propagandeiam, perguntando se alguma vez o ferro, a matança, os incêndios, as pilhagens foram eficazes na verdadeira conversão ao Cristianismo. Ainda mais: proclama que é um mal menor ser um Turco ou um Judeu declarado do que um cristão hipócrita (Margolin 1973: 143).

Estão aqui em síntese os principais argumentos erasmianos contra a guerra, nomeadamente a questão da guerra santa contra os Turcos. Por exemplo, a *Vtilissima consultatio de bello Turcico inferendo*, saída em 1530, retoma esta argumentação e reflecte o ambiente dos finais da década de 1520, marcados por acontecimentos tão trágicos como o saque de Roma em 1527 pelas tropas de Carlos V, em tempo do belicoso papa Júlio II, e pelo cerco dos Turcos Otomanos a Viena em 1529.

Aproveitemos para deixar desde já anotado que tanto esta *Consultatio* como esse outro escrito profundamente sentido de apelo à concórdia no seio da cristandade que é o *De sarcienda Ecclesiae concordia* ou *De amabili Ecclesiae concordia liber*, publicado em 1533 para marcar o seu distanciamento face a Lutero, são comentários a dois Salmos, o primeiro ao Salmo 28, o segundo ao Salmo 83. Isto expressa bem até que ponto a base reflexiva de Erasmo sobre a questão da paz e da concórdia face à guerra e à discórdia participava de uma concepção da vida do cristão, da sua meditação, do seu comportamento assente na reflexão sobre a Escritura.

O adágio *Scarabeus aquilam quaerit* põe em acção um mecanismo de argumentação retórica privilegiado por Erasmo: a contraposição entre as duas faces de um mesmo assunto ou exemplo, aliada à metáfora. Assim a águia é mostrada como o animal de rapina por excelência, através dos seus atributos fisiológicos e dos seus costumes, de acordo com uma enciclopédia de saberes letrados tomados sobretudo em Plínio, Plutarco e Esopo. A partir disto estabelece-se a perfeita semelhança dos monarcas profanos com essa ave, evidenciando desse modo a distância que os separava das virtudes que deveriam praticar pelo facto de pertencerem ao segundo círculo mais chegado a Cristo. Importa no entanto anotar que, nas obras mais antibelicistas, Erasmo não evoca a teoria dos três círculos, que foi apurada sobretudo nos textos relacionados com a edição do *Novum Testamentum*.

O adágio sobre os Silenos de Alcibíades expressa de forma mais clara os ideais de humildade e de simplicidade que serão retomados na *Paraclesis id est adhortatio ad Christianae philosophiae studium*, que acompanha o *Novum Testamentum* de 1516. Ao que parece é nesse adágio que Erasmo usa pela primeira vez o sintagma *philosophia Christi* (observa Phillips 1964).

Em Dezembro de 1517, portanto na mesma época, Erasmo faz publicar em Basileia, na oficina do fiel Frobenio, uma obra que ficou como referência do seu empenhamento na defesa da paz e da concórdia, a *Querela Pacis*, na forma retórica da prosopopeia, à semelhança do *Moriae encomium, sive Stultitiae laus* de 1511. Ora, como haveria de anotar em carta de 1515 a Martinho Dorp, em 1503 o *Enchiridion* falava já exactamente do mesmo assunto que a *Stultitia*, com a diferença de que esta o fazia no modo risível (carta 337). O fingimento de cariz alegórico fazia da *Querela* uma longa lamentação enunciada pela figura da Paz, que não hesita em denunciar o

logro que era a guerra e como os príncipes cristãos não hesitaram em acender a gigantesca fogueira que incendiava o mundo só para fartarem os seus apetites.

Nestes como em outros escritos, Erasmo serve-se de um leque bem fornecido de soluções da retórica persuasiva: autores antigos, com os seus exemplos e modelo da sentença doutrinária e moralista, convocação de referências de matiz mais concretizante – que não radicam necessariamente numa experiência pessoal –, construção de enunciados de extensão idêntica ou alongados com enumerações lexicais intensificadoras da sugestão concretizante, empregues para criar um efeito ridicularizador. Em essência, estamos perante a aplicação de procedimentos retóricos que visam, antes do mais, dar força ao significado do tema da paz e da concórdia, não directamente por meio de uma superlativação encomiástica das suas virtudes e benefícios, mas recorrendo sobretudo a dois mecanismos retóricos: a antítese e a ênfase.

Neste quadro, a antítese estrutura a série de oposições recorrentes nestes escritos: espiritual / profano, interior / exterior, alma / corpo, normas evangélicas / regras de feitura humana, cristianismo primitivo / cristianismo praticado na actualidade; a ênfase permite-lhe, às vezes com um claro reforço do exagero, introduzir um vigor mais forte na exposição e reforçar a persuasão dos leitores mediante a convocação do pormenor, do detalhe concreto, de procedimentos enunciativos que facilitam a relação mais directa com o leitor, de acordo com as regras do género (por exemplo, o diálogo ou a epístola). Isto revela-se particularmente útil na focagem da guerra, quando convoca imagens de natureza visual ou auditiva que, sem cair no registo epopeico, empoam ou amplificam um cenário que o autor quer ver repugnado pelo leitor.

Ambos estes aspectos têm importância para o tema em causa, porque Erasmo insiste obsessivamente na radical oposição, no dissídio indesmentível e indefensável entre o ideal suportado pelas palavras – a *philosophia Christi* – e a realidade da prática comportamental observável, entre o espírito e o corpo, a virtude e o vício, a ambição, a prepotência, a violência, o apreço pelas riquezas e pelos prazeres terrenos. Em todos os campos da vida dos cristãos, na Igreja, nas cortes, no casamento, nos conventos se verifica essa lamentável distância, essa discórdia que impregna toda a existência e que é motivo de tristeza e de choro. A voz de Erasmo mostra-se mais lamentosa

nos últimos anos, face ao panorama de uma Cristandade assolada pelo *dissidium*, sobretudo por causa da *tragoedia* em que se transformara o protesto de Lutero.

Mas os seus contemporâneos nem sempre foram complacentes ou mesmo compreensivos para com essa sua denúncia, dizendo alguns que Erasmo era a galinha que tinha chocado o ovo de que nasceu Lutero.

Ora isto é particularmente patente na maneira como Erasmo foca a questão dos monarcas e dos frades, exemplos mais flagrantes e até escandalosos da guerra e da discórdia.

Conta-se que, na entrevista com o grande eleitor Frederico da Saxónia, destinada a preparar a audição de Lutero na sequência da promulgação, em Setembro de 1520, da bula *Exsurge*, Erasmo, perguntado em que é que Lutero havia realmente errado, respondeu: «*Lutherus peccavit in duobus, nempe quod tetigit coronam Pontificis, et ventres monachorum*» (Ferguson 1933: 125). A anedota indica que Erasmo, sem ter usado uma linguagem tão exaltada e sem apelar para a argumentação de Lutero contra o monacato, via nos frades o máximo exemplo desse desvio ou dessa degeneração que era o estado religioso dos cristãos do seu tempo. A asserção que aparecera logo na primeira edição do *Enchiridion* de que «*Monachatus non est pietas, sed vitae genus, pro suo cuique corporis ingeniique habitu vel utile vel inutile*» (de resto em perfeito paralelismo com uma frase da célebre carta a Paulo Volz, em 1519: «*In affectibus est Christi perfectio, non in vitae genere; in animis est, non in palliis aut cibis*») sintetiza o seu pensamento quanto a esse dissídio ou discordância radical entre o ideal do primitivo cristianismo, quando ainda nem sequer haviam surgido as *caerimoniae*, origem principal do mal presente, como escrevia na *Ratio*, ou sejam as regras e as credices que não eram mais do que sintomas paganizantes e judaizantes contrários da *puritas* evangélica e dos primitivos cristãos.

No terreno da Igreja, porém, não eram só os frades o exemplo dessa discórdia intrínseca aos males da religião naqueles dias; também bispos e até o papa: um dos escritos mais acutilantes contra a guerra, cuja autoria Erasmo nunca desmentiu cabalmente, embora autores haja que não a aceitam, é o *Dialogus Julius exclusus e coelis* (Hyma 1972), um violento manifesto contra o papa guerreiro Júlio II.

Os frades, sobretudo os pregadores, instigavam à guerra, na forma de cruzada contra os Turcos. Importa olhar um pouco para

este ponto, até porque é inseparável desse outro domínio da sua apreciação crítica dos monarcas e por conseguinte das razões da discórdia e da guerra. Mas não percamos de vista que os frades, porque pertencem ao primeiro círculo, e os príncipes, porque pertencem ao segundo círculo, tinham à sua conta as maiores responsabilidades no respeitante à situação que se vivia na Europa na segunda parte do decénio de 1520.

Na edição de 1522 dos *Colloquia familiaria* acrescenta um novo diálogo, com o título *Militaria sive Confessio militis*, que suscita na imaginação do leitor a imagem da guerra feita pelos mercenários – centrais, no entanto, na formação dos grandes exércitos da época, como o imperial –, uma profissão definida como anti-natural, de verdadeiros bandidos desrespeitadores dos preceitos e da moral cristã. Era o tempo das guerras entre os principais reis cristãos da Europa; Erasmo enaltece a paz de 1520 entre Carlos V e Henrique VIII, como fará mais tarde, em 1529, com a paz entre o Imperador e Francisco I de França. Mas, e isso é que entristecia Erasmo, a paz aparecia sempre como coisa frágil; o saque de Roma em 1527, que causou um enorme impacto na Europa, aliado ao desastre da batalha de Mohacs no ano anterior, onde morrera o rei Luís da Hungria, e o cerco turco a Viena em 1529 acabam por colocar Erasmo numa situação delicada.

Neste contexto, a questão da guerra contra os Turcos assumiu um relevo particular para Erasmo, porque vinha colocá-lo diante de um problema real: em que medida ou em que circunstâncias uma guerra podia ser defendida como justa?

No final de uma carta escrita em 1489 a Cornélio Gerardo de Gouda desabafava já o seguinte comentário: «E no entanto, meu caro Cornélio, nada mais detesto do que uma guerra civil; uma paz, ainda que injusta, parece-me preferível» (carta 29). Tinha então vinte anos. Mas trinta anos depois, na longa carta já citada a Paulo Volz que funciona como prefácio à edição do *Enchiridion militis Christiani* que Frobenio imprime de novo em Basileia em 1518, afirmaria:

«*Efficacissima Turcas expugnandi ratio fuerit, si conspexerint in nobis elucere, quod docuit et expressit Christus*» (Holborn, p. 6).

A guerra contra os Turcos pode ser defendida de forma eficaz se as pessoas virem brilhar em nós aquilo que Cristo ensinou e pro-

clamou. Note-se a precisão imposta à expressão da ideia, como se dissesse: se e só se. A equação argumentativa está subjacente a tudo quanto escreveu sobre o assunto: se o cristão está imbuído do ensinamento da doutrina e da piedade oriundas de Cristo, então podia admitir-se a defesa de uma guerra que fosse justa pelos objectivos visados. Por isso não parece que haja quebra de ideias na *Vtilissima consultatio de bello Turcico inferendo*, saída em 1530, onde não deixa de reafirmar o cortejo dos males da guerra:

«*Bellis, latrociniis, civibus tumultibus, factionibus, expilationibus, pestilentibus, penuriae, fami, in tantum assuevimus, ut iam pro malis non habeantur*» (*Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, Amsterdão (= ASD), III, 1986, p. 31, l. 20-22).

O que neste como noutros escritos ele denuncia, revelando uma observação perspicaz da política – suas movimentações, sua propaganda, seus interesses – faceta que tanto nos faz lembrar o Eça de Queirós das *Cartas de Inglaterra*, é a inconsequência de uma defesa da cruzada contra os Turcos com o pretexto de os converter, quando os cristãos – o papado, os príncipes, os frades – mostravam tamanho desrespeito pela doutrina de Cristo, emaranhados que estavam nas cerimónias, nas dissidências, nas credices, enfim naquilo que ele designa depreciativamente por *superstitiones*. Mais, verdadeiramente repugnante: na *Querela Pacis* denuncia o escândalo de príncipes cristãos fazerem a paz com os Turcos para se empenharem em guerras com outros príncipes cristãos, ou então de bispos litigiarem com cabidos, ou de frades e ordens religiosas – franciscanos, dominicanos principalmente – se guerrearem entre si, muitas das vezes por interesses que nada tinham a ver com a fé e a piedade. Comparados com esses cristãos, pagãos como Sócrates, Cícero ou Séneca detinham uma enorme superioridade moral.

Na parte inicial destas linhas aludiu-se a um pequeno tratado que Erasmo escreveu aos vinte anos, o *De contemptu mundi*, embora só publicado muito depois, em 1521, e ao diálogo *Epicureus*, que foi o último colóquio a ser incluído nos *Colloquia familiaria*, em 1533. Estes dois escritos têm servido a que vários autores sublinhem certa inconsequência no pensamento erasmiano, levados sobretudo por alguns passos deste colóquio, que contradiriam o ponto de vista mais marcadamente monástico do menosprezo das coisas terrenas

defendido no outro. De facto, um dos interlocutores do diálogo, Hedonius, faz um verdadeiro elogio de Epicuro, em termos que não escondem algum horacianismo:

«Quod si Epicurei sunt, qui suaviter viuunt, nulli verius sunt Epicurei quam qui sancte pieque viuunt. Et si tangit cura nominum, nemo magis promoteretur cognomen Epicuri, quam adorandus ille Christianae philosophiae princeps» (ASD, I-3, p. 731, l. 420-423).

Isto deve ser visto à luz daquilo que o mesmo Hedonius dissera linhas antes, quando denunciara o *dissidium* hipócrita entre o modelo de vida dos cristãos e as manifestações do seu viver concreto, feito de riquezas, pompas, honras, *«breuiter omni genere deliciarum»* (p. 728, l. 286-7), segundo se podia ver nos monarcas, pontífices e frades:

«audacter dicam hunc Franciscanum nudipedem, nodoso fune cinctum, tenuiter ac viliter amictum, ieiuniis, vigiliis ac laboribus attenuatum» (p. 728, l. 290-91).

Mas essa equiparação do cristão a Epicuro – ainda que uma nota filológica vise matizar o impacto: *«Graecis enim ἐπίκουρος auxiliatorem declarat»* (p. 731, l. 423) – causou escândalo. No entanto, aqueles que, mesmo modernamente, vincam a diferença face àquilo que Erasmo escrevera 40 anos antes, no *De contempu mundi*, não atentam em que no final dessa juvenil epístola doutrinária, direccionada para uma série de ensinamentos úteis ao bom comportamento religioso e moral do cristão, Erasmo, frisando é certo a impossível coincidência no mesmo indivíduo do deleite carnal e do espiritual, enunciava como primeiro gozo do espírito esse gozo epicurista de grau mais elevado que consistia em evitar a horrível tortura da consciência embrutecida.

Presente-se aqui uma sensibilidade delicada, que nos permite olhar mais de perto a paz e concórdia em Erasmo numa dimensão mais pessoal.

Erasmo começou por ser monge no convento dos cónegos regrantes de Sto. Agostinho em Steyn; mais tarde obteve a dispensa papal da sujeição às regras da vida conventual, mas nunca renegou nem a sua condição sacerdotal, nem o primitivo ideal monástico. Não é sem significado que na carta a Volz já várias aqui referida delineie esse ideal:

«*Talia fuerunt monachismi primordia, tales patriarchae. Deinde, temporis progressu paulatim cum opibus accreuerunt caerimoniae, refrixit germana pietas ac simplicitas*» (Holborn 1964: 19, l. 10-13),

e que logo a seguir deixe a pergunta:

«*Si magnificis vocabulis commovemur, quaeso te, quid aliud est civitas quam magnum monasterium?*» (l. 21-22).

Que outra coisa não deveria ser a cidade senão um grande mosteiro? Essa simplicidade e autêntica piedade primitivas reflectem não só o tópico humanista do *reuocare ad fontes*, mas muito especialmente também um anseio sentimental e espiritual do próprio Erasmo, indicando que o tema da paz e da concórdia não se pode reduzir-se, no seu pensamento, a uma perspectiva política e social. Para empregar as palavras de Georges Chantraine (1971 : 67), num dos mais interessantes estudos sobre Erasmo, «l'idéal monastique l'a mis sur le chemin de la vraie théologie».

O que aflora à superfície da expressão, sempre em latim, que outra língua nunca usou, afora ocasionalmente o grego, é uma sensibilidade epicurista na dimensão atrás aludida: uma repugnância pela rudeza, pela bruteza se não mesmo a bestialidade e torpeza de costumes e hábitos que se manifestam de tantas maneiras, desde os silogismos escolásticos às pompas ridículas de reis e pontífices, desde o estilo dos teólogos à ignorância dos frades, desde o ciceronianismo dogmático de autores italianos à pregação exagerada nos gestos e na voz dos frades pregadores, sobretudo franciscanos, desde a violência das máquinas de guerra, o estrondo das bombardas e o barulho horrendo das trombetas (Margolin 1969: 85) à sensualidade negadora da castidade no casamento. O tópico surge na correspondência de Erasmo já sexagenário (ex. cartas 1756 e 2073).

Tudo sinais do dissídio impeditivo da paz e da concórdia não só entre os cristãos no seu conjunto, mas sobretudo, como o *Enchiridion* desde 1503 vinha propondo aos inúmeros leitores, no interior de cada cristão, pois que era aí que o verdadeiro e mais difícil combate tinha lugar: a guerra contra os vícios, que exigia duas armas fundamentais, a *scientia* e a *precatio*.

Vale a pena citar, até pela sugestão realista, um passo desse último colóquio que é o *Epicureus*:

«*Quum adolescentes e scortatione nouam lepram, quam nunc ύποκορίζοντες quidam Neapolitanam scabiem appellant, sibi, vt fere fit, contrahunt, per quam toties sit illis in vita moriendum, semperque viuuum cadauer circumferendum, nonne belle videntur ύπoκορίζεν*». (ASD, I-3, p. 726, l. 216-219).

Erasmus reporta-se à sífilis e aos efeitos que a doença provocava nesses jovens infectados, quais *viua cadauera circumferenda*, que se podiam ver por lado na Europa de então.

Como tudo isto estava longe de um ideal de vida espiritual e culta cristã, que é também um anseio do indivíduo Desidério Erasmo por uma mediania de vida, evocadora da horaciana *aurea mediocritas* – um dos adágios já constantes da 1ª edição de 1500 era o *Ne quid nimis* –, mas mais ainda se revia na *suauitas* e na *mansuetudo* da figura de Cristo, um ideal que nós podemos ler numa longa carta escrita em Fevereiro de 1523 a Marco Laurino com o intuito de desfazer boatos postos a correr sobre o seu alegado desaparecimento durante a Dieta de Worms, a qual deixa entrever a faceta desse Erasmo apreciado por tantos que o conheceram, como Damião de Góis, pela sua amabilidade, pelo valor que atribuía à *amicitia* (Chantraine (1971: 48): «L'amitié est comme le corollaire du goût littéraire: elle naît et se développe avec lui»), mas também preocupado com a saúde, apreciando o bom vinho de Borgonha – os maus faziam-lhe mal à vesícula –, o convite para uma boa refeição, em que fossem servidos bons pescados – desde que não cheirassem mal... – e boas frutas, na companhia de pessoas cultas, certamente propícias a conversas do tipo da que idealizou em alguns dos *Colloquia*. Dizia ele aí: «eu não posso senão odiar as dissensões e amar a concórdia e a paz».

Acreditemos; aliás, porque haveríamos de duvidar? Mas num outro passo dessa mesma carta a Marco Laurino evoca, aplicando-o a si, o apólogo das árvores no *Livro dos Juízes* (IX, 8,11), onde a figueira recusa ser rainha das outras árvores para não ter de renunciar à doçura e ao seu excelente fruto. Quem ficou com o lugar? A silva coberta de espinhos!

Um Erasmo doce e sem espinhos? Nem todos os contemporâneos o classificariam desse modo.

Na época em que escreve este colóquio Epicureus está doente; tem 63 anos; faz editar em 1534 um de *Praeparatione ad mortem liber*, seu «verdadeiro testamento espiritual» (Halkin 1992: 78). Num passo do *Epicureus*, certamente lembrado do *de Senectute* ciceroniano, vê

na velhice, mau grado os inconvenientes físicos, os benefícios de uma tranquilidade não totalmente alheia à utopia do monaquismo primitivo, reflectindo as aspirações manifestadas já nas primeiras cartas juvenis. Mas já no *Carmen de senectute*, escrito em 1506, aos 40 anos, enquanto atravessava os Alpes a caminho da Itália – e Erasmo escreveu alguns poemas, muitos de assunto religioso –, ponderava:

«*Et citius atque nosmet
Plane vivere senserimus, iam vivere fracti
Repente desinamus*» (v. 38-40)

(Reedijk 1956)

O *Carmen de Senectute* reflecte as reflexões de um Erasmo no meio da vida, quando se tornava cada vez mais larga e polemicamente conhecido na Europa da cultura e da política, mas deixa transparecer não só uma sensibilidade à ideia de precariedade da vida terrena – tema que, antes de se tornar barroco, era já do monaquismo medieval –, como também a sua aversão aos sinais do exagero, de que era exemplo a *vehementia* dos jovens, o que o levara em 1500, nesse adágio *Ne quid nimis*, a evocar o Livro III da *Retórica* de Aristóteles para condenar as *immoderatae affectiones* dos jovens, e na *Querela Pacis* a aconselhar os monarcas a evitarem gente moça nos seus conselhos.

Escrita vinte anos depois, a frase citada no início destas páginas, *Vitae nec me taedet nec sum avidus*, documenta, na figura retórica da *sinceritas*, essa reflexão de fundo monástico que Erasmo não largou ao longo da vida. Paz e concórdia eram também isso.

