

ACERCA DE UM TÓPICO DO HUMANISMO EM ERASMO: A defesa do grego na carta a Martin Van Dorp (1515)

JORGE A. OSÓRIO

(Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da
Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra;
Faculdade de Letras da U.C.P. – Viseu)

Em abril de 1515 Desidério Erasmo de Roterdão terminava em Antuérpia uma carta dirigida ao teólogo da Universidade de Lovaina Martin van Dorp, em resposta a uma anterior deste motivada pela já grande divulgação impressa do *Moriae encomium seu Stultitiae laus*, cuja primeira edição foi certamente a dos prelos parisienses de Gilles Gourmont e Jean Petit, provavelmente no ano de 1511¹.

À primeira vista, e dada a velocidade com que, nesses anos, as polémicas que envolveram Erasmo se desencadearam, poderá parecer um pouco tardia a reacção do humanista lovaniense, na medida em que a obra havia sido já impressa antes uma dezena de vezes e as ideias de Erasmo sobre questões religiosas que estavam na ordem do dia eram por demais conhecidas; por exemplo, um dos seus escritos mais apelativos, o *Enchiridion militis Christiani*, aparecera em 1503, incluído é certo num volume de *Lucubratiunculae aliquot*, e já fora diversas vezes impresso na zona dos Países Baixos. No entanto, há que ter em conta o contexto da efervescência polémica das duas primeiras décadas do séc. XVI na Europa do norte, na área por onde se difundira o movimento tão forte da *devotio moderna* – de que Erasmo é filho... – e mais concretamente em Lovaina, para não se estranharem alguns aspectos da maneira como os textos circulavam mesmo antes de serem impressos. No caso de alguns dos escritos erasmianos mais difundidos, como os diálogos conversacionais que

¹ *Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterodami recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata* [ASD], IV-3, ed. de Clarendo H. Miller, Amsterdão-Oxford, 1979, “Preface”. A carta de Dorp aparecerá na edição parisiense da *Moria* feita por Bade Ascense em 1518 (cfr. P. 47).

depressa se tornaram em *Colloquia familiaria*², e diversas cartas, o humanista queixou-se de que apareciam a circular sem a sua autorização, vendo-se ele, a partir de certo momento, então obrigado a chamar a si a responsabilidade dos textos impressos. Não devemos desvalorizar em absoluto as lamentações de um escritor que tanto dependeu da imprensa, mas também não devemos pôr de lado a ideia de que podemos estar diante de um *topos*... Assim terá sucedido com a carta de Dorp motivadora da resposta que nesse abril de 1515 Erasmo lhe envia, não esquecendo que este tipo de correspondência, que implicava uma consciência forte da interação dialógica da *eloquentia*, se destinava a um auditório que ia muito para além do mero destinatário em si mesmo; é sabido que Erasmo se deu ao cuidado de fazer imprimir diversíssimas cartas que escreveu ou lhe foram dirigidas, as quais viriam a constituir um enorme *Opus epistolarum*.

Com a presteza com que, normalmente, entrava na contenda disputativa, tirando recurso da facilidade de circulação dos textos oferecida pela tipografia e pelo interesse de impressores ávidos de aproveitarem os momentos criados, Erasmo informa, logo no abertura da carta, que não conhecia a de Dorp pelo original, que ainda não havia chegado às suas mãos, mas por uma cópia que viera parar, não sabia por que caminhos, às de um seu amigo que lha mostrara em Antuérpia: “Nam fuit reddita nobis epistola tua, sed tamen exemplar, haud scio quo modo exceptum, amicus quidam exhibuit Antuerpiae”³. Sendo verdadeira⁴, a anotação não pode ser desligada de uma estratégia de sedução que o autor desenvolve desde o início do texto, ele que bem conhecia, como autor do *De conscribendis epistolis*, as implicações retóricas do género (que já eram objecto de estudo nas

² O estudo fundamental sobre este assunto é de Franz Bierlaire, *Érasme et ses Colloques: le livre d'une vie*, Genebra, 1977.

³ Utilizo o texto latino publicada por Maurice Rat, que acompanha a sua edição e tradução do *Elogio da Loucura (Éloge de la Folie*, Paris, 1953), p. 190s. Cfr. também Pierre Mesnard, *Érasme, La Philosophie Chrétienne. L'Éloge de la Folie, L'Essai sur le Libre Arbitre, Le Cicéronien, La Réfutation de Clichtove*, Paris, 1970, na parte da introdução ao texto da *Moria*. A circulação e de leitura dos textos por via de cópias manuscritas feitas à margem da responsabilidade do autor era enormemente comum ao longo dos sécs. XVI e XVII, apesar da expansão da tipografia; sobre o assunto veja-se o sugestivo estudo de Fernando Bouza, *Corre manuscrito. Una historia cultural del Siglo de Oro*, Madrid, 2001.

⁴ A situação é confirmada pela longa carta de outubro de 1515 de Thomas More para Dorp (trad. francesa in *La Correspondance d'Érasme*, II, 1514-1517, Bruxelas, p. 190), texto em que o humanista inglês critica severamente Dorp pela sua polémica contra Erasmo.

artes dictaminis medievais) e os efeitos a tirar da maneira de começar uma epístola. Neste caso, tratava-se, evidentemente, de acentuar uma *captatio benevolentiae* do teólogo e, por trás dele, dos seus colegas de Lovaina⁵, no fundo o auditório que lhe importava atingir.

É preciso ver que os primeiros vinte anos do séc. XVI correspondem a uma intensa actividade polémica em torno da autoridade a atribuir ao texto latino da Vulgata; o anúncio de que Erasmo se preparava para editar uma nova tradução do texto grego do Novo Testamento, criando uma expectativa que se gerara já com a impressão, em 1514, do vol. I da *Poliglota* de Alcalá – edição que terminará os seus cinco volumes em 1517, embora os limitados 700 exemplares não tivessem sido disponibilizados até 1522 – provocou uma enorme efervescência nos meios de teólogos, mais a mais porque o humanista havia dado sinais, em diversas ocasiões, do seu pouco apreço pelo saber destes últimos e sobretudo pela sua impreparação “humanista”. Um dos locais havia sido o *Encomium Moriae*.

A *Moria* viera a lume com dedicatória a Thomas More datada de 1508, em duas impressões feitas em Paris em 1511 com o mesmo material tipográfico, se bem que em duas oficinas diferentes, distinguindo-se só pela folha de rosto. Quando, vários anos depois, Erasmo se referir à obra, que inclui no género da *declamatio* (é a Estultícia a voz falante, “*Stultitia loquitur*”), manifestará algum distanciamento relativamente ao escrito que lhe havia de dar, ao longo dos séculos, uma fama universal; então, aliás como faz também na carta a Dorp, tenta desvalorizá-lo, inclusivamente dizendo que não o considerava digno de impressão⁶. No entanto, como tantas vezes sucedeu na sua vida literária e editorial, há que ter presente que se

⁵ No *Catalogus* de 1523, Erasmo inclui esta carta no VIII conjunto das suas obras destinado às “apologias”, segundo um esquema genológico pensado para “arrumá-las” com vista a uma futura edição de *opera omnia*. Importa anotar que o interesse pela edição das obras completas de um humanista que marcara de forma profunda mais de trinta anos da I parte do séc. XVI era enorme; Damião de Góis, em carta enviada de Itália no início de 1536, o último ano de vida de Erasmo, onde se faz eco da ausência de uma reacção dele sobre a execução de Thomas More no verão de 1535, transmite-lhe a sua intenção de vir a mandar imprimir à sua custa essas obras: “*ut post obitum tuum omnia opera simul meo sumptu imprimantur tua*” (cfr. Amadeu Torres, *Noese e crise na epistolografia latina goisiana. I – As Cartas latinas de Damião de Góis*, Paris, 1982, p. 107; Joaquim de Vasconcellos já a incluía na impressão da *Goësiana* que preparava para fazer sair no Porto em 1912, p. 84-86); é certo que, depois da morte do amigo, Góis não iniciou tal empresa; e na selecção epistolar que viria a incluir na edição de Lovaina em 1544 dos *Damiani a Goes Equitis Lusitani Aliquot Opuscula*, omitiu essa carta.

⁶ ASD, cit., prefácio, p. 40-41.

comporta como um actor numa cena criada para um auditório constituído por homens de letras ligados às questões da teologia e da devoção. Ora ele encontrava-se em Paris quando a *Moria* aí saiu impressa, aliás com pouco esmero tipográfico, mas alegaria que fora um seu protegido quem fornecera o texto aos impressores. Tratava-se de um distanciamento autoral evocado *a posteriori* para justificar uma revisão de um texto já largamente divulgado⁷. A primeira edição autorizada da obra sairia em 1512; a partir daí Erasmo procederá a sucessivas revisões do texto, embora mantendo o núcleo doutrinário central.

Até 1514 a *Moria* não suscitou reacções polémicas. Na edição desse ano feita em Estrasburgo, porém, são acrescentados alguns passos que acentuam a dimensão religiosa que Erasmo pretende dar à obra, com alusões explícitas à *loucura* dos teólogos ignorantes e dos frades maus pregadores e amantes de superstições⁸. Os acrescentos então introduzidos comportavam um antimonaquismo bem evidente, que ia no sentido daquilo que seriam as posições assumidas no Novo Testamento e, sobretudo, nas *Annotationes* que o acompanhariam em 1516. No entanto, no fundo aquilo que Erasmo escrevia não constituía propriamente novidade no plano doutrinário ou dos comportamentos tornados lugares-comuns da sátira social; o próprio papa Leão X não deixara de apreciar a leitura do discurso da Estultícia⁹.

O primeiro sinal adverso surge em setembro de 1514, com a carta de Dorp a que Erasmo responde seis meses depois. De certeza que Erasmo havia posto o destinatário a par da sua intenção de proceder a uma nova edição da *Moria*, bem como à edição das cartas de S. Jerónimo e da sua tradução do Novo Testamento. Tudo iniciativas que se realizarão logo no ano seguinte. De facto, para além de mais uma edição da *declamatio* posta na boca da Estultícia, é em fevereiro de 1516 que Froben oferece, em Basileia, a um público expectante essa versão erasmiana do Novo Testamento acompanhada de comentários ou *Annotationes*; e em abril disponibiliza o vol. I da *Opera omnia* de S. Jerónimo, “cum argumentis et scholiis D. Erasmi”¹⁰. Ora este I vol.

⁷ Até à morte de Erasmo em 1536 a obra será impressa em todos os grandes centros tipográficos europeus 36 vezes e conhecerá 7 revisões do texto; a primeira revisão, destinada a corrigir essencialmente erros de texto, sai da oficina de Bade Ascense em Paris, 1512; a segunda revisão surge em 1514; a terceira, com os comentários colocados sob o nome de Gerard Lister, em 1515.

⁸ Cfr. introdução de Clarence Miller à ed. ASD, cit., p. 30.

⁹ Cfr. M. A. Screech, *Ecstasy and the Praise of Folly*, Londres, 1980, p. 241-42.

¹⁰ Cfr. Jean Hadot, *Le Nouveau Testament d'Érasme*, in « Colloquium Erasmianum », Mons, 1968, p. 59.

trazia consigo a *Hieronymi stridonensis vita*, ou seja uma biografia de S. Jerónimo, em que é impossível não pressentir subjacente a personagem do autor Erasmo, e que tinha ainda a enorme vantagem de construir uma biografia liberta das distorções provocadas, ao longo dos tempos, pela lenda e a hagiografia¹¹.

Martin van Dorp era um amigo de Thomas More e do próprio Erasmo, professor de filosofia em Lovaina e aí presidente do Colégio do Santo Espírito; até 1519 subscreve pontos de vista de Erasmo, mas posteriormente é suspeito de convergência com a heresia luterana¹². Na sua carta defendia e aconselhava Erasmo a não prosseguir com as intenções editoriais receando o impacto que teriam nos meios teológicos, argumentando, como o fará numa outra carta de 1518, com o *De doctrina Christiana* de Sto. Agostinho, a mesma autoridade que Erasmo utilizava nas suas justificações. Ora o autor das *Confissões* foi sempre de importância fundamental para Erasmo, em diversos aspectos da sua obra. Por exemplo, é reportando-se à sua autoridade que o holandês interpreta, mais do que acolhe com entusiasmo, a herança espiritualizante do platonismo e do neo-platonismo que faziam furor nos meios humanistas italianos¹³. Na *Moria* Erasmo convocara o exemplo de Sto. Agostinho a propósito do conhecimento do grego, lembrando como se dedicara ao seu estudo já em idade avançada¹⁴, ao que Dorp viria a responder que tal argumento era só admissível para a época do próprio Sto. Agostinho.

Ora a nova exegese em que Erasmo estava empenhado e para a qual o domínio das línguas originais dos textos sagrados era

¹¹ Cfr. cfr. *Erasmii Opuscula*. A Supplement to the *Opera Omnia*, Edited with Introductions and Notes by Wallace K. Ferguson, The Hague, 1933, p. 125s.

¹² As suas relações com Erasmo eram amistosas; Dorp terá tentado um compromisso face ao movimento desfavorável a Erasmo gerado em Lovaina por essa altura com o chanceler Briard de Ath à frente, animado pela enfatização da crítica aos teólogos na recente reedição da *Moria* e pelo anúncio da saída iminente do Novo Testamento; Briard de Ath deve ser a figura de Phenaco ridicularizada no *Chonradi Nastadiensis Dialogus*, provavelmente obra de Erasmo; cfr. *Erasmii Opuscula* by Wallace K. Ferguson, cit., p. 192, 202, 214. Como teólogo, Dorp era autor de uma *Oratio in laudem Aristotelis* (1510), mas em 1519 editou uma *Oratio in praelectionem epistularum divi Pauli*, que Erasmo apreciou positivamente.

¹³ Através dele e de Cícero, em cujas *Tusculanae disputationes* apreendeu as ideias centrais do pensamento platónico; cfr. Jean-Claude Margolin, “*Les Tusculanes*”, *guide spirituel de la Renaissance*, in “*Présence de Cicéron, Hommage au R. P. M. Testard*”, Paris, 1984, p. 129s.

¹⁴ Reporta-se a *Confessionum libri XIII*, VII, 15 e 21. Sobre a influência agostiniana em Erasmo e o modo como este se serviu do Padre latino, cfr. Charles Béné, *Érasme et Saint Augustin ou influence de Saint Augustin sur l’humanisme d’Érasme*, Genebra, 1969 ; para a carta de Dorp, vid. p. 207s.

fundamental, colidia claramente com as posições de que Dorp se fazia porta-voz: enquanto um, o roterodamês, insistia na imperiosa necessidade de uma *reuocatio ad fontes* que conduzia a uma menorização da autoridade da tradição exegética acumulada ao longo dos séculos – com maiores responsabilidades para os séculos medievais da *barbaries*¹⁵ –, o outro apontava no texto agostiniano incorrecções gramaticais que, a seu ver, lhe retiravam boa parte da autoridade que Erasmo pretendia defender¹⁶.

Neste quadro percebe-se com facilidade que as observações de Erasmo, cuja virulência era pouco disfarçável, sobre a fragilidade do saber dos teólogos e dos frades em matéria da Sagrada Escritura tenham desencadeado uma reacção polémica de que a carta de Dorp se fazia eco¹⁷. Começava então a série de ataques violentos contra a *declamatio* da Estultícia, com um ponto alto em 1518 com a invectiva do estudante inglês Edward Lee, a que o holandês responderia fortemente em 1520¹⁸.

Na sua carta, que Erasmo resume de certo modo na resposta de janeiro de 1516, Dorp aconselhava-o a suspender a intenção de publicar uma nova versão latina do texto grego do Novo Testamento. Erasmo põe de lado a sugestão, profundamente convicto que estava de que os estudos escriturários deveriam basear-se nas línguas originais, o latim, mas também o grego e o hebraico¹⁹. Ora a questão não residia tanto na defesa destas duas línguas em si mesmas quanto na virulência erasmiana contra a ignorância dos teólogos e frades.

Importa ter em conta que a argumentação de Erasmo na resposta a Dorp se orienta no sentido de valorizar a intenção pedagógica e

¹⁵ Cfr. por ex. C. J. de Vogel, *Erasmus and his Attitude towards Church dogma*, in “*Scrinium Erasmanum*” edidit J. Coppens, II, Leiden, 1969, p. 101.

¹⁶ Charles Béné, *Érasme et Saint Augustin*, cit., p. 210-211.

¹⁷ A partir daí, a carta de Erasmo a Dorp passou a acompanhar as edições da *Moria* em vida do autor, constituindo uma verdadeira *apologia*; cfr. Clarence Miller, ed. cit., p. 24s. A carta pode ler-se em tradução francesa in *La Correspondance d'Érasme*, II, cit., p. 17.

¹⁸ A atitude de Erasmo nas sucessivas edições do seu Novo Testamento e das respectivas anotações traduz o que se poderia designar por uma “movência” nem sempre rectilínea; cfr. *Erasmus' Annotations on the New Testament. The Gospels*, Facsimile of the final Latin text (1535) with all earlier variants (1516, 1519, 1522 and 1527), edited by Anne Reeve, Londres, 1986.

¹⁹ No entanto, Erasmo pouco sabia de hebraico, ao invés de Lutero ou Nicolau Clenardo, autor de uma gramática hebraica (1529), além de uma do grego (1530) e uma latina (1538); para Clenardo, o estudo fundamental continua a ser M. Gonçalves Cerejeira, *Clenardo e a sociedade portuguesa do seu tempo*, 3ª ed., Coimbra, 1949, além do estudo e edição da sua correspondência por A. Roersch em 1940-1941.

utilitária dos seus escritos publicados até então. Essa “utilitas”, que efectivamente é uma das constantes da obra erasmiana, como a ocorrência do lexema *institutio* no título de diversas publicações claramente indicia, emerge de uma necessidade que ele sentia como urgente: a unidade dos cristãos, que devia ser essencial e não desfeita pela diversidade de comportamentos, regras e interpretações acumuladas ao longo dos tempos. É um ponto importante do pensamento de Erasmo, que ele aplicou a diversos campos doutrinários, sempre visando a valorização comportamental (e não exclusivamente devota) dos cristãos seus contemporâneos. Essa unidade essencial, que passou a afirmar com mais força depois do aparecimento em cena de Lutero e das acusações de que fora ele, Erasmo, quem chocara o ovo de que nascera o protesto de Wittemberg, estava subjacente à interpretação que fazia da vida social – e, conseqüentemente, comportamental – dos cristãos e aplicava-se à educação do príncipe (da *pietas* deste dependia a felicidade do povo) e portanto à arte de governar²⁰, à instituição do matrimónio (e portanto à harmonia conjugal, importante para uma *pax christiana*), à educação do jovem cristão, etc. Erasmo notava como a falta de unidade e até de convergência no mundo cristão (por exemplo, as dissidências entre os reis, as divergências entre as ordens religiosas) inquinava a *pietas*, ou, para usar um sintagma que lhe é peculiar, a *philosophia Christi*²¹.

²⁰ É esse o sentido do adágio incluído na edição de 1515, *Aut regem aut fatuum nasci oportere*, que foca a inequívoca importância que Erasmo dava à educação básica do cristão; cfr. *The “Adages” of Erasmus. A Study with Translations* by Margaret Mann Phillips, Cambridge, 1964, p. 109.

²¹ O programa erasmiano poderia condensar-se em três palavras: *humanitas*, *libertas*, *simplicitas*; cfr. James D. Tracy, *Erasmus, the Growth of a Mind*, Genebra, 1972, p. 14. O pensamento de Erasmo organizava-se – ou passou a organizar-se de forma mais nítida sobretudo à medida que os anos iam passando e o ambiente mental e religioso europeu ia mudando – em torno de uma oposição diferenciadora: interior e exterior, *pietas* e *superstitio*; vid. por ex. a *Dilutio eorum quae Iodocus Clichtoveus scripsit adversus Declamationes Des. Erasmi Roterodami Suasoriam Matrimonii*, de 1532, ed. de Emille V. Telle, Paris, 1968, por ex. p. 98; cfr. ainda Jean-Pierre Massaut, *Josse Clichtove, l’humanisme et la réforme du clergé*, II, Paris, 1968, p. 150s. É preciso ter em conta a mudança estimulada pelos anos da carta a Dorp na apreciação da recepção aos escritos erasmianos, nomeadamente à *Moria*; entre nós, a edição conimbricense do poema *Antimoria* de Aires Barbosa (que havia sido o introdutor do ensino do grego em Salamanca, e como tal apreciado por Nicolau Clenardo) em 1536 é um reflexo disso (Erasmo morre precisamente nesse ano); cfr. José Vitorino de Pina Martins, *Humanismo e erasmismo na cultura portuguesa do Século XVI*, Paris, 1973, cap. IV; vid. também Amadeu Torres, *Noese e crise*, cit. II, p. 64, onde se chama a atenção para a “atmosfera paçã [...] francamente antierasmista” observável entre nós nos final da década de 1530.

Factor essencial dessa unidade era o uso de uma língua também ela unificadora: o latim. Erasmo defendia – e utilizava – o latim literário numa perspectiva actual e actuante como fora, em seu tempo, o de Cícero, como língua unificadora capaz de harmonizar, de forma culta, as almas cristãs em torno do núcleo essencial do Evangelho. O seu diálogo intitulado *Ciceronianus* de 1528 está todo centrado em torno desta questão; mas também o estão muitos outros escritos de tipo gramatical e claramente pedagógico e didáctico, como o diálogo *De recta Latini Graecique sermonis pronuntiatione* também de 1528, onde, para o caso do latim, defende uma pronúncia despojada dos particularismos “nacionais” que marcavam então a leitura dos textos latinos, enquanto para o grego acompanha a orientação geral das propostas dos humanistas italianos, muito influenciados pela pronúncia ioticizante de Bizâncio²².

A carta a Dorp surge, portanto, marcada pelo ambiente desses meados da segunda década de quinhentos sinalizados pelo *annus mirabilis* de 1516, o “admirável ano da reforma erasmiana” segundo a expressão feliz de um autor²³, e também da edição da *Utopia* de More. Tempos difíceis todavia, como se detecta nas palavras do holandês e de muitos dos seus correspondentes, em que o aprofundamento de um “humanismo cristão” de base renascentista, ligado à defesa da utilidade das línguas clássicas para os estudos escriturários, cimentada na evocação dos precedentes de S. Jerónimo e de Sto. Agostinho, parece manifestar a necessidade de uma espécie de desimpedimento espiritual que os leitores de Erasmo profundamente apreciaram²⁴.

²² Cfr. a ed. ASD, 1973, da responsabilidade de M. Cytowska. No que diz respeito ao latim, Erasmo interessou-se pelos *Elegantiarum linguae Latinae libri sex* que Lorenzo Valla editou em 1444 com enorme sucesso, sobre as quais elaborou uma *Paraphrasis seu potius epitome* cuja primeira edição autorizada sairia em Friburgo em 1531 (ASD, 1973, p. 187s., ed. de C. L. Heesakkers e J. H. Waszink); mas o escrito corria impresso desde 1529. Importa notar que, nas edições autorizadas da *Paraphrasis* Erasmo eliminou as expressões ou palavras que nas edições não autorizadas surgiam traduzidas para alemão e francês (*ibidem*, p. 199). Valla defendia o renascimento de uma unidade linguística latina, formulando um princípio que Antonio de Nebrija haveria de empregar na sua *Gramática* castelhana de 1492, segundo o qual “la lengua es compañera del imperio”, verdadeiro tema “imperial” dos Reis Católicos.

²³ R. W. Chambers, cit. por Margaret Phillips, *op. cit.*, p. 120. No fundo é o que Augustin Renadet designava como o “modernismo de Erasmo”; cfr. *Études Érasmiennes (1521-1529)*, Genebra, reimp. da 1ª ed., 1981, em especial o cap. IV. Esta modernidade do pensamento erasmiano tem sido evidenciada por muitos autores; cfr. por ex. Jean-Claude Margolin, *Érasme, précepteur de l'Europe*, Paris, 1995.

²⁴ Entre eles estava Damião de Góis. Poderia aqui evocar-se a imagem que Vitorino Magalhães Godinho utiliza para caracterizar a ânsia de *desobstrução* que as

Na parte inicial da carta, Erasmo junta alguns títulos de obras publicadas antes da *Moria* para sustentar a afirmação de que sempre o movera uma intenção pacífica e pedagógica: o *Enchiridion militis Christiani*, aparecido pela primeira vez em 1503, incluído num volume de *Lucubratiunculae aliquot* e que viria a desempenhar um papel central no movimento espiritual da Península ibérica na década de vinte²⁵, a *Institutio principis Christiani*, de 1515, o *Panegyricus ad Philippum Austriae Ducem*, de 1504²⁶. Mais do que a simples escolha e agrupamento, articula a *Moria* com o *Enchiridion*, considerando que aquela não era mais do que o tratamento “sub specie lusus” da matéria deste. Por isso podia afirmar: “Admonere voluimus, non mordere; prodesse, non laedere; consulere moribus hominum, non officere”²⁷. A frase sintetiza o pensamento de Erasmo; mas os seus adversários, além de conhecerem o homem, reagiam como um grupo que se sentia desprestigiado pelo humanista. E não lhe iam perdoar, até porque entretanto entraria em cena Lutero.

E no entanto Erasmo não deixava de ter razão ao aproximar o *Enchiridion*, certamente uma das obras de mais sentida pedagogia espiritual, e a *Moria*. Só que no primeiro as considerações em torno da necessidade de fundamentar o saber escriturário no conhecimento do grego e, também, do hebreu não se revestem da evidência que lhe é dada na segunda pela satirização da incompetência dos teólogos – e Erasmo sabia que os teólogos lovanienses sabiam que eram eles os directamente visados...—. O *Enchiridion* centra-se mais nas defesas que as Letras Sagradas podiam fornecer aos cristãos, do ponto de vista da espiritualidade; a síntese está patente na frase “Litteras amas. Recte, si propter Christum”²⁸. Na verdade, o manancial de convocações de autores antigos surge na obra como instrumento de exemplificação para o cristão, em modo de argumentação por analogia²⁹. E na *Paraclesis ad lectorem pium*, que é o prefácio à

explorações marítimas significaram para a Europa quatrocentista; cfr. por ex. *A Economia dos Descobrimentos Henriquinos*, Lisboa, 1962.

²⁵ Marcel Bataillon, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, trad. española, México, 1966, p. 166s.

²⁶ Pode parecer um pouco estranha a inclusão desta obra laudatória, mas a verdade é que Erasmo não deixa de a enriquecer com sentenças direccionadas para a imagem do príncipe cristão.

²⁷ Ed. Rat, cit., p. 196.

²⁸ Cfr. Desiderius Erasmus Roterodamus, *Ausgewählte Werke*, ed. de Hajo Holborn, 2ª ed., Munique, 1964, p. 64, l. 14.

²⁹ Há que anotar que o tradutor castelhano, Alonso Fernández, cónego de Palencia, dito “El arcediano del Alcor”, eliminou ou mitigou fortemente os passos

primeira edição do seu Novo Testamento em 1516, um texto que, com o *Methodus* e a *Apologia* subsequentes, constitui um verdadeiro discurso do método teológico³⁰, lá vem a lamentação da raridade – “hodie” – de verdadeiros teólogos: “Vereor enim, ne inter theologos reperire liceat, qui multum absint a suo titulo, hoc est, qui terrena loquantur, non divina, et inter monachos, qui Christi paupertatem et mundi contemptum profitentur, plusquam mundum reperias”³¹. No esboço que linhas abaixo faz do verdadeiro teólogo cristão usa um léxico evocador do entusiasmo que a palavra devia transportar consigo: “hortetur, invitet, animet”; no pólo oposto ficavam os teólogos escolásticos com os seus silogismos, os frades com as suas “disputatiunculas” e “traditiunculas”, ao arripio do exemplo dos apóstolos: “Haec inquam illiterata, ut ipsis videtur, philosophia summos principes, tot regna, tot gentes in suas pretraxit leges, id quod nulla tyrannorum vis, nulla philosophorum poterat eruditio”³². Trata-se de uma linguagem na melhor tradição da *devotio moderna*.

Mas, linhas acima na *Paraclesis*, Erasmo tinha ido um pouco mais longe ao proclamar a sua divergência face aos que entendiam que os iletrados não deviam conhecer os escritos sagrados em tradução: “Vehementer enim ab istis dissentio, qui nolint ob idiotis legi divinas litteras in vulgi linguam transfusas [...] ut vix a pauculis theologis possint intelligi”³³; o ideal seria que até as pobres mulheres pudessem ler o Evangelho e as epístolas paulinas: “Optarim, ut omnes mulierculae legant euangelium, legant Paulinas epistolas”³⁴. O desejo, que não era inédito, é formulado antes da divulgação da mensagem de Lutero. Poderá parecer um pouco estranha esta manifestação tão afectiva para com os iletrados da parte do “príncipe dos humanistas” (anote-se o lexema *mulierculae*, que na sua pena comporta em regra uma conotação menosprezadora); mas o que Erasmo tem em mente é sobretudo a ideia – essa ideia tão central no

que, sobretudo na parte final, mais explicitamente opunham a *pietas* interior do cristão à *philautia* exterior dos teólogos e dos frades; cfr. *El Enquiridion o Manual del caballero cristiano*, ed. de Dámaso Alonso, com prólogo de Marcel Bataillon, Madrid, 1971, sobretudo p. 409s. Esse jogo de *opposita* foi variadas vezes focado e glosado por Erasmo; o texto que, em si mesmo, mais célebre ficou foi o seu comentário aos Silenos de Alcibíades, aparecido na ed. de 1515 dos *Adagia*, editado isoladamente em 1517 por Froben e traduzido para diversas línguas vulgares.

³⁰ Augustin Renaudet, *Études érasmiennes*, cit., p. 128s.

³¹ Ed. Holborn, cit., p. 142-143.

³² *Ibidem*, p. 143, l. 25-28.

³³ *Ibidem*, p. 142, l. 10-12.

³⁴ *Ibidem*, p. 142, l. 15-17.

seu pensamento – de que as palavras que os cristãos deviam usar na sua convivibilidade, ou seja na *ecclesia* ou *corpus Christianum*, deviam ser “cotidianae confabulationes” inspiradas nesses textos³⁵. Em termos mais directos, “Monachatus non est pietas, sed vitae genus”³⁶; por isso, o mal não estava nas palavras simplesmente proferidas, mas no saber das boas letras, ao contrário do que proclamavam uns “calumniatores quidam, qui summam existimant religionem nihil bonarum litterarum scire, [...] quod utriusque linguae, Grarcae pariter ac Latinae, mediocrem cognitionem non sine multis vigiliis nobis peperimus, [...] quibus et generosa ingenia possent ad divinarum scripturarum amorem inflammari”, conforme escrevia no anúncio da sua edição do Novo Testamento em 1516³⁷. Daí a sua insistência na questão da responsabilidade dos teólogos, sustentando-se no exemplo de Sto. Agostinho quanto ao estudo da literatura pagã³⁸.

Uma tal perspectiva indiciava a ideia de que a leitura dos textos sagrados devia ser feita por todos os cristãos, se bem que o saber escriturário competisse essencialmente aos homens doutos, o que amplificava as suas responsabilidades, os quais não poderiam prescindir das *humaniores litterae* sob pena de se revelarem incapazes de interpretar o sentido do texto escrito. Na verdade, Erasmo privilegiava claramente o contacto aturado com o texto sagrado, como aconselhava no *Enchiridion*: “Ergo si te totum studio scripturarum dedicabis, si in lege domini meditaberis die ac nocte, non timebis a timore nocturno sive diurno, sed ad omnem hostium insultum munitus atque exercitatus eris”³⁹. Trata-se de uma sugestão de interioridade espiritual centrada na leitura, isto é, de forte componente literária, que atraiu imensos leitores cultos, dedicados aos *studia litterarum*, que subscreviam com entusiasmo o menosprezo pelas argúcias dos teólogos ou as cerimónias dos frades: “Et quoniam professio theologica magis constat affectibus quam argutiis, quas in ethnicis quoque philosophis ipsi rident ethnici, Paulus in Christiano detestatur”, escreveria na *Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram Theologiam* em 1519⁴⁰. Há que convir que, aos olhos de

³⁵ *Ibidem*, p. 142, l. 24.

³⁶ *Ibidem*, p. 135, l. 8.

³⁷ *Paraclesis*, ed. Holborn, cit., p. 135, l. 23-33.

³⁸ Cfr. o versículo de S. Paulo I, *Cor*, 33, que Erasmo comentou no *Adagium* 974 “Corrumpunt mores bonos colloquia prava”; daí a sua inclusão no colóquio dedicado precisamente à piedade dos jovens, a *Pietas pueriles* (cfr. ed. ASD, 1972, p. 179, l. 1767).

³⁹ Ed. Holborn, cit., p. 31, l. 31-34.

⁴⁰ Ed. Holborn, cit., p. 187, l. 17-19.

teólogos profissionais, as palavras eram fortes: se até entre os pagãos quem dava mais apreço às argúcias do que aos afectos era ridicularizado, como não haveria de ser, com mais razão, entre os cristãos? Não admira que, após o trauma causado pela Reforma, o Concílio de Trento tenha decretado a proibição de tradução da Sagrada Escritura para as línguas vulgares logo na primeira sessão, em 1545.

E, no entanto, esta era uma atitude que, à primeira vista, parecia ir contra a primazia reservada por Erasmo ao latim como *a língua* do cristão, da sua *philosophia Christi*, e que ele utilizou sempre ao longo de toda a vida. Devemos notar, porém, que aquilo que mais desagradava a Erasmo, fosse no respeitante ao latim, fosse relativo às línguas vulgares, era essencialmente a desarmonia resultante da pronúncia. Por isso, e porque não lhe interessa a questão da defesa das línguas vulgares e respectivas “virtudes”⁴¹, assunto que ao tempo começava a ganhar forte actualidade, e também porque não tinha um especial apreço pela sordidez dos costumes “populares”⁴², mostra-se irritado não só com o latim que ouvia aos pregadores e na liturgia, que lhe soava rude e sem a *eloquentia* da língua dos clássicos fundada na harmonia da quantidade silábica geradora do *numerus* e do ritmo que Cícero definira na imagem feliz da cadência regular das gotas da chuva⁴³, aos quais o verso e a frase em prosa deviam obedecer, mas também com a ainda mais sensível falta de suavidade dos falares populares⁴⁴.

⁴¹ Por ex. Jean-François Courouau, *Les apologies de la langue française (XVI^e siècle) et de la langue occitane (XVI^e-XVII^e siècles): naissance d'une double mythologie. Première partie*, in «Nouvelle Revue du XVI^e Siècle», 21/2, Genebra, 2003, p. 35s.

⁴² Basta ter em conta a linguagem depreciativa que emprega quando pretende pôr em evidência comportamentos menos “cristãos”, por ex. em alguns colóquios, ou então vícios como a *garrulitas* típica das mulheres incultas, como sucede em *Lingua*, de 1525. Muitas vezes, Erasmo recorre a uma estratégia de creditação da exemplificação por meio de casos que afirma ele próprio ter testemunhado, inserido no texto pela forma “Vidi”, ou então recorre ao deféctico temporal “hodie”; cfr. Jorge A. Osório, *Alguns aspectos literários de Erasmo em "Lingua" (1525)*, in “Revista da Faculdade de Letras – Línguas e Literaturas”, IV, Porto, 1987, p. 7s.

⁴³ “Numerus autem in cotinuatione nullus est; [...] quem in cadentibus guttis, quod interuallis distinguuntur, notare possumus, in amni praecipitante non possumus”, *De Oratore*, III, xlviiii, 186.

⁴⁴ Por ex. no *De recta pronuntiatione* exemplifica com a articulação de alguns fonemas em alemão ou francês (Erasmo não sabia italiano) pronúncias pouco modelares: “Idem faciunt hodie mulierculae Parisinae, pro Maria sonantes Masia, pro mia mère ma mèse” (cfr. ed. de M. Cytowska, cit., p. 45). Jean-Claude Margolin chamou a atenção para esta sensibilidade de Erasmo, manifestada em escritos como o

Conseqüentemente, no centro do pensamento erasmiano estava um ponto de vista inerente ao humanismo: a necessidade do conhecimento das línguas antigas, incluindo o grego e o hebraico, para além do latim imitador do modelo clássico. Não seria por defender isto que Erasmo poderia suscitar a animosidade dos teólogos; o movimento nasceu da caracterização ridicularizadora com que visou a figura do *teólogo* e do *frade pregador*. Por muito que explicasse que havia exceções, o fogo estava ateadado.

E com isto a importância atribuída ao grego como instrumento essencial na interpretação escriturária ficava envolvida de alguma suspeição, ligada à ideia de desautorização do texto latino da Sagrada Escritura até então adoptado pela tradição da Igreja romana⁴⁵.

Vale a pena observar o estatuto do grego na época para avaliar melhor o sentido da sua defesa por Erasmo, articulando-a com a actividade interpretativa do texto sagrado e com as conseqüências daí decorrentes para a devoção e a espiritualidade dos cristãos do seu tempo⁴⁶.

Ecclesiastes ou o *De recta pronuntiatione*; vid. *Recherches érasmienne*, Genebra, 1969, “Érasme et la musique», p. 87-88. A questão do ritmo do discurso eloquente, em latim e nas conseqüências para as línguas vulgares, nas suas implicações com o *numerus*, foi estudada por Kees Meerhoff, *Rhétorique et poétique au XVIe siècle en France. Du Bellay, Ramus et les autres*, Leiden, 1986.

⁴⁵ O exemplo sempre referido é a nova tradução do início do Evangelho segundo João: em vez de “In principio erat verbum”, Erasmo editou em 1516 a versão “In principio erat sermo”; mas não era este o único ponto de divergência. No entanto, face à tempestade de ataques que lhe foram dirigidos, adoptou a versão tradicional na edição seguinte. Para Erasmo, porém, a língua mais importante, até porque era nela que escrevia e comunicava, continuava a ser o latim; a competência que ele visava no caso do grego surge diversas vezes caracterizada pelo advérbio “mediocriter”, que pode de facto acolher alguma manifestação de modéstia da sua parte, mas que não deixa de atribuir ao grego o papel de instrumento de estudo, mais do que de utilização semelhante ao latim; nisso colocava-se sob a protecção de Sto. Agostinho: “Quarum [fala do Latim, do Grego e do Hebraico] cum Augustinus Latinam dumtaxat calleret, Graecam leviter attigisset, Hebraicam nec sciret nec speraret...” (*Ratio seu methodus*, ed. Holborn, cit., p. 181, l. 19-20). Cfr. Jacques Chomarat, *Grammaire et Rhétorique chez Érasme*, I, Paris, 1981, p. 174, n. 99. Aliás, nas suas traduções da *Hécuba* e da *Ifigénia* de Eurípidés para latim, Erasmo, como também era tradição, segue o modelo das tragédias de Séneca; e a sua tradução latina de *Luciani dialogi* impôs-se essencialmente pelo estilo e língua fluentes que fizeram dela um livro de iniciação ao latim durante muito tempo.

⁴⁶ A edição de textos de autores da antiguidade latina, romana e patrística, foi uma tarefa de grande fôlego a que Erasmo se dedicou ao longo da vida, tendo sempre como modelo a história de S. Jerónimo “ac mox Christianae pietatis rudimentis imbutus, simulque bonis litteris, quarum ea tum actas capax poterat...”, como escrevia na respectiva *Vita*, não podendo, todavia, deixar de incorrer em defeitos de soluções

Os humanistas renascentistas tinham a clara consciência de que, no contexto da *renascentia litterarum*, recuperavam uma cultura que, na sua dimensão literária e linguística, havia sido esquecida ou “corrompida” durante os longos séculos da *aetas medievalis*. Descontando exageros próprios de uma autovalorização que se tornou tópica desde Petrarca, no caso do grego há fundamentos mais sólidos para aceitar que é o movimento humanista do séc. XV quem estimula de facto o seu estudo. No ambiente de euforia pelo termo do cisma na Igreja ocidental, com a chegada a Itália de eruditos e de códices oriundos de Bizâncio e com o aparecimento das primeiras *editiones principes* de autores gregos com Aldo Manúcio, inicia-se um percurso do estudo crescente da língua grega que, no entanto, não pode atingir a força do latim. No entanto, ao longo do séc. XVI decorrerá uma “batalha do grego”⁴⁷, que irá de par com a história do ensino do hebraico e com a questão da filologia escriturária sagrada.

É bem sabido que o período conhecido como “renascimento carolíngio” incluiu alguns eruditos que sabiam grego⁴⁸; no entanto, embora a Idade Média tivesse sabido tirar proveito das técnicas literárias antigas, na sua busca de meios susceptíveis de fomentar a capacidade expressiva literária – incluindo em latim e, por extensão, nas línguas vulgares... –, é também certo que o grego (*graecum est, non legitur*) não fez parte dos estudos medievais, a não ser muito excepcionalmente. É o séc. XV italiano que relança a atenção por esta língua, com as circunstâncias históricas que envolveram a migração de eruditos bizantinos para ocidente, e também porque todos conheciam os pontos de vista de Cícero, por ex. no *De Oratore*, ou de Horácio (*Ep.* II.1.182-188), testemunhadores da importância que os meios cultos romanos concediam aos fundamentos helénicos da sua cultura filosófica e literária.

A “batalha do grego” no Renascimento não se confinou, porém, à glosa do tema da *barbaries* medieval e escolástica, mas significou, nas duas primeiras décadas do séc. XVI, algo de mais complicado pelas

textuais ou interpretativa; cfr. Pierre Petitmengin, *Comment étudier l'activité d'Érasme éditeur de textes antiques?*, in “Colloquia Erasmiana Turoniensia”, I, Paris, 1972, p. 217; Erika Rummel, *Erasmus as a Translator of the Classics*, Toronto, 1985: Erasmo pretendia aplicar, sem mais, ao texto sagrado os métodos filológicos usados para o estabelecimento dos textos clássicos, escudando-se na afirmação de que consultara diversos manuscritos.

⁴⁷ É a tese de Jean-Christophe Saladin, *La bataille du grec à la Renaissance*, Paris, 2000.

⁴⁸ Cfr. Ernst Robert Curtius, *European Literature and the Latin Middle Ages*, trad. inglesa, 2ª ed., Princeton, 1967, p. 389.

repercussões que acarretava no domínio teológico e da autoridade de Roma, na medida em que trazia consigo uma certa desvalorização do latim como única língua sagrada. As coisas complicaram-se com o caso do hebraísta Ioannes Reuchlin a partir de 1509, que desencadeou as iras de meios de teólogos e frades pregadores⁴⁹; a edições de Erasmo nesse ano tão importante de 1516 vieram atizar ainda mais os ânimos contra o levantamento de dúvidas quanto ao rigor da tradução da Vulgata, com a agravante de que os críticos de Erasmo encontravam diversos pontos discutíveis em lições textuais por ele adoptadas ou propostas. Além disso, quando Reuchlin morre em 1522, logo nesse ano Erasmo faz sair da tipografia de Froben mais uma edição dos *Colloquia* em que entram três novos e importantes diálogos: o *Convivium profanum*, o *Convivium religiosum* e a *Apotheosis Capnionis de incomparabili heroe Ioanne Reuchlino in Divorum numerum relato*. Neste último imagina Reuchlin recebido no céu por S. Jerónimo, patrono dos exegetas, numa “visão” que se enquadra no cenário do *locus amoenus*, terminando com uma “precatio” como se o hebraísta surgisse proposto para a canonização⁵⁰. Ora uma tal intervenção de Erasmo, nos anos de forte intensificação das campanhas contra si, teve reflexos no estatuto do grego como língua sagrada⁵¹, ou seja, na sua consideração como “língua da Bíblia”⁵².

E, no entanto, o grego era uma disciplina presente na organização curricular dos colégios humanistas criados para o ensino das *humaniores litterae*, necessárias para o acesso aos estudos universitários, incluindo os de Teologia. No caso português é conhecido o prestígio alcançado pelo alemão Vicente Fabrício e o seu ensino do grego ainda nas escolas de Santa Cruz de Coimbra nos anos

⁴⁹ Augustin Renaudet, *Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494-1517)*, Paris, 1953, p. 651.

⁵⁰ ASD, I-3, *Colloquia*, ed. L.-E. Halkin, F. Bierlaire, R. Hoven, Amsterdão, 1972, 267-273. É de notar que numa edição feita em Coimbra, provavelmente em 1543, dos *Colloquia* adaptados para efeitos de utilização nos meios escolares (“ad meliorem mentem reuocata”) preparada pelo professor de Retórica de origem castelhana João Fernandes, a parte final deste colóquio, onde se exalta Reuchlin como canonizável, foi sujeita a uma nova redacção; cfr. Jorge Alves Osório, *O humanismo português e Erasmo. Os Colóquios de Erasmo editados em Coimbra no século XVI. Estudo e apresentação crítica do texto*, II, Porto, 1978 (ed. policopiada), p. 153-155. Desta edição, de que se conhecia um exemplar na Biblioteca Nacional de Lisboa, há um outro na Biblioteca Pública de Évora e, em 1983, foi vendido em leilão, no Porto, um terceiro exemplar por 185.000\$00.

⁵¹ J.-Chr. Saladin, *La bataille du grec*, cit., p. 177s; para a carta a Dorp, p. 190s.

⁵² *Ibidem*, p. 145s.

trinta do séc. XVI, a ponto de merecer a admiração de Nicolau Clenardo quando por ali passou vindo de Salamanca⁵³. Por essa altura, Fabrício escrevia numa carta endereçada a Frei Brás de Braga, cuja tarefa de reformador dos estudos conimbricenses é bem conhecida: “Nulla est in orbe, prudentissime pater, Academia, quae nõ habeat suũ peculiarẽ graecae linguae professorem, propterea quòd ea cathedra mirificè coonestet vnuersitatem, et vtilitatem multiplicẽ pariat”⁵⁴. Convirá anotar esta função que Fabrício atribui com destaque ao ensino do grego: é ornamento da Universidade, além de que, acrescenta a seguir, é necessário para todos os saberes (“quod graeca lingua ad omnes scientias imprimis est necessaria”). Era o momento em que se instituía o ensino oficial da língua grega pela primeira vez em Coimbra⁵⁵.

Poucos anos antes, na abertura das aulas na Universidade que então ainda se encontrava em Lisboa, mas para a qual já estava delineada a reforma da sua revalorização que implicava o regresso a Coimbra, também André de Resende, bom conhecedor do ambiente humanista europeu, proclamara na *Oratio pro rostris* que o conhecimento das letras gregas, a “graecarum literarum peritia”, era fundamental para os estudos literários, fossem sagrados, fossem profanos, partindo do princípio de que “si latinis graeca coniungant, magnum literariae rei attulerint adiumentum”⁵⁶.

De modo semelhante, no ambiente palaciano de início do século o grego é também conhecido, graças ao preceptorado de Cataldo Sículo, que na carta dirigida ao segundo Marquês de Vila Real, D. Fernando

⁵³ Na longa epístola escrita de Fez “ad christianos”, cerca de 1540-1541, mas inacabada, registará o seu espanto pelas aulas de grego de Fabrício: “Nec iudicium ferre possum nisi de auditorio Graeco, quod me nouo miraculo reddidit attonitum. Vincentius Fabricius enarrabat Homerum, non ut Graeca uerteret Latine, sed quasi in ipsis Athenis, id quod nusquam hactenus uideram”; cfr. *Correspondance de Nicolas Clénard*, publiée par Alphonse Roersch, I, Bruxelas, 1940, p. 234, l. 1080-82.

⁵⁴ Vid. Mário Brandão, *Alguns documentos respeitantes à Universidade de Coimbra na época de D. João III*, Coimbra, 1937, p. 41.

⁵⁵ Sebastião Tavares de Pinho, *Les études de grec à l'Université de Coimbra (XVIe siècle)*, in “L'Humanisme portugais et l'Europe”, Paris, 1984, p. 99; este estudo compila e analisa os dados sobre o estudo do grego entre nós no séc. XVI, nomeadamente a imposição de, nas escolas de Santa Cruz, se usarem unicamente o latim e o grego como línguas de comunicação, de acordo com uma “Descrição” de 1540; vid. p. 101, n. 36.

⁵⁶ A *Oratio* foi de imediato impressa em Lisboa na oficina de Germão Galharde, o que patenteia bem a importância que se lhe atribuiu; cfr. fl. a [v] r. Vid. André de Resende, *Oração de sapiência (Oratio pro rostris)*, ed. de Miguel Pinto de Meneses, Lisboa, 1956, p. 38-40.

de Meneses, e inserida como último texto da edição de 1500 das suas *Epistolae et orationes* – texto que é uma autêntica apologia das *humaniores litterae* ancorada no modelo do *Pro Archia* ciceroniano – coloca em pé de igualdade o valor do grego e o do latim, no pressuposto de que a Sacra Página só pode ser inteligida por meio dos estudos dos autores seculares, ou seja, dos antigos⁵⁷.

Estes exemplos, porém, apontam fundamentalmente para o ensino da língua grega em contextos escolares e palacianos; a questão da sua necessidade para os estudos escriturários não se liga com a polémica criada sobretudo pela tradução oferecida do Novo Testamento em 1516 por Erasmo; dir-se-ia que, apesar de um ambiente de certa maneira favorável à sua expansão, o estudo do grego estava relegado para um lugar secundário face ao latim; de outro modo não se compreenderia o espanto de Clenardo – que Resende não deixou de elogiar no discurso – ao passar em Santa Cruz de Coimbra, ele que tinha a experiência de outros centros universitários europeus.

É por isso que ganha um significado especial o caso de António Luís, médico lisboeta, conhecido também pelo apelido de “o Grego”, que em 1547 vai para Coimbra encarregado de ler duas lições, uma de Galeno e outra de Aristóteles⁵⁸, e que em 1539, ainda em Lisboa, fora objecto de um processo inquisitorial por suspeita de autoria de um panfleto de índole judaica que então circulou. O mais interessante é que, a propósito do comentário que devia fazer a Galeno, António Luís procede a uma análise crítica de alguns passos da *Exhortatio ad Artium Liberalium Studia* na tradução latina publicada por Erasmo em Basileia no ano de 1526 de alguns dos ensaios galénicos vindos a público nos cinco volumes da *editio princeps* aldina do texto grego de Galeno⁵⁹; intitulou esses comentários de *Annotationes aliquorum locorum in quibus hallucinatus est Erasmus in transferendo Galeni libello qui inscribitur Exhortatio ad bonas artes*⁶⁰, procedendo a uma

⁵⁷ O texto latino e tradução portuguesa podem ver-se em Américo da Costa Ramalho, *Latim Renascentista em Portugal (antologia)*, Coimbra, 1985, p. 41s; cfr. também os estudos que tem dedicado ao “introdutor” do humanismo em Portugal, nomeadamente *Estudos sobre o século XVI*, Paris, 1980.

⁵⁸ Cfr. Jorge Alves Osório, *Me. João Fernandes, A Oração sobre a Fama da Universidade (1548)*, Coimbra, 1967, p. 88s.

⁵⁹ Cfr. ASD, I-1, Amsterdão, 1972, ed. de Jan Hendrik Waszink, p. 629s.

⁶⁰ Cfr. José Vitorino de Pina Martins, *Humanismo e erasmismo na cultura portuguesa do século XVI*, Paris, 1973, cap. “António Luís perante o erasmismo”, p. 75s; o texto das “annotationes” é apresentado em facsimile p. 283-295. Vid. a análise fundamental destas “annotationes” por Américo da Costa Ramalho, *Para a história*

análise filológica na linha de outros críticos de Erasmo, destacando faltas de cuidado textual que não custava muito encontrar nas suas edições.

Afora isto, entre nós o grego ocupou um espaço bastante reduzido no séc. XVI e seguintes⁶¹, confinado às lições escolares e a alguns exercícios poéticos em forma de epigramas sobretudo conservados em manuscritos⁶².

Mas regressemos a Erasmo e à sua carta a Martin van Dorp. A defesa do conhecimento do grego, em que o holandês se acha competente, serve aí, como se referiu, como argumento imperioso da necessidade de rever a lição latina da Sagrada Escritura que corria de forma tradicional e acrítica. E porque os meios teológicos valorizavam mais essa tradição do que a recuperação de um texto mais próximo da “fonte”, a polémica estalou, com Erasmo a transferir a crítica textual para a agressividade virulenta; a sua vida passou a ser marcada, quando não condicionada por isso, até junho de 1536⁶³.

do Humanismo em Portugal, III, Lisboa, 1998, cap. “António Luís, corrector de Erasmo”, p. 81s.

⁶¹ O que não é sinónimo de desinteresse por parte de possuidores eruditos de livrarias, alguns dos quais procuram cópias de manuscritos gregos; vid. Fernando Bouza, *Corre manuscrito*, cit., pp. 32 e 47, n. 78.

⁶² Américo da Costa Ramalho e João de Castro Nunes, *Catálogo dos manuscritos da Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra relativos à Antiguidade Clássica*, Coimbra, 1945 (trabalho, no entanto, do primeiro autor), p. XV por exemplo; também Sebastião Tavares de Pinho, *Literatura humanística inédita do Colégio das Artes da Universidade de Coimbra no século XVI*, in “Congresso de História da Universidade no VII Centenário”, Coimbra, 1991, p. 1. Anote-se que, no séc. XVIII o ensino do grego estava sobretudo a cargo de professores irlandeses, mal pagos e, portanto, marginalizado; cfr. Américo da Costa Ramalho, *Um programa de exame de grego da Reforma Pombalina*, in “O Marquês de Pombal e o seu tempo”, Coimbra, 1982, p. 125s. É preciso esperar pela expansão do filohelenismo germânico do fim do Século das Luzes e, depois no nosso caso, pelos Cursos Superiores de Letras, para se instituírem as condições favoráveis ao grande desenvolvimento do estudo da língua, literatura e cultura helénicas na Universidade portuguesa (Coimbra e Lisboa) particularmente na segunda metade do séc. XX, sobretudo com a reforma curricular de 1956 e a generalização da disciplina de Cultura Clássica nos cursos de Letras. Marcos fundamentais deste movimento são os *Estudos de história da Cultura Clássica* e a antologia *Hélade* de Maria Helena da Rocha Pereira, repetidas vezes vindas a público. Mas é preciso ter em conta que a Europa do pós-guerra se reencontrou, de diversa forma, com a Antiguidade Clássica; cfr. Maria Manuela Gouveia Delille, *O mito de Medeia em dois dramas alemães do século XX*, in “Medeia no Drama antigo e Moderno”, Coimbra, 1991, p. 219.

⁶³ Erasmo era um “scholarly philologist”, embora aspirasse a ser algo mais do que isso; cfr. M. A. Screech, *Ecstasy*, cit., p. 239.

Quando se aproxima do fim da resposta à primeira parte da carta que Dorp lhe endereçara, Erasmo encara de frente a aspecto essencial: a interpretação que estava subjacente ao texto de Dorp. Segundo este, mesmo depois da ridicularização da figura do teólogo profissional feita na *Moria*, seria possível chegar a um acordo, desde que Erasmo se desdissesse e, também, suspendesse o empreendimento de editar uma nova versão latina do texto grego do Novo Testamento. Significa isto que nos meios lovanienses a questão era colocada em termos de certo modo corporativos; ora se houve espírito que, na primeira metade do séc. XVI, se prezou de uma consciência independente – Lutero haveria de salientar o uso de certo modo frequente de *fortasse* no holandês –, foi certamente Erasmo. Por isso, nesse ponto da sua resposta, recusa a sugestão de paz que a carta do amigo lhe vinha oferecer, sabendo perfeitamente que o meio teologal iria intensificar as suas críticas: “Ego, mi Dorpi, [...] ne hoc laboris gravarer suscipere, nisi prospicerem futurum ut si quid apud pauculos iniquos et indoctos ortum est invidiae, non solum non extinguatur, verumetiam magis exacerbetur”⁶⁴. É certo que Dorp utilizara o argumento, caro aos teólogos, de que o saber linguístico e exegético do humanista não era excepcional, pelo que era insensato afrontar toda uma tradição com o empenho de sobrevalorizar a relevância dos textos gregos e hebraicos, já que os antigos Padres os haviam conhecido e vertido para latim num momento histórico em que esses mesmos textos ainda não andavam corrompidos: “Scribis eo saeculo Graecorum codices emendatioris fuisse Latinis; nun contra esse, nec fidendum illorum libris qui desciverint ab Ecclesia Romana. Vix adducor, ut credam te hoc ex animo scribere. Quid ais? non legemus eorum libros, qui desciverunt a fide Christiana? Cur igitur Aristoteli tantum autoritatis tribuunt ethnico”⁶⁵. Não há dúvida, porém, de que Erasmo tocava no ponto sensível da questão: “Verentur [fala desses “theologi vulgares” desprezíveis] ne, cum perperam divinas citant Litteras, id quod saepenumero faciunt, Graecae aut Hebraicae veritatis autoritas in os jaciatur, et mox appareat esse somnium, quod velut oraculum adducebatur”⁶⁶.

Erasmo aplicava aqui, com eficácia argumentativa evidente – o que nem sempre terá acontecido –, um ponto do humanismo italiano, acolhido depois como tópico frequentemente repetido: a ideia de que as *humaniores litterae* caracterizavam um mundo diferente, alheado

⁶⁴ Ed. Rat, cit., p. 238.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 246.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 250.

das quezílias disputativas dos escolásticos, que, para usar a terminologia erasmiana, eram o inverso do “Christianus candor” a que os cristãos deviam aspirar, o que, anote-se, reflectia a ânsia por uma renovação espiritual que percorreu a Europa cristã desde os finais do séc. XIV. Eis o que escreve Erasmo a Dorp a este propósito: “Quanto praestiterat, dum haec agunt [quando se empenham nos ataques virulentos], dum vicissim et lacerant et lacerantur, simul et suum perdentes ocium et alienum, Graecas et Hebraicas aut certe Latinas literas discere!”⁶⁷. Quanto não seria preferível, como dissera no *Enchiridion*, familiarizar-se o cristão, a começar pelo teólogo, com os escritos de S. Paulo, “tibi semper habendus in sinu, nocturna versandus manu, versandus diurna, postremo et ad verbum ediscendus”⁶⁸!

É patente a ideia de que os estudos literários e letrados dos autores antigos, pagãos e cristãos, deviam acarretar a paz no mundo dos homens sábios e sobretudo das instituições em que se integravam, a qual podia ser defendida sem ficar na dependência das questões teológicas que estimularam as cartas de Dorp a Erasmo e a deste àquele⁶⁹. Bastaria recordar um texto do humanismo português de finais da década de trinta, ligado às escolas de Santa Cruz, dos anos do entusiasmo pelo desenvolvimento dos estudos com a reinstalação da Universidade em Coimbra e apogeu do ensino ministrado naquele mosteiro. Trata-se da *Oratio pro rostis* pronunciada pelo professor de Retórica João Fernandes (ou Juan Fernádez, porque era natural de Sevilha), que se evidenciou de certo modo no meio escolar coimbrão ao longo da década de quarenta do séc. XVI. Em 1539, diante a assembleia dos crúzios e certamente em obediência ao convite de Frei Brás de Braga, o orador coloca à assistência um tema claramente humanista: a necessidade de harmonia entre os diversos saberes que implicavam a arte do discurso literário e da ciência teológica⁷⁰. O que

⁶⁷ *Ibidem*, p. 234.

⁶⁸ Ed. Holborn, cit., p. 135; cfr. Georges Chantraine, “*Mystère*” et “*philosophie du Christ*” selon Érasme, Namur-Gembloux, 1971, p. 257.

⁶⁹ Em todo este movimento, para além da autoridade da célebre *Epistola* de S. Basílio aos jovens sobre a leitura dos poetas pagãos, era essencialmente a autoridade de Sto. Agostinho que surgia convocada por todos os lados; cfr. por ex. Charles Béné, *Saint Augustin dans la controverse sur les trois langues à Louvain en 1518 et 1519*, in «Colloquium Erasmianum», cit., p. 19s.

⁷⁰ O texto latino da *Oratio* encontra-se no manuscrito miscelânico 84 (actual 127) da Biblioteca Pública Municipal do Porto e foi objecto de estudo e tradução por Fernando Alexandre de Matos Pereira Lopes, *Mestre João Fernandes. A “Oração pública” de 1539*, Coimbra, 1993 (ed. policopiada); cfr. também Jorge A. Osório,

mais há a lamentar são, segundo ele, as discórdias e divergências em torno de pontos de pormenor em que se envolveram as diversas disciplinas ao longo dos tempos, com prejuízo evidente sobretudo no domínio que denomina de Teologia escolástica: “Scholastica Theologia scholasticis argutiis Durandi, indignationibus Auerrois, Gregorii subtilitatibus, Thomae denique gripis et obscura est et perplexa et parum quieta”⁷¹. Ora o objectivo dos estudiosos – e portanto dos escolares ouvintes – deveria centrar-se nessa outra Teologia, aquela que alguns chamavam de Bíblica, que “sola scriptura diuina est, huic sese submittant litterarum omnium praeferoces spiritus necesse est”⁷². O discurso é percorrido por uma visão humanista actualizada – Fernandes revela conhecer alguns autores mais recentes que não hesita em salientar diante dos ouvintes, como Rudolfo Agrícola, Agrippa de Netesheim, Guillaume Budé⁷³ –, mas a questão das línguas originais dos textos escriturários não constitui um ponto saliente no discurso; só no final vem evocada, na dependência das autoridades consabidas de Sto. Agostinho e S. Jerónimo⁷⁴, uma alusão ao incentivo ao estudo das línguas em Santa Cruz: “Qui linguis polles, accede, quaeso, interpretare Scripturas; hoc tuum munus est, et in hoc legimus datas linguas, quas et interdum prophetias appellat apostolus”⁷⁵.

Mas três anos depois da morte de Erasmo não seria de esperar uma retoma da defesa explícita do grego, e do hebraico, como indispensáveis a um *reuocare ad fontes* dos primitivos textos não latinos das Sagradas Escrituras.

Autour d'un discours humaniste d'un éditeur coïmbrois des “Colloques” d'Érasme, in “Arquivos do Centro Cultural Português”, XI, Paris, 1977, p. 41s.

⁷¹ A “Oração pública” de 1539, ed. de Fernando Lopes, cit., p. 119.

⁷² *Ibidem*, p. 127.

⁷³ Os seus *Commentarii linguae Graecae*, impressos pela 1ª vez em Paris por Josse Bade em 1529, foram uma das principais obras de Budé, que aí utiliza uma autêntica “cornucopia” de autores gregos (mais do que de latinos), obra que coloca Budé no centro do helenismo francês, nomeadamente por ter estado na base do *Lexicon Graecolatinum* publicado em sob o seu nome e de Jacques Toussain em 1552, no seguimento do qual surgirá, em 1572, o *Thesaurus de la langue grecque* de Henri Estienne; vid. Luigi-Alberto Sanchi, *Guillaume Budé et ses devanciers italiens: à propos des Commentaires de la Langue Grecque*, in “Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance”, LXV-3, Genebra, 2003, p. 641s.

⁷⁴ Embora uma frase como “Si Hieronymo credis, perniciosius detorquent philosophi, quos haeresiarchas appellat” (ed. cit., p. 143) não deixe de evocar um argumento de Erasmo tanto na *Moria* como na carta a Dorp, como também soa a erasmiana a exortação à concentração dos estudos literários no Evangelho (*ibidem*, p. 145).

⁷⁵ *Ibidem*, p. 145.

Nos anos seguintes, o grego confinar-se-ia cada vez mais à situação de língua secundária, a que se chegava através do latim; não eram só as dificuldades que rodeavam o seu ensino que constituíam factor da sua secundarização⁷⁶, mas também o ambiente de desconfiança em torno do perigo de questionamento da autoridade reconhecida ao latim como língua sagrada.

No entanto, o grego encontraria do lado Reformista um acolhimento ligado à polémica religiosa e, posteriormente, graças à imprensa e à Universidade, alguma valorização escolar que coincide com o que alguém já chamou “o renascimento da crítica”⁷⁷. No caso português, todavia, a primeira gramática da língua grega virá a lume só no séc. XVIII, em contexto pombalino, em 1760: *Novo epitome da grammatica grega de Porto-Real composto na lingua portugueza para uso nas novas escolas de Portugal* por João Jacinto de Magalhães⁷⁸. Estava-se já muito longe, no tempo e nas razões, da defesa do grego por Erasmo na carta a Martin van Dorp.

De qualquer modo, Erasmo, apesar da primazia que na *Ratio seu methodus* atribuía ao conhecimento das três línguas sagradas⁷⁹, não chega ao ponto de sugerir que se aprendesse o grego segundo o modelo de Ângelo Clarenó, tradutor para latim da *Escada celestial* de S. João Clímaco. De acordo com o prólogo que acompanha a versão portuguesa do códice alcobacense, Clarenó, durante o seu exílio junto dos monges gregos, foi objecto do milagre da sabedoria da língua grega: numa noite de Natal recebeu a graça de ficar a falar grego, sendo logo capaz de ler pela gramática dos monges seus hóspedes; foi então que decidiu levar a cabo a tradução latina da obra de Clímaco⁸⁰.

⁷⁶ Cfr. Américo da Costa Ramalho, *Um programa de exame de grego*, cit., 125.

⁷⁷ Jean Jehasse, *La renaissance de la critique. L'essor de l'Humanisme érudit de 1560 à 1614*, Saint-Etienne, 1976. Cfr. Também J.-Chr. Saladin, *La bataille du grec*, cit., p. 305s. Aliás, se olharmos para o conjunto de impressões quinhentistas em Portugal, através da *Bibliografia* de Anselmo, encontraremos no final do século duas edições directamente relacionados com o magistério do grego: os *Aliquot opuscula graeca ex variis autoribus collecta*, Coimbra 1583 e as *Graecae nominum ac verborum inflexiones in usum tyronum*, Coimbra, 1594.

⁷⁸ Vid. a reprodução recente, acompanhada de um estudo de Carlos Morais, feita sobre um exemplar da Biblioteca Central da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Aveiro, 2000.

⁷⁹ Ed. Horlborn, vit., p. 151, l. 25-28.

⁸⁰ Sobre este “milagre” vid. Ana Cristina Almeida, “*E dali em diante soube perfeitamente falar a língua grega*”. *Um episódio na vida de Ângelo Clarenó*, a publicar em “Máthesis”, Viseu, 2005.