

## **Comentário a respeito da obra *Enchiridion Militis Christiani*, de Erasmus de Rotterdam**

Comment on the work *Enchiridion Militis Christiani* by Erasmus of Rotterdam

*Sidnei Francisco Nascimento\**

### Resumo

O comentário do *Enchiridion Militis Christiani*, foi um louvor à piedade. Os elementos são todos conhecidos, como: a tripartição da alma, concebida pela teologia de Paulo a respeito da divisão entre espírito, alma e carne; e o mundo visível e o invisível. A crítica que Erasmo desenvolverá é a comparação entre a lei mosaica e a lei espiritual, e a diferença e a escolha pela alegoria em detrimento da letra.

Palavras-chave: Erasmo de Rotterdam. Lei espiritual. Lei mosaica. Orígenes. Paulo.

### Abstract

The comment on *Enchiridion Militis Christiani* was a praise for piety. The elements are all well known, such as tripartition of soul as conceived by Paul's theology, which refers to the division between spirit, flesh and soul; and visible and invisible worlds. The criticism that Erasmus develops is the comparison between the law of Moses and the law of spirit, as well as the difference and the choice of allegory to the detriment of the letter.

Keywords: Erasmus of Rotterdam. Law of spirit. Law of Moses. Origen. Paul.

---

\* Pós-doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo em parceria com a Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano. Professor adjunto de Ética e Filosofia Política do departamento de Filosofia da Universidade Federal do Maranhão. E-mail: sidneifn@bol.com.br

## Introdução

*Monachus non est pietas*<sup>1</sup>

Em 1501, por intermédio de seu amigo franciscano místico de Saint-Omer, Jean Vitrier, Erasmo manteve um contato mais sistemático com as obras de Orígenes. Espiritual, moralista, não dogmático, com uma piedade sincera, um gênio exegético, a santidade de vida do sábio alexandrino e, de certo modo, as traduções em latim das obras de Orígenes, contribuíram para a sua lenta reinserção no circuito cultural da cristandade do século XVI. Em agosto do mesmo ano em que conheceu Vitrier, Erasmo começa a escrever, como hóspede do castelo de Tournehem, entre Calais e Saint-Omer, o *Enchiridion Militis Christiani*.<sup>2</sup> Essa pequena obra é um escrito segundo a norma própria de um pequeno manual, para que esse soldado possa sempre tê-lo entre as mãos. Esse manual pode ser comparado também a um pequeno punhal que o soldado cristão deverá sempre ter consigo para sustentar aquela contínua milícia que é a vida.

Curiosamente, foi também em 1501 que Erasmo publicou, em Paris, *De officiis* de Cícero, considerado um livro de ouro que se necessitava sempre ter nas mãos. Assim, tanto o *Enchiridion* quanto o *De officiis* são armas eficazes contra os vícios, pois exigem uma irreprochável conduta moral e religiosa. Ambos se referem a absoluta honestidade em todos os seus graus. Da mesma maneira que Cícero criticava a corrupção das morais públicas e privadas do Império Romano, concebendo uma noção de natureza que tende para o bem, da mesma maneira, Erasmo, no contexto do cristianismo, concebia a natureza como indispensável auxiliar de Deus. “O Criador utiliza as vias naturais para assegurar às suas criaturas e notadamente à espécie humana as mudanças indispensáveis para a conservação de seu ser” (Margolin, 1967, p. 15). Por seu fascínio pela cultura clássica, Erasmo foi responsabilizado (ardilosamente) aos olhos de certos teólogos de preconizar uma filosofia natural ou naturalista, desprezando a dogmática cristã e sobrenatural.

Toda obra de Erasmo gravita em torno de dois focos: de um lado as *humanae litterae*, quer dizer, a eloquência, a gramática, a exegese, a retórica; e de outro, as *arcanae litterae*, ou *divinae ou sacrae litterae*, que nos remetem a filosofia de Cristo e à piedade fundida sobre esta. Quando analisamos o conteúdo do *Enchiridion* estamos inseridos no âmbito da filosofia de Cristo, inspirados nos

verdadeiros intérpretes das Escrituras como Paulo, Orígenes, Jerônimo, Ambrósio, Agostinho, as filosofias de Platão e o neoplatonismo de Pico della Mirandola. Erasmo se utiliza desses autores com um propósito muito claro de encontrar e falar a respeito da piedade.

O *Enchiridion* é a exaltação da piedade cristã. Segundo o comentário de J. Étienne, Erasmo conceberá a piedade como a atitude espiritual da pessoa face ao seu Senhor, toda de fé e de confiança, de generoso dom por ela mesma, de disponibilidade ao próximo, de respeito, de simplicidade, e alimentada pelo contato imediato com Deus, em que “a palavra vivificante ressoará dentro do Evangelho para a instrução e a consolação de todos os homens honestos e bem dispostos” (Etienne, 1969, p. 435). Assim, “Erasmo pretende elevar o homem ao mundo acima dele mesmo, sem retirá-lo do mundo” (Halkin, 1987, p. 91).

### **1. A filosofia de Cristo *versus* escolástica medieval**

Consideraremos o *Enchiridion* a partir da terceira edição, em 1518 na tipografia de Froben em Basileia, quando foi publicado com o acréscimo de um prólogo dedicado ao seu amigo Paolo Volz, abade beneditino de Hugshofen em Alsácia. Logo de saída, Erasmo irá criticar aqueles que dizem que seu trabalho não possui erudição, porque não possui questões escolásticas ou Escotistas:

E, portanto, não me comove inteiramente as críticas de alguns que desprezam este livreto como pouco erudito e que poderia ser escrito por qualquer principiante porque não trata das questões dos Escotistas: como se na falta destas não seria por nada erudito. Na minha opinião, que seja na verdade pouco especulativo, para que seja devoto; que seja na verdade pouco capaz de instruir pela disputa da Sorbone, para saber instruir em prol a paz cristã; que seja na verdade incapaz de disputas teológicas, para tornar a vida mais teológica. (Erasmo, 1973, p. 2)

Nessa carta endereçada ao amigo, Erasmo também prenunciará as críticas que se seguirão durante todo o livro, referentes aos predicadores, aos ensinamentos, aos pontífices, aos afetos e a cupidez humana, aos padres de má-fé, ao excesso de ritualismo, à hipocrisia, aos padres que preferem a guerra, e à escolástica contrária a filosofia de Cristo. Diante da sensação de desconforto frente às guerras que assolavam a Europa, com a conivência do poder temporal e religioso, o humanista se perguntava, “qual homem verdadeiramente pio não veria este século, assim infinitamente corrompido, e não suspirasse?” (Erasmo,

1973, p. 6).

Ainda referente ao conteúdo dessa missiva ao amigo, Erasmo irá desenvolver uma filosofia cristocêntrica, ao mesmo tempo ética, política e religiosa, onde estará presente a regra da piedade e da caridade cristã. Essa filosofia é composta de três círculos concêntricos. No centro desses círculos está representada a figura de Cristo, como um elemento exemplar que irradia perfeição e virtude: o primeiro círculo será composto dos sacerdócios, bispos, cardeais; na segunda circunferência (de dentro para fora) estão os príncipes profanos que com armas e leis, servirão a Cristo da maneira que lhes são próprias. No terceiro círculo está o vulgo, promíscuo, como a parte mais carnal da terra, que, mesmo assim, pertence ao corpo de Cristo<sup>3</sup>. E o que permanece fora desses círculos deve ser rejeitado para sempre, como “a ambição, o amor ao dinheiro, a libidinagem, a ira, a vingança, a inveja, a maledicência e outras pestes”. (Erasmo, 1973, p. 12).

A filosofia cristocêntrica de Erasmo se parece com a formulação escatológica presente na obra de Orígenes, o que representará motivos de preocupação para os teólogos mais ortodoxos. Tal filosofia se parece com o ordenamento clássico da cosmologia medieval, quando se assemelha a uma visão de mundo em que tudo está ordenado, criado por Deus e onde, ao final, todas as coisas criadas se voltam para Criador. No entanto, quando observamos mais atentamente sua cristologia, nos deparamos com o dinamismo que não se parecerá em nada com a visão de mundo medieval, pois preannunciará a subjetividade como um elemento característico e definidor da modernidade.

Todos, sejam qual for a sua posição, dentro desses círculos concêntricos devem olhar para o modelo. No entanto, como prova desse dinamismo, também característico da teologia de Orígenes, Erasmo admitirá que todos podem se manter próximos ou se distanciar do modelo dependendo da maneira como irão privilegiar e se relacionar com o mundo espiritual e o mundo material, isto é, com o mundo invisível e com o mundo visível. Como o cristocentrismo de Erasmo converge para a unidade, somente Deus possui o seu lugar de referência, como a representação do modelo a seguir e a imitar, mediante a sua humanidade, mais propriamente do que sua Trindade e perfeição.

Sua cristologia servirá como meio para exaltar o mundo espiritual e criticar considerando como hipócrita aquele que não cumpre seus deveres, como

o padre de má-fé que não é religioso, ou como aquele governante que não zela pelo bem da coletividade, ou mesmo, como aquela pessoa devota que não fixa o desejo sobre um só e único bem.

Se qualquer um adverte que é mais seguro confiar na boa obra do que na indulgência do pontífice, na verdade, não condena aquela indulgência, mas prefere o que é mais verdadeiro segundo a doutrina de Cristo. Da mesma maneira, se alguém adverte que agem mais retamente aqueles que em casa procuram manter em ordem a mulher e os filhos, ao invés daqueles que vão visitar Roma, Jerusalém ou Compostela, e que o dinheiro que despenderiam por uma longa e perigosa viagem mais santamente haveria de ser distribuído aos bons e verdadeiros pobres, não condena o afeto daqueles, mas antepõe o que está mais próximo da verdadeira piedade. (Erasmus, 1973, p. 15)

Portanto, o militante de Cristo ou o soldado cristão do *Enchiridion* é menos o cavaleiro corajoso desafiando os inimigos de sua fé, o diabo ou a sorte, do que o humilde crente, cumprindo cada dia sua tarefa terrestre, fiel ao espírito do evangelho, radiante de caridade (Chomarat, 1931, p. 19).

Quando comparamos o prólogo com o *Enrichidion Militis Christiani*, observamos que o primeiro contém, de maneira sucinta, os temas que serão desenvolvidos dentro da obra propriamente dita, que traduzimos como o *Manual do Soldado Cristão*. Em primeiro lugar, se deve entender por manual o que é sempre útil ter nas mãos para nos auxiliar a lutar contra as nossas próprias tentações. Esse manual se propõe a auxiliar-nos na luta contra os nossos próprios vícios, semelhante à luta do soldado contra seus inimigos.

E não sabes, soldado cristão, que agora quando foste iniciado aos mistérios com a vital lavagem (batismal), tu consagraste o (teu) nome a Cristo Senhor, ao qual duplamente deves a vida, do mesmo modo, doada e restituída, ao qual tudo deves mais que a ti mesmo? Não recordas que com a palavra pronunciada tens jurado com consciência de vincular-te assim ao benigno império e aos seus sacramentos como dons sagrados, e de oferecer a tua mesma vida à (terrível) vingança, se não observares o pacto? (Erasmus, 1973, p. 30)

## **2. Erasmo, Orígenes e a teologia de Paulo**

Os temas desenvolvidos pelo humanista cristão serão todos aqueles que já tinham sido pensados primeiramente por Orígenes em seu comentário à epístola de Paulo, tais como: o mundo interior e o mundo exterior; o mundo visível e o invisível, sobre as leis, sobre a morte, sobre os vícios, a respeito da tricotomia

paulina: Espírito, alma e carne; a relação entre Deus e o diabo e, por último, a respeito do sentido literal e espiritual das Sagradas Escrituras. O *Enchiridion* poderia ser uma imitação servil do *Comentário à epístola aos Romanos* de Orígenes, se não estivesse voltado para o contexto do século XVI. A filosofia de Cristo será o resultado de uma exegese alegórica que possui como referência a mensagem paulina, a técnica exegética de Orígenes, e será intransigente quanto à corrupção das morais públicas e privadas, à idolatria, bem como contra o espírito beligerante dos papas e imperadores. Revisitaremos alguns desses temas sob o prisma da exegese de Erasmo e veremos que qualquer semelhança entre esses autores não será mera coincidência.

O ambiente da obra será aquele do qual fazem parte seus amigos como Jean Vitrier, John Colet e Tomas Morus. Como Colet, também Vitrier convida insistentemente Erasmo ao aprofundamento da Escritura, ao estudo de Paulo e dos padres, sobretudo Orígenes, que Vitrier admira profundamente. Além, é claro, das influências que teve Valla, como a crítica que o humanista faz ao aristotelismo, à dialética e ao método teológico-escolástico. Como vimos anteriormente, da *Devotio Moderna* o humanista herdou a pureza e a simplicidade da fé evangélica. No entanto, quanto aos ensinamentos que Erasmo teve com os Irmãos da Vida Comum, param por aqui, porque, no que diz respeito à exegese que será desenvolvida, a *Devotio Moderna* se manterá plenamente a favor do literalismo. Para Erasmo, a Escritura não produz muitos frutos se nos mantivermos ligados à letra. Dessa forma, compreendemos as severas críticas que ele faz aos Escotistas e suas sutilidades, baseadas na doutrina de Aristóteles, em contraposição à filosofia de Cristo e à retomada do sentido espiritual da letra conforme Paulo e os antigos.

O Erasmo filólogo (*arcanae litterae*), e o teólogo (*sacrae litterae*) se justificam na maneira como o humanista compreende as relações entre o mundo espiritual e o mundo material. Será através do estudo das Escrituras que ele encontrará seu sentido místico e tropológico e edificará sua filosofia de Cristo. O sentido místico será aquele oferecido pelas citações paulinas, quanto pela filosofia de Platão e em parte pela filosofia estoica. Se o humanista, como o alexandrino, concebia o pecado muito mais por imitação do que por natureza, a filosofia de Cristo concordará que devemos imitar a humanidade de Cristo, muito mais que sua perfeição, sofrimento e sacrifício. O sentido místico e tropológico prevalecerá e incidirá no campo religioso e moral, assim como observa Vitrier em

sua exaltação a Deus:

Se somos carne não veremos o Senhor, se somos espírito Ele habitará e nos constituiremos na sua delícia: o homem justo é todo espiritual, todo pleno de verdade, todo celeste, é como que revestido de Jesus Cristo, é como o céu, e o belo sol da sabedoria, como a lua da mendicidade e os clarões das estrelas de nobres virtudes. Ele está no alto elevado, distante da terra. Ele é firme e estável. Deus está lá, alegre: está em seu trono, é neste lugar que habita. É por isso que Ele diz que suas delícias estão entre os filhos dos homens, que têm os corações todos puros.<sup>4</sup> (Erasmus, 1973, p. 93)

Os “corações todos puros” conota interioridade, a carne, ao contrário, exterioridade, que nos remete, por sua vez, ao “velho homem”, dominado pela cupidez e concupiscência, cheio de vícios e pecados. Erasmus cita e comenta a passagem paulina para exemplificar a contraposição entre o espiritual e o material:

O cristianismo não é provavelmente uma vida espiritual? Escute Paulo na letra aos romanos: Portanto, neste caso, não serão condenados os que foram submetidos por Jesus Cristo e não caminham segundo a carne. De fato, é a lei do espírito da vida em Jesus Cristo que me liberou da lei do pecado e da morte. Isto que era impossível à lei, a qual estava doente por causa da carne, Deus realizou, mandando seu Filho na semelhança de uma carne de pecado; e sob a determinação do pecado, a fim de que se compreenda a justificação da lei em nós, que vivíamos não segundo a carne, mas segundo o espírito, condenando o pecado na carne de Cristo. De fato, aqueles que estão na carne têm o gosto do que é carnal; aqueles que vivem segundo o espírito percebem as coisas que são do espírito (Rm. 8, 1-8). (Erasmus, 1973, p. 151)

Contra o espírito e como obra da carne estão a fornicação, a impureza, a libidinagem, o desejo malvado, a avareza, a ira, a indignação, a maldade, a idolatria, a luxúria, a inimizade, a inveja, o homicídio<sup>5</sup>, a orgia, a discórdia e a embriaguez. A grande regra que está presente no *Enchiridion* é que o homem deve em primeiro lugar conhecer a si próprio e que não faça nada conduzido por suas próprias paixões, mas tudo com juízo da razão. E que seja a razão sã e sabia, para que caminhe em direção à coisa honesta. Conhecer a si mesmo em primeiro lugar, para que possamos lutar contra as nossas próprias tentações. Na opinião de Erasmus, quando tiveres vencido perfeitamente a si mesmo saberás facilmente controlar os próprios vícios. Nesse momento, parece-me oportuna a sugestão de Puyol, em seu livro *La doctrine du livre de Imitatione Christi* quando ele diz que: “Não há pior e mais molesto inimigo da alma de quanto és tu para ti mesmo, e

quando não concordas que deves gratidão ao espírito.”. (Puyol, 1881, p. 53). Existirá batalha mais forte de quem quer vencer a si mesmo? (Erasmus, 1973, p. 67).

Em outras palavras, conhecer a si mesmo é conhecer a sua própria alma, e a tranquilidade da alma é viver com sabedoria, com moderação, honestamente e em paz. Esse voltar para dentro de si mesmo será a condição para se conhecer melhor e ter consciência do mundo que o cerca e, conseqüentemente qual o seu lugar no mundo. A reflexão do humanista sugere duas condições para que a paz interior e a alegria possam acontecer: primeiro, não ser submetido a qualquer oposição do mundo exterior, e, em segundo lugar, controlar os próprios desejos. Deve-se ressaltar a maneira como o religioso se mistura com a moral, quando a filosofia de Cristo sugere que o homem justo seja todo espiritual.

No entanto, o ideário da Filosofia de Cristo, a respeito da condição humana, não chega a propor uma beatitude completa nesta vida, mas sugere que o homem se constitua, pelo menos, como uma parcela da divindade, uma espécie de “terrestre divindade”, a qual não seria possível sem uma luta constante entre o homem espiritual e o homem carnal, assim como narra a Escritura.<sup>6</sup> A condição existencial é essa luta constante e o equilíbrio que se deve manter entre o espírito e a matéria, pois não há outra saída: se não possuíssemos alma seríamos uma besta, mas, se a possuímos sem o corpo, seríamos uma divindade. Embora seja mais fácil para o homem cair na animalidade, deverá envidar todos os esforços para manter a paz de espírito. Como o homem é um composto de alma e corpo e espírito, Erasmo privilegiará claramente a vida espiritual, no entanto, nesse embate constante é como se alma humana dissesse para o corpo, e a diferença entre ambos está na sua estrita dependência: “Não posso viver contigo, nem sem ti”. Nesse momento reside o conflito existencial da condição humana, quero dizer, quando o homem fica frente a Deus e o diabo, frente ao espírito e às tentações que vivencia a alma inseminada no corpo.

A antropologia paulina, depois retomada por Orígenes, que observamos em Erasmo divide o homem em três partes: espírito, alma e carne. A esse respeito o humanista propõe a seguinte conclusão:

O espírito nos rende pio, a carne, ímpios e a alma, nesse caso é indiferente porque pode oscilar entre o espírito e a carne; o espírito nos restitui a Deus, a carne nos transforma em besta e a



alma nos transforma em homens; o espírito procura as coisas celestes, a carne, os prazeres e a alma, as coisas necessárias; o espírito nos conduz ao céu, a carne nos conduz ao inferno, e à alma, neste caso, não podemos imputar nada; e por último, a carne é torpe e o espiritual é perfeito. (Erasmus, 1973, p. 98)

No campo da moralidade, observamos uma correspondência semelhante entre Paulo, Orígenes e Erasmo. Eles concebem a natureza humana dividida entre a virtude e a conduta torpe, com as seguintes características: a virtude é a melhor coisa, a mais útil, a mais doce, a mais bela e a mais honesta; a conduta torpe, ao contrário, é o único mal, a única tortura, a coisa a mais bruta, o vergonhoso e o danoso. O pecado, conseqüentemente, nasce da falsa opinião, como o de julgar o falso como verdadeiro e o verdadeiro como falso; nesse caso, escolher viver de maneira torpe ao invés de maneira honesta como se fosse a mais vantajosa: *Nihil est infelicius felicitate peccatorum...*<sup>7</sup>. Como o pecado não é de natureza, ele depende do livre-arbítrio da vontade e concomitantemente da alma racional, que sob o efeito da ignorância, da carnalidade e da fraqueza, escolhem a avidez pelo dinheiro, a ira, a ambição e nos proporciona uma vida com o medo constante da morte.

Erasmo dirá que a morte do corpo é pior que a morte da alma, sobretudo para aqueles que não creem na morte da alma. Temos horror à morte do corpo porque a vemos com os olhos do corpo, mas ninguém considera a morte da alma porque não consegue vê-la. Mas o que significaria propriamente a morte da alma? Erasmo e sua verve retórica, genialidade e labor, discorre elegantemente a esse respeito:

...a morte da alma seria a daquela que não sente a dor do outro ou que não se comove com a dor do outro; da alma que está privada de sentimento, que enganou um amigo, que cometeu o adultério, que recebeu uma ferida tão grande que se tornou insensível e não se importa mais em fazer a caridade. (Erasmus, 1973, p. 36)

Erasmo retoma a passagem paulina (Rm 16, 19) para nos dizer que se deve ser sábio nas escolhas do bem, e simples ou ignorantes para aquelas coisas que dizem respeito ao mal, para depois introduzir o tema da morte correlata à sabedoria desse mundo. O que Paulo nos sugere, na opinião de Erasmo é que devemos conhecer o que é o bem, para fazer as coisas honestas e desprezarmos o mal, pois a verdadeira sapiência consiste na piedade sincera. No entanto, o humanista desenvolve uma exegese que critica a arrogância dos que

se consideram sábios, porque, na companhia da arrogância e sob a tirania dos vícios, esses são sábios para fazer o mal e, ao contrário, são ignorantes para fazer o bem. O humanista continua a demonstrar que a sapiência do mundo não se identifica com a sapiência de Deus; e conclui, por sua vez, que a sapiência suprema consiste no desprezo do mundo: “a sapiência desse mundo será estupidez junto a Deus (I Cor. 3, 18-19)” (Erasmus, 1973, p. 63).

Assim, podemos deduzir, que a sabedoria desse mundo é mortífera em dois sentidos: em primeiro lugar, no sentido de potencializar a separação da alma de Deus, na medida em que a alma se prende aos bens materiais; e, em segundo lugar, do ponto de vista moral, isto é, no âmbito da conduta, a morte da alma sempre virá acompanhada com as ações malvadas, com o litígio e a inquietude.

Que coisa há de mais diferente da morte eterna do que a vida imortal: que coisa há de mais diferente do que fruir sem fim da suma e boa companhia do céu, do que ser atormentado sem fim pelos males atrozes na infelicíssima companhia dos condenados? Quem duvida disto não é um homem e muito menos um cristão; é quem não pensa que exista alguma coisa mais louca que a própria loucura. Mas, à parte de tudo isto, também durante esta vida, a piedade e a impiedade conduzem os seus frutos sumamente diversos. De uma se obtém a segura tranquilidade da alma e a alegria beata de uma mente pura; e para quem tivesse experimentando, este mundo não poderia oferecer-lhe nada de mais precioso e voluntário. A outra, ao contrário, é conseguida em conjunto com outros mil males, a preço dos míseros tormentos de um ânimo que não é cômico de si. (Erasmus, 1973, p. 63)

Erasmus sentenciará uma máxima que proporcionou aos seus adversários os motivos para acusá-lo de heterodoxia, na medida em que, segundo esses, o humanista negou a realidade física do fogo do inferno ao dizer que não haveria suplício infernal maior do que a contínua ansiedade da mente que acompanha o hábito de pecar.

... Os dons que Deus preparou para aqueles que o amam nesta vida, enquanto o tormento dos ímpios não termina, e já nesta terra, suportam os seus infernos. Nem diferente é o fogo no qual foi torturado o Bufão evangélico (Lc 16,24), nem são outros os suplícios infernais dos quais escrevem muitos poetas, senão a contínua ansiedade da mente que acompanha o hábito de pecar. (Erasmus, 1973, p. 224)

O humanista justificaria sua tese concebendo que há um fogo metafórico do inferno que já nesta vida começaria a nos atormentar. Erasmus é da opinião de que o homem não vai para o inferno se ele já não o possui dentro de si (Erasmus,

1973, p. 225). Curiosa analogia com a concepção de mal e do diabo como estão descritas nas obras de Orígenes. Invariavelmente, quando discorremos com um pouco mais de detalhes a respeito do *Enchiridion*, nos inserimos no campo da exegese que Orígenes desenvolveu no comentário que fez à epístola aos romanos. O diabo, para esses autores, não é senão as potências malvadas das quais nos submetemos devido as nossas más escolhas.

### **Considerações finais**

Erasmus e Orígenes não conceberão a eternidade da pena, como se o pecador estivesse condenado para sempre a permanecer e queimar no fogo do inferno, como se não tivesse a possibilidade da remissão dos seus pecados e sua salvação. Erasmus concordaria com a tese de que todo homem que tem o coração infiel conduz em si o próprio inferno com extrema infelicidade. Um tema paulino e origenista por excelência: “O prêmio do pecado é a morte” (Rm 6,23). Nesse sentido as teorias de ambos referentes a salvação são muito semelhantes, quando intuímos com alguma razoabilidade que para o humanista, até mesmo o diabo teria salvação.

A influência que Orígenes exerceu sobre Erasmus no que se refere à eternidade do mal e à preexistência das almas é mais difusa, isto é, embora completamente influenciado pelos escritos do autor alexandrino, o humanista se posicionará de maneira velada no que se refere a tais temas controversos, quando comentou a passagem de Malaquias (I, 2-3): “Eu amei Jacó e odiei Esaú”. Em seu texto o “Livre-arbítrio”, Erasmus nos dirá que Deus odeia tanto aqueles que não nasceram e que ele previu com certeza que cometerão atos dignos de ódio, quanto aqueles que já nasceram porque cometeram ações odiáveis. Ele acrescenta ainda “que Deus não ama como nós amamos e não odeia quem quer que seja, pois seria incapaz de tais sentimentos.” (Érasme, 1992, p. 738). Sendo assim, Erasmus não deixa clara, mas difusa sua posição favorável à preexistência da alma e contrário a eternidade do mal. A hipótese que justificaria o receio e a prudência de Erasmus quando se voltava para tais assuntos era o ambiente conturbado em que viveu, determinado pela perseguição e crítica que recebia tanto dos ortodoxos, membros da Igreja Oficial de Roma, quanto dos dissidentes, a favor da reforma luterana.

**Referências bibliográficas**

## Fontes primárias

CHOMARAT, J. *Eclesiastes sive de ratione concionandi*. Desiderii Erasmi Roterodami. Opera Omnia. Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1971.

ÉTIENNE, J. *La médiation des Écritures selon Érasme*. Scrinium Erasmianum. Vol.II. Leiden: E.J. Brill, 1969.

HALKIN, Léon. *Érasme parmi nous*. Paris: Fayard, 1987.

MARGOLIN, J-Claude. *L'idée de nature dans la pensée d'Érasme*. Stuttgart: Verlaghelbing & Lichtenhahan, 1967.

ORIGENE. *Commento alla lettera ai Romani*. Introduzione, traduzione e note a cura di Francesca Cocchini. 1° Vol. Libri I-VII. 2° Vol. Libri VIII-IX. Casale Monferrato (AL): Marietti, 1985-1986.

PUYOL, Abbé. *La doctrine du livre de Imitatione Christi*. Paris: E de Soye & Fils, 1881.

ROTTERDAM, Érasme. *Le Libre arbitre*. Tradução de André Godin. Paris: Robert Laffont, 1992.

ROTTERDAM, Erasmo. *Enchiridion Militis Christiani*. Aos cuidados de Adelina Rita de Nardo. Rieti: Editora L'Aquila, 1973.

## Fontes secundárias

BATAILLON, M. *Érasme et l'Espagne*. Genève: Librairie Droz, 1991.

BENEDETTO, Clausi. *Ridar voce all'antico Padre: l'edizione erasmiana delle Lettere de Gerolamo*. Soveria Manneli: Rubbettino, 2000.

BIERLAIRE, F. *La familia d'Érasme. Contribution à l'histoire de l'humanisme*. Paris: Vrin, 1968.

CADIOU, R. *La jeunesse d'Origène: histoire de l'École d'Alexandrie au début du IIIe siècle*. Paris: G. Beauchesne et ses Fils, 1935.

GODIN, A. *Érasme lecteur d'Origène*. Genève: Librairie Droz, 1982.

HALKIN, Léon. *Érasme parmi nous*. Paris: Fayard, 1987.

LUBAC, H. *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*. Paris: Du Cerf, 2002.

\_\_\_\_\_. *L'exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*. Paris: Aubier, 1959.

ORIGÈNE. *Contre Celse*. Volume I, II, III I. Tradução, texto crítico e notas por Marcel Borret, S. J. Paris: Du Cerf, 1967.

\_\_\_\_\_. *Traité des Principes*. Livro I- IV. Introdução e tradução de Henri Crouzel e Manlio Simonetti. Paris: Du Cerf. 1978.

\_\_\_\_\_. *Commentaire sur Saint Jean*. Livro I, Livro II. Paris: Du Cerf, 1966.

\_\_\_\_\_. *Homélies sur la Genèse*. Livro VI e XIII. Tradução de Louis Doutreleau. Paris: Du Cerf. 1976.

\_\_\_\_\_. *Philocalie 21 – 27 Sur le Libre Arbitre*. Tradução de Éric Junod. Paris: Du Cerf, 1976.

ORÍGENES. *Tratado sobre os Princípios*. Tradução de João Eduardo P. Bastos Lupi. São Paulo: Paulus, 2012.

ROTTERDAM, Érasme. *Ciceronianus*. Introdução de Pierre Mesnard. Amsterdam: North- Holland Publishing Company. 1971.

\_\_\_\_\_. *Guerre et Paix*. Introdução, escolha de textos, comentários e notas. Traduzido do latim por Jean-Claude Margolin. Paris: Aubier Moutaigne, 1973.

\_\_\_\_\_. *La Correspondence d'Érasme*. Tradução integral sob a direção d'Alois Gerlo e Paul Foriers. Bruxelles, 1967-1982, 12 vol.

\_\_\_\_\_. *La Paraclesis d'Érasme*. Introdução e Tradução por J. Mesnard. Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance, 1951.

\_\_\_\_\_. *Le trésor de minerve: les adages*. Textos traduzidos do latim, apresentados e anotados por Jean-Claude Margolin. Paris: Robert Laffont, 1992.

---

<sup>1</sup> “Monaquismo não é piedade” (Tradução nossa). In Erasmo de Rotterdam. *Enchiridion Militis Christiani*. A cura de Adelina Rita de Nardo. Rieti: Editora L'Aquila. 1973, p. 251.

<sup>2</sup> O manual do soldado cristão

<sup>3</sup> A metáfora do corpo, isto é, da unidade do corpo, em que todos os membros são importantes e embevecidos

de um mesmo espírito: Rm 12, 4-6; I Cor 12, 12-17; Ef 4, 15-16.

<sup>4</sup> Adelina Rita de Nardo *apud* Jean Vitrier in *L'Homélie...*f.124 vº. *Op. cit.*, p. 141. p. 93.

<sup>5</sup> A respeito do suicídio uma oportuna observação de J.C. Margolin: “O instinto de conservação é talvez um traço comum de humanidade, precisamente porque a humanidade nasce geneticamente da animalidade; mas o homem é um ser desnaturado, quer dizer, capaz de ultrapassar sua própria natureza, com o suicídio (kamikaze). O cumprimento dos deveres perigosos são comportamentos que nossa razão avalia perfeitamente.”. In *L' idée de Nature dans la pensée d'Érasme*. Stuttgart: Verlaghelbing & Lichtenhahan, 1967, p.10.

<sup>6</sup> Gal 5,16-17; Rm 7, 23; 8,13; 8,15; I Cor 9, 26-27; Gal 5, 18; II Cor 4,16.

<sup>7</sup> “Nada é mais infeliz que a felicidade dos pecadores.” *L'Himélie de Jean Vitrier* f. 239 vº. *Op. cit.*, p.200.

Recebido em 10/07/2017, revisado em 09/10/2017, aceito para publicação em 29/01/2018.