UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

MARIA CECÍLIA PEDREIRA DE ALMEIDA

O ELOGIO DA POLIFONIA:

TOLERÂNCIA E POLÍTICA EM PIERRE BAYLE

São Paulo
2011

(Versão corrigida. O exemplar original encontra-se disponível no Centro de Apoio à Pesquisa Histórica da FFLCH)

MARIA CECÍLIA PEDREIRA DE ALMEIDA

O ELOGIO DA POLIFONIA:
TOLERÂNCIA E POLÍTICA EM PIERRE BAYLE

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutora em Filosofia, sob orientação do professor Dr. Rolf Kuntz.

São Paulo
2011

(Versão corrigida. O exemplar original encontra-se disponível no Centro de Apoio à Pesquisa Histórica da FFLCH).

*Aos meus pais, Jaime (*in memoriam*) e Nair,*

por sempre terem sido tolerantes com minhas escolhas

Agradecimentos

Dentre tantas pessoas que contribuíram para que este trabalho se concretizasse, devo agradecer de modo especial:

Ao meu orientador, professor Rolf Kuntz, pela generosidade, dedicação e excepcional paciência no processo de orientação;

À professora Maria das Graças de Souza, pelos comentários preciosos no exame de qualificação, e por todo apoio e gentileza ao longo da pesquisa;

Ao professor Alberto de Barros, pela elegante amabilidade e pelas observações valiosas no exame de qualificação;

Ao professor Bertrand Binoche, pelo acolhimento em um estágio na Universidade de Paris 1 – Panthéon-Sorbonne, de importância inestimável para este trabalho;

Ao professor Hubert Bost que gentilmente me permitiu a participação em suas aulas na École Pratique des Hautes Études, de grande valia na elaboração da tese;

À Patrícia Aranovich, pelo apoio, amizade e por todas as inúmeras colaborações importantes durante a elaboração da tese, mesmo que não se relacionassem diretamente com ela;

A todos os membros do *Grupo de Estudos sobre as Luzes Britânicas*, e à equipe dos *Cadernos de Ética e Filosofia Política,* pelas discussões sempre estimulantes;

Ao Plínio Smith, pela delicadeza e pelo importante auxílio no início da pesquisa com a indicação e empréstimo de vários volumes da bibliografia especializada;

Às minhas irmãs queridas, Lícia e Lívia por terem me tolerado durante a realização deste trabalho;

Aos amigos "fantásticos" Sheila Paulino, Daniel Monteiro e Thomaz Kawauche pelo companheirismo, incentivo, e por todas as outras coisas que não caberiam aqui;

À Maria Adriana Capello, Walid Rachedi, Marcos "William" Balieiro, e Paulo Jonas de Lima Piva pela gentileza e amizade;

À Teresa Cristina e ao Antônio Lima Sobrinho pelo afeto e pelo apoio constante;

Ao Todd Ryan pelas conversas insubstituíveis em torno da obra de Bayle (e de Molière e Marivaux);

E finalmente, à CAPES pelo apoio concedido, sem o qual esta pesquisa não teria sido possível.

A vida é breve, a arte é longa,
a ocasião é fugaz, a experiência é falaz, o juízo é difícil.
Hipócrates

Se nossa condição fosse verdadeiramente feliz,
não precisaríamos nos divertir pensando nela para sermos felizes.
Pascal

RESUMO

ALMEIDA, Maria Cecília Pedreira de. *O elogio da polifonia: tolerância e política em Pierre Bayle.* 2011. 233 f. Tese. (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

A obra de Pierre Bayle colaborou decisivamente para a formação do discurso filosófico sobre o conceito de tolerância, noção central nas sociedades modernas. Uma das principais teses defendidas por Bayle é que a liberdade de consciência e de opinião deve ser garantida aos indivíduos. A conseqüência é o estabelecimento de uma tolerância irrestrita, que deve se estender a todas as confissões religiosas e até mesmo aos ateus. Paradoxalmente, Bayle afirma a utilidade de um absolutismo político. O soberano tem o dever de elaborar as leis e o súdito tem a obrigação da obediência. Trata-se, portanto, de investigar a teoria política de Pierre Bayle, algo negligenciada pelos comentadores, e, além disso, propor que, na sua reflexão, a ideia da tolerância é motor de sua teoria política, intimamente associada à garantia daquela noção fundamental. Ao investigar a construção e a medida da tolerância em Pierre Bayle, bem como suas implicações especialmente para a política e para o direito, a intenção é mostrar que a obra bayliana contém uma teoria política que não está sistematizada, mas, como quase todos os grandes temas dos escritos de Bayle, disseminada por vários textos. É uma constante a expressão de certas teses de várias formas, a utilização de "várias vozes" para compor um argumento. A metáfora da tolerância como polifonia, utilizada no *Comentário filosófico,* pode ser iluminadora e mesmo uma chave para a compreensão de seu pensamento. Apesar da obra de Bayle situar-se em um horizonte clássico, e inserir-se em debates político-teológicos específicos, não se pretende examinar a sua obra como peça de circunstância ou como curiosidade histórica; antes, trata-se de analisar as teses e argumentos em defesa liberdade de consciência, relacioná-las com a sua noção de poder político e, por conseguinte, mostrar a contribuição e importância daquele autor para a história do pensamento político e jurídico, o que permitirá revelar a sua atualidade.

Palavras-chave: liberdade de consciência, lei, tolerância, poder político, religião.

ABSTRACT

ALMEIDA, Maria Cecília Pedreira de. *The praise of the polyphony: tolerance and politics in Pierre Bayle's work.* 2011. 233 f. Thesis. (Doctoral) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

Pierre Bayle's work contributed decisively to the development of philosophical discourse concerning the concept of tolerance, a central notion in modern societies. One of Bayle's main theses is that freedom of conscience and opinion should be guaranteed to individuals. The consequence is an unrestricted tolerance, which should extend to all faiths and even atheists. Paradoxically, Bayle argues for the utility of political absolutism. The ruler has the duty to establish laws, and the subject the obligation to obey. The aim of this work, therefore, is to investigate the political theory of Pierre Bayle, which has been largely overlooked by commentators. It will also be shown that in its reflection, the idea of tolerance is the driving force behind his political theory, which is closely bound up with the guarantee of this fundamental notion. In examining the theory construction and extent of tolerance in Pierre Bayle, and in particular its implications for politcs and law, I aim to show that his work contains a political theory that is not systematic, but, like almost all the major themes in his writings, is spread across several texts. The use of "many voices" to compose an argument is a constant in Bayle's writings. The metaphor of tolerance as polyphony that appears in the *Commentaire philosophique*, can be illuminating and may even hold the key to understanding his thought. Although Bayle's writings are located in a classic horizon and engage in specific political-theological debates, my purpose is not to examine his work as a work of circumstance, much less a historical curiosity, but rather to examine his theses and arguments for liberty of conscience and to relate them to the notion of political power. The result will be to demonstrate Bayle's important contribution to the history of political and legal thought, which will underscore its continuing relevance.

Keywords: freedom of conscience, law, tolerance, political power, religion.

RÉSUMÉ

ALMEIDA, Maria Cecília Pedreira de. *L'éloge de la polyphonie: tolérance et politique chez Pierre Bayle.* 2011. 233 f. Thèse. (Doctorat) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

L'œuvre de Pierre Bayle a concouru de façon décisive à la formation du discours philosophique sur la notion de tolérance : une notion clé dans les sociétés modernes. L'un des principaux arguments soutenus par Bayle est que la liberté de conscience et d'opinion doit être garantie aux individus, avec pour conséquence l'établissement d'une tolérance absolue, à l'égard non seulement de toutes les religions mais même des athées. Paradoxalement, Pierre Bayle affirme l'utilité d'un absolutisme politique : le souverain a le devoir de faire des lois et le sujet garde l'obligation de s'y conformer. Il s'agit, donc, d'une enquête sur la théorie politique de Pierre Bayle, un peu négligé par les commentateurs, et également proposer que, dans sa réflexion, l'idée de la tolérance est moteur de sa théorie politique, étroitement associée à la garantie de cette notion fondamentale. Lorsque l'on étudie la construction et l'étendue du concept de tolérance chez Pierre Bayle, et surtout ses implications en politique et en droit, l' objectif est de montrer que le travail baylien contient une théorie politique qui n'est pas systématisée, mais, comme presque tous les grands thèmes des écrits de Bayle, répandue à travers plusieurs textes. L'expression de certaines de ses thèses se fait sous diverses formes, comme la constante l'utilisation de "plusieurs voix" pour composer un argument. La métaphore de la tolérance comme la polyphonie, utilisé dans le *Commentaire philosophique*, peut être éclairante et même une clé pour comprendre sa pensée. Malgré le fait que l'œuvre de Bayle soit située sur une perspective classique et s'est vue introduite dans des débats politiques-théologiques spécifiques, l'objectif n'est pas d'examiner son travail comme une pièce de circonstance ou comme une curiosité historique. L'objectif est d'analyser les thèses et les arguments qu'il utilise pour soutenir la liberté de conscience, de les mettre en rapport avec sa notion de pouvoir politique et, donc, de montrer la contribution et l'importance de cet auteur dans la pensée politique et juridique contemporaine, et souligner, par conséquent, son actualité.

Mots-Clé : Liberté de conscience, Loi, tolérance, puissance politique, religion.

ABREVIATURAS

APD	*Addition aux Pensées diverses sur les comètes.* A edição utilizada é a contida em *Œuvres diverses.*
AR	*Avis important aux réfugiez sur leur prochain retour en France.* A edição utilizada é a contida em *Œuvres diverses.*
CGM	*Nouvelles lettres de l'auteur de la Critique générale de l'Histoire du calvinisme de Mr. Maimbourg.* A edição utilizada é a contida em *Œuvres diverses.*
CP	*De la tolérance: Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ "Contrains-les d'entrer".* As citações deste texto seguem a edição prefaciada e anotada por Jean-Michel Gros (Paris: Presses pocket, 1992), e são indicadas pela parte, número do capítulo e número da página.
CPD	*Continuation des Pensées diverses écrites à un Docteur de Sorbonne.* A edição utilizada é a contida em *Œuvres diverses.*
DHC	*Dictionnaire historique et critique.* Paris: Desoer Libraire, 1820.
FTC	*Ce que c'est que la France toute catholique sous le règne de Louis le Grand.* A edição utilizada é a prefaciada por E. Labrousse (Paris : Vrin, 1973).
NLC	*Nouvelles lettres de l'auteur de la Critique générale de l'Histoire du calvinisme de Mr. Maimbourg.* A edição utilizada é a contida em *Œuvres diverses.*
NRL	*Nouvelles de la république des lettres.* A edição utilizada é a contida em *Œuvres diverses.*

OD *Oeuvres diverses de Pierre Bayle,* La Haye, 1727-1731.

PD *Pensées diverses écrites à un Docteur de Sorbonne, à l'occasion de la comète qui parut au mois de décembre 1680.* A edição utilizada é a apresentada e anotada por Joyce e Hubert Bost (Paris: Flammarion, 2007).

RQP *Réponse aux questions d'un provincial.* A edição utilizada é a contida em *Œuvres diverses*.

SCP *Supplément du Commentaire philosophique.* A edição utilizada é a editada por Yves C. ZARKA no volume III de *Les fondements philosophiques de la tolerance (*Paris: PUF, 2002*).*

SUMÁRIO

Introdução.....13

I

O ELOGIO DA TOLERÂNCIA
A construção de uma novidade.....35

1. A elaboração de um conceito..... 35
2. O *Commentaire philosophique:* um comentário de "gênero novo"..... 40
3. Tolerância como escala 61

II

O DIREITO DE ERRAR
A infinita liberdade da busca 69

1. A temerária pretensão à verdade..... 69
2. Utilidade e virtude: a sociedade de ateus..... 72
3. "Propriedade e salvação": os limites da tolerância em John Locke 86
4. A doutrina da consciência errante: entre a verdade e a ignorância..... 97

III

A POLÍTICA DO POSSÍVEL
A afirmação da utilidade e a rejeição das utopias..... 110

1. "*Salus populi, suprema Lex*": a ordem pública 118
2. "A espada do soberano": poder absoluto e não arbitrário 125
3. "Dos males, o menor": a justificação da monarquia absoluta 131
4. "O pretexto especioso da liberdade": a recusa da soberania popular 141
5. "Um composto impossível": a rejeição do governo misto 152
6. Advinhos ou magistrados? O papel do direito 155
7. "O reverso da medalha" ou política como terapia 166

IV

BAYLE E A REPÚBLICA DAS LETRAS
Entre a realidade e a utopia 180

1. O império da verdade e da razão 186
2. Uma república democrática? 194
3. "Habitante do mundo": utopia e realidade 205

Considerações Finais 213

Bibliografia 223

INTRODUÇÃO

Eu pretendo ter uma vocação legítima para me opor aos progressos das superstições, das visões e da credulidade popular.

Bayle

A tolerância é considerada hoje uma condição essencial à coexistência democrática. É valorizada formalmente em declarações internacionais de direitos, como a *Declaração de Princípios sobre a Tolerância*, aprovada pela Conferência Geral da UNESCO de 16 de novembro de 1995, que estabelece no seu artigo 1º, item 1.3: "A tolerância é o sustentáculo dos direitos humanos, do pluralismo (inclusive o pluralismo cultural), da democracia e do Estado de Direito. Implica a rejeição do dogmatismo e do absolutismo e fortalece as normas enunciadas nos instrumentos internacionais relativos aos direitos humanos".

Inicialmente destinado apenas a apontar uma solução para o problema da convivência de diversas crenças religiosas, o discurso da tolerância, além de se deter sobre a verdade e a possibilidade da coexistência teórica ou prática de ideias diferentes, trata atualmente em primeiro plano do tema do preconceito e da discriminação. Se o reconhecimento jurídico dessa noção não foi suficiente para que muitas sociedades se tornassem propriamente tolerantes, não resta dúvida de que a democracia moderna é comprometida com alguma versão do princípio da tolerância, isto é, da visão segundo a qual a renúncia à perseguição sistemática de modos

desviantes e não violentos de vida é uma das virtudes cardeais da ordem política e da sociedade[1].

Se a tolerância é posta juridicamente como "sustentáculo" dos direitos humanos (e da democracia)[2], e se atualmente não mais se questiona sua necessidade, a questão é esclarecer as articulações entre esses diferentes conceitos. Pode ser útil para esse propósito um estudo sobre a história do conceito de tolerância, tendo em vista a ligação entre a tolerância e os direitos do homem e a prática de sua defesa em um mesmo momento histórico. Nesse contexto, a obra de Pierre Bayle revela-se um campo privilegiado de reflexão.

Uma obra essencial que estabelece uma defesa da tolerância é o *Commentaire philosophique* (1686), que reúne e consolida elementos centrais de textos anteriores do autor: *Pensées diverses sur la comète* (1682), *Nouvelles lettres critiques* (1685), e *Ce que c'est que la France toute catholique sous le règne de Louis le Grand* (1686). Embora a defesa e justificação da tolerância religiosa esteja presente em toda a obra de Bayle, é nesses textos que o tema se coloca como objeto central. O engajamento do autor[3] é um valor essencial numa época em que poucos se opunham frontalmente à intolerância religiosa. O *Commentaire philosophique* é publicado na Holanda, sob pseudônimo. O momento histórico explica porque havia um risco sério com a divulgação de nomes verdadeiros. A revogação do Edito de Nantes em 1685, que

---

[1] Cf. GEUS, Raymond. *History and Illusion in Politics.* Cambridge University Press, 2001, p. 73.

[2] Cf. UNESCO. *Declaração de Princípios sobre a Tolerância*, 1995, artigo 1º.

[3] Defensor infatigável da tolerância religiosa e da liberdade de consciência, a vida desse filósofo é de certo modo marcada pela religião: nascido em 1647, filho de um pastor calvinista, Bayle sentiu na pele o peso da intolerância. Depois de ler livros de controvérsia, converteu-se ao catolicismo em 1669 e estudou filosofia no colégio dos Jesuítas de Toulouse. Após ter concluído o curso, retorna à Igreja reformada. Em 1675, torna-se professor na Academia Calvinista de Sedan, mas deixa o seu posto pouco antes da Academia ser fechada por Luís XIV, para exilar-se na Holanda em 1681. Todo o período vivido na Holanda é de grande engajamento intelectual. Bayle é professor para prover o seu sustento, mas dedica grande parte de seu tempo à função de polemista e de jornalista. Em 1684 é um dos fundadores de *Nouvelles de la République des Lettres*, uma das publicações literárias e filosóficas mais influentes de seu tempo. Possivelmente em virtude de seu sucesso como escritor e jornalista, em 1685 seu irmão, Jacob Bayle, foi aprisionado e morto por razões religiosas. Seus escritos heterodoxos tornaram-no um homem malvisto mesmo pelos protestantes e, em 1693, Bayle perde a sua cátedra em Rotterdam, sem explicações formais e com alguma humilhação pública. Apesar disso, continuará a escrever incansavelmente até o fim de sua vida, em 1706. Cf. a este respeito: JENKINSON, Sally L. Chronology. In: Bayle, P. *Political Writings*, pp. xlii-xlix, a breve biografia escrita por MORI, G. disponível em http://www.lett.unipmn.it/~mori/bayle/biogr.html (acesso em 05.12.2011), e também LABROUSSE, E. *Pierre Bayle. Hétérodoxie et Rigorisme.* Paris, Albin Michel, 1996, p. 542 e ss..

garantia certa liberdade de culto para os protestantes na França, é um verdadeiro desastre. Depois disso, a repressão e a violência contra os protestantes intensifica-se, provocando a fuga em massa de huguenotes para nações mais tolerantes, especialmente para os Países Baixos.

Precisamente a Holanda, o refúgio do autor, desfruta de certa liberdade, o que favorece a publicação de textos que certamente seriam (e muitas vezes foram) proibidos em outras partes da Europa[4]. Nesse período, há um bom número de publicações que discute a tolerância religiosa. Segundo Paul Hazard, no Refúgio não há tanto interesse por tragédias, comédias ou romances; antes de 1715 "o que interessa essencialmente não é a literatura, é o pensamento"[5].

O leitor contemporâneo encontra raciocínios bastante familiares quando analisa a defesa da tolerância em Bayle, de modo que nem sempre é fácil perceber o que sua filosofia tem de novo ou de revolucionário. Para isso é preciso ter em mente que a intolerância era a regra, e a tolerância, a exceção. Pierre Bayle foi uma figura-chave na "revolução intelectual" operada pela defesa desta ideia, por meio da qual se produz uma "inversão do pensável"[6]. Depois de seus escritos, a tolerância deixa de ser uma resignada aceitação do mal inevitável, ou uma mera atitude psicológica, e passa a ser uma atitude positiva e uma postura política[7]. É exatamente esta concepção da tolerância como virtude e ao mesmo tempo como exigência da vida política que será explorada e divulgada no Século das Luzes.

Voltaire em suas *Cartas Filosóficas* faz um aberto elogio à obra de Bayle[8]. De acordo com o autor das *Cartas*, este último é um modelo de filósofo[9]. Além

---

[4] Paul Hazard afirma que a Holanda contava com cinco grandes centros livreiros, enquanto a França e a Inglaterra só tinham dois cada uma. Cf. *Crise da consciência européia.* Lisboa, Edições Cosmos, 1948, pp. 74-5.

[5] HAZARD, Paul. *Crise da consciência européia.* Lisboa, Edições Cosmos, 1948, p. 73.

[6] CERTEAU, Michel de *apud* GROS, Jean-Michel. Cf. BAYLE, *CP*, p. 17.

[7] Cf. VIENNE, Jean-Michel. La tolérance, de Spinoza à Locke. *Études Littéraires.* Volume 32 nºs 1-2, 2000, p. 126.

[8] Há sem dúvida uma relação estreita entre o pensamento de Bayle e os escritos de Voltaire. Dois elementos constantemente retomados por este último são o valor e o interesse de Bayle e a necessidade de reduzi-lo, o que ele tentou fazer ao produzir o seu próprio *Dicionário Filosófico*. Especialistas afirmam que os temas, os comentadores, os exemplos, os julgamentos críticos e ainda a familiaridade do tom são decisivamente inspirados por Bayle. Cf. BESSIRE, François. De l'article "David" du *Dictionnaire Historique et Critique* de Bayle à l'article "David" du *Dictionnaire Philosophique* de Voltaire. In : DELPLA, Isabelle e ROBERT, Philipe de (Eds). *La raison corrosive*, pp. 69-83.

disso, o verbete "tolerância" da *Enciclopédia* também indica que o século XVIII seguiu de perto a doutrina de Bayle. Nele, o autor, Jean Edme Romilly, sustenta uma defesa da tolerância com argumentos presentes nos textos de Bayle. Ao longo do artigo, é possível observar a referência quase textual aos seus escritos, especialmente à tese sobre os direitos da consciência errante[10].

Os escritos de Pierre Bayle foram considerados no século XVIII referência obrigatória no domínio da filosofia moral e da política.[11] O *Dicionário histórico e crítico,* considerado a obra-prima do autor, publicado em 1696 e ampliado em 1702, torna-se uma das leituras favoritas da maioria dos eruditos europeus da época.[12] No entanto, atualmente, estudos sobre a obra do autor parecem cada vez mais raros.[13] Um dos motivos dessa negligência pode ser o próprio estilo de Bayle, escritor prolífico, mas que não tem um pensamento sistematizado. Se, por um lado, isso tende a afastar as pretensões de análise filosófica "pura", por outro, torna o seu exame ainda mais interessante, pois para compreendê-lo é preciso muitas vezes ultrapassar as fronteiras da filosofia, e adentrar campos como o da literatura e o da história.

Como tentar capturar a circunscrição de um conceito em um autor cujos epítetos mais frequentes são "assistemático", "filósofo do paradoxo", "mosaico" e até "enigma"?[14] Quem pretenda retomar temas do pensamento de Bayle

---

[9] Cf. VOLTAIRE. *Dicionário Filosófico*. Verbete *filósofo*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 191 (Col. Os Pensadores).

[10] Cf. ROMILLY, J. *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc*. "Tolérance". Disponível em <http://portail.atilf.fr/cgi-bin/getobject_?a.123:93./var/artfla/encyclopedie/textdata/IMAGE/>. Acesso em 05.12.2011 e também SANTOS, Antonio Carlos dos (org.). *O outro como problema: o surgimento da tolerância na modernidade*, pp. 177-193.

[11] Jonathan Israel afirma que Bayle foi um dos autores mais lidos e mais influentes de sua época. Cf. ISRAEL, Jonathan I. *Radical Enlightenement*, p. 10.

[12] Nesse sentido, há várias observações curiosas. Por exemplo, a história que J.J. Winckelmann, erudito e importante historiador da arte do século XVIII, teria lido o *Dicionário* duas vezes e copiado dele cerca de 1.300 páginas de artigos, que chamou de "iustum volumen". Cf. GRAFTON, A. *As origens trágicas da erudição:* pequeno tratado sobre a nota de rodapé, p. 161.

[13] Vale notar que no Brasil são ainda muito escassos os estudos sobre o autor. A ausência completa de traduções dos seus textos reforça essa lacuna.

[14] Todos estes adjetivos foram usados por intérpretes renomados da obra bayliana. Cf. esp. BOST, Hubert. *Pierre Bayle historien, critique et moraliste*, p. 185, LENNON, Thomas M. *Reading Bayle*, p. 14 e ss. e ainda JOSSUA, Jean-Pierre. *Pierre Bayle ou l'obsession du mal*, p. 7.

terá portanto diante de si várias dificuldades. É tarefa complexa decifrar os seus argumentos e noções, dada a multiplicidade de fontes, interpretações e tradições por ele utilizadas. No entanto, o *leitmotiv* eleito para este estudo, a noção de tolerância e sua articulação com a política, favorece a percepção segundo a qual, apesar do aspecto desordenado, multifacetado e muitas vezes divertido de seus escritos, Bayle persegue claramente uma finalidade, ainda que por vezes confunda o leitor com sua retórica habilidosa. Mas será compensador esse esforço? Por que recuperar um autor que, apesar de ser considerado "pai das Luzes Francesas", traz na sua obra debates filosóficos, políticos e teológicos extremamente datados, marcados pelas controvérsias entre reformados e católicos da Europa do século XVII? Por que retomar sua longa e minuciosa defesa da noção de tolerância religiosa? É justamente aí, onde alguns entendem que a sua obra é fastidiosa, que talvez seja possível apresentá-la não como uma peça de curiosidade histórica, mas como algo que mantém certa atualidade, cujos argumentos estão presentes ainda em debates contemporâneos.

O propósito geral deste trabalho é, em primeiro lugar, esclarecer a ideia de tolerância e sua conexão com o poder político no pensamento de Bayle, tópico em geral esquecido pelos comentadores, como confirma John Christian Laursen, ao declarar que "a contribuição de Bayle para a história da teoria política tem sido largamente negligenciada"[15]. A intenção é mostrar que a obra bayliana contém uma teoria política que não está sistematizada, mas antes, como quase todos os grandes temas dos escritos de Bayle, disseminada e por vezes dissimulada em sua obra. Apesar do autor não ter composto um tratado de política, há nos seus textos uma série de suposições sobre a natureza humana, uma investigação sobre qual é o melhor modo de constituição de uma sociedade política e sobre o que é uma comunidade justa e pacífica, qualquer que seja o modo pelo qual ela tenha se formado. Tudo isso permitiria afirmar, não a existência de um "sistema", mas ao

---

[15] LAURSEN, J.C. Baylean liberalism: Tolerance requires nontolerance. In*:* LAURSEN, John Christian e NEDERMAN, Cary J. (eds.). *Beyond the persecuting society: Religious toleration before the Enlightenment*, p. 197: "Bayle's contribution to the history of political theory has been widely neglected".

menos a de um conjunto de ideias que elaboram e organizam as noções de poder político e de relações entre os indivíduos.

A conseqüência disso é propor que, ao contrário do que aduzem certos intérpretes, a política de Bayle não é oposta à sua doutrina da tolerância. Não é rara a associação da monarquia com o arbitrário, a tirania e o despotismo. Talvez por essa razão esse regime seja comumente representado como retrógrado, politicamente repressivo ou oposto à liberdade dos súditos. Por conseqüência, haveria uma aparente incompatibilidade entre a defesa da tolerância de um lado, e a afirmação de uma monarquia absoluta, de outro. Em outras palavras, se Bayle é uma figura-chave para o movimento das Luzes do século XVIII, tendo escrito uma das obras mais influentes para aquele século, o *Dicionário histórico e crítico,* o "arsenal de toda filosofia iluminista", na célebre fórmula de Cassirer[16], como é possível explicar a sua opção pela monarquia absoluta, se uma das características centrais do Iluminismo é justamente a posição anti-absolutista? Pretende-se mostrar que, na reflexão de Bayle, a preocupação em estabelecer a tolerância é motor de sua teoria política, intimamente associada à garantia daquela noção. A ideia da tolerância é noção fundamental e parte integrante do seu pensamento político. No entanto, a elucidação dessa questão não é simples, pois assim como em diversos outros temas, as ideias políticas de Bayle estão expostas em muitos textos e de vários modos. É uma constante em seus escritos a expressão de certas teses de várias formas, a utilização de "várias vozes" para compor um argumento. A metáfora da tolerância como polifonia, utilizada no *Comentário Filosófico,* na qual duas ou mais vozes se desenvolvem, em uníssono ou não, mas preservando a forma melódica e a harmonia, pode ser iluminadora e mesmo uma chave para a compreensão de seu pensamento.[17]

Para uma análise da teoria política de Bayle, é preciso compreender como as noções de tolerância e de liberdade de consciência são elaboradas. A

---

[16] CASSIRER, E. *A filosofia do Iluminismo*, p. 227.

[17] Thomas Lennon nota que os textos de Bayle pode ser ditos "polifônicos" também por permitirem que outros personagens falem anonimamente e se expressem de forma diferente da que seria normalmente usada pelo autor. O *Dictionnaire* é a única obra que teve a autoria reconhecida por Bayle. Em todas as outras ele prefere o anonimato ou cria um personagem ao qual atribui voz. Lennon caracteriza o pensamento polifônico como aquele que reúne a independência de voz, um caráter pessoal e uma abertura permanente ou aversão à completude. Cf. LENNON, T. *Reading Bayle*, pp. 28-40.

liberdade de consciência é no seu pensamento uma máxima, fundada ontologicamente. Se o homem tem antes de tudo o dever de obedecer à própria consciência, é também verdade que, de acordo com o autor, a ignorância e o erro habitam o espírito humano pela constituição mesma de seu ser. É portanto inevitável que o homem erre por vezes de boa-fé. A liberdade de consciência é, dessa forma, um direito inviolável do indivíduo, mas que só pode ser garantido externamente pelo Estado. No entanto, parece curioso que ao mesmo tempo em que afirma a liberdade de consciência e uma tolerância radical, Bayle prefira, dentre todas as formas de governo, a monarquia absoluta. Uma das hipóteses aqui aventadas é a de que a sua escolha se dá menos por razões positivas do que por negativas – pois seria a que traria menos inconvenientes. A monarquia absoluta não é em si a melhor forma de governo, mas somente aquela que, na conjuntura de sua época, acarretaria menores males. Em outras palavras, a política de Bayle também é polifônica, ou seja, admite medidas distintas de acordo com as diferentes circunstâncias, assim como várias vozes podem coexistir desde que preservem a harmonia da melodia.

A presente tese é composta por quatro capítulos. O primeiro capítulo do trabalho apresentará a análise da construção do conceito de tolerância em Bayle, o exame dos seus conceitos mais importantes e de sua terminologia. Assim, para a análise do sentido novo que Bayle confere à noção de tolerância, realiza-se um exame detido da primeira parte do *Commentaire philosophique.* Finalmente, busca-se identificar precisamente a extensão do conceito de tolerância no pensamento do autor.

O objetivo do segundo capítulo é examinar o seu conceito de liberdade de consciência e a sua doutrina da consciência errante. Em que consiste a verdade ou o erro quando se trata de convicções? A sua ética da liberdade de consciência passa pelo reconhecimento do direito de se enganar. E esse direito se estende para todas as confissões e até mesmo para os ateus. Por isso, analisa-se em que consistiria a ficção da sociedade de ateus, idealizada por Bayle e índice da radicalidade de seu pensamento. Tendo em vista essa figura controvertida, que vários teóricos excluíam do direito à tolerância, apresenta-se a doutrina de John

Locke, contemporâneo de Bayle e um dos grandes expoentes da filosofia do XVII, o que além de marcar um contraponto, permitirá elucidar a singularidade do pensamento bayliano. Por fim, esse capítulo tratará da noção de consciência errante, fundamental na reflexão de Bayle, procurando esclarecer o alcance e as conseqüências desse conceito.

Como a aposta do autor para garantir a paz pública repousa sobre uma escolha política, e se há a suposição de que somente um poder absoluto, mas regido por leis, pode assegurar a tolerância, o passo seguinte será desvendar em que se baseia a autoridade das leis em sua teoria. O terceiro capítulo tratará dessa temática. Bayle certamente recusa a tirania e a arbitrariedade, e no registro do *Comentário filosófico,* seguindo a tradição jusnaturalista, propõe a existência de uma lei eterna que traduziria os critérios de justiça, acessível a todos os homens e que deveria ser obedecida sobretudo pelo magistrado. Ao mesmo tempo, sugere a utilidade e uma certa razão de estado como critérios que devem guiar efetivamente os governantes em suas decisões. Neste contexto, a intenção é desvendar essas noções, para o que será imprescindível apresentar aproximações com os sistemas filosófico-políticos de Hugo Grotius e Jean Bodin, para afirmar não só as consonâncias, mas sobretudo os distanciamentos e tensões entre eles. Uma das teses aqui é que a ordem pública é a grande finalidade da teoria política de Bayle. É ela que justifica em larga medida a opção pela monarquia absoluta. Ao se elaborar uma análise de sua concepção de soberania e das formas de governo mostra-se que é razoável supor que algumas de suas escolhas no domínio da política são consequência de ideias relativas à natureza humana e à história. Elas fundamentam igualmente o seu tratamento da política como ciência conjectural.

Finalmente, o quarto capítulo pretende introduzir o contraponto da política apresentada por Bayle. Se a sua escolha recai sobre a monarquia absoluta quando trata da realidade política, ele prefere a democracia numa sociedade metafórica, a República das Letras. A exposição mostrará o papel importante desempenhado por Bayle enquanto escritor e jornalista nessa comunidade de eruditos, fundamental para a formação de uma opinião pública nos séculos

posteriores. Depois disso se discutirá a relação instituída entre os corpos políticos reais e a república dos letrados, mostrando que embora haja elementos de contraste com o pensamento propriamente político de Bayle, há princípios fundamentais de sua filosofia que atuam também nessa república utópica.

Ao longo do trabalho há a preocupação com o cuidado e o rigor da leitura estrutural, de modo a "restituir a unidade indissolúvel deste pensamento que inventa teses"[18] a partir da intenção autoral que se anuncia pelas conexões internas do texto. No entanto, por ser uma análise que se insere no campo da filosofia política, ela não se limitará a isso, pois por vezes será inevitável recorrer à história, reconduzindo os argumentos a seu contexto original, com a finalidade de elucidar certas ideias do autor. Nesse sentido, há uma dupla provocação proposta por sua obra, pois sendo assistemática e mesmo contraditória para alguns, ela não admite a pura análise textual nem tampouco se justifica somente por meio do estudo da história.

Considerado uma das figuras mais enigmáticas da história intelectual, Bayle é um dos prenunciadores do paradoxo moderno. Como afirma M. Yardeni, "os paradoxos fazem parte de seu pensamento e de sua filosofia".[19] Talvez por essa razão, entre os especialistas é sensível a diversidade de correntes e interpretações. Ele é tido como um calvinista autêntico, segundo a "escola francesa", representada sobretudo por Elisabeth Labrousse e Hubert Bost[20]; porém, contrariando esta posição, Bayle é tido como deísta, cético ou ateu, de acordo com a "escola italiana". Gianluca Mori e Gianni Paganini representam bem esta corrente[21]. A visão de um Bayle cético também parece dominar parte da doutrina anglo-saxã, em especial a interpretação de Richard Popkin e em diferente medida a de Thomas

---

[18] GOLDSCHMIDT, Victor. *A religião de Platão*, p. 141.

[19] YARDENI, Myriam. La vision d'une civilisation protestante dans l'œuvre de Pierre Bayle. In: ROBERT, Philippe de (ed.) e BOST, Hubert; Pailhès, Claudine (colaboradores). *Le Rayonnement de Bayle*, p. 51.

[20] O trabalho consagrado e seminal de Labrousse é originalmente de 1963. Cf. *Pierre Bayle. Hétérodoxie et Rigorisme.* Paris, Albin Michel, 1996 e BOST, Hubert. *Pierre Bayle historien, critique et moraliste.* Turnhout : Brepols, 2006.

[21] Cf. MORI, Gianluca. *Bayle philosophe.* Paris, Honoré Champion, 1999 e PAGANINI, G. *Analisi della fede e critica della ragione nella filosofia di Pierre Bayle*. Firenze: La Nuova Italia, 1980.

Lennon[22]. O recente trabalho de Todd Ryan trata do árduo tema da metafísica em Bayle, e em particular, da sua relação com o cartesianismo. Ao analisar as doutrinas que estão no cerne de seu pensamento metafísico, propõe uma leitura que o aproxima de um ceticismo cartesiano.[23] Como sugerem Mackenna e Paganini, essas abordagens diferentes se explicam em função dos diversos elementos que os comentadores pretendem privilegiar. Assim, a "escola francesa" opta claramente por uma análise biográfica e histórica, o que permite descobrir em Bayle uma evolução pessoal complexa. Por sua vez, a "escola italiana", como também, de certo modo, a anglo-saxã, preferem capturar unicamente o sentido dos textos, que inclui também o estudo de suas fontes e de como são utilizadas e comentadas pelo autor.[24] No que concerne ao estudo de seu pensamento político, os estudos de John Christian Laursen e de Sally Jenkinson veem Bayle como um defensor da tolerância e exploram os paradoxos da liberdade presentes na sua obra, segundo eles uma das precursoras do liberalismo[25]. Por fim, convém mencionar ainda o monumental trabalho de Jonathan Israel[26], historiador das luzes, que retrata o filósofo como uma figura radical e subversiva, o que contraria frontalmente a visão de E. Labrousse, que compreende Bayle essencialmente como um religioso sincero e basicamente conformista no âmbito da política.

Tais interpretações, por vezes diametralmente opostas, decorrem da pretensão de estabelecer uma unidade de pensamento, uma visão coerente do mundo, ou mesmo um sistema filosófico em Bayle. Apesar da indiscutível importância das duas primeiras escolas de interpretação, parece que a abordagem puramente histórico-biográfica, ou a centrada unicamente em certos textos é

---

[22] Cf. POPKIN, Richard H. *The history of scepticism : from Savonarola to Bayle.* New York : Oxford university press, 2003 e LENNON, Thomas M. *Reading Bayle.* Toronto, University of Toronto Press, 1999.

[23] Cf. RYAN, T. *Pierre Bayle's Cartesian metaphysics*: rediscovering early modern philosophy. New York: Routledge, 2009.

[24] Cf. MCKENNA, Antony e PAGANINI, Gianni (eds.) *Pierre Bayle dans la république des lettres*, p. 10 e ss.

[25] Cf. LAURSEN, John Christian. Baylean liberalism: Tolerance requires non-tolerance. In*:* LAURSEN, John Christian e NEDERMAN, Cary J. (eds.). *Beyond the persecuting society: Religious toleration before the Enlightenment.* University of Pensilvania Press, 1997 e a introdução elaborada por Jenkinson ao volume Bayle, P. *Political Writings.* JENKINSON, Sally L. (ed.). Cambridge : Cambridge University Press, 2000.

[26] Cf. ISRAEL, Jonathan. *Enlightenment Contested:* philosophy, modernity, and the emancipation of man (1670-1752).Oxford University Press, 2006 e também *Radical Enlightenement.* Philosophy and the making of modernity 1650-1750. Oxford University Press, 2002.

insuficiente. É preciso sopesar e relacionar cada um desses elementos: apenas a biografia não é capaz de dar conta das questões suscitadas pelos textos de Bayle, do mesmo modo que só a leitura de seus escritos, ainda que detida e ponderada, deixará de fora informações essenciais que estão além deles. Desse modo, este trabalho se empenhará em não só examinar o significado do que foi dito, mas ao mesmo tempo entender qual a intenção do autor na produção de seu discurso[27], e isso inclui necessariamente um esforço para compreender o contexto histórico, os problemas de seu tempo, bem como quem foram seus interlocutores. Isso pressupõe um diálogo nem sempre simples entre a análise filosófica e a história das ideias, mas se espera que culmine numa interpretação mais fecunda, que, ainda que não resolva alguns dos muitos problemas suscitados pela obra de Bayle, arrisque-se menos a diminuí-la ou deturpá-la, ao levar em conta os vários elementos que compõem a sua reflexão.

A riqueza de interpretações variadas e opostas, o volume do *corpus* bayliano (tanto em dimensões quanto na erudição que exige de seu leitor[28]) e ainda a falta de sistematização de seu pensamento são sem dúvida elementos que desencorajaram a análise de sua teoria política[29]. Além disso, o estilo algo ardoroso de Bayle, sempre ornado e carregado retoricamente, e a sua argumentação sinuosa,

---

[27] Esse é o pensamento de Quentin Skinner. Ele cita precisamente os casos de Hobbes e Bayle para ilustrar os defeitos de certas posições que levam a aporias interpretativas, e destaca o caráter necessariamente comunicativo do discurso, que não é constituído apenas pelo seu conteúdo explícito, e que portanto, poderia ser isolado e estudado abstratamente, como aqueles que fazem apenas a leitura "interna" de textos, – o que não seria apenas inadequado, como levaria em alguns casos a uma interpretação enganadora. Segundo Skinner, os discursos de autores clássicos também devem ser tomados como atos de comunicação. Isso implica na necessidade da compreensão de como esse significado deve ser considerado, ou seja, além do conteúdo que veicula, como o autor espera que sua obra seja apreendida, ou seja, as intenções do autor, o que deve levar em conta o contexto social e histórico em que cada texto foi produzido como parte de seu arcabouço lingüístico. Cf. SKINNER, Quentin. Meaning and understanding in the history of ideas. In: *Visions of Politics*, vol. I, p. 82 e ss.

[28] A afirmação não é de modo algum retórica: o *Comentário* é composto por três partes e mais um *Supplément* (1688), e o *Dicionário histórico e crítico*, uma obra colossal, tem 16 volumes que compreendem mais de 2000 artigos. Um estudo de suas fontes mostra que ele contém 3756 títulos de livros do início da idade moderna e cita cerca de 267 autores clássicos e antigos. Sobre os números e o processo detalhado de elaboração do *Dicionário* vale conferir VAN LIESHOUT, H.H.M. *The making of Pierre Bayle's* Dictionaire Historique et Critique. Amsterdam & Utrecht. APA – Holland University Press, 2001, esp. pp. 68-93.

[29] Essa posição é confirmada por Laursen: "It is certainly possible that a combination of anglophone preoccupations and the greater difficulty of reading and understanding all of Bayle's discussions of toleration have led scholars of toleration theory to neglect his work. But that does not excuse such neglect". LAURSEN, John Christian. Baylean liberalism: Tolerance requires nontolerance. In*:* LAURSEN, John Christian e NEDERMAN, Cary J. (eds.). *Beyond the persecuting society: Religious toleration before the Enlightenment*, p. 206.

que produz não um único caminho, mas uma rede sutil e complexa de teses e justificações, podem ter contribuído para essa negligência. As formas eleitas por Bayle para veicular seu pensamento também não são muito convencionais: a filosofia não se faz apenas nos tratados, nas sumas e discursos, mas em panfletos, textos jornalísticos de uma revista, observações em um dicionário. Assim como os gêneros literários são variados, há a criação de diferentes personalidades ou heterônimos que assinam os seus textos[30]. Se não é específica e sistemática, ela se torna essencialmente crítica[31]. Ao apresentar suas ideias, o autor adota inúmeras metáforas, anedotas, exemplos, repetições, discursos e diálogos fictícios. Essa variedade, tanto na forma quanto no conteúdo, juntamente com a preocupação sempre presente de pesar os prós e contras de cada argumento, podem ser parte da mensagem. Em outras palavras, o seu modo de escrever não é simplesmente um "estilo". Assim como em Cícero e outros pensadores latinos, pode ser entendido, também, como uma estratégia. O estilo não é apenas ornamento, elemento extrínseco ao conteúdo. Ao contrário, parece possível supor que em Bayle a forma escolhida guarda relação com o conteúdo imediato. Na exposição sobre a liberdade de consciência, segundo Laursen, "o meio é parte da mensagem: a tolerância de muitos pontos de vista é expressa por muitos pontos de vista"[32]. Nesse sentido, o desvendamento dos níveis do discurso utilizados por Bayle, bem como o da figura do leitor bayliano – que é um leitor especial – , são etapas importantes no esclarecimento dos textos daquele autor.

É evidente que uma tarefa assim implica um complicado trabalho de seleção[33]: a opção foi edificar grande parte da análise utilizando o *Commentaire philosophique,* obra publicada em 1686, dedicada integralmente à refutação da interpretação literal das Escrituras, especialmente quanto ao imperativo "Obriga-os a

---

[30] Bayle escreve textos polêmicos em um jornal, comentários em um *Dicionário*, assume a personalidade fictícia de um inglês no *Comentário Filosófico*, assina como um católico moderado em uma parte de *Ce que c'est que la France toute Catholique*, cria um diálogo epistolar em *Réponse aux questions d'un provincial*.

[31] Cf. GROS, J.M. Introdução. In. Bayle, P. *Commentaire philosophique*, p. 10.

[32] "The medium is part of the message: toleration of many viewpoins is justified from many viewpoints". LAURSEN, J.C. Baylean liberalism: Tolerance requires nontolerance. In*:* LAURSEN, John Christian; NEDERMAN, Cary J. (eds.). *Beyond the persecuting society:* Religious toleration before the Enlightenment, p. 198.

[33] T. Ryan lembra que justamente por seu caráter assistemático, a fim de se construir uma interpretação precisa deve-se utilizar o maior número possível de fontes. Cf. *Pierre Bayle's Cartesian Metaphysics,* p. xiii.

entrar", o qual, tomado literalmente, constituía um dos principais argumentos utilizados pelos perseguidores católicos para constranger fiéis de outras religiões e para justificar a coerção. Será igualmente imprescindível o exame de alguns verbetes do *Dicionário histórico e crítico,* obra mais célebre e de maturidade do autor. Nela, constata-se que certos verbetes por vezes são meros pretextos para externar a opinião do filósofo sobre os mais variados assuntos. Em cada artigo há mostra de sua erudição e de seu espírito, pois ele dá livre curso a suas reflexões e associações.[34] Bayle faz isso nas inúmeras notas de rodapé, chamadas por ele também "observações" (*remarques*), que ocupam cerca de dez vezes o espaço dedicado ao texto do artigo.[35]

No *Dicionário histórico e crítico*, a nota de rodapé, detalhe encontrado normalmente no final das páginas, quando não no fim do livro, se torna o mais importante. É mais uma das incontáveis inversões do autor: as notas, em geral acessórias, se transformam no assunto principal. O *Dicionário* não apenas tem notas de rodapé como é constituído em grande medida dessas notas, as quais possuem por vezes mais notas[36]. O objetivo inicial seria apontar os erros cometidos por outros escritores, filósofos e historiadores, ou seja, restabelecer a verdade dos fatos. Tal empresa recebeu críticas de figuras importantes do cenário intelectual da época, como Leibniz, que entendia que uma compilação de erros ou de controvérsias entre eruditos "seria menos útil do que tediosa"[37] e propôs que Bayle reorientasse o projeto num sentido positivo. Este passou então a além de denunciar os erros, compilar as verdades, e ainda considerar outras versões ou opiniões sobre uma mesma questão, sempre com um sistema de referências minucioso para que os leitores pudessem reconhecer as fontes.

---

[34] Cf. BOTS, Hans e WAQUET, Françoise. *La République des Lettres*, p. 32.
[35] Cf. BESSIRE, François. De l'article "David" du *Dictionnaire Historique et Critique* de Bayle à l'article "David" du *Dictionnaire Philosophique* de Voltaire. In : DELPLA, Isabelle e ROBERT, Philipe de (eds). *La raison corrosive*, p. 73.
[36] Cf. GRAFTON, Anthony. *As origens trágicas da erudição:* pequeno tratado sobre a nota de rodapé. p. 159.
[37] Apud BAHR, Fernando. Introdução. In: Bayle, P. *Diccionario Histórico y Crítico*, p. xvii.

Bayle dificilmente perde a ocasião de criticar Moréri[38], autor do dicionário mais famoso da época, mas que, na visão dele, traria inúmeras informações e relatos imprecisos[39]. A tarefa é descrita dramaticamente por Bayle no "Projet": "é pior do que combater monstros, é querer cortar as cabeças da hidra, é como limpar os estábulos de Áugias".[40] A preocupação em se distanciar daquela obra repleta de erros é visível mesmo na organização da diagramação do *Dicionário.* O livro de Moréri tem corpo tipográfico único, e é disposto em colunas duplas e uniformes. Os artigos são compostos em parágrafos, segundo um plano regular: a notícia histórica, uma revisão da literatura, e ao fim, depois de um asterisco, uma pequena bibliografia bíblica e crítica. Nenhuma nota vem completar o texto. Nada mais distante do *Dicionário histórico e crítico:* ele é irregular, assimétrico, com dois corpos tipográficos e dupla disposição.[41] Mesmo na sua estruturação topográfica é um texto complexo e que impõe uma leitura descontínua. No entanto, em meio à diagramação confusa e à desordem aparente, ele prima pela transparência nas fontes, pela clareza de raciocínio e por um sistema cuidadoso de referências. É justamente o oposto de Moréri, que utiliza uma estrutura clássica, ordenada, mas que, segundo Bayle, não mostra fidelidade às fontes ou honestidade para com o leitor, pois traz informações inexatas.

É nesse enorme e inusitado "best seller" que Bayle exerce com toda a veemência um traço essencial de seu pensamento: a crítica. O seu exercício constante se reflete na preocupação em pesar os prós e os contras de cada argumento. A crítica exerce simultaneamente o papel de defensor e acusador diante do tribunal da razão[42], e põe em xeque muitos dos principais dogmas religiosos. Para o autor, é

---

[38] Louis Moréri, autor do *Grand dictionnaire historique*, de 1674, que atingiria a 20ª edição em 1759, apesar das críticas de Bayle. Cf. GRAFTON, Anthony. *As origens trágicas da erudição:* pequeno tratado sobre a nota de rodapé. p. 159.

[39] Cf. HAZARD, P. *A crise da consciência européia*, p. 88: "Há profissionais da mentira, como Moréri, que fez um dicionário como não se deve fazer, um dicionário incrítico, um dicionário transbordante de falsidades".

[40] BAYLE, *DHC*, "Dissertation contenant le projet du DHC" , p. 223.

[41] Cf. BESSIRE, François. ''De l'article "David" du *Dictionnaire Historique et Critique* de Bayle à l'article "David" du *Dictionnaire Philosophique* de Voltaire''. In : DELPLA, Isabelle e ROBERT, Philipe de (Eds). *La raison corrosive*, p. 73. Este autor nota que cada artigo é escrito rapidamente e sem muita meditação. Assim, "il est toujours susceptible d'additions, qui ne risquent pas de détruire l'harmonie : il n'y en a pas". (p. 77).

[42] A expressão é de Bayle, exposta no verbete "Archelaus", encontrada também no *CP*, I, 1, p. 88.

preciso exercitar a razão, uma vez que a intolerância será frequentemente associada à preguiça crítica ou à ignorância. Por isso, Bayle confere à crítica um papel especialmente importante, algo que chega a se confundir com seu estilo, o que é confirmado por Koselleck:

> A crítica torna-se a instância judicativa que distingue a razão, que faz avançar constantemente o processo dos prós e contras. Após o enorme trabalho de Bayle, o conceito de crítica estará indissociavelmente ligado ao conceito de razão[43].

Bayle destaca a importância de uma sociedade que não tema o pluralismo de religiões e que valorize a liberdade da crítica. A crítica como "arte de julgar", ou de "levar a cabo uma distinção"[44], esclarecendo sobre a verdade ou falsidade de uma informação ou de uma opinião, pode se dar de várias maneiras. Uma delas é o ataque direto à posição adversária, por meio de argumentos racionais, filosóficos ou de autoridade, como quando o filósofo afirma, por exemplo, que os princípios da tolerância não introduzem conflito em um Estado; ao contrário, "é a intolerância que causa todas as desordens imputadas falsamente à tolerância"[45]. Ou seja, é a intolerância e suas conseqüências que causam uma reação em cadeia e perpetuam a violência em uma sociedade. Outro exemplo é a crítica que Bayle dirige à via utilizada para a conversão pelos católicos, a qual postula ser absolutamente contrária às máximas do Evangelho:

> Peço aos conversores que prestem atenção (...), pois eles ousam dizer que por amor a Jesus Cristo (...) eles perdoam as injúrias que lhe são feitas, procuram a paz e a justiça. Eles ousarão dizer isso, que crêem pela coerção estar de acordo com a consciência cristã, quando estão a pilhar, castigar, aprisionar, seqüestrar e matar uma infinidade de pessoas que não fazem

---

[43] KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise*, p. 96.
[44] Cf. KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise*, p. 93.
[45] "C'est la non-tolérance qui cause tous les désordres qu'on impute faussement à la tolérance". BAYLE. *CP*, *Discours*, p. 73.

> nenhum mal ao Estado, nem a seu próximo, e não cometeram nenhum erro senão crer como outros sobre o que é devido a Deus?[46]

O que está posto aqui é a confiança na capacidade de julgamento do leitor, não apenas no âmbito da análise da revelação, mas também na esfera da mera argumentação racional. O tom indignado apenas torna mais clara a intenção do autor, na qual não há mensagens ocultas. Mas Bayle é especialmente habilidoso em utilizar o recurso ao cômico e à ironia em seus escritos, justamente para explicitar, para os bons leitores, o absurdo da perseguição. O uso constante da ironia, "uma pequena figura de retórica agressiva e maldosa", fez com que Bayle tivesse que se explicar em um de seus escritos por ter sido levado a sério por seus leitores.[47] Diante de um tema assim delicado, que toca nos abusos e torturas impingidos aos protestantes para obter a abjuração de sua fé, como fazer rir? É preciso um certo cuidado para dosar adequadamente gravidade e escárnio, como por exemplo:

> Para dizer a verdade, senhor, seus dragões têm alguma razão em se vangloriar porque não foram muito violentos e também os seus missionários tiveram alguma razão ao escrever que eles não praticaram violências; e os dois tiveram a chance de se queixar, como o lobo de Ésopo, da ingratidão de nossa gente, pois como saímos de suas mãos com a vida salva e sem ver nossas casas queimadas nós lhes devemos mil agradecimentos. Uma tropa de Dragões, animada pelos missionários (...) se devem crer doces como cordeiros quando não jogam mães e crianças no meio das chamas.[48]

---

[46] "Je prie les convertisseurs de faire attention (…) car oseront-ils dire que pour l'amour de Jésus-Christ ils sacrifient leur ressentiment, ils pardonnent les injures qui leur sont faites, ils cherchent la paix et la justice ? Oseront-ils dire cela, lorsqu'on pourra leur reprocher, que par la contrainte qu'ils croient pouvoir faire chrétiennement à la conscience, ils sont dans l'engagement de piller, de battre, d'emprisonner, d'enlever, de faire mourir une infinité de personnes qui ne font nul tort à l'État, ni à leur prochain, et qui ne font nulle autre faute, que de ne pas croire par respect pour Dieu ce que d'autres croient aussi par respect pour Dieu?" BAYLE, *CP*, *Discours*, p. 81.

[47] Cf. BAYLE, *NRL*, *OD* I, p. 497b. O capítulo 4 deste trabalho tratará deste assunto.

[48] "A vous dire le vrai, Monsieur, vos Dragons ont quelque raison de se vanter qu'ils n'ont pas été fort violens, & vos Missionaires ont eu quelque raison d'écrire, qu'il ne s'étoit pas fait des violences ; &les uns & les autres ont lieu de se plaindre, à l'imitation du loup d'Esope, de l'ingratitude de nos gens, car puis qu'on est sorti de leurs

A ironia aqui é evidente e repousa num procedimento retórico que propõe uma dissimulação: Bayle diz uma coisa mas dá a entender outra. Nesse sentido, três pontos devem ser observados: o primeiro, de conteúdo, trata de algo que o autor não se cansa de denunciar, a distância entre a teoria dos religiosos e a sua prática. Os exemplos dados por Bayle não são meramente retóricos: sabe-se que depois da revogação do Edito de Nantes em 1685, e com a formação das tropas chamadas de "Dragonnades", houve milhares de conversões forçadas por meio das piores sevícias. O evangelho cristão não pode servir de justificação para a perseguição dos reformados, como queriam os perseguidores. Em segundo lugar, nota-se que os católicos são figurados como "lobos", que agem como feras diante daqueles que não têm a mesma crença. Essa metáfora é utilizada como um indício seguro da ironia. Os lobos, e em especial os de Ésopo, não gozam de muito boa reputação. São conhecidos como personagens cruéis, mentirosos e violentos. Para não deixar dúvidas, o autor afirma que os dragões devem acreditar que são "como cordeiros" quando não queimam mães e filhos. É claro que há uma distância entre o que é enunciado e a intenção última do autor. Em terceiro lugar, ele exige um leitor especial. O texto de Bayle deixa ao público o prazer de descobrir o verdadeiro pensamento do autor, como num enigma. É um tipo de humor que leva em conta a inteligência do leitor, que a eleva e em um certo sentido faz com que se torne cúmplice do autor[49]:

> O mundo é tão mau e é próprio desta ordem imutável, que é Lei soberana de Deus, que ele seja ao mesmo tempo infeliz e ridículo. Ora, como Deus é um agente infinitamente sábio, ele deve punir o mundo pelas vias mais rápidas e mais apropriadas, e não penso que haja meio mais apropriado, mais rápido e mais eficaz para colocar o gênero humano no estado onde ele merece estar por seus pecados (...) do que o de conservar a Igreja Romana

---

mains la vie sauve, & sans voir ses maisons brulées, on leur doit mille remercîmens. Une troupe de Dragons, animée par des Missionnaires, se doivent croire douces comme des Agneaux, lors qu'elles ne jettent pas pêle-mêle les mères & les enfans au milieu des flammes". BAYLE, *FTC*, p. 42.

[49] Cf. MCKENNA, A. *L'ironie de Bayle et son statut dans l'écriture philosophique,* p. 2.

> com grande poder e prosperidade. Não temais que os outros homens deixem de ser bem atormentados de mil maneiras, contanto que vossa Igreja seja florescente.[50]

Desta vez, a ironia é mais do que uma mera figura de retórica. O sentido real do texto é dissimulado, algo que está escondido e que deve ser descoberto[51] pelo leitor. O objetivo é que o público seja levado a uma avaliação, a um *julgamento*, e à posterior descoberta de uma verdade, ou ao menos, à tomada de consciência dos equívocos, que é o propósito final da crítica. Neste trecho, o recurso utilizado é a conclusão não resultar das premissas. Ora, Deus é bom e sábio e o poder por ele concedido à Igreja Católica apenas aumenta os flagelos humanos. Aí há uma contradição, a menos que Deus queira nossos sofrimentos, e aí ele será injusto. A contradição não está exposta diretamente, mas se segue da conseqüência das premissas. Esse tipo de argumento, utilizado com alguma freqüência por Bayle, exclui a afirmação direta e autoritária sobre o que seja a "verdade", e em vez disso, permite uma série de possibilidades de construção da verdade pelo leitor, pois a situa além das aparências e convida a uma investigação[52].

Para deixar claro o descompasso e a incoerência entre a argumentação e a prática dos católicos, e sublinhar a crítica sobre a irracionalidade da perseguição, há o uso do cômico para denunciar o trágico. Um bom exemplo disso se dá quando Bayle escreve sobre a conversão facultada às crianças. Por uma *Déclaration* de 1681, o governo francês permitiu a renúncia da religião reformada a crianças a partir dos sete anos, de qualquer sexo. Esta estranha prescrição causou grande espanto por parte dos juristas e da comunidade internacional já que nessa

---

[50] "Le monde est si méchant, qu'il est de l'ordre de cet ordre immuable, qui est la Loi souveraine de Dieu, qu'il soit tout ensemble & malheureux & ridicule ; Or comme Dieu est un Agent infiniment sage, il doit punir le monde par les voies les plus courtes, & les plus-propres, & je ne pense pas, qu'il y ait de moien plus-propre, plus-court, & plus-efficace, pour mettre le genre humain dans l'état où il mérite d'être par ses péchez, (…) que de conserver l'Eglise Romaine dans une grande prospérité et crédit. Ne craignez pas que les autres hommes manquent à être bien tourmentez en mille manières, pourvu que vôtre Eglise soit florissante". BAYLE, *FTC*, p. 62-3.

[51] Cf. MCKENNA, A. *L'ironie de Bayle et son statut dans l'écriture philosophique*, p. 3.

[52] Cf. MCKENNA, A. *L'ironie de Bayle et son statut dans l'écriture philosophique,* p. 3.

idade os indivíduos não são capazes de praticar quaisquer atos da vida civil[53]. Bayle não perde a oportunidade de tecer os seus comentários sobre o interessante acontecimento. A citação é longa mas proveitosa:

> Já que é uma coisa razoável permitir às crianças escolherem uma religião, pois eles podem ofender a Deus, seria então razoável também, pela mesma razão, permitir-lhes escolherem uma mulher. Assim, as leis que quebram as promessas de casamento feitas pelas crianças são injustas. (...) Pois é muito mais difícil a uma criança julgar se as provas da Igreja Romana são melhores dos que as nossas, do que julgar se é melhor desposar essa ou aquela mulher. Além disso, as conseqüências de uma escolha errada são infinitamente mais terríveis em matéria de Religião do que em matéria de casamento. Pois é uma coisa triste ser mal casado, mas não é um mal sem remédio, pois no casamento há divertimentos: a paciência, as viagens, a velhice, e se tudo for inútil, ora, pelo menos a morte dá uma solução, pois o casamento é uma coisa que dura 60 ou 70 anos, e isso não é nada em comparação às penas eternas que atraímos ao escolher uma falsa religião. Há aí uma desordem prodigiosa na jurisprudência francesa: proibir de um lado as crianças de se casarem contra a vontade de seus superiores e lhes permitir outro de escolherem uma Igreja contra a vontade de seus superiores. [54]

---

[53] Cf. LABROUSSE, E. *La révocation de l'Édit de Nantes,* p. 158.

[54] "Puisque c'est une chose raisonnable de permettre aux enfans de se choisir une femme, dès qu'ils peuvent offenser Dieu, c'en seroit une raisonnable de leur permettre de se choisir une femme, dès qu'ils peuvent offenser Dieu. Donc les loix qui cassent les promesses de mariage faites par des enfans, sont injustes. (…) Car non seulement il est beaucoup plus malaisé à un enfant de juger si les preuves de l'Eglise Romaine ne sont meilleures que les nôtres, que de juger s'il vaut mieux épouser une telle qu'une telle femme ; mais aussi les conséquences du mauvais choix sont infiniment plus terribles en matière de Religion, qu'en matière de mariage. C'est une triste sort, à ce qu'on dit, que d'être mal marié ; mais ce n'est pas un mal sans remède. Mille choses y peuvent faire diversion : la patience, les voyages, la vieillesse, & si malheureusement tout se trouvoit inutile, au moins la mort y mettroit elle bon ordre, & c'est une affaire tout au plus de soixante, ou de soixante-dix ans ; c'est a-dire, que ce n'est rien en comparaison des peines éternelles que l'on s'attire, en choisissant une fausse Religion. Voilà sans doute une désordre prodigieux d'un côté aux enfans de se marier contre le gré de leurs Supérieurs, & leur permettre de l'autre de se choisir une Eglise en dépit de leurs Supérieurs". BAYLE, *NLC*, *OD* II, pp. 212b-213a.

Neste exemplo, percebemos mais uma vez o desmascaramento da injustiça e da hipocrisia pelo ridículo, segundo o próprio Bayle, "a melhor maneira de combater uma doutrina"[55]. Para atingir este objetivo vemos que o autor propõe uma conversação livre, agradável, quase familiar. O exemplo escolhido é primoroso: se uma criança de sete anos pode abjurar e escolher uma nova religião, a ela deveria também ser permitido o casamento. O que torna o exemplo engraçado é o inusitado da proposição – crianças normalmente não se casam e Bayle sugere o contrário. O imprevisto, o inesperado, o que os renascentistas chamavam *admiratio*, acaba por provocar o riso, chamado igualmente por eles de *delectatio*.[56] No entanto, isso não é para qualquer um. A ironia que dissimula o pensamento verdadeiro do autor só será descoberta por um leitor "especial", que já tenha algum senso crítico desenvolvido para desvendar as fórmulas cifradas do texto. A questão que pode ser proposta nesse momento é: por que escolher este instrumento para a crítica? Por que não ser direto, e talvez assim atingir um número maior de leitores? Por que exigir esse leitor tão especial e cultivado?

A resposta pode se encaminhar por duas vias: a primeira é a concepção de leitura e de escrita para o filósofo. Ao elaborar o *Dicionário*, a intenção era informar, ensinar, mas também distrair[57]: Bayle afirma, em um dos *Esclarecimentos*, que o *Dicionário* é "uma coleção de todos os tipos de assuntos, alguns sérios, outros risíveis".[58] As metáforas de que Bayle se utiliza contribuem para fazer do ato de leitura um elemento central e também divertido: a intriga sobre a autoria dos seus escritos, já que muitos foram publicados anonimamente, a escolha das questões picantes, as metáforas maliciosas. Há uma mistura entre o dever, o prazer e o lazer, e é por isso que alguns dizem que há na escritura filosófica de Bayle, uma dimensão lúdica. [59]

A outra via de interpretação, igualmente importante, relaciona-se com o objetivo último de Bayle, que nunca deixou de ser a aprovação de uma

---

[55] Cf. BAYLE, *DHC*, "Sainte-Aldegonde", G.
[56] Cf. SKINNER, Q. *Hobbes e a teoria clássica do riso*, p. 32-33.
[57] Cf. BOST, H. *Pierre Bayle historien, critique et moraliste*, p. 92.
[58] Cf. BAYLE, *DHC*, *Éclaircissement sur les obscénités*, p. 324.
[59] Cf. BOST, H. *Pierre Bayle historien, critique et moraliste*, p. 98.

diversidade religiosa e intelectual. Não se pode deixar de pensar as anedotas como formas literárias capazes de enviar o leitor imediatamente ao real. A reflexão cômica seduz o leitor e chama a sua atenção para uma pequena história dentro de uma história maior, é uma abertura dentro de um todo. O fato de ser fictícia, mas enraizada na realidade, dota-a de uma força ainda maior. [60] É nesse ponto que se evidencia o sentido engajado do pensamento de Bayle. Parece que além de informar, formar, e divertir, para ele o riso seria passível também de *transformar*. Por meio de exemplos e anedotas, há a exposição de questões de forma implacável ao leitor, fazendo um convite à reflexão, ao abandono de certos preconceitos, e enfim a um exercício da crítica. A leitura, atividade necessariamente solitária, pode promover essa dimensão autocrítica, constituída pelo esforço para pensar, perceber e colocar-se no papel do outro. Neste contexto, a crítica implica sobretudo renunciar à certeza de que se tem razão. [61]

A ironia é um tipo de escrita perfeita para aqueles que se encontram perseguidos ou sob ameaça de algum tipo de coerção, como foi o caso de Bayle, como afirmam Mckenna e também Leo Strauss. Um protestante que viveu primeiro sob o Edito de Nantes e depois refugiou-se na Holanda sabe que o diálogo social e político assegurado por um poder forte que permite a convivência de diferentes verdades constitui a condição necessária da liberdade de consciência e da tolerância eclesiástica e civil. [62] No entanto, pode-se dizer que a ironia não é apenas uma estratégia pra sugerir coisas que o autor não pode dizer diretamente, mas um instrumento eficaz da própria crítica. O riso, seja ele de escárnio, de desprezo ou provocado pela *admiratio*, é um instrumento de sedução, que ajuda a obter a aprovação do leitor, que tem potencial subversivo e transformador. Essa seria uma explicação possível para o uso sistemático de ironias, anedotas e reflexões espirituosas em seus escritos. A imagem privilegiada dessa estética, que é também

---

[60] Cf. FINEMAN, J. *The history of the anecdote*, pp.57-61.
[61] Cf. BOST, H. *Pierre Bayle historien, critique et moraliste*, p. 246.
[62] Cf. WHELAN, R. De Democritus et Heraclitus: Pierre Bayle et le rire. In : BOST, H., MCKENNA, A. (eds.) *Les "Éclaircissements" de Pierre Bayle*, p. 470.

uma ética e uma política, é o da polifonia, uma diversidade harmônica de vozes, que recusa o espírito de sistema, o arbitrário e o pensamento único.

***

I

O ELOGIO DA TOLERÂNCIA

A construção de uma novidade

No lugar em que vos aperceberdes de que uns tantos se agitam apenas para virem socorrer e ajudar aos da nova religião, impedi-los-eis, por todos os meios possíveis, de se moverem, e, se souberdes que teimam em querer vir e partir, vós os talhareis e fareis em postas sem escapar um único; pois quanto mais mortos, menos inimigos.

Catarina de Médicis

1. A elaboração de um conceito

Um dos grandes temas do pensamento bayliano é o elogio da tolerância. Apesar do caráter assistemático de sua obra, é possível distinguir a consistência de certas teses que estão presentes nos textos de juventude, como as *Nouvelles Republiques des Lettres, Ce que c'est que la France toute catholique* e o *Commentaire Philosophique,* e persistem na sua obra de maturidade, o *Dictionaire Historique et Critique.* Não obstante a variedade de seus escritos, a tolerância, considerada como dever tanto do poder político quanto dos indivíduos, é uma constante em sua reflexão. Muitos dos escritos e polêmicas de Bayle tratam deste tema com argumentos que são bastante ousados para a sua época. Isso se dá, *grosso modo,* por dois motivos: em primeiro lugar, porque, diferentemente de muitos defensores da tolerância, Bayle não se limita a discutir quais seitas

deveriam ser toleradas, ou que tipo de ritos deveriam ser permitidos. Este autor se destaca exatamente por entender que a tolerância religiosa deve ser universal e por isso procura fundá-la filosoficamente. O propósito deste capítulo é analisar os principais argumentos mobilizados em favor da tolerância, para que se possa compreender melhor no que consiste essa noção bem como sua articulação com o poder político. Para isso, será usado especialmente o *Commentaire philosophique,* texto que refuta de maneira veemente certa interpretação da Escritura que fundamentava a prática de ações intolerantes, algo novo e audacioso, como afirma Jean-Michel Gros:

> o *Commentaire philosophique* é uma das argumentações mais novas e mais audaciosas de seu tempo para justificar a tolerância civil. Ao fundamentá-la sobre uma definição de liberdade de consciência, é uma resposta teórica a uma das maiores tragédias de nossa história: a revogação do Edito de Nantes[1].

Nesse sentido, o trabalho de Bayle reflete uma preocupação amplamente difundida em alguns círculos de sua época. A filosofia de John Locke certamente aponta para isso. Embora tenham sido publicados depois do *Commentaire,* o *Ensaio sobre o entendimento humano* (1690), e mesmo as *Cartas sobre a tolerância* (1689), de Locke, apresentam diversos argumentos filosóficos e políticos em defesa da tolerância, destacando a falibilidade e as limitações do conhecimento humano, como a variação das palavras ao longo do tempo, e as dificuldades ligadas ao significado de muitos termos empregados na linguagem religiosa ortodoxa[2]. Na *Carta sobre a tolerância,* Locke rejeita a ideia segundo a qual se poderia constranger alguém a crer, ou seja, de que o constrangimento seria apenas um instrumento para a obtenção de um bem maior, no caso, o verdadeiro caminho da salvação. Para Locke, assim como para Bayle, a crença

---

[1] GROS, Jean-Michel. *CP*, p. 10.
[2] Cf. MARSHALL, J. *John Locke*, *Toleration and Early Enlightenment Culture*, p. 470. No *Ensaio*, cf. IV, XX, §18 e IV, XIX, §§ 5-8.

não pode ser imposta coercitivamente. A convicção interior é algo imprescindível para a verdadeira fé, segundo Locke, a única agradável a Deus. A vontade é inútil para interferir neste processo, pois assim como nossas percepções e ideias, a fé não depende de nossa vontade[3].

Ao construir a sua fundamentação da tolerância, Bayle critica com veemência os excessos cometidos pela Igreja romana na perseguição aos huguenotes, porém, diversamente de Locke, não exclui nenhuma confissão; antes, aceita-as todas porque não reclama apenas a tolerância, mas a liberdade de consciência. Por isso, não concorda com o argumento comumente utilizado por alguns protestantes, segundo o qual não seriam os católicos que deteriam o direito de perseguir, mas os protestantes. Bayle rejeita este raciocínio que apenas inverte papéis e perpetua a intolerância e mostra a sua originalidade quando valoriza uma república que concede liberdade crítica para todos – a "república das letras[4]", que não teme a pluralidade de crenças[5]. Assim, Bayle defende uma tolerância radical, que não exclui seitas e que inclui pagãos e ateus. Poucos pensadores da época compartilhavam deste ponto de vista. Mesmo Locke, um dos grandes teóricos da tolerância no século XVII, excluía ateus e católicos quando se tratava de tolerância religiosa.

Em segundo lugar, no tratamento dado à noção de tolerância, Bayle tenta inverter o sentido negativo que esta palavra tinha nos séculos XVI e XVII, ao sustentar que esta tem um valor intrínseco, fundado na razão. No século XVI a palavra tolerância mantém o máximo de sua carga negativa (que

---

[3] Para Locke, "o cuidado das almas não pode pertencer ao magistrado civil, porque seu poder consiste apenas na força exterior. Mas a religião verdadeira e salvadora consiste na persuasão interna (*inward persuasion*) da mente, sem o que nada pode ser aceitável para Deus. E tal é a natureza do entendimento, que não pode ser forçado a crer em algo por uma força exterior. Confisco de bens, aprisionamento, torturas, nada dessa natureza pode surtir qualquer eficácia para fazer os homens mudarem o julgamento interno que eles têm das coisas". *Letter concerning toleration*, p. 219.

[4] "The "republic of letters" was republican. Crucially, the ethos defined for the processes of discovery, communication, and discussion of scholarship in these years centred precisely on the "virtues" of a "republic": on the duties of citizenship, of virtuous participation, of liberty, and of equality amongst its citizens". Cf. MARSHALL, J. *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture*, p. 507.

[5] Cf. JENKINSON, Sally L. Two concepts of tolerance: or why Bayle is not Locke. *The Journal of Political Philosophy.* Volume 4, nº 4, 1996, pp. 311-312.

existe, de certo modo, até hoje): tolerar então era sofrer, suportar pacientemente um mal inevitável, como se se tratasse de uma doença ou de uma infecção[6]. Só se tolerava o que não se podia impedir. Também era comum que a tolerância designasse uma atitude de leniência frente ao mal ou à falta. Indicava uma espécie de conivência ou aceitação de um erro. Quem era "tolerante" poderia ser acusado de indiferença religiosa, ou mesmo de ter mentalidade irreligiosa[7], quando não de subversão[8]. Por outro lado, a intolerância designava uma virtude, uma espécie de integridade moral ou firmeza para com os preceitos morais, algo próximo da noção de austeridade.

Para efetuar esta inversão, para que a tolerância deixe de ser vício e passe a ser virtude, Bayle rejeita argumentos e teses que são correntes no século XVII, e que julgam a tolerância como algo nocivo ao corpo político. Ainda, inverte também a concepção existente na época com relação à novidade em si mesma. O conceito de inovação, o *innovare,* a ideia de mudança, ao longo dos séculos XVI e XVII é visto como potencialmente pernicioso, sobretudo em matéria de religião, como confirma Mario Turchetti:

> No domínio religioso (...) a ideia de renovação não tem uma recepção muito favorável. (...) Em geral, a introdução da novidade, na liturgia, no cerimonial e sobretudo na doutrina, atrai a reprovação geral, porque o *novum* é assimilado ao *vitiosum,* ao *ambitiosum,* ao *inane,* desde os tempos antigos[9].

---

[6] COTTRET, B. De l'édit de Nantes à la Glourieuse Révolution – concorde, liberté de conscience, tolérance. *La naissance de l'idée de tolérance (1660-1689)*, p. 5.
[7] BOBBIO, N. *Elogio da Serenidade*, p. 150.
[8] Cf. ASHCRAFT, R. *La politique revolutionnaire et les Deux traités de governement de Locke*, p. 532.
[9] "Dans le domaine religieux, (...) l'idée de renouvellement n'a pas um accueil aussi favorable. (...) Em général, l'introduction de nouveauté, dans la liturgie, dans le cérémonial et surtout dans la doctrine, attire la réprobation générale, parce que le *novum* est assimilé au *vitiosum*, à *l'ambitiosum,* à *l'inane,* depuis les temps anciens". TURCHETTI, Mario. Réforme & tolérance, un binôme polysémique. In : PIQUE, N, e WATERLOT, Ghislain. *Tolérance et Réforme*, p. 12.

1
O elogio da tolerância

Ora, especialmente no *Commentaire philosophique,* texto de 1686, o empreendimento de Bayle é justamente o de modificar a interpretação literal de uma passagem do Evangelho, e afirmar um outro sentido, que permitirá uma ação tolerante por parte do Estado e dos indivíduos. Neste texto, é evidente o esforço do autor no sentido de mostrar que as novidades - mesmo em religião – não são más por si mesmas, embora seja essa a ideia corrente: "ainda que uma explicação da Escritura seja razoável, se ela é nova, eles dizem que ela não vale nada, que ela vem muito tarde e que há prescrição contra"[10].

Diferentemente da maioria dos homens de seu tempo, Bayle vê a novidade como algo bom, tanto no direito quanto na religião: "não se deve jamais recusar esclarecer-se com aqueles que têm alguma coisa de novo a dizer. Pois como saber se aquilo não é melhor do que o que cremos de boa fé até o momento?"[11]. E um pouco adiante: "a experiência nos ensina que houve novidades em matéria de religião que foram boas e santas"[12].

Parte da resistência à ideia do *novum* está associada à doutrina que entende que modificações no domínio da religião acarretariam a alteração do governo ou do Estado. Bayle afirma explicitamente que esta ideia era um lugar comum, repetido por ignorantes.[13] No domínio político, a novidade e a mudança eram sempre vistas com desconfiança: "(...) no domínio político, (...) toda tentativa de introduzir novidades era passível de acusação"[14]. Bayle procura inverter esse sentido essencialmente negativo da mudança e da

---

[10] "De sorte que quelque raisonnable que soit une explication de l'Écriture, si elle est nouvelle, ils disent qu'elle ne vaut rien, qu'elle vient trop tard, et qu'il y a prescription contre". BAYLE, *CP*, I, 8, pp. 157-158.
[11] "Et ainsi l'on ne doit jamais refuser de s'éclaircir avec ceux qui ont quelque chose de nouveau à dire. Car que savons-nous si cela n'est pas meilleur que ce que nous avons cru jusqu'ici de bonne foi?". BAYLE, *CP*, II, 5, p. 253.
[12] "L'expérience nous apprend qu'il y a eu des nouveautés en matière de religion, qui ont été bonnes et saintes". BAYLE, *CP*, II, 5, p. 259.
[13] Cf. BAYLE, *CP*, II, 6, p. 258.
[14] "(...) Au domaine politique, (...) toute tentative d'introduire des noveautés était passible d'une mise en accusation". TURCHETTI, Mario. Réforme & tolérance, un binôme polysémique. In : PIQUE, N, e WATERLOT, Ghislain. *Tolérance et Réforme*, p. 12. Ainda nesse sentido, na página 13, o autor cita carta de Étienne Pasquier à M. de Fonssonme, de 1560, na qual aquele afirma "j'abhorreray le changement de l'Estat, qui advient ordinairement par le changement des Religions".

novidade, apelando sobretudo à experiência histórica e ao caráter precário de nosso conhecimento:

> Será que depois de tantas experiências devemos hoje crer que é impossível que alguém nos ensine coisas boas? Isso mostra que toda lei que exclui novos esclarecimentos ou os progressos dos conhecimentos humanos e divinos é violenta. Onde estaríamos se há dois ou três mil anos esta lei tivesse sido implementada?[15].

Essa defesa da novidade é essencial em sua estratégia, pois para estabelecer a tolerância como valor positivo é necessário que se abandone uma certa interpretação da passagem do Evangelho, mas isso não basta. É preciso ainda que se aceitem certas ideias *novas* sob um prisma diferente. Isso é fundamental para o estabelecimento não apenas da ideia de tolerância, mas igualmente da liberdade de consciência, da noção de consciência errante e ainda de sua proposta política.

2. *O* Commentaire philosophique*: um comentário de "gênero novo"*

Um dos objetivos declarados do *Commentaire philosophique* é refutar a interpretação literal agostiniana da parábola contida no Evangelho de Lucas (Lc 14, 23). Trata-se da história em que um senhor prepara um banquete para seus convidados, que se escusam. Diante disso, o dono diz ao criado que traga os pobres, os aleijados, os coxos e os cegos que encontrar nas ruas e nas praças da cidade. O criado informa ao senhor que seguiu suas ordens, mas que

[15] "Est-ce qu'après tant d'expériences nous devons croire aujourd'hui, qu'il est impossible que personne nous apprenne des bonnes choses ? Cela fait voir que toute loi qui exclut les nouveaux éclaircissements, ou les progrès des connaissances humaines et divines, est violente. Où en serait-on si depuis deux ou trois mille ans cette loi avait été mise en pratique ?". BAYLE, *CP*, II, 5, p. 254.

ainda há lugares à mesa. E o senhor diz ao servo: "vai pelos caminhos e trilhas e obriga as pessoas a entrarem, para que a minha casa fique repleta". O *compelle intrare* erroneamente interpretado será o *leitmotiv* de toda exposição de Bayle. O esforço será o de refutar a interpretação literal da Escritura, sentido utilizado por Agostinho para reconduzir os donatistas à Igreja da África e posteriormente recuperado por católicos entre os séculos XVI e XVII para justificar a coerção contra os protestantes[16].

Com a finalidade de rejeitar uma explicação teológica que legitimava a violência, Bayle será obrigado a discutir os vários argumentos que tentavam justificar a intolerância. O autor deixa clara esta intenção logo no início da obra, que busca provar, "por várias razões demonstrativas, que não há nada mais abominável do que fazer conversões pela coerção. E onde se refutam todos os sofismas dos conversores sobre a coerção e a defesa que Santo Agostinho fez das perseguições"[17]. Para isso utiliza argumentos racionais, epistemológicos, teológicos, políticos, jurídicos e morais em seu texto. A exposição a seguir procurará destacar a estrutura geral do *Commentaire philosophique* bem como os tipos de argumentos empregados pelo autor.

O texto do *Commentaire* é precedido por um "discurso preliminar". Nele, o autor "se apresentará". Bayle não assume a autoria deste livro, mas apresenta seu heterônimo como um certo escritor inglês, Jean Fox de Bruggs[18]. Este explica que procederá à refutação do sentido literal da parábola contida em Lucas a pedido de um francês refugiado na Inglaterra. O "inglês" esclarece as razões pelas quais aceitou o trabalho. Ele teria duas qualidades essenciais a esta tarefa: uma aversão extrema às perseguições, e também o

---

[16] Cf. HAZARD, P. *A crise da consciência européia*, p. 86.

[17] "Où l'on prouve, para plusieurs raisons démonstratives, qu'il n'y a rien de plus abominable que de faire des conversions par la contrainte . Et où l'on réfute tous les sophismes des convertisseurs à contrainte, & l'apologie que St. Augustin a faite des persécutions". BAYLE, *CP*, p. 45.

[18] Jean-Michel Gros esclarece que o nome escolhido por Bayle esconde um jogo de palavras que remete a George Fox, quaker que foi defensor da liberdade de consciência, e a David Joris, fundador de uma seita anabatista nos Países Baixos e que foi submetido a uma ativa perseguição. Cf. BAYLE, *CP*, pp. 43-4.

costume de procurar as boas razões das coisas[19]. Estas características estarão de fato presentes no decorrer do texto. Não raras vezes Bayle indigna-se, exclama, e até injuria[20], sobretudo quando relata as violências perpetradas contra os huguenotes na França. Ao mesmo tempo, não deixa de analisar as razões de cada argumento, que por vezes se subdivide em muitos outros, todos minuciosamente examinados, e alguns insistentemente retomados, como se o autor compusesse variações sobre um mesmo tema[21], buscando estabelecer, em última instância, o que é mais verdadeiro, ou ao menos, o que é mais provável, e excluindo as conclusões manifestamente contrárias à razão e ao espírito do evangelho.

Depois da "apresentação" do autor, o texto procura expor o seu objetivo, bem como esclarecer a etimologia que será ali utilizada. Bayle apresenta o seu intento como um "Comentário filosófico sobre as palavras da parábola nupcial, das quais os conversores, isto é, os perseguidores, abusam"[22]. Trata-se então, de uma obra sobre o abuso, sobre o excesso e o equívoco na interpretação da palavra da Escritura, o que, por sua vez, produziria ainda mais excesso. Esse é um tópico que aparecerá com freqüência ao longo da argumentação bayliana.

O próximo passo é estabelecer os termos que serão utilizados no debate. Para Bayle, contrariamente à concepção mais corrente, , o conversor, o desonesto e o perseguidor são a mesma coisa. Ele explica que como ocorreu com as palavras tirano e sofista, que designavam apenas rei e filósofo, adveio

---

[19] Segundo Bayle, "conseguir fazer isso é prestar um grande serviço à boa causa, e mesmo a todo mundo" Cf. BAYLE, *CP*, *Discours*, p. 47.

[20] Como quando se refere à Igreja romana como "megera e prostituta", e não como mãe de seus fiéis. No entanto, o texto de Bayle que mais se destaca pelas suas diatribes é sem dúvida *Ce que c'est que la France toute catholique*, no qual há a afirmação de que a Igreja Católica, com seu espírito de "gangrena contagiosa", "não tem mais reputação a perder, pois se cobriu de uma infâmia indelével por seus dois caracteres indestrutíveis, a má-fé e a violência". Cf. BAYLE, *CP*, p. 58 e *FTC*, pp. 60-1.

[21] A expressão é de Laursen. Cf. Baylean liberalism: Tolerance requires nontolerance. In*:* LAURSEN, John Christian e NEDERMAN, Cary J. (Eds.). *Beyond the persecuting society: Religious toleration before the Enlightenment*, p. 198.

[22] "Commentaire philosophique sur les paroles de la parabole nuptiale, dont les convertisseurs, c'est-à-dire, les persécuteurs, abusent". BAYLE, *CP*, p. 48.

uma grande modificação, e mesmo uma inversão no sentido dado a "conversor":

> Eis a imagem ingênua da destinação do nome de conversor : ele devia originalmente significar uma alma realmente zelosa pela verdade e por esclarecer os errantes; mas ela não significará mais que um charlatão, um patife, um ladrão, um saqueador de lares, uma alma sem piedade, sem humanidade, sem equidade, um homem que procura expiar, às custas do sofrimento alheio, sua falta de pudor no passado e no futuro e todos os seus desregramentos. Ou se consideramos que todos esses atributos não convêm precisamente a cada conversor, dizemos com menos palavras qual será doravante o sentido justo e legítimo desse termo. Ele significará um monstro metade padre e metade dragão, e que, como o Centauro da fábula que reunia em uma mesma pessoa o homem e o cavalo, une em um só agente os diferentes personagens do missionário que disputa e do soldado atormenta um pobre corpo e que pilha uma casa[23].

Os conversores são representados de maneira forte e dramática. A palavra conversor, longe de guardar o sentido original, que designava um ser pio e caridoso, agora se refere a um monstro "metade padre e metade dragão", que comete injustiças e violências e que procura expiar as próprias faltas às custas de outrem. É contra este ser monstruoso que Bayle lança pesadas críticas.

O *Commentaire philosophique* propõe que a interpretação coerente da Escritura aponta para uma coexistência pacífica entre as religiões. É

---

[23] "Voilà l'image naïve de la destinée du mot de convertisseur: il devait originairement signifier une âme véritablement zélée pour la vérité et pour détromper les errants; mais il ne signifiera plus qu'un charlatan, qu'un fourbe, qu'un voleur, qu'un saccageur de maisons, qu'une âme sans pitié, sans humanité, sans équité, qu'un homme qui cherche à expier, en faisant souffrir les autres, ses impudicités passées et à venir, et tous ses dérèglements; ou si l'on trouve que tous ces attributs ne conviennent pas précisément à chaque convertisseur, disons en moins de mots quel sera le sens juste et légitime désormais de ce terme. Il signifiera un monstre moitié prêtre et moitié dragon, et qui, comme le Centaure de la fable réunissait en une même personne l'homme et le cheval, confond en un seul suppôt les personnages différents de missionnaire que dispute, et de soldat qui bourrelle un pauvre corps e et qui pille une maison". BAYLE, *CP*, *Discours*, p. 49.

justamente o oposto do que é pregado pelos perseguidores, que afirmam a legitimidade da perseguição, baseada na interpretação de Santo Agostinho: o *compelle intrare* ou "obriga-os a entrar". Ao atacar esta construção teológico-política que justificava a intolerância, a tentativa de Bayle é de deslocar a questão, mudar o terreno do debate. O autor procura fazer um comentário de um "gênero novo", uma elaboração filosófica que pretende refutar à exaustão o significado atribuído sobretudo pelo Catolicismo às palavras de Santo Agostinho. Segundo Bayle, é preciso embaraçar um pouco os perseguidores, "tirá-los de seus lugares comuns e propor-lhes dificuldades sobre as quais ainda não tiveram tempo de inventar escapatórias"[24]. É necessário que a argumentação seja filosófica e não puramente teológica, pois polêmicas exclusivamente teológicas sobre a interpretação de certas passagens da Escritura se arrastavam por séculos, sem que houvesse vencedores incontestáveis[25].

Ao investigar o fundamento da perseguição na própria Escritura, segundo a justificação católica, Bayle analisa a legitimidade das razões daqueles que se arrogam o direito de perseguir. Apesar de julgar viver em um século esclarecido, a sua constatação é que "a polidez universal do século não pode fazer nada contra a ferocidade do papismo"[26]. Ainda assim, a sua conclusão será a de que nem os católicos nem os protestantes têm o direito de perseguir: "eu não quero que isso nos leve a nenhuma represália contra os papistas; não, eu detesto estas imaginações; eu desejo somente que eles não adquiram a força de executar sobre nós o que eles sabem fazer"[27].

---

[24] "(...) Les tirer de leurs lieux communs, et leur proposer des difficultés sur lesquelles ils n'aient pas eu encore le temps d'inventer des échappatoires". BAYLE, *CP*, p. 50.

[25] Segundo J.M. Gros, Bayle insiste em um comentário de natureza *filosófica* justamente porque depois de dois séculos de polêmicas houve uma perda geral de credibilidade do discurso teológico. Cf. BAYLE, *CP*, p. 20.

[26] "La politesse universelle du siècle n'a pu rien sur la férocité du papisme". BAYLE, *CP*, *Discours*, p. 52.

[27] "Je ne veux pas que cela nous porte à faire aucunes représailles sur les papistes; non je déteste ces imaginations; je souhaite seulement qu'ils n'acquièrent pas la force d'exécuter sur nous ce qu'ils savent faire". BAYLE, *CP*, *Discours*, p. 55 .

1
O elogio da tolerância

É nesse ponto que Bayle se destaca da tradição, sobretudo da posição de outros defensores da tolerância protestantes, pois há uma polêmica no século XVII que gira em torno do dever ou não do Estado de impor uma religião a seus súditos e ainda que seitas ou práticas podem ser toleradas. Isso implicaria que em um Estado católico os protestantes poderiam ou não ser tolerados, e vice-versa, isto é, num Estado protestante, os católicos poderiam ou não ter liberdade de culto. Bayle rejeita a discussão nesses termos, a contragosto de muitos de seus companheiros huguenotes no Refúgio. Pierre Jurieu tornou-se conhecido na Holanda justamente por propor uma doutrina que profetizava o fim do papismo e rechaçava a tolerância das minorias religiosas, sobretudo se se tratasse de católicos. Segundo ele, a coexistência de diversas religiões era incompatível com a segurança do Estado.[28] Deste modo, a tese segundo a qual o Estado deveria ser laico, ou mesmo que não deveria haver uma religião de Estado era altamente controversa nesse tempo, como confirma Mario Turchetti :

> As exigências de uma unidade confessional são tão vivas e imperiosas para os reformados quanto para os católicos. É um princípio evangélico (Paulo aos Efésios 4:4-6), ao qual o teólogo, qualquer que seja sua confissão, não pode renunciar[29].

Uma das teses políticas usadas largamente entre os séculos XVI e XVII afirma que antes de ser um assunto que só diz respeito à consciência de cada um, a tolerância tem a ver com a função que a religião deve desempenhar no Estado. Segundo esta opinião, o reforço da uniformidade religiosa é uma característica essencial do Estado unitário. Este argumento é fundamental até mesmo para a revogação do Edito de Nantes. Expresso pelo adágio "*cujus regio,*

---

[28] Para uma análise detalhada das posições de Jurieu e da controvérsia deste com Bayle cf. DODGE, Guy Howard. *The political theory of the huguenots of the dispersion:*with special reference to the thought and influence of Pierre Jurieu. New York: Columbia University Press, 1947.

[29] TURCHETTI, Mario. Réforme & tolérance, un binôme polysémique. In : PIQUET, Nicolas e WATERLOT, Ghislain (ed.). *Tolérance et réforme – Elements pour une généalogie du concept de tolerance*, p. 28.

hujus religio", ou "a religião é de quem é a região", ou ainda na sua versão francesa "*un roi, une foi, une loi*", ele preconiza que um Estado é tanto melhor quanto menor seja o número de religiões que ele abrigue. Assim, não se trata tanto de uma questão que envolva a glória de Deus ou a salvação do próximo, mas simplesmente o interesse vital que uma sociedade política tem no consenso religioso de seus membros. Segundo esta concepção, um Estado com uma única religião é mais forte do que um Estado tolerante, pois o pluralismo religioso pode levar à dissensão política.

Bayle é claramente contrário à tese da uniformidade religiosa. Segundo ele, a adoção de uma religião única será sempre fonte de conflito no Estado, pois em raras sociedades existe apenas uma crença. Além disso, dificilmente se estabelecerá claramente que seita deve ter precedência sobre as outras. Se há uma única religião oficial, a lealdade política de todo dissidente religioso passa a ser duvidosa. A resposta dos controversistas católicos resgata a antiguidade da Igreja romana. Retomando argumentos de Santo Agostinho, justificam o fato dos protestantes não terem o direito à liberdade religiosa, porque somente os católicos seriam parte de uma igreja fundada por Jesus Cristo e pelos apóstolos, enquanto que a nova religião, que não teria nem duzentos anos, careceria de uma "autoridade legítima"[30]. Esse argumento não fazia dos protestantes heréticos, mas apenas cismáticos; denominando-os assim, haveria um pretenso direito da Igreja sobre aqueles, assim como o direito de uma mãe sobre os seus filhos separados.

A resposta de Bayle a este argumento é contundente. Para ele, em primeiro lugar, os protestantes não podem ser comparados a crianças. Portanto, é inócuo o velho jargão que afirma que só há uma Igreja verdadeira e mãe, da qual os protestantes são apenas filhos rebeldes. Não há, desse modo, nenhum direito daquela de infligir castigos civis, pois isso implicaria o direito dos protestantes poderem fazer o mesmo. Quando se trata da prerrogativa de perseguir, é preciso que todos se submetam à mesma regra. Bayle subverte

[30] BAYLE, *CP*, *Discours*, p. 56.

inteiramente a justificação católica, fazendo da "Igreja-mãe", uma "infame meretriz":

> A pretensão dos protestantes é que a Igreja romana, bem longe de ser esta Esposa de Jesus Cristo, que é a mãe dos verdadeiros cristãos, seja apenas uma infame meretriz, que se apodera da casa, assistida por uma tropa de rufiões, de bandidos, e de pessoas de saco e de corda; que perseguiu o pai, a mãe e as crianças, que estrangulou essas crianças o máximo que pode, e que forçou os outros a reconhecê-la como senhora legítima, ou os obrigou a viver exilados. Esses filhos exilados que não podem mais viver sob a vergonha de fingir reconhecer por mãe uma meretriz que expulsou sua mãe, e matou uma parte de seus irmãos, estes são os protestantes; ou ao menos, eles o pretendem[31].

Sob essa perspectiva, Bayle observa que os protestantes teriam tanta razão em perseguir quanto os católicos, pois é da ordem das coisas humanas que se vingue uma mãe indignamente banida de sua casa por uma meretriz com todo o vigor e veemência imagináveis. Eles não precisariam aí ter qualquer indulgência[32]. Esta metáfora cumpre pelo menos três funções: em primeiro lugar, ao apresentar os argumentos católicos e protestantes, Bayle sustenta que nada justifica o direito de perseguir. Em segundo lugar, pelo princípio da reciprocidade, estabelece um patamar de igualdade entre as seitas adversárias: se um tem um direito, é preciso mostrar com bons argumentos porque o outro não o possui. Este princípio da reciprocidade será um tema

---

[31] "La prétention des protestants est, que l'Église romaine bien loin d'être Épouse de Jésus-Christ, qui est la mère des vrais chrétiens, n'est qu'une infâme prostituée qui s'est saisie de la maison, assistée d'une troupe de rufians, de coupe-jarrets, et de gens de sac et de corde ; qui en a chassé le père, la mère et les enfants ; qui a égorgé de ces enfants le plus qu'elle a pu ; qui a forcé les autres à la reconnaître pour la maîtresse légitime, ou les a contraints de vivre exilés. Ces enfants exilés, ces enfants qui ne peuvent plus vivre dans la honte de faire semblant de reconnaître pour leur mère une putain qui a chassé leur mère, et qui a tué une partie de leurs frères, ce sont les protestants ; ou du moins ils le prétendent". BAYLE, *CP*, *Discours*, p. 58.

[32] Cf. BAYLE, *CP*, *Discours*, p. 59.

repetido constantemente em diversas passagens de Bayle. Para que haja uma discussão sobre o assunto, é preciso ao menos que se reconheça que as regras devem ser aplicadas reciprocamente[33], isto é, elas devem valer igualmente para todas as religiões. Nota-se o amplo esforço do autor ao tentar mostrar que nada justifica a precedência de uma seita sobre outra. Por fim, o filósofo nota que muito tempo foi perdido nestas disputas, e que o recurso à Escritura e à autoridade pouco ou nada contribui para o estabelecimento de uma posição segura.

Segundo Bayle, o que impede o estabelecimento de alguma solução para as disputas teológicas – e mesmo de um diálogo – é o fato de todas as religiões terem a pretensão de ser as únicas verdadeiras. Isso acarretaria a necessidade de conversão de todos aqueles que estão "em erro", isto é, que professam outras religiões, com a finalidade de evitar o pior dos males: a danação eterna. No entanto, os argumentos que justificam o desempenho desse papel, o de "salvadores", são muito frágeis. O autor mostra essa ideia em um discurso fictício de um representante da Igreja Católica primitiva:

> De resto, senhor, não se segue que tenhamos o direito de constranger (...): falamos em nome da verdade, e por isso nos é permitido infligir violência às pessoas. Mas as falsas religiões não possuem este privilégio: o que elas fazem é de uma crueldade bárbara; o que nós fazemos é completamente divino e uma santa caridade[34].

Fundada em tais argumentos, a confrontação de duas religiões só pode produzir o endurecimento dos crentes em sua fé, além de gerar mais

---

[33] Sobre este tema, afirma Habermas : "En cela précurseur de Kant, Bayle préconise une adoption *réciproque* des perspectives et nous incite à *universaliser* les "idées" à la lumière desquelles nous jugeons la nature de l'action humaine". HABERMAS, J., De la tolérance religieuse aux droits culturels, *Cités* 2003/1, n° 13, p. 153.

[34] "Au reste, monseigneur, il ne s'ensuit pas de ce que nous avons le droit de contraindre (...) : nous parlons pour la vérité, et à cause de cela il nous est permis de faire violence aux gens ; mais les fausses religions ne possèdent pas ce privilège : ce qu'elles font est une cruauté barbare ; ce que nous faisons est tout divin, et une sainte charité". BAYLE, *CP*, II, 9, p. 165.

violência. Bayle reduz propositalmente a justificação a ponto de torná-la ridícula. Isso por si só já enfraquece a posição adversária, além de mostrar que as discussões e disputas teológicas que recaem frequentemente em círculos viciosos não conseguem esclarecer os homens ou demonstrar uma única verdade. Daí a necessidade de Bayle em recorrer à filosofia, à razão e à crítica para fundamentar a sua noção da tolerância.

O último movimento do discurso preliminar tenta mostrar que, ao contrário do que se pensava na época, os princípios da tolerância não introduzem conflito em uma república; ao contrário, "é a não tolerância que causa todas as desordens imputadas falsamente à tolerância"[35]. Para Bayle, a multiplicidade de religiões não é um mal. É importante reconhecer que não se trata apenas de uma rejeição contra os métodos ou a crueldade dos castigos que são fruto da intolerância. Uma grande preocupação que se reflete em seu texto é sem dúvida a justificação e as consequências de tais métodos, o que requer uma discussão que ultrapasse os limites da teologia, pois esta não oferece uma explicação suficiente para a coerção. Segundo Bayle, a Escritura é frequentemente mal interpretada ou admite mais de uma interpretação em algumas passagens.[36] Portanto, é preciso buscar argumentos na razão natural, na filosofia e ainda apelar à história e à experiência.

Por isso, o filósofo trará à cena o paganismo, como prova de que a tolerância não é nociva às sociedades. Bayle recorre a este expediente também nos *Pensées diverses sur la comète.* O paganismo é um exemplo útil para demonstração da possibilidade da tolerância, pois por ser dividido em uma

---

[35] "C'est la non-tolérance qui cause tous les désordres qu'on impute faussement à la tolérance". BAYLE, *CP*, *Discours*, p. 73.

[36] Neste sentido, vale conferir o artigo "David", do *Dicionário histórico e crítico*, que se tornou célebre pela polêmica que gerou quando de sua publicação. Nele, o autor descreve uma série de atrocidades cometidas pelo personagem bíblico: a imoralidade do adultério com Betsabá, a poligamia, a relação impura com os sunamitas, sua crueldade e injustiça. A descrição dos crimes desse rei, eleito de Deus e para alguns "figura ancestral do Cristo" provocou críticas tanto de parte dos católicos quanto dos protestantes, o que fez com que Bayle modificasse parte de sua redação para a segunda edição do *Dicionário.* Ainda assim, esse artigo permanece como um dos mais controversos da obra. A este respeito, cf. REX, Walter. *Essays on Pierre Bayle and Religious Controversy.* The Hague : Martinus Nijhoff, 1965, especialmente p. 197 e ss.

infinidade de seitas, com cultos e deuses muito diferentes, seria o cenário perfeito para os piores conflitos religiosos. Entretanto, jamais houve guerra de religião entre os pagãos: "em todo lugar muita calma e tranqüilidade, e por quê? Porque uns toleravam os ritos dos outros"[37]. O autor cita ainda o exemplo dos filósofos atenienses que discordavam em muitas coisas, inclusive sobre o que era a Providência ou o soberano bem. No entanto, os magistrados permitiam a sua convivência, e a república não sofria nenhuma alteração por esta diversidade de sentimentos. Bayle observa que se os princípios de seu tempo tivessem sido aplicados na antiguidade e se a coerção fosse usada para garantir a unidade religiosa, a comunidade teria entrado em combustão. Isso o leva a concluir: "portanto, a tolerância é fonte de paz, e a intolerância, fonte de confusão e desordem"[38].

O texto do *Commentaire philosophique* se divide em duas partes. A primeira é dedicada a refutar o sentido literal da passagem de Lucas, o *compelle intrare.* Esta primeira parte é composta, *grosso modo*, por quatro movimentos*:* o primeiro procura estabelecer que todos os fatos devem ser analisados em última instância pela reta razão, que tem para guiá-la a luz natural, que ajuda os homens a discernir o certo do errado; o segundo movimento pretende mostrar que não pode se considerar válida qualquer interpretação da Escritura que contenha em si a possibilidade de perpetrar crimes, pois isto contrariaria o espírito de um Evangelho de caridade e de amor; em terceiro lugar, o texto explora as distinções entre razão e revelação, procurando mostrar que a interpretação literal da passagem bíblica levaria em última instância à confusão entre a virtude e o vício. Finalmente, Bayle pretende denunciar a fragilidade da autoridade eclesiástica, em nome da qual a perseguição é perpetrada. A segunda parte do *Commentaire* será dedicada às respostas às objeções suscitadas pela primeira parte da exposição.

---

[37] "Partout ailleurs grand calme, et grande tranquillité ; et pourquoi ? Parce que les uns toléraient les rites des autres". BAYLE, *CP*, *Discours*, p. 73.

[38] "C'est donc la tolérance qui est la source de la paix, et l'intolérance qui est la source de la confusion et du grabuge". BAYLE, *CP*, *Discours*, p. 73-74.

1
O elogio da tolerância

Uma característica essencial desse texto é o estabelecimento da razão como critério de julgamento, com o consequente enfraquecimento do uso exclusivo da revelação. A exposição sobre a luz natural como um critério de evidência para a distinção entre o verdadeiro e o falso ocupa um lugar estratégico na argumentação de Bayle. A controvérsia calcada em argumentos estritamente teológicos torna-se dogmática demais e não traz grandes avanços. Portanto, é preciso mudar os termos do debate: é preciso fundar a universalidade em outro nível, referir-se a uma outra autoridade, que será a consciência racional[39]. É preciso enfim, trazer a polêmica para o campo da filosofia. Bayle modifica o terreno da polêmica quando estabelece como autoridade máxima o tribunal da razão, pois há certos princípios evidentes que nem mesmo a Escritura ou a Igreja Romana poderiam negar:

> eu sei que há axiomas contra os quais as palavras mais expressas e mais evidentes da Escritura não ganhariam em nada, como *o todo é maior do que a parte; que se de coisas iguais retiramos coisas iguais, o que resta será igual; que é impossível que duas afirmações contraditórias sejam verdadeiras, ou que a essência do sujeito subsista realmente depois de sua destruição.*[40]

De acordo com o autor, não se pode negar que temas religiosos importantes, como a trindade ou a encarnação, são assuntos um tanto espinhosos segundo um critério de evidência racional, e, portanto, indiscutivelmente contrários à boa filosofia[41]. De fato, como explicar racionalmente um ser que é uno e múltiplo ao mesmo tempo? Para dar conta

---

[39] Cf. GROS, Jean-Michel. Introduction. In : BAYLE, *CP*, p. 21.

[40] "Je sais bien qu'il y a des axiomes contre lesquels les paroles les plus expresses et les plus évidentes de l'Écriture ne gagneraient rien, comme *que le tout est plus grande que sa partie ; que si de choses égales on ôte choses égales, les résidus en seront égaux ; qu'il est impossible que deux contradictoires soient véritables, ou que l'essence d'un sujet subsiste réellement après la destruction du sujet*". BAYLE, *CP*, I, 1, p. 87.

[41] Bayle lembra que essa é a razão que leva os defensores da existência de tais noções a inventar mil sutilezas para que não se choquem com os princípios metafísicos.

desses problemas, Bayle estabelece no *Commentaire* a superioridade da filosofia em relação à teologia e a necessidade da aprovação do tribunal da razão de todas as verdades particulares, até mesmo as relativas à matéria religiosa. A razão é o tribunal supremo que julga em última instância e que também trata dos axiomas da luz natural ou da metafísica:

> Que não se diga mais, portanto, que a teologia é uma rainha e que a filosofia é apenas a sua serva, pois os próprios teólogos testemunham por sua conduta que eles consideram a filosofia como rainha e a teologia como serva[42].

É clara pois a preferência pela filosofia. A razão deve ser "rainha" e a revelação apenas "serva". No caso de conflitos, a razão deve ser obedecida em última instância.[43] É preciso que o homem tenha uma regra ou um critério para se governar e para se guiar pelo grande número de objetos que se oferecem aos seus sentidos. Este critério é a luz natural, um recurso apresentado como infalível, quando o homem o utiliza atentamente:

> Segue-se, portanto, que nós não podemos estar seguros de que uma coisa seja verdadeira, a não ser que ela se encontre de acordo com esta luz primitiva e universal que Deus dissemina na alma de todos

---

[42] "Qu'on ne dise donc plus que la théologie est une reine dont la philosophie n'est que la servante ; car les théologiens eux-mêmes témoignent par leur conduite, qu'ils regardent la philosophie comme la reine et la théologie comme la servante". BAYLE, *CP*, I, 1, p. 88.

[43] O racionalismo visível de Bayle nesse texto contrasta com a posição adotada algumas vezes no *Dicionário*, no qual afirma a constante impossibilidade da conciliação entre razão e fé, motivo pelo qual alguns estudiosos o crêem cético. No entanto, especialmente no *Commentaire* há uma relação estreita com o pensamento cartesiano. Princípios fundamentais do cartesianismo são operativos no pensamento de Bayle. Há a utilização freqüente de conceitos e noções presentes na obra de Descartes, além da abordagem de disputas entre o cartesianismo e a filosofia escolástica. Porém, o papel preciso do cartesianismo no desenvolvimento intelectual de Bayle não é fácil de ser determinado. A este respeito, cf. esp. RYAN, T. *Pierre Bayle's Cartesian metaphysics*: rediscovering early modern philosophy. New York: Routledge, 2009 e LENNON, Thomas M. *Reading Bayle.* Toronto, University of Toronto Press, 1999.

> os homens e que conduz infalível e invencivelmente sua persuasão, desde que eles estejam bem atentos[44].

A conseqüência mais importante do estabelecimento desse princípio é a percepção das leis morais, que se assemelham a axiomas lógicos. Ao estabelecer a supremacia da razão para julgar os costumes, o alvo de Bayle é mostrar que as perseguições, as conversões forçadas e a hipocrisia são essencialmente más, mesmo que uma interpretação literal da Bíblia diga o contrário, pois "é preciso convir que todo dogma particular, seja o contido na Escritura, seja o que se propõe de outra forma, é falso, quando é refutado por noções claras e distintas da luz natural, principalmente com relação à moral"[45].

Em um segundo movimento do texto, Bayle apresenta o descompasso entre o espírito do Cristianismo e as ações da Igreja Romana. Segundo ele, a história mostra que igrejas que pregam o evangelho não parecem segui-lo de fato[46]. Este argumento é uma constante em seu pensamento e na sua defesa da tolerância. De acordo com o filósofo, a única via própria para inspirar a religião é produzir na alma certos julgamentos e movimentos de vontade com relação a Deus. A violência é incapaz de inspirar a religião e a afirmação de que a Escritura a tenha ordenado só pode resultar em contradição:

> Como as ameaças, as prisões, as multas, os exílios, os golpes de bastão, os suplícios, e geralmente tudo o que está contido na significação literal de coerção não pode formar na alma juízos de

---

[44] "Il s'ensuit donc que nous ne pouvons être assurés qu'une chose est véritable, qu'en tant qu'elle se trouve d'accord avec cette lumière primitive et universelle que Dieu répand dans l'âme de tous les hommes, et qui entraîne infailliblement et invinciblement leur persuasion, dès qu'ils y sont bien attentifs". BAYLE, *CP*, I, 1, p. 89.

[45] "Il faut nécessairement en venir là, *que tout dogme particulier soit qu'on l'avance comme contenu dans l'Écriture, soit qu'on le propose autrement, est faux, lorsqu'il est réfuté par les notions claires et distinctes de la lumière naturelle, principalement à l'égard de la morale*". BAYLE, *CP*, I, 1, p. 97.

[46] Afirma, no artigo *Mahomet* do *Dictionnaire*, que a religião de Maomé, tão atacada pelos cristãos, apesar de entender que é legítimo o uso da força para conversão, não a usa, ao passo que o Cristianismo que exalta a caridade e a paz, persegue cruelmente os dissidentes. Cf. BAYLE, *DHC*, " Mahomet ", especialmente (P).

> vontade com relação a Deus, que constituem a essência da religião, está claro que esta via de estabelecer uma religião é falsa, e por conseqüência, que Jesus Cristo não a ordenou[47].

O argumento que rejeita a coerção como meio para inspirar a religião será recorrente em diversas defesas da tolerância, sejam elas mais ou menos enfáticas. Jean Bodin, no *Colloquium heptaplomeres* (1593), faz sete sábios dialogarem sobre suas posições religiosas (a exceção é o ateísmo). Embora Bodin não se preocupe em estabelecer um discurso positivo sobre a tolerância, a sua obra procura apresentá-la como uma condição para a convivência pacífica de pessoas com opiniões divergentes[48]. Neste colóquio também há a condenação a toda imposição violenta da religião, e apesar dos sete interlocutores pertencerem a seitas diferentes, ao final todos "cultivaram em admirável concórdia a piedade e a integridade da vida em estudo e convivência comum, mas já não tiveram mais discussões sobre a religião, ainda que cada um velasse pela sua com suma santidade de vida"[49]. Ou seja, neste texto, que termina com o canto dos participantes[50], não há vencedores. Isso deve refletir a posição de seu autor, pois nenhuma prescrição religiosa deveria triunfar sobre as outras em uma sociedade política bem ordenada.

O argumento de repúdio à violência por razões religiosas tem dois desdobramentos: um deles é político, pois a coerção praticada seja pelo poder soberano, seja por particulares tende a ser um elemento que gera instabilidade para a ordem pública. Sob essa perspectiva, a tolerância se faz necessária por ser conveniente ao equilíbrio das relações sociais e à paz pública.

---

[47] "Comme les menaces, les prisons, les amendes, les exils, les coups de bâton, les supplices, et généralement tout ce qui est contenu sous la significations littérale de contrainte, ne peuvent pas former dans l'âme les jugements de volonté, par rapport à Dieu, qui constituent l'essence de la religion ; il est clair que cette voie-là d'établir une religion est fausse, et par conséquent que Jésus-Christ ne l'a pas commandée". BAYLE, *CP*, I, 2, p. 99.

[48] Cf. SALAS, Jaime de. Introdução. In : BODIN, J. *Colloquium Heptalomeres*, p. XVI.

[49] BODIN, J. *Colloquium Heptalomeres*, p. 386.

[50] É interessante notar que Bayle aparentemente se apropria da metáfora de Bodin, e também aproxima a tolerância da metáfora da polifonia, como se verá adiante. Cf. BAYLE, *CP*, II, VI, p. 257.

O outro desdobramento do argumento se dá no plano da moral. No *Commentaire philosophique* um grande espaço é dedicado a tentar mostrar o lado imoral da coerção.

Bayle procura mostrar que o sentido literal do texto do Evangelho, "obriga-os entrar", não somente é contrário às luzes da religião natural, "lei primitiva e original da equidade", mas também ao espírito dominante e essencial do mesmo evangelho, que sempre pregou a mansuetude, a paciência e a humildade. O termo "religião natural" é utilizado como contraposto a "religião positiva". A primeira congrega todas as máximas morais ditadas pela razão e de acordo com o evangelho primitivo. Por sua vez, a religião positiva identifica-se com a religião "corrompida" por interpretações literais e por vezes contrárias à luz da razão. A prática dos perseguidores não se coaduna com a religião natural, "pois nada pode ser mais oposto a este espírito que as masmorras, os exílios, a pilhagem, as galeras, a insolência dos soldados, os suplícios e as torturas. Portanto, o sentido literal é falso"[51].

A intenção é refutar o argumento de inspiração agostiniana, usado em favor da intolerância: o de que o castigo aos heréticos é justificável porque visa propiciar o bem do próximo. Portanto, pode-se constranger o dissidente a aceitar a verdade por amor, para procurar a sua salvação eterna. Para demonstrar o absurdo do raciocínio católico, que prega a perseguição em nome de uma ideia de Deus, Bayle cria um diálogo fictício, um pequeno apólogo, que evoca a história do cristianismo. Nele, Bayle supõe uma conferência entre os partidários da Igreja primitiva e um imperador, no qual os pregadores tentam convencê-lo dos motivos pelos quais tolerar aquela religião:

> É apenas por acidente e com o maior desprazer do mundo que nos voltamos à violência. Nós tentaríamos primeiro por nossas instruções persuadir com nossas verdades, nos serviríamos das vias mais doces

[51] "Car rien ne peut être plus opposé à cet esprit que les cachots, que les exils, que le pillage, que les galères, que l'insolence des soldats, que les supplices et les tortures. Donc le sens littéral est faux". BAYLE, *CP*, I, 3, p. 109.

> e afetuosas. Mas se tivermos a infelicidade de encontrar espíritos maliciosos e obstinados que se endurecem ante as luzes da verdade que faríamos brilhar em seu espírito, então, a contragosto, mas por uma caridade *cáustica*, faríamos pela força o que eles não fizeram voluntariamente[52].

A fala dos representantes da Igreja encampa perfeitamente o argumento da "tortura por amor" e denuncia a traição do evangelho da qual os conversores são culpados. Ela remete ao caráter subjetivo da verdade no plano filosófico ou religioso: a verdade é o que os conversores tomam por verdadeiro[53], e não há espaço para outras concepções. Por isso, as sanções seriam cabíveis. Cabe notar que o uso da força não tem o propósito de exercer uma ação persuasiva direta, mas uma ação indireta. Elas deveriam incitar ao exame atento das verdades simultaneamente propostas e rejeitadas pela ignorância, pela negligência ou por preconceito. Ao fim deste processo haveria a aceitação da verdade, antes não vista. A tortura, assim, tem um papel mais pedagógico do que corretivo.

Segundo Elizabeth Labrousse, havia ainda outro argumento, corrente até o século XVII, de justificativa da punição de heréticos. A tortura exercida contra estes era necessária porque protegia a sociedade das doutrinas nocivas: os hereges, aqueles que não estavam em uma religião, eram comparados àqueles que se separavam da tradição, como os incendiários ou os envenenadores de poços. Estes, aliás, eram menos perigosos que os hereges, vistos como aqueles que permaneciam cegos à verdade e à verdadeira religião, em razão de sua preguiça, de suas paixões ou de seus vícios[54].

---

[52] "Ce n'est que par accident et avec le plus grand déplaisir du monde, que nous en viendrions à la violence. Nous tâcherions d'abord par nos instructions de persuader nos vérités, nous nous servirions des voies les plus douces et les plus caressantes ; mais si nous avions le malheur de rencontrer des esprits malicieux et obstinés, qui se roidissent contre les lumières de la vérité que nous ferions briller à leur esprit ; alors malgré nous, mais par une charitable *mordacité*, nous ferions faire par force ce qu'ils n'auraient pas fait volontairement". BAYLE, *CP*, I, 9, p. 165.

[53] Cf. BOST, H. *Pierre Bayle historien, critique et moraliste*, p. 208.

[54] Cf. LABROUSSE, E. *Pierre Bayle. Hétérodoxie et Rigorisme*, p. 544.

Na tentativa de desqualificar tais argumentos, Bayle sustenta que os erros da consciência não devem ser combatidos com a perseguição: "combater os erros a golpes de bastão é tão absurdo quanto tomar fortalezas com arengas e silogismos"[55]. Bayle afirma ainda que fomentar a intolerância só cria e aumenta o problema que ela tenta resolver. Tratar os dissidentes religiosos como suspeitos ou párias certamente cria um risco para a segurança de um Estado[56]. Ao contrário, aceitá-los impede tal perigo.

A inversão que Bayle procura elaborar na ideia de tolerância é uma característica da sua reflexão. É constante em seus escritos a ideia de *retorsão,* uma dialética que inverte as posições iniciais. Não se trata apenas de refutação, mas de chegar a uma posição que é exatamente oposta à inicialmente apresentada. Para Gianluca Mori, a inversão dialética é a forma mesma de seu pensamento filosófico[57]e isso aparece nitidamente na sua doutrina da tolerância: a luta contra a dissidência religiosa não é como se diz com freqüência, necessária; ao contrário, há um caráter ilícito e criminoso na perseguição, como se evidencia na seguinte passagem do *Commentaire philosophique*:

> (...) todo homem que crê seja permitida a violência sobre a consciência deve crer também que é uma conseqüência legítima que todos os crimes se transformem em atos de piedade em suas mãos, contanto que procurem destruir a heresia[58].

No terceiro movimento da primeira parte do *Commentaire*, Bayle mostra que a interpretação literal da Escritura levaria a uma completa

---

[55] "Combattre des erreurs à coups de bâton, n'est-ce pas la même absurdité que de se battre contre des bastions avec des harangues et des syllogismes". BAYLE, *CP*, II, 5, p. 245.

[56] Cf. LABROUSSE, Elisabeth. Note à propôs de la conception de la tolérance au XVIIIe siécle. In: *Notes sur Bayle.* Paris, Vrin, 1987, p. 117.

[57] MORI, Gianluca. *Bayle philosophe.* p. 8.

[58] "(...) Tout homme qui se croit la violence permise sur la conscience, doit croire par une conséquence légitime, que tous les crimes deviendraient actes de piété entre ses mains, pourvu qu'ils tendissent à la ruine de l'hérésie". BAYLE, *CP*, II, 5, p. 249.

inversão de valores, pois algo manifestamente injusto se tornaria justo se feito em nome da verdadeira religião[59]. Se o "obriga-os a entrar" interpretado literalmente for aceito, não haverá mais um limite claro entre a virtude e o vício. Atos como assassinatos ou envenenamentos seriam normalmente injustos, mas segundo Bayle, em se tratando do interesse da Igreja, "não haveria nada de mais justo"[60]. O autor ressalta, assim, a supremacia da análise racional sobre a literalidade na interpretação de um texto da Escritura. Pois, uma vez admitida a tese da Igreja Católica, segundo a qual de acordo com a revelação haveria apenas uma religião verdadeira, todos os males cometidos, desde que fossem para a conversão daqueles que erram, transformar-se-iam imediatamente em atos de bondade e de justiça. Assim, uma coisa injusta, desde que praticada em favor da boa religião, torna-se justa imediatamente:

> Esta máxima está contida muito claramente nas palavras *Obriga-os a entrar,* supondo que Jesus Cristo as tivesse enunciado literalmente, pois elas significam: *batam, chicoteiem, aprisionem, pilhem, matem todos os que sejam opiniatras, retirem-lhes suas mulheres e seus filhos; tudo isso é bom quando se pratica por minha causa. Em outras circunstâncias seriam crimes enormes, mas o bem que atinge a minha igreja purga e limpa essas ações perfeitamente*[61].

A conclusão é que "o direito de constranger é a inversão geral do decálogo"[62]. Bayle chama a atenção para as conseqüências realmente perniciosas desta doutrina: a devastação recíproca de diferentes partidos e guerras civis inesgotáveis. Além disso, se há uma única e verdadeira religião, e

---

[59] Cf. BAYLE, *CP*, I, 4, p. 114.
[60] BAYLE, *CP*, I, 4, p. 115.
[61] "Cette maxime est très clairement contenue dans ces paroles, *Contrains les d'entrer,* supposé que Jésus-Christ les ait entendues littéralement ; car elles signifient, *battez, fouettez, emprisionnez, pillez, tuez ceux qui seront opiniâtres, enlevez-leur leurs femmes et leurs enfants ; tout cela est bon quand on le pratique pour ma cause : en d'autres circonstances ce serait des crimes énormes, mais le bien qui en arrive à mon Église purge et nettoie ces actions parfaitement*". BAYLE, *CP*, I, 4, p. 114.
[62] Cf. BAYLE, *CP*, I, 4, p. 114.

se tudo é permitido para implementá-la, há um outro grande inconveniente: os reis e os soberanos não estariam jamais em segurança se alguns de seus súditos fossem de uma religião diferente[63].

Como último movimento da primeira parte, Bayle põe em xeque o modo como a autoridade das Escrituras era utilizada pelos teólogos e perseguidores. Ao afirmar que o sentido literal era desconhecido dos Padres durante muitos anos[64], Bayle procura mostrar que a Igreja romana não tem princípios fixos. Segundo ele, ela é como Proteu, o deus marinho grego que muda de forma, pois quando se disputa sobre o sentido de uma passagem, diz-se que é preciso consultar a tradição, e ater-se à explicação dos padres. Mas de que tradição eles estão falando? Quando os cristãos eram perseguidos pelos romanos não havia claramente o sentido literal dado à parábola. Uma das oposições doutrinais entre católicos e reformados era que os últimos reconheciam somente a tradição da Bíblia ao passo que os católicos reconheciam também a dos padres da Igreja. A intenção de Bayle é mostrar que esta tradição é variável e até contraditória no que diz respeito à tolerância[65]. A Igreja, quando perseguida pelo Estado Romano, reclamou a tolerância e a liberdade religiosa para todas as religiões. Como é possível que agora entenda ser a coerção uma medida necessária? Isso mostra, na visão de Bayle, uma enorme contradição entre o primeiro cristianismo e a doutrina cristã posterior[66].

A interpretação literal da parábola, contrária à tolerância, não legitimaria as queixas dos primeiros cristãos contra seus perseguidores, e por fim, os exporia a uma opressão contínua. Se o sentido literal proposto pela Igreja fosse aceito desde os primórdios, cada seita se creria não só autorizada, mas obrigada a perseguir, até que todas se conformassem a uma única profissão de fé, instaurando uma guerra perpétua entre as diversas confissões religiosas.[67]

---

[63] Cf. BAYLE, P. *CP*, I, 4, p. 116.
[64] Cf. BAYLE, P. *CP*, p. I, 8, 157.
[65] Cf. GROS, J.M. *CP*, p. 157, n. 2.
[66] Cf. BAYLE, P. *CP*, p. 159.
[67] Cf. BAYLE, P. *CP*, I, 10, p. 173.

1
O elogio da tolerância

Se por um lado a análise de Bayle é baseada na exegese da Escritura, neste último movimento há sem dúvida um distanciamento dos argumentos baseados no Evangelho. O autor tenta mostrar que a partir da crítica e da história é possível afastar a significação literal das palavras contidas em Lucas. Isso é mesmo necessário, pois as consequências da aplicação desta interpretação seriam perniciosas à sociedade política. Além disso, o exemplo e o modo de construção do argumento é nitidamente racionalista e poderia prescindir da justificação em última instância teológica.

É possível compreender a primeira parte do *Commentaire philosophique* como uma corrosão gradual não apenas de uma interpretação da Escritura, mas de toda interpretação que contrarie a reta razão. Ao refutar a interpretação literal do *compelle intrare,* Bayle emprega uma argumentação racional e afirma que se há de fato autoridade, a autoridade do Evangelho, ela está sendo mal interpretada. O caso não é exatamente o de uma interpretação errônea, mas o de uma leitura diametralmente oposta à correta. Apesar de Bayle escrever sobre a interpretação de uma passagem específica, as consequências de sua argumentação podem ser estendidas para toda e qualquer interpretação que contrarie preceitos da razão. Por isso, num segundo momento, estabelece outra autoridade, a da razão, guiada pela luz natural. No final, procede a um verdadeiro aniquilamento do "*obriga-os a entrar*", e por via oblíqua, da autoridade dos perseguidores. Se o sentido literal da parábola se mantém, a cristandade mergulharia num conflito eterno, no qual não haveria autoridade superior ou universal para julgar quem teria razão. A seita em desvantagem se diria autorizada a constranger e a seita dominante também. Este quadro é ainda mais desolador por não prever nenhuma possibilidade de escapatória de um conflito eterno. A interpretação literal do sentido da parábola culminaria na destruição de quaisquer critérios de justiça, o que Bayle não deixa de retratar com certa ironia:

1
O elogio da tolerância

> Quando examinamos bem a questão, tudo se reduz necessariamente a este belo princípio: *eu tenho a verdade do meu lado; portanto, minhas violências são boas obras. O outro erra; portanto suas violências são criminosas*[68].

O sentido da argumentação de Bayle na primeira parte do *Commentaire* é construído em três etapas, que se sucedem num crescendo, e culminam num *gran finale*. O autor entende que se há autoridade, e se essa autoridade realmente permite a coerção, isso seria a ruína do cristianismo. Talvez por isso ele tenha que recorrer à política. Se não há uma única autoridade religiosa, há uma autoridade secular, e ela tem meios de exercer a coerção de modo legal. Parece que Bayle entende que a tolerância não pode ser justificada exclusivamente na esfera teológica, campo de disputas e dogmatismos, e por isso elege a via da política, a única que poderia garanti-la.

3. Tolerância como escala

Antes ainda do exame de como esta tolerância seria de fato garantida, parece imprescindível a análise da tolerância de que trata Bayle. Delimitar a extensão do conceito de sua tolerância importará, por consequência, na determinação do conceito de liberdade sustentado pelo autor. Preliminarmente, é preciso observar que o conceito de tolerância não é unívoco e talvez por isso enseje tantas disputas e polêmicas. A tolerância é um tema controverso, e isso parece ser de algum modo "inato" ao conceito, já que este nasce carregado de um significado negativo e caminha gradativamente para um significado positivo, como foi visto. No entanto, mesmo na contemporaneidade

---

[68] "J'ai la vérité de mon côté ; donc mes violences sont des bonnes œuvres. Un tel erre ; donc ses violences sont criminelles". BAYLE, P. *CP*, p. 174.

este conceito traz ainda em seu bojo algumas dificuldades. A tolerância como corolário do ceticismo ou da indiferença nociva são objeções também enfrentadas por Bayle e que permanecem atuais.

Michael Walzer, em seu livro *Da tolerância,* afirma que como "atitude ou estado de espírito, a tolerância descreve algumas possibilidades"[69]. Este autor propõe uma gradação para aquele termo, pois, de fato, há uma diferença entre a tolerância no sentido negativo, que remete a um suportar relutante, e o seu sentido positivo, que envolve o apoio manifesto da diferença.

O primeiro grau de tolerância, de acordo com Walzer, é justamente a ideia que predominava nos séculos XVI e XVII: "é simplesmente uma resignada aceitação da diferença para preservar a paz. As pessoas vão se matando durante anos e anos, até que, felizmente um dia a exaustão se instala, e a isso denominamos tolerância"[70]. Nesse estágio, a tolerância não é virtude positiva, mas apenas uma resignação relutante. Em seguida, avançando um grau de aceitação, vem a ideia de indiferença à diferença. Aqui percebe-se um avanço no sentido da anuência a comportamentos e atitudes diferentes. Um terceiro grau decorre de "um reconhecimento baseado no princípio de que os outros têm direitos, mesmo quando exercem tais direitos de modo antipático"[71]. A quarta espécie deixa entrever uma espécie de abertura para com os outros: uma curiosidade, e uma disposição de ouvir e aprender. Há o abandono da relutância e uma abertura sincera à diferença. O quinto ponto é o mais avançado do *continuum*: não é apenas o respeito, mas o "endosso entusiástico da diferença". É uma aceitação positiva, ativa, e aí a pergunta é se ainda se trata de *tolerância*, já que há um apoio efetivo. Walzer esclarece que o regime da tolerância será mais estável quanto mais a comunidade estiver no ponto mais avançado deste *continuum*, pois a tolerância é sempre uma realização precária[72].

---

[69] WALZER, M. *Da tolerância*, p. 16.
[70] WALZER, M. *Da tolerância*, p. 16.
[71] Cf. WALZER, M. *Da tolerância*, p. 16.
[72] Cf. WALZER, *Da tolerância*. pp. 17-18.

1
O elogio da tolerância

De modo mais direto, Susan Mendus considera duas posições sobre a tolerância. A primeira, chamada de interpretação negativa da tolerância, sustenta que se deve apenas permitir formalmente aos outros o exercício de certas liberdades e abster-se do impedimento a esse exercício ou da perseguição. A segunda é uma interpretação positiva que afirma que a tolerância requer mais do que apenas uma resignação ou indiferença, mas também assistência, auxílio e proteção.[73]

Esta gradação ou maleabilidade imanentes ao conceito de tolerância também se revela na filosofia de Pierre Bayle. Para este autor é possível falar em graus de intolerância, e, por conseguinte, em uma tolerância mais ampla ou mais restrita. Ao sustentar uma aceitação da diferença que fugia ao que era comumente proposto em sua época, o filósofo inova uma vez mais ao propor uma ideia de tolerância religiosa ampla, fundada sobre a liberdade de consciência[74]. Como já se viu, no século XVII, a tolerância era vista como um mal menor e todo alargamento do conceito de tolerância aparecia como uma "indulgência culpável"[75]. Este conceito tinha um sentido eminentemente negativo, pois lidava com a resignação ante algo que não se poderia evitar. A

---

[73] Cf. MENDUS, Susan. *Toleration and the limits of liberalism*, p. 16.

[74] Sem dúvida muito foi escrito a favor e contra a tolerância na época de Bayle, especialmente na Holanda, mas a maioria dos autores sempre foi muito cautelosa em afirmar a tolerância como resposta aos conflitos religiosos, e muito mais ainda em afirmar uma tolerância irrestrita, que abarcasse todas as seitas. A literatura crítica mostra que ao lado de Bayle, foram muito lidos Basnage de Beauval, e o seu *La Tolérance des religions* (1684), Adriaan Van Paets, traduzido por Bayle e a *Lettre sur les derniers troubles d'Angleterre, où il est parlé de la tolérance de ceux qui ne suivent pas le religion dominante* (1686), Pierre Jurieu, com a obra *La Politique du clergé de France, ou Entretiens curieux de deux catholiques romains, l'un Parisien & l'autre Provincial, sur les moyens dont on se sert aujourd'huy, pour destruire la religion protestante dans ce royaume*, (1681), Jean Le Clerc, que escreveu *Theological Epistles* (1681) e, é claro, John Locke, com a *Carta sobre a tolerância* (1689), obra que será abordada com mais detalhe adiante. Sobre toda uma série de trabalhos que sustentavam a tolerância religiosa a partir de 1680, bem como a rede de assistência mútua que se formou entre seus autores, cf. MARSHALL, John. *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture*, pp. 471-477.

[75] GROS, J.M. *CP*, p. 16.

aceitação da diferença era o último recurso, a ser implementado com relutância[76].

A análise do texto do *Commentaire philosophique* indica, porém, um distanciamento de Bayle com relação a esta tolerância mínima. Para o autor, a aceitação da diferença não é articulada como um mal necessário; ao contrário, o pluralismo de cultos e de crenças é posto como algo essencial e positivo. E não poderia ser diferente, dadas as bases de sua doutrina: segundo ele, a liberdade de consciência é um mandamento da lei natural e também algo inerente à natureza humana.

Sally L. Jenkinson, no artigo *Two concepts of tolerance: or why Bayle is not Locke,* afirma que, muitas vezes, o sentido de tolerância em Bayle varia entre os seguintes significados: 1. tolerância como civilidade nas condutas; 2. tolerância como isenção à conformidade da religião oficial, segundo a qual a autoridade política exime membros de certas seitas da obrigação de se converterem à religião oficial; e 3. tolerância como liberdade de pensamento, expressão e associação, como direito constitucionalmente assegurado[77].

Certamente Bayle entendia a tolerância como noção essencial que permitiria uma convivência pacífica e organizada. A civilidade nas maneiras é algo sempre apontado como uma meta e que deve ser alvo de emulação entre os homens. A tolerância permitiria essa civilidade. Isso não quer dizer, porém, que o autor a percebia como indiferença religiosa. Isso não seria suficiente. Não se trata de escolher apenas entre dois caminhos: eliminar os heréticos ou abandoná-los a seus erros, sem preocupações. Bayle afirma que é possível trabalhar pela conversão dos que se crê estejam em erro, com todos os cuidados possíveis, mas por instruções, pelo esclarecimento de dúvidas. No

---

[76] Cf. DELUMEAU, J., que na obra *Nascimento e afirmação da reforma*, p. 189, cita o Procurador geral Omer Talon: "os reformados não são suportados a não ser por tolerância e dissimulação, como se atura uma coisa que realmente se desejaria que não existisse".

[77] Cf. JENKINSON, Sally L. Two concepts of tolerance: or why Bayle is not Locke. *The Journal of Political Philosophy*. Volume 4, nº 4, 1996, pp. 303.

entanto, se ainda assim o outro não se persuadir, não se pode constrangê-lo pela coerção[78].

Quanto ao segundo sentido apontado por Jenkinson, a tolerância como isenção da conformidade, não parece que Bayle tenha emprestado esse significado à sua noção de tolerância, pois ele é enfático ao afirmar que a autoridade política não pode legislar em matéria de religião. Bayle não segue a doutrina do "*cuius regio eius religio*". Então, o melhor não é que haja dispensa de seguir a religião do príncipe, mas que não haja religião oficial da qual haja isenção[79]. Os governantes e indivíduos que não concedem liberdade de consciência àqueles que querem seguir sua religião, sem causar nenhum prejuízo às leis nacionais e políticas, agem injustamente[80].

Assim como há graus de tolerância, parece possível supor que no *Commentaire philosophique* há também graus diversos de intolerância, e por isso torna-se necessário o estabelecimento de uma regra, ou um ponto de referência para guiar os homens numa situação de conflito:

> Deve-se trabalhar com todas as forças para instruir com boas e vivas razões os que erram; mas deixar-lhes a liberdade de declarar que perseveram em seus sentimentos e de servir a Deus segundo sua consciência, se não temos a felicidade de esclarecê-los; e, quanto ao resto, não propor à sua consciência nenhuma tentação de mal temporal ou de recompensa capaz de seduzi-los[81].

---

[78] Cf. BAYLE, P. *CP*, II, 4, p. 225-6.

[79] Cf. JENKINSON, Sally L. Two concepts of tolerance: or why Bayle is not Locke. *The Journal of Political Philosophy*. Volume 4, nº 4, 1996, pp. 309-10.

[80] Cf. BAYLE, P. *CP*, II, 5, p. 251.

[81] "Que l'on doit bien travailler de toutes ses forces à instruire par de vives et bonnes raisons ceux qui errent ; mais leur laisser la liberté de déclarer qu'ils persévèrent dans leurs sentiments, et de servir Dieu selon leur conscience, si l'on n'a pas le bonheur de les détromper ; et quant au reste, ne proposer à leur conscience aucune tentation de mal temporel, ou de récompense capable de les séduire". BAYLE, P. *CP*, II, 5, p. 251-2.

1
O elogio da tolerância

Aí está o ponto fixo no qual se funda a verdadeira liberdade de consciência: quanto mais se separa deste ponto, mais aumenta a intolerância, cujo grau máximo é a imposição de sanções civis e penais. Essa "escala" proposta por Bayle traz indicações importantes a respeito do seu entendimento sobre a tolerância. Em primeiro lugar, a tolerância não implica indiferença, pois, se há alguém em erro, pode-se procurar dissuadi-lo, mas somente com razões e argumentos. Em segundo lugar, não se trata de uma indulgência negativa, mas do reconhecimento do direito do outro de exercer a sua liberdade de consciência e expressão, desde que não fira as leis civis. Por último, há a condenação de todo artifício coercitivo, violento ou não, que busque constranger a consciência.

Nesse sentido, é curioso notar que Bayle se insurge contra toda espécie de coerção, implique ela castigos corporais ou apenas em "tentações do espírito". Pouco antes da revogação do Edito de Nantes, além das "dragonadas", expedições militares que arrancavam conversões e assinaturas dos huguenotes à força, também se criaram expedientes sutis que procuravam "facilitar" a conversão à Igreja Católica. Em 1676, Paul Pellison, também convertido ao catolicismo, aconselhou o rei francês a dispor de cerca de 100 000 libras entregues pelas abadias para gratificações aos novos católicos. Isso foi mal visto por Bayle, pois, como narra Jean Delumeau, "houve naturalmente escândalos de uma e de outra parte: do lado católico, intermediários retiveram uma parte do dinheiro que devia ser entregue aos novos fiéis de Roma; do lado protestante, algumas pessoas pouco escrupulosas abjuraram várias vezes, receberam vários prêmios e continuaram a ir ao templo"[82].

Bayle insurge-se sempre com veemência contra este tipo de conversão, que revela além da intolerância, a falta de sinceridade. Existem vários graus de coerção, e a morte pura e simples não ocuparia o primeiro lugar em torpeza, segundo seu pensamento. Na verdade, o oferecimento de somas em dinheiro mediante conversão ocupa um grau maior na escala que a

[82] DELUMEAU, Jean. *Nascimento e afirmação da reforma*, p. 193.

intolerância envolve, pois importa em comportamentos reprováveis tanto do agressor quanto do agredido: "um ambicioso não se inclinaria a trair o que sua consciência lhe dita, quando visse uma bela soma em recompensa de sua hipocrisia?"[83]. Assim, a intolerância não se limita a atos violentos externos. Há também as violências implícitas, o constrangimento subreptício. Para Bayle, todas as espécies de intolerância são reprováveis e imorais. Mas a que envolve as "tentações do espírito" é a pior de todas. A violência explícita pelo menos não corrompe a sua vítima, ao passo que as tentativas de suborno geram uma dupla corrupção, a do carrasco e a do "convertido" que trai sua consciência:

> Considerando bem, as perseguições que matam são as melhores de todas, e principalmente quando não permitem a vida àqueles que abjuram, pois prometer a vida a um homem condenado à morte, prometê-la, digo, caso ele abjure a sua religião, é um meio muito perigoso de fazê-lo cometer um ato de hipocrisia, e um pecado enorme contra sua consciência[84].

A filosofia de Bayle, mas especialmente o *Commentaire philosophique* constrói um plano teórico que, ao refutar as razões dos perseguidores, funda positivamente a tolerância, sob uma perspectiva racional e ainda da sinceridade moral e religiosa. Seu programa será radical, com a recusa total da coerção e a extensão da tolerância ao ateu e ao herege. A tolerância está para a sociedade política tal como a polifonia para a música. Apesar da diversidade de cultos, e muitas vezes das oposições existentes, o resultado final é de harmonia e concórdia:

---

[83] "Un ambitieux ne se portera-t-il pas a trahir ce que sa conscience lui dicte, lorsqu'il verra une belle charge pour récompense de son hypocrisie?". BAYLE, P. *CP*, p. 62.

[84] "À tout bien considérer les persécutions qui font mourir sont les meilleures de toutes, et principalement lorsqu'elles ne donnent point la vie à ceux qui abjurent ; car promettre la vie à un homme condamné à mort ; la lui promettre, dis-je, en cas qu'il abjure sa religion, est un moyen fort dangereux de lui faire un acte d'hypocrisie, et un péché énorme contre sa conscience". BAYLE, P. *CP*, II, 3, p. 223.

1
O elogio da tolerância

> A tolerância é a coisa mais adequada do mundo para resgatar o século de ouro, a produzir um concerto harmonioso de várias vozes e instrumentos de diferentes tons e notas, tão agradáveis pelo menos quanto a uniformidade de uma mesma voz.[85]

A tolerância é um imperativo e para ela não pode haver exceções. Justamente porque é fundada na liberdade de consciência, dela não se excluirão católicos, protestantes e nem mesmo ateus: "é preciso tudo ou nada. Não se pode ter boas razões para tolerar uma seita se elas não são boas o suficiente para tolerar uma outra"[86]. O único limite da tolerância são atos que se choquem com a conservação da sociedade política, pois isso implicaria em última instância uma desobediência às leis civis.

Assim cabe investigar esses dois tópicos sob os quais se assenta a doutrina da tolerância de Bayle. Em primeiro lugar, a liberdade de consciência, que garante o direito ao erro. Em seguida, o seu pensamento político, pois apenas o poder político é garantidor da ordem pública. Esses serão os temas dos próximos capítulos.

***

[85] "La tolérance est la chose du monde la plus propre à ramener le siècle d'or, et à faire un concert et une harmonie de plusieurs voix et instruments de différents tons et notes, aussi agréable pour le moins que l'uniformité d'une seule voix". BAYLE, CP, II, VI, p. 257.

[86] " Il faut tout ou rien. On ne peut avoir de bonnes raisons pour tolérer une secte, si elles ne sont pas bonnes pour en tolérer une autre". BAYLE, P. *CP*, II, 7, p. 272.

II

O DIREITO DE ERRAR

A infinita liberdade da busca

Eu tenho o direito de persegui-los porque estou certo e vocês estão errados.

Bossuet

O que é uma comédia para vocês é uma tragédia para nós.

Bayle

1. A temerária pretensão à verdade

A grande originalidade de Bayle no tratamento ao problema da tolerância civil é a afirmação dos direitos da consciência errante. Esse é um dos pilares da noção de tolerância bayliana, algo que não tem nada de evidente no momento em que é enunciado.[1] Considerações sobre os direitos da consciência não estão ausentes do pensamento dos "politiques" do século XVI, mas esta abordagem privilegia o ponto de vista jurídico de l'Hospital. Segundo esta perspectiva, a coerção das consciências levaria à perturbação da ordem pública.[2] A este ponto de vista jurídico, Bayle acrescenta uma fundamentação teológica, moral e metafísica.

---

[1] Cf. BOST, Hubert. *Pierre Bayle historien, critique et moraliste*, p. 246.
[2] Cf. LAPLANCHE, François. *L'écriture, le sacré et l'histoire*, p. 666.

2
O direito de errar

O direito de seguir a consciência não é um direito do sujeito na Idade Média. Aí não se pode falar em um "direito do homem" no sentido moderno, ou seja, não é possível uma reivindicação e de um reconhecimento de tal direito por parte do indivíduo. Para Tomás de Aquino, o direito de seguir a própria consciência é antes um dever em relação à Deus[3], pois contrariar os ditames da consciência é um pecado. O termo "direito subjetivo" surge apenas do século XIX[4],no entanto, autores do século XVII como Grócio, Hobbes ou Bayle foram absolutamente essenciais para o estabelecimento desta noção. Ao exaltarem os valores da consciência, eles elevaram os direitos do homem enquanto crente e enquanto cidadão, e assim procuraram erigir definitivamente a liberdade de consciência como princípio de direito fundamental.

De um modo geral, a liberdade de consciência diz respeito ao foro íntimo e às convicções sociais, filosóficas, políticas e religiosas de um indivíduo. Este conceito, elaborado pelos primeiros reformadores como Lutero, Calvino e Mélanchton, entre outros, é emprestado da noção teológica de *Christiana libertas,* que está presente nos textos da Escritura de Paulo[5]. Ao longo do século XVI, do plano teológico, a liberdade de consciência passa a figurar também no plano jurídico, onde adquire um conteúdo político enquanto objeto de reivindicação social e religiosa. Na França, esta noção entra em uso corrente e se insere mesmo nos textos legislativos oficiais – os editos de pacificação – desde os anos 1560. Inicialmente estes textos têm o cuidado de distinguir a liberdade de consciência da liberdade de culto, isto é, a faculdade de exercer exteriormente ou de professar publicamente a confissão de fé escolhida[6].

---

[3] Cf. SOLERE, J.L. *Le Droit à l'Erreur : Conversions forcées et obligation de conscience dans la pensée chrétienne.* In : *De la conversion*, p. 313, n. 7. Cf. também AQUINO, T. *De veritate*, q. 17, a.4, resp.; *Suma*, I, 2, q. 19, a 5 e 6.

[4] VILLEY, M. *Filosofia do direito*, p. 141.

[5] Cf. TURCHETTI, Mario. La liberté de conscience et l'autorité du magistrat au lendemain de la Révocation. Aperçus du débat touchant la théologie morale et la philosophie politique des Réformés : Pierre Bayle, Noël Aubert de Versé, Pierre Jurieu, Jacques Philipot et Elie Saurin. In : *La liberté de conscience (XVIe- XVIIe siècles)*, p. 302.

[6] Cf. TURCHETTI, Mario. La liberté de conscience et l'autorité du magistrat au lendemain de la Révocation. Aperçus du débat touchant la théologie morale et la philosophie politique des Réformés :

2
O direito de errar

Em seus textos, Bayle fundamenta a necessidade da tolerância em vários níveis argumentativos: há uma argumentação moral, que afirma a imoralidade da perseguição; uma argumentação epistemológica ou filosófica, que tenta mostrar a limitação do conhecimento, sobretudo em assuntos relativos à religião, e também uma argumentação política, que sustenta que uma sociedade tolerante pode ser pacífica, bem ordenada e que a autoridade máxima do poder político deve coibir os abusos por parte das seitas.

A doutrina da tolerância em Bayle se desenvolve em torno de dois pólos complementares: de um lado, a liberdade e os direitos da consciência; de outro, a autoridade e os direitos do soberano.[7] O propósito deste capítulo é, portanto, analisar a construção da doutrina da consciência errante que culmina no estabelecimento de uma tolerância ampla e irrestrita, que abrange todos os cultos e mesmo a falta deles, na figura do ateu.

De acordo com Bayle, a história européia dos séculos XVI e XVII mostra de maneira bastante convincente que a pretensão de possuir o monopólio da verdade leva ao dogmatismo e à violência. O remédio para este mal seria a tolerância, visto como uma renúncia ao direito exclusivo de ter razão. Os direitos da consciência errante pressupõem a ideia de que pode haver uma sinceridade no erro e que nada prova definitivamente que se detenha a verdade. Apesar de haver de algum modo um tipo de "ética da dúvida" que pode redundar numa "ética da compaixão"[8], e de compreensão dos erros, não se trata de piedade condescendente, ou de permissividade leviana, mas de um respeito ao caráter sagrado das opções da consciência individual. Por isso Bayle escreve sobre a liberdade que deve ser concedida aos ateus. Há uma

---

Pierre Bayle, Noël Aubert de Versé, Pierre Jurieu, Jacques Philipot et Elie Saurin. In : *La liberté de conscience (XVIe- XVIIe siècles)*, p. 303.

[7] Por esta razão Jurieu denomina sua réplica de *Des Droits des deux Souverains en matière de Religion, la Conscience et le Prince. Pour détruire le dogme de l'indifférence des Religions et de la tolérance Universelle. Contre un livre intitulé* Commentaire Philosophique *sur ces paroles de la Parabole « Contrains-les d'entrer* ».

[8] Cf. ABEL, Olivier. La suspension du jugement comme impératif catégorique. In: *La foi dans le doute*, p. 107.

independência inexorável do foro interior que deve redundar em uma margem (ainda que modesta) de liberdade de ação para todos os homens. O ateu, ser racional e até virtuoso, não deve ser excluído deste arranjo.

2. Utilidade e virtude: a sociedade de ateus

O ateísmo e seus reflexos na moralidade dos indivíduos e na sociedade são preocupações importantes na filosofia de Bayle. É possível concentrar a sua discussão sobre este tema ao longo de quatro obras embora este não seja aí o assunto único e principal. O primeiro grande texto são os *Pensées diverses sur la comète,* de 1682. Em 1694, Bayle publica *L'Addition aux Pensées diverses,* escrito que responde a objeções e reafirma seu pensamento sobre os direitos da consciência errante e sobre a possibilidade de um ateísmo virtuoso. Cerca de dez anos mais tarde, em 1705, depois de duas edições do *Dicionário (1696 e 1701)*, Bayle publica uma *Continuation des Pensées Diverses* destinada a convencer seus leitores de que o critério do consentimento geral dos povos para provar a existência de Deus é frágil. Neste texto, ele ainda faz um ataque à idolatria, estabelecendo que esta é pior do que o ateísmo. Por fim, no mesmo ano, aparece o *Esclarecimento sobre os ateus,* na *Adição* ao *Dicionário.*[9]

A quantidade de obras e a insistência sobre o assunto se justificam pelo número de ataques e objeções que procuravam refutar as polêmicas posições de Bayle.[10] Nos *Pensées diverses sur la comète* e em outros textos, Bayle sustenta a possibilidade dos Estados se conservarem sem nenhuma religião e descreve a ficção de uma sociedade formada por ateus. A causa de escândalo está sobretudo na negação da religião como algo essencial

---

[9] Cf. BOCH, J. *Pensées sur l'Athéisme*, pp. 7-8.

[10] Convém lembrar que Pierre Jurieu ataca constantemente as suas concepções e o acusa de impiedade e de ateísmo. Além disso, vários teólogos do Refúgio combateram suas teses, o que levou Bayle a escrever ainda a *Réponse aux questions d'un Provincial.*

ao homem enquanto ser político. No registro dos *Pensées diverses* a tese principal é a não interferência dos astros nos eventos que se produzem sobre a Terra. Segundo o autor, a crença de que os cometas seriam signos de tragédias se nutre da ignorância científica e da ideia de que a providência interviria na história. Bayle observa que todos os corpos, terrestres ou não, são regidos pelas mesmas leis gerais e elementares[11]. Logo, não existem milagres, e a crença de que os cometas prenunciariam tragédias ou catástrofes não passaria de superstição.

A argumentação de Bayle se desenvolve em torno de três ideias principais: a primeira, a de que as divindades pagãs são mais contrárias à natureza de Deus e ofensivas à verdadeira fé do que a negação de toda a divindade[12]; a segunda, a de que a conversão nos homens desprovidos de fé é mais fácil do que naqueles que se apegam a falsas crenças[13], e por fim, a ideia segundo a qual o ateísmo não acarreta mais corrupção dos costumes do que o paganismo[14]. O pensamento de Bayle sobre o ateísmo não se constitui como uma negação do cristianismo, mas a partir da crítica à superstição e ao paganismo.

Um dos intentos dos *Pensées diverses* é mostrar que o ateísmo não é um mal maior do que o paganismo no plano teológico. A religião pagã é mais contrária ao espírito humano do que a ausência de religião, pois a representação idólatra da divindade supõe uma natureza divina limitada, desprovida de onipotência, eternidade e da espiritualidade que são os atributos da essência divina. Portanto, o paganismo ofende mais ao verdadeiro Deus do que a afirmação do não-ser[15]:

---

[11] Cf. BAYLE, *PD*, §66.
[12] BAYLE, *PD*, §114.
[13] Cf. BAYLE, *CPD*, §104.
[14] Cf. BAYLE, *PD*, § 129.
[15] Cf. BOCH, J. *Pensées sur l'athéisme,* p. 14 e BAYLE, *PD*,§§ 131-132.

2
O direito de errar

> Destruir um templo de um deus em punição por ter deixado um homem perecer não é crer que Deus pode ser justiçado pelo homem? Que Deus deve agir não segundo a sua vontade, mas segundo o que agrada ao homem? (...) Não é crer que Deus é injusto e que se pode afrontá-lo impunemente? Em uma palavra, não é levar o desprezo e a insolência mais longe do que faz o ateu?[16]

A conclusão será que a idolatria – termo que abrange tanto o politeísmo greco-romano, como a religião dos selvagens contemporâneos – é um culto muito mais ofensivo para a ideia de Deus do que o ateísmo especulativo, que consiste em não reconhecer a existência divina após o exame dos dogmas e das questões de fé.

Neste contexto, é útil esclarecer os termos da discussão. Quando Bayle trata da figura do ateu, é possível distinguir pelo menos duas categorias[17]: os *ateus especulativos* e *ateus práticos*. Os primeiros são aqueles que não crêem na existência de Deus depois de um exame raciocinado sobre o assunto. É sobretudo deles que Bayle trata quando afirma a possibilidade de uma sociedade de ateus:

> [homens que] depois de terem discutido, examinado, percorrido uma longa cadeia de raciocínios, maus em si mesmos, mas que lhe pareceram sólidos, chegam a pronunciar em seus corações que a existência de Deus é ou falsa ou problemática. [18]

---

[16] "(...) Faire abattre le temple d'un dieu em punition de ce qu'il a laissé périr un homme, n'est pas croire quue Dieu est justiciable de l'homme ? Que Dieu doit agir non pas selon sa volonté, mais selon qu'il plaît à l'homme ? (…) N'est-ce pas croire que Dieu est injuste et qu'on peut lui faire des affronts impunement ? En un mot, n'est pas porter le mépris et l'insolence plus loin que jamais athée n'a fait?" BAYLE, *PD*, § 132.

[17] Acompanhamos aqui a classificação habitual da maior parte dos comentadores, dentre eles, Isabelle Delpla e Gianluca Mori. Cf. Delpla, Isabelle. "Bayle: pensées diverses sur l'athéisme ou le paradoxe de l'athée citoyen". In: CATTIN, E, JAFFRO, L., PETIT, A. *Figures du Théologico-Politique*, pp. 120-121 e MORI, Gianluca. *Bayle philosophe*, pp. 205-212.

[18] Cf. BAYLE, *CPD*, §37, *OD* III, p. 239b.

2
O direito de errar

Trata-se da opção filosófica daqueles que tendo refletido sobre a noção de Deus, não acreditam na existência da providência, ou seja, de um poder de intervir nos negócios do mundo ou de mudar o curso de eventos mundanos[19]. O raciocínio pode ser *mau,* isto é, pode até ser incorreto, no entanto, não é isso que importa. O imprescindível é que o ateu *examine* atentamente os fatos e os argumentos e que daí retire a sua conclusão. Note-se que o raciocínio errado mas que *parece* correto para o sujeito é um componente fundamental da sua teoria da consciência errante. Bayle desloca o problema da afirmação da existência objetiva de Deus para o da convicção que os sujeitos podem ou não ter sobre a divindade. Assim, é possível errar por simples ignorância, sem que haja aí pecado e portanto, culpa.

Entre os *ateus especulativos,* Bayle faz uma subdvisão entre os ateus *negativos* e *positivos*. Os primeiros são aqueles que não puderam examinar a questão pela ignorância da existência dos dogmas da religião, como é o caso o dos selvagens da América; os *ateus positivos* são aqueles que examinaram a questão de modo racional e aprofundado e não ficaram convencidos da existência de Deus ou da providência. Estes podem ser "céticos", se "continuam a examinar na esperança de encontrar enfim qualquer certeza", ou "acatalépticos", "se deixam de investigar e se persuadem de que a questão é impenetrável, muito acima de seu espírito, e se fixam na dúvida".[20]

Por sua vez, o *ateísmo prático* é a concepção daqueles que conhecem a Deus, estão convencidos de sua existência, mas o negam conscientemente para entregar-se à imoralidade. No entanto, não é deste tipo de descrentes que se ocupa Bayle. Estes não são os "verdadeiros ateus"[21] e são duramente criticados pelo autor, até mesmo porque contrariam uma regra primordial: não escutam os ditames da consciência.

---

[19] Cf. MORI, G. *Bayle philosophe*, p. 210 e BAYLE ,*CPD*, §104, *OD* III, p. 329b.
[20] BAYLE, *RQP*, III, §13; *OD* III, p. 932a.
[21] Cf. BAYLE, *CPD*, §§ 99 e 103; *OD* III, 322b, 327b.

2
O direito de errar

Os libertinos com costumes desregrados eram a caricatura mais viva dos ateus na mentalidade do século XVII. Nessa época, o ateísmo era mais assimilado a uma posição de carência, de ignorância e de uma certa rudeza do que a uma convicção positiva[22]. O herege ateu é também conhecido como monstro profano, alguém que deve ser extirpado do seio da sociedade por representar um perigo. O ateísmo é "sinônimo de imoralidade, de perversão, de dissolução"[23] o que torna mais notável a tese de Bayle sobre a possível virtude daqueles que não crêem em Deus. Para construir teoricamente a ficção de uma sociedade desprovida de religião, Bayle procede a uma inversão: a concepção negativa do ateu, como ser libertino e imoral, é desconstruída pelo autor, que o afirma como ser racional e possivelmente mais virtuoso que o cristão, como afirma Antonio Carlos dos Santos:

> Bayle inverte, completamente, a percepção sobre o ateu e o cristão: o ateu, como não acredita em penas ou recompensas após a morte, identifica-se muito mais com a ação virtuosa do que o cristão, que age de forma interesseira, preocupado com uma contrapartida futura[24].

É interessante notar como Bayle procede a essa inversão: o ateísmo não é marca de fraqueza intelectual ou de vício moral. Antes, supõe uma força de caráter, uma atitude crítica e uma capacidade de raciocínio que não seriam partilhadas pelo maior número. Fraco e hipócrita é aquele que cede a interesses exteriores e se submete às exigências de uma igreja na qual não confia ou não está persuadido sinceramente. Os ateus, diferentemente, são em pequeno número, examinam e submetem à razão os artigos de fé e só se persuadem daquilo que está acompanhado de alguma evidência, o que pressupõe uma renúncia aos pré-julgamentos. Ora, é possível afirmar que esse ateu que exerce "uma escolha individual e anticonformista, escolha de um

---

[22] Cf. BOCH, J. *Pensées sur l'athéisme*, p. 25.
[23] MORI, G. *Bayle philosophe*, p. 189
[24] SANTOS, A.C. *A via de mão dupla*, p. 256.

homem que sabe renunciar às opiniões comuns e se afastar das crenças dominantes"[25] é o homem ideal do iluminismo que privilegia a crítica e despreza a superstição e as opiniões preconcebidas, frutos da ignorância.

Filósofo amante dos paradoxos, Bayle cria uma dupla ficção: uma sociedade de ateus, regulada pela lei do interesse e também o seu contraponto, uma sociedade de cristãos exemplares, na qual haveria o exercício de uma moralidade pura. Em termos morais, sob a ótica de Bayle, os ateus poderiam ser mais virtuosos que os cristãos, pois praticariam as boas ações sem outra finalidade que a própria ação, isto é, não aspirariam a recompensas futuras ou em outras vidas. Segundo Bayle, a verdadeira virtude prescinde de reconhecimentos ou recompensas. O ateu, embora não creia em Deus, pode guiar-se pelo critério de utilidade mas também pelo da honestidade. Por isso, ele pode ser mais virtuoso que o cristão, pois faria o bem de forma desinteressada:

> a razão ditou aos antigos sábios que seria preciso fazer o bem por amor ao próprio bem, e que a virtude deveria ter ela mesma como recompensa, e que só era próprio de um homem mau se abster do mal pelo medo do castigo.[26]

Diferentemente do cristão, o ateu poderia praticar a virtude de forma realmente desinteressada. Nos *Pensées diverses* mas sobretudo no *Dicionário,* a figura do ateu de Bayle se confunde por vezes com a do sábio. Se ele não inventa, certamente contribui para a construção da figura do ateu-filósofo, que não somente se opõe ao cristianismo, mas também e sobretudo à superstição. Isso porque os ateus sob a pena de Bayle não são retratados como monstros, seres imorais ou debochados, mas como filósofos, médicos,

---

[25] MORI, G. *Bayle philosophe*, p. 206.

[26] "La raison a dicté aux Anciens Sages, qu'il falloit faire le bien pour l'amour du bien même, et que la vertu se devoit tenir à elle-même lieu de recompense, et qui'il n'appartenoit qu'à un méchant homme, de s'abstenir du mal par la crainte du chastiment". BAYLE, *PD*, § 178.

matemáticos, humanistas, vultos que honraram o gênero humano, seres moderados, sábios, justos e de conduta muitas vezes irrepreensível. Além da figura de Espinosa[27], modelo de ateu virtuoso, há o exemplo de Diágoras, que apesar de ateu, foi um homem justo e bom legislador: "eis algo notável: um ateu que sem rodeios nem reserva, dá leis a um estado tão justas quanto as de Sólon e as de Licurgo"[28]. Os ateus, sob certa perspectiva, seriam homens excelentes, e por isso seriam em pequeno número[29]. Mori designa este grupo como "uma verdadeira aristocracia do ateísmo"[30] pois os "verdadeiros ateus" excluiriam, segundo Bayle, "os camponeses, os artesãos, os soldados, os burgueses, todas as nossas mulheres, a maior parte dos cavalheiros e das pessoas letradas".[31]

Fiel ao seu método que não vê o ser humano em suas abstrações metafísicas, mas segundo uma perspectiva empírica, Bayle se esforça para mostrar que sua tese é coerente e não traz nenhum risco à sociedade política. Segundo ele, há contradição por parte dos que dizem que o conhecimento de Deus corrigiria as inclinações viciosas dos homens, pois apesar das múltiplas religiões que prescrevem regras de conduta quase idênticas, os homens de

---

[27] É importante notar que para Bayle um dos ateus-modelo, e portanto, sábio e virtuoso, será Espinosa. Há um longo artigo dedicado a este filósofo no *Dicionário*, cuja leitura influenciou decisivamente a visão sobre Espinosa no século XVIII. Durante algum tempo, o texto deste artigo substituiu a leitura da *Ethica*, especialmente para aqueles que tinham o propósito de atacar esta obra. Apesar das críticas sobre a leitura de Bayle, para alguns equivocada e parcial, parece que este teve o mérito de apontar algumas limitações importantes de argumentos espinosanos, sobretudo no que tange à incompatibilidade entre a hipótese do vazio e a tese do monismo da substância. A este respeito conferir CHAUÍ, M. *A nervura do real*, p. 281, e NEGRÃO, Andréa de Faria Franco. Deus sive natvra. *Sobre as objeções de Pierre Bayle no* Dictionnaire Historique et Critique *à hipótese espinosista de uma só substância.* Dissertação de mestrado. Porto Alegre, 2006.

[28] BAYLE, *DHC*, "Diágoras", H. Neste artigo, na mesma observação, pode-se ler, mais adiante: "se aqueles que exercem a justiça, seja pelo estabelecimento de leis, seja pela execução dos editos e das ordenanças do legislador, fizessem tudo conjuntamente nos princípios do ateísmo e animados de paixão contra tudo o que pertence à piedade e à virtude, é certo que seria melhor viver sem leis e sem tribunais do que ser submetido a uma tal jurisdição; mas se, não obstante seu ateísmo eles tivessem o zelo pelo bem público, e se esforçassem em fazer valer as regras mais próprias a reprimir os malfeitores, a prevenir as chicanas, a manter os direitos das viúvas e dos órfãos, a boa fé no comércio, a concórdia entre as famílias, quem duvida que não fosse incomparavelmente melhor viver sob tais legisladores do que sob nenhuma jurisdição?"

[29] Cf. BAYLE, *PD*, §150.

[30] Cf. MORI, G. *Bayle Philosophe*, p. 206.

[31] BAYLE, *PD*, §150.

todos os séculos se governam da mesma maneira, que, longe de ser santa, prima pelo egoísmo e pela violência. Esse é um dos fundamentos do conjunto da moral bayliana: o homem não se conduz segundo as prescrições religiosas e nem mesmo de acordo com as luzes da consciência, mas segundo o seu interesse imediato e suas paixões: "a vida humana é apenas um combate contínuo de paixões com a consciência, na qual esta quase sempre sai vencida".[32] O homem é um ser dividido, conta com a sua consciência como guia para a ação moralmente correta, mas sempre evitará o sofrimento: "o homem é naturalmente razoável, (...) ele prefere necessariamente a sua felicidade e odeia o sofrimento".[33]

Bayle é levado a examinar o papel das paixões individuais no funcionamento da sociedade e a esboçar uma antropologia que repousa sobre um pressuposto audacioso: há solução de continuidade entre a moral e a religião. O entendimento não é submetido às paixões, e a moral das religiões não é capaz de reprimir o vício individual. Atos e princípios estão em situação de divórcio: "a fé que temos em uma religião não faz a regra da conduta do homem"[34]. Desse modo, o indivíduo não determina seus atos em função de princípios gerais, mas do julgamento particular que faz a respeito das coisas, julgamento que cede à paixão dominante do coração, e não se conforma a uma ideia abstrata do bem e do mal:

> O homem não se determina a uma ação ou outra pelos conhecimentos gerais que ele tem do que deve fazer, mas pelo julgamento particular que faz de cada coisa quando está a ponto de agir. (...) Ele se acomoda quase sempre à paixão dominante do coração, à inclinação do temperamento, à força dos hábitos contraídos e ao gosto ou à sensibilidade que tem por certos objetos. O poeta que

---

[32] "La vie humaine n'est presque autre chose qu'un combat continuel de passions avec la conscience, dans lequel celle-ci est presque toujours vaincue". BAYLE, *DHC*, "Helène", Y .
[33] BAYLE, *PD*, §§133 e ss. Nesse sentido conferir também §§176 e 181.
[34] "La foi qu'on a pour une religion n'est pas la règle de la conduite de l'homme". BAYLE, *PD*, §CXLIII.

> fez Medéia dizer *eu vejo e aprovo o bem, mas faço o mal*, representou perfeitamente a diferença que se encontra entre as luzes da consciência e o julgamento particular que nos faz agir.[35]

A consciência conhece a virtude mas o homem não se conduz sempre segundo o seu entendimento. Segundo Bayle isso acontecerá forçosamente quando o homem se depare com uma paixão. A partir da observação do comportamento humano – que se pauta na maioria das vezes pela maldade e pelo egoísmo – o autor procura um princípio de explicação, uma concepção da natureza humana, num percurso característico do moralista[36]. Ao evocar o dito de Ovídio, "eu vejo o bem, mas faço o mal", Bayle constata que há no homem uma guerra entre sua alma e seu corpo, sua razão e seus sentidos:

> A consciência conhece em geral a beleza da virtude e nos força a concordar que não há nada mais louvável do que os bons costumes. Mas quando o coração está possuído por um amor ilegítimo, quando se vê que satisfazendo este amor degustará um prazer e que em não o satisfazendo mergulhará em sofrimentos e em inquietudes insuportáveis, não há luz de consciência que se afirme, só consultamos a paixão e julgamos que é preciso agir *hic et nunc* contra a ideia geral que temos do dever.[37]

---

[35] "(…) L'homme ne se détermine pas à une certain action plutôt qu'à une autre par les connaissances générales qu'il a de ce qu'il doit faire, mais par le jugement particulier qu'il porte de chaque chose lorsqu'il est sur le point d'agir. (…) Il s'accommode presque toujours à la passion dominante du cœur, à la pente du tempérament, à la force des habitudes contractées et au goût ou à la sensibilité que l'on a pour certains objets. Le poète qui a fait dire à Médée *je vois et j'approuve le bien, mais je fais le mal,* a parfaitement bien représenté la différence qui se rencontre entre les lumières de la conscience et le jugement particulier qui nous fait agir". PD, §135, p. 291.

[36] Cf. MCKENNA, A. Pierre Bayle : Moralisme et anthropologie. In : MCKENNA, A. e PAGANINI, G. *Pierre Bayle dans la république des lettres*, p. 329.

[37] "La conscience connaît en général la beauté de la vertu et nous force de tomber d'accord qu'il n'y a rien de plus louable que les bonnes mœurs. Mais quand le cœur est une fois possédé d'un amour illégitime ; quand on voit qu'en satisfaisant cet amour on goûtera du plaisir et qu'en ne le satisfaisant pas on se plongera dans des chagrins et dans des inquiétudes insupportables, il n'y a lumière de conscience

2
O direito de errar

Embora o homem tenha consciência do bem, diante das paixões ele raramente se detém. A via da virtude se apresenta como uma visão pálida, de fácil esquecimento diante da voz forte e persuasiva da paixão e do interesse imediato. Retomando antiga máxima de Cícero, Bayle afirma que o homem é um "escravo das paixões". Nele, a alma luta perpetuamente contra o corpo. A razão deveria se impor e pacificar o conflito, no entanto, nem sempre tem a força necessária, pois "ela é juiz e parte, suas ordens não são cumpridas e apenas aumentam o mal".[38]

Se o móbil das ações humanas não depende do conhecimento que cada um tem da virtude, ele dependerá ainda menos da religião. É por isso que Bayle chega à conclusão de que uma sociedade de ateus seria possível. A religião é vista como algo contingente na história da humanidade e não é somente inútil à concórdia civil, como também pode ser nefasta, pois é um fato de divisão. Não há para o filósofo nenhum liame necessário entre a conservação da sociedade e a religião[39]. Nos *Pensées Diverses*, a sociedade de ateus, essa ficção teórica que ataca todo tipo de fundamentalismo religioso, se transforma, na *Continuation des Pensées Diverses* e na *Réponse aux questions d'un provincial*, em uma realidade antropológica alimentada pela leitura dos relatos de viagem que testemunham a existência de micro-sociedades atéias e que Bayle faz habilmente servir à sua tese. É o caso, por exemplo, do relato de viagem de Jean de Léri, que ao relatar sua viagem ao Brasil afirma:

> No que tange à religião entre outros povos, pode-se dizer abertamente que não somente os pobres selvagens não tem nenhuma,

---

qui tienne, on ne consulte plus que la passion et l'on juge qu'il faut agir *hic et nunc* contre l'idée générale que l'on a de son devoir". BAYLE, *PD*, §135.

[38] BAYLE, *DHC*, "Ovide", H.

[39] Cf. BOCH, J. *Pensées sur l'athéisme,* p. 18

> como também que se há nação que existe e vive sem Deus no mundo, ela é o exemplo".[40]

Tal sociedade de ateus, ao contrário do que se poderia imaginar, é uma comunidade distante da anarquia, entendida no seu sentido mais primordial de desorganização e caos causados pela ausência de autoridade. No século XVII, com a lembrança próxima das guerras de religião, a sedição e a desordem são os grandes males a serem evitados. Talvez por isso para Bayle o objetivo último da política seja afastar a anarquia e instituir e conservar a paz pública pelas leis, isto é, um código distribuidor de castigos e de recompensas puramente humano e sem nenhum recurso ao transcendente:

> Pois a maioria permanece tão devotada ao vício que se as leis humanas não impusessem a ordem, todas as sociedades de cristãos seriam logo arruinadas. E estou certo que, a menos que se operasse um milagre contínuo, uma cidade como Paris seria reduzida em quinze dias ao estado mais triste do mundo se só se empregasse contra o vício o remédio dos sermões dos pregadores e confessores.[41]

Há portanto um reforço da importância de instituições judiciárias e políticas, pois são as leis humanas que reprimem as paixões e "fazem a virtude de uma infinidade de pessoas"[42]. A religião não tem força suficiente para cumprir este papel. As relações sociais são reguladas pelo jogo de interesses e paixões e na maior parte das vezes os homens agirão por

---

[40] " (…) Au regard de ce qu'on nomme religion parmi les autres peuples, il se peut dire tout ouvertement que non-seulement ces pauvres sauvages n'en ont point, mais qu'aussi s'il y a nation qui soit et vive sans Dieu au monde, ce sont vraiment eux". BAYLE, DHC, "Léri" A.

[41] "Car le plus grand nombre demeure si engagé dans le vice que, si les lois humaines n'y mettaient ordre, toutes les sociétés des chrétiens seraient ruinées bientôt. Et je suis sûr qu'à moins d'un miracle continuel, une ville comme Paris serait réduite dans quinze jours au plus triste état du monde si l'on n'employait point d'autre remède contre le vice que les remontrances des prédicateurs et des confesseur". BAYLE, *PD*, §131.

[42] BAYLE, *PD*, §162.

preocupação com sua reputação ou por medo das leis humanas. É por isso que Bayle conclui que uma sociedade de ateus não seria muito diferente de uma sociedade de pagãos no que se refere aos costumes. É verdade que em uma sociedade deste gênero seria preciso leis severas e "muito bem executadas para a punição dos criminosos". Mas, pergunta ele ao leitor: "elas não são necessárias em toda parte?" Se as leis humanas existem em todas as sociedades, é porque exercem o papel essencial de manutenção da ordem e da paz social. Nesse sentido, a vida pública em uma sociedade de ateus regida por leis bem elaboradas e executadas não diferiria substancialmente da de uma sociedade de cristãos. Para não deixar dúvidas, o autor indaga ainda quem, apesar da existência indiscutível da religião, ousaria sair de casa se o roubo, a morte e outros tipos de violências não fossem punidos pelas leis dos príncipes, mas apenas pela religião. E ele arremata, sustentando que sem a lei positiva, ninguém estaria a salvo dos piores crimes mesmo que os pregadores fizessem muito bem o seu trabalho. [43]

Uma comunidade que seguisse rigorosamente a religião cristã seria, por um lado, a sociedade ideal: nela haveria apenas concórdia e paz. Não haveria conflitos ou luxo, injustiças ou instituições, pois os seus membros não fariam jamais nada que contrariasse os ditames da caridade e, portanto, não fariam nenhum mal ao próximo. Os súditos obedeceriam pacificamente ao príncipe e o governo não abusaria jamais da autoridade soberana, algo que nesse quadro não teria senão uma função ornamental. Por outro lado, esta sociedade modelar para Bayle seria insustentável. A separação entre política e moral é implicitamente reforçada pela natureza desta sociedade de cristãos verdadeiros. Ela pode ser viável, mas não como sociedade política, pois cristãos verdadeiros são movidos pela caridade e não pelo interesse, e portanto não saberiam lidar com os conflitos, os abusos do poder e ameaças externas.[44] "Uma

[43] BAYLE, *PD*, §161-162 e também *CPD*, §130 ss.
[44] Cf. BAYLE, *CPD*, § 124, *OD III*, p. 360b.

nação assim seria logo subjugada"[45], afirma Bayle, sobretudo no estado de guerra. Bayle lembra que esta sociedade está fadada à destruição caso haja outras nações que não partilhem a mesma crença ou não a sigam de forma tão pura. Nesse caso, os cristãos seriam como "ovelhas no meio de lobos".[46]

Portanto, "as graças extraordinárias e os milagres não podem ser o fundamento da política".[47] Ao responder objeções nas *Additions aux pensées diverses*, Bayle defende o princípio de pluralidade de apoios das sociedades. Ele não nega que "a religião não seja um bom freio", mas ela não deve ser o único fundamento das sociedades. Elas podem ser formadas em parte pelo medo e em parte pela inclinação, e um ateu poderia ter o interesse particular de permanecer unido ao corpo e o temor de ser castigado se perturbar a paz pública[48]. É necessário distinguir o que é estritamente necessário do que é útil às sociedades políticas. E aqui há uma crítica àqueles que pensam que toda religião ou superstição é preferível ao ateísmo, como foi o caso de Bodin[49]. Segundo Bayle, é mais fácil obedecer a justiça humana, que está mais próxima dos homens do que a longínqua justiça divina.[50]

A ideia de que uma religião instituída é sempre fonte de males é algo disseminado por toda a obra de Bayle. Ele considera que o benefício das religiões é quase nulo se elas destroem de um lado o que estabelecem de outro. Essa ponderação é sempre corroborada com exemplos da história, que mostram que a religião mais estimula do que apazigua sedições[51]. É ilusório procurar na religião um reforço do liame social por três razões: ela enfraquece o poder político pelo clero, criando facções e acirrando a intolerância religiosa; diminui a lealdade dos súditos, ao instituir outras autoridades superiores às seculares e

---

[45] Cf. BAYLE, *DHC*, "Maquiavel", E.
[46] Cf. BAYLE, *CPD*, § 124, *OD III*, p. 360a.
[47] BAYLE, *APD*, *OD* III, p. 174 a.
[48] Cf. BAYLE, *APD*, *OD* III, p. 174 a.
[49] Cf. BODIN, *Les six livres de la République*, IV, cap. 7.
[50] Cf. DELPLA, Isabelle. " Bayle: pensées diverses sur l'athéisme ou le paradoxe de l'athée citoyen". In: CATTIN, E, JAFFRO, L., Petit, A. (ed). *Figures du Théologico-politique*, p. 128.
[51] Cf. BAYLE, RQP, §20, *OD* III, p. 953b.

também prejudica a economia do reino, pois, segundo Bayle, além de ser mais útil nas profissões civis do que a instigar a superstição e o fanatismo, o clero também se apropria do dinheiro do povo que poderia ser utilizado pelo Estado em favor do bem comum. [52]

A ficção da sociedade de ateus de Bayle procura mostrar que ela seria no mínimo semelhante à sociedade cristã ou pagã, com seus vícios e torpezas, seus conflitos de poder e seus cálculos de interesse, e no máximo uma sociedade guiada pela razão, composta por filósofos e que não se cegaria pelo fanatismo[53]. O ateu virtuoso é um cidadão modelo, pois como não vê nada superior ao bem público, ele não configura um perigo para o Estado. É por isso que Bayle sustenta que é preferível um "rei espinosista", cujos súditos não tivessem outra religião, a um monarca zeloso pelo Papado. Isso porque, sob um governante sem religião, não haveria discórdia se uma parte dos súditos optasse por alguma crença, desde que se submetessem às leis civis. O mesmo não se poderia dizer de um rei católico.[54]

Desse modo, o ateu não representa nenhum perigo para a sociedade. A razão sem o conhecimento de Deus pode conhecer o que é honesto e bom. Além disso, mesmo um homem destituído de fé pode ser sensível à glória do mundo. Diferentemente do que pensaram alguns defensores da tolerância, para Bayle o ateu é capaz de respeitar os contratos. As suas ações que contrariem os costumes terão conseqüências sensíveis neste mundo e não em outro, pois o móbil da ação humana é a estima dos outros homens[55]. Mesmo sem crer na providência divina, ou na imortalidade da alma, uma república de

---

[52] Cf. DELPLA, Isabelle. "Bayle: pensées diverses sur l'athéisme ou le paradoxe de l'athée citoyen". In: CATTIN, E, JAFFRO, L., PETIT, A. *Figures du Théologico-Politique*, p. 132 e também BAYLE, *RQP*, §19, *OD* III, p. 951b.

[53] Cf. DELPLA, I. " Bayle: pensées diverses sur l'athéisme ou le paradoxe de l'athée citoyen". In: *Figures du Théologico-politique*, p. 137.

[54] Cf. BAYLE, *RQP*, §20, *OD* III, p. 954a.

[55] No § 179 dos *Pensées Diverses*, Bayle afirma que aqueles que sustentam que a alma morre com o corpo são por princípio mais gente de bem do que outros, porque teriam um interesse particular em não adquirir uma má reputação – e dá o exemplo do usurário, que não pode depreciar o negócio, e é o mais exato dentre todos os homens a cumprir o que promete, e nos termos que promete.

ateus obedeceria às leis promulgadas, não conheceria a intolerância, o grande mal do século, e isso favoreceria a condição de uma vida socialmente harmoniosa. Esta posição é tida como marca de sua radicalidade, que destoa da doutrina de muitos defensores da tolerância de então, os chamados "démi-tolérants"[56], que sustentam uma abertura limitada a certos cultos, sempre criticados por Bayle. Um dos teóricos mais proeminentes da tolerância religiosa, é sem dúvida John Locke. Ele propôs limites à sua doutrina, que exclui a figura do ateu. Convém, então, um exame mais detido do pensamento de Locke a respeito da tolerância, o que permitirá destacar ainda mais a singularidade do pensamento de Bayle.

3. "Propriedade e salvação": os limites da tolerância em John Locke

Parece correto afirmar que a solução radical de Bayle, a da laicização total do Estado foi a adotada pela contemporaneidade. A liberdade de culto, consciência e expressão é hoje garantia inquestionável nas democracias ocidentais, positivada em Constituições e Declarações de direitos. A via da tolerância religiosa limitada ou parcial, adotada por Locke, não se mostrou a mais eficaz na modernidade. Fonte muito utilizada no século XVIII, contendo argumentos fundamentais em defesa da tolerância, a obra de Locke evitou os inconvenientes teóricos, as dificuldades e paradoxos que exsurgem da noção de consciência, adotando uma solução eminentemente política para a garantia das liberdades individuais.

A noção de tolerância em Locke é construída sobre a secularização do domínio público e a transferência do culto ao domínio privado. É esta distinção que permanece perpetuamente em jogo nos debates

[56] Bayle escreve contra os "démi-tolérants" por exemplo dos sínodos holandeses e das assembleias provinciais que formularam as regras de censura aos socinianos de 1653. Cf. BAYLE, *CP*, II, VII, p. 280.

sobre a tolerância.[57]Assim como Bayle, Locke assinala que o lugar da religião é o foro privado, no qual o magistrado, salvo em casos excepcionais, não deve intervir. O Estado é definido como uma sociedade instituída voluntariamente pelos homens para proteção de seus interesses civis. Portanto, o governante não deve violar os direitos dos indivíduos, fundados em uma lei natural, a menos que seja estritamente necessário para a preservação do bem público.

O principal argumento político da *Carta sobre a tolerância* é a necessidade de separação entre Igreja e Estado. Assim como Bayle, Locke é contrário à doutrina da unidade religiosa, segundo o qual o consenso religioso completo entre os cidadãos é uma vantagem para o Estado. Ele defende, pois, um afastamento entre essas instâncias. A partir desta posição, é possível delimitar qual é o lugar da autoridade política, quais os seus limites, e qual o seu poder de interferência ao se tratar dos cultos de religião.

Tendo em vista as finalidades do Estado, a jurisdição do magistrado civil se estende apenas à comunidade política. Cabe a ele zelar pela busca, preservação e pelo desenvolvimento dos interesses civis dos seus membros. Interesses civis (*civil interests*) que na terminologia lockiana compreendem "a vida, a liberdade, a saúde, a preservação do corpo e ainda a posse de coisas exteriores como dinheiro, terras, casas, móveis e coisas assemelhadas"[58]. Assim, o poder, o direito e o domínio do magistrado civil se limitam unicamente a proteger e promover tais interesses. Tal poder não pode ser estendido para a salvação das almas, ou seja, ele não pode tocar o domínio religioso. À igreja, por outro lado, cabe somente o cuidado com a salvação e o outro mundo.

Como o *Commentaire philosophique,* a *Carta* é dirigida aos perseguidores[59], como está claro no início do texto:"(...) eu apelo às consciências

---

[57] Cf. THIERRY, Patrick. *La tolérance*, p. 8.

[58] LOCKE, John. *A Letter Concerning Toleration.* New Haven and London, Yale University Press, 2003, p. 218.

[59] Locke e Bayle conheceram-se pessoalmente na Holanda, entre 1687 e 1688 no "Club de la Lanterne" (*De Lantaarn*) do quaker Benjamin Furly, onde se encontram vários homens de letras da sociedade de

daqueles que perseguem, torturam, destroem e matam outros homens sob o pretexto da religião, façam isso por amizade ou bondade ou não"[60]. Embora o autor não se refira explicitamente, ele também se dirige aos governantes, igualmente grandes perseguidores. Se a questão religiosa traz conseqüências importantes, pois pode ser causa geradora de violência, seja entre particulares, seja entre os indivíduos e o magistrado, a tolerância deve ser tratada como uma questão política e deve ser uma preocupação do Estado.

Locke mobiliza ainda uma ampla gama de argumentos comuns nas defesas sobre a tolerância. O argumento da reciprocidade, segundo o qual se há uma verdade e aqueles que a conhecem pressupõem o direito de impô-la aos outros, todos terão o direito de perseguir para preservar a religião verdadeira segundo a sua consciência. Isso inviabilizaria uma sociedade política pacífica. Utiliza ainda o argumento da ineficácia da coerção, pelo qual a violência não produz uma conformação à fé que se quer impor, mas simplesmente um comportamento que é contraditório à convicção interior. As querelas teológicas ou as perseguições mais ou menos abertas mostram com evidência que as sanções não fabricam mais do que hipócritas ou pessoas ainda mais aferradas à sua opinião. É o que Locke expõe na *Carta:*

> "Que algum homem considere adequado fazer com que um outro homem cuja salvação ele deseja ardentemente expire em tormentos, mesmo antes de ter se convertido, eu confesso que isso me surpreenderia, e a outros também. Certamente ninguém nunca acreditará que tal atitude possa provir da caridade, do amor ou da

---

Rotterdam. Os seus membros partilhavam um ideal de tolerância religiosa que favorecia essas reuniões. É por intermédio de Furly que Bayle conhece igualmente Shaftesbury. O *Comentário* é publicado em 1686 e a *Carta* somente em 1689, e os estudiosos consideram certo que Locke tenha lido Bayle, sendo possível mesmo que tenha se inspirado alguns de seus exemplos, como no diálogo fictício de missionários católicos enviados para pregar na China, contido no *Comentário*, algo retomado numa roupagem ligeiramente diferente no exemplo das igrejas cristãs em Constantinopla, apresentado na *Carta*. Por sua vez, Bayle também chega a ler Locke e se refere a ele raras vezes, de maneira elogiosa. Cf. BOST, H. *Pierre Bayle*, p. 176 e BAYLE, *CP*, I, V, p. 122.

[60] LOCKE, John. *A Letter Concerning Toleration*, p. 216.

> boa vontade. Se alguém sustentar que os homens possam ser obrigados pelo fogo e pela espada a professar certas doutrinas, e se conformarem a este ou aquele culto exterior, sem qualquer consideração pelos seus costumes (*morals);* se alguém tentar converter aqueles que erram à verdadeira fé, forçando-os a professar coisas em que não acreditam, e permitindo a prática de coisas que o Evangelho não permite, não se pode duvidar, de fato, que tal homem deseja ter uma numerosa assembleia junto a si na mesma fé: mas que ele pretenda por tais meios compor uma verdadeira igreja Cristã, isso é realmente inacreditável *(altogether incredible*)".[61]

Locke rejeita a ideia segundo a qual se poderia constranger alguém a crer visando o seu bem, ou seja, visando mostrar-lhe o verdadeiro caminho da salvação. Segundo ele, ninguém pode mudar sua fé pelo simples comando de outro. A crença não pode ser imposta coercitivamente. A convicção interior é algo imprescindível para a verdadeira fé, segundo Locke, a única agradável a Deus. A vontade é inútil para interferir neste processo, pois assim como nossas percepções e ideias, a fé não depende de nossa vontade[62]. Há argumentos muito similares em Bayle, que procura sempre destacar a difícil

---

[61] "That any man should think fit to cause another man, whose salvation he heartily desires, to expire in torments, and that even in an unconverted estate, would, I confess, seem very strange to me, and, I think, to any other also. But nobody, surely, will ever believe that such a carriage can proceed from charity, love, or goodwill. If any one maintain that men ought to be compelled by fire and sword to profess certain doctrines, and conform to this or that exterior worship, without any regard hat unto their morals; if any one endeavour to convert those that are erroneous unto the faith, by forcing them to profess things that they do not believe, and allowing them to practice things that the Gospel does not permit; it cannot be doubted, indeed, that such a one is desirous to have a numerous assembly joined in the same profession with himself; but that he principally intends by those means to compose a truly Christian church, is altogether incredible". LOCKE, John. *A Letter Concerning Toleration*, p. 217.

[62] Para Locke, "o cuidado das almas não pode pertencer ao magistrado civil, porque seu poder consiste apenas na força exterior. Mas a religião verdadeira e salvadora consiste na persuasão interna (inward persuasion) da mente, sem o que nada pode ser aceitável para Deus. E tal é a natureza do entendimento, que não pode ser forçado a crer em algo por uma força exterior. Confisco de bens, aprisionamento, torturas, nada dessa natureza pode surtir qualquer eficácia para fazer os homens mudarem o julgamento interno que eles têm das coisas". LOCKE, John. *A Letter Concerning Toleration*, p. 219.

compatibilização entre razão e fé, mas este não chega a construir uma teoria do conhecimento, como faz Locke, no seu *Ensaio sobre o entendimento humano.*

É interessante notar os termos usados por Locke. A mente só pode ser persuadida, nunca forçada a crer em algo. Ele usa o termo "persuadir", que vem do latim *persuader, persuadere*[63], algo muito próximo de *persuaviter. Persuadere* é persuadir, induzir, levar, seduzir, e *persuaviter* tem como um dos radicais *suave,* algo agradável ou suave. É diferente de *convincere,* convencer, que vem de *vincere,* vencer. O persuadir está muito mais associado à razão do que o convencer, mais associado à força. Assim, por sua própria natureza, o entendimento humano não pode ser obrigado ou *vencido*, apenas *persuadido*. Desta forma, todos os tipos de castigos e sofrimentos, mesmo os mais cruéis são inúteis para alterar a convicção de alguém. De acordo com Locke, ninguém pode ser forçado a ser salvo, pois é difícil que se creia firmemente em uma religião na qual não se confie, isto é, na qual não se esteja persuadido. E só na fé e na sinceridade interior que consiste a força e a eficácia da religião verdadeira, e toda atitude do poder civil que tente interferir na crença dos indivíduos é vã e ineficaz.

O magistrado poderá interferir e legislar sobre as coisas indiferentes (*indifferent things*[64]), tendo sempre como critério a utilidade coletiva, ou o bem público. Coisas indiferentes são as "que não estão determinadas como boas ou más em virtude da lei divina revelada, ou das descobertas da razão, que se chamam *lei natural*"[65]. O governante poderá então estabelecer regras para as coisas indiferentes, isto é, o que não é bom nem mau, o que não implica em um julgamento moral, como estar em pé ou sentado, ou usar ou não algum tipo de traje.[66] No entanto, o governante não pode fixar regras segundo a sua vontade. A lei positiva deve sempre ter por fim o bem

---

[63] Vale lembrar a retórica (arte da persuasão), que ensina pelo uso da palavra, que dirige os homens sem violência, por adesão consentida.
[64] LOCKE, John. *A Letter Concerning Toleration*, p. 233.
[65] LOCKE, John. *Carta sobre a Tolerância*. Introdução de Raymond Polin. Lisboa, Ed. 70, p. 52.
[66] Cf. THIERRY, Patrick. *La tolérance*, p. 23.

comum, que é prescrito pela lei natural, pois "o bem público é a regra e a medida de toda elaboração da lei".[67]

Dessa forma, religião e Estado são domínios separados, posição fundamental tanto para Bayle quanto para Locke. O governo não pode outorgar qualquer novo direito à igreja, nem a igreja ao governo civil. Segundo Locke, as igrejas entre si devem se relacionar como se fossem indivíduos, e nenhuma delas pode ter jurisdição sobre outra ainda que o governante faça parte de uma seita determinada. Porque sob este aspecto o governante assemelha-se a um cidadão comum, e nenhum indivíduo deve atacar ou prejudicar de qualquer maneira a outrem em seus interesses civis somente porque professa outra religião[68]. Se uma coisa não for útil à comunidade, ainda que seja indiferente, não poderá ser estabelecida por lei e quem dita esta razão em última instância é a lei natural. Esta lei, como um dos pilares da filosofia política de Locke, define o justo e o injusto, a virtude e o vício, e é a partir dela que se prescrevem os direitos e os deveres que existem no estado civil.

Mas é preciso ainda considerar que a defesa de Locke da tolerância não é irrestrita, mas há limites, como também há restrições para o exercício da liberdade. O autor afirma que os limites justos entre a religião e o governo repousam sobre o postulado segundo o qual todos os homens têm autoridade suprema e absoluta de julgar por si mesmos em matéria de religião. A liberdade da consciência individual deve ser respeitada e nela também está fundada a defesa da tolerância, embora ela não seja o seu motivo principal. Há sem dúvida em seu pensamento uma defesa da liberdade essencial ao homem, que não é a licença para fazer tudo o que se deseja, mas o direito de obedecer à obrigação estabelecida pela lei no estado civil[69]. Assim, Locke não sustenta uma

---

[67] Locke, John. *A Letter Concerning Toleration.* New Haven and London, Yale University Press, 2003, p. 233.

[68] Afirma Locke que "todos os direitos e privilégios que pertencem a ele como homem ou como cidadão são invioláveis e devem ser-lhes preservados. (...). Deve-se evitar toda violência e dano, seja ele cristão ou pagão". LOCKE, John. *A Letter Concerning Toleration*, p. 224.

[69] Cf. LOCKE, John. *Cartas sobre a Tolerância.* Introdução de Raymond Polin. São Paulo, Ícone Editora, 2004, p. 43.

liberdade absoluta, mas uma liberdade que é restringida pela lei. Isto está de acordo com o que afirma no *Segundo Tratado sobre o Governo*:

> "*a liberdade dos homens sob um governo* consiste em viver segundo uma regra permanente, comum a todos nessa sociedade e elaborada pelo poder legislativo nela erigido: liberdade de seguir minha própria vontade em tudo quanto escapa à prescrição da regra e de não estar sujeito à vontade inconstante, incerta, desconhecida e arbitrária de outro homem"[70].

É a própria liberdade que guia a entrada para uma determinada igreja. A igreja é antes de tudo uma sociedade livre e voluntária ("free and voluntary society"[71]). O indivíduo não nasce membro de nenhuma igreja, mas elege determinada seita por acreditá-la a mais viável para a salvação. Do mesmo modo que ele é livre para se associar, deve ser livre para deixar a igreja escolhida:

> "O homem não está, por natureza, obrigado a fazer parte de uma igreja, a ligar-se a uma seita; junta-se espontaneamente à sociedade em cujo seio julga que se pratica a verdadeira religião e um culto agradável a Deus. Porque a esperança da salvação que aí encontra é a única causa da sua entrada na igreja, será também a única razão de nela permanecer. Se vier a descobrir depois algum erro na doutrina ou qualquer incongruência no culto, é necessário que a mesma liberdade com que entrou lhe faculte sempre a saída; nenhum laço é com efeito, indissolúvel, a não ser os que prendem com a esperança certa da vida eterna. Um igreja congrega em si membros espontaneamente unidos em vista desse fim".[72]

---

[70] LOCKE, John. *Dois Tratados sobre o Governo.* São Paulo, Martins Fontes, 1998, Livro II, §22, p. 403.
[71] Cf. LOCKE, John. *A Letter Concerning Toleration*, p. 220.
[72] "No man by nature is bound unto any particular church or sect, but every one joins himself voluntarily to that society in which he believes he has found that profession and worship is truly acceptable to God.

2
O direito de errar

Se a tolerância se fundamenta no direito à liberdade dos indivíduos de escolher seu culto e se a liberdade não é total, mas restrita ao que prescrevem as leis e ainda, se a lei natural tem como regra e medida o bem público, há também um limite à tolerância. Ela deve excluir tudo o que perturbe a existência da comunidade política e da paz civil. Nenhuma opinião contrária à sociedade humana ou àquelas regras morais que são necessárias à preservação da sociedade civil deve ser tolerada pelo magistrado[73]. Sendo o cuidado da comunidade política um dever do governante, ele deve evitar que qualquer pessoa sofra dano em sua vida ou propriedade. Assim, a regra é: o que não é legal no curso normal da vida privada, também não é em assuntos de religião. Por outro lado, aquilo que é legal e permitido normalmente para os súditos, não pode ser proibido em seitas ou usos religiosos[74].

Esse é um limite mais geral. Locke prevê outros dois limites específicos à tolerância. Um deles é encontrado nos católicos, considerados intolerantes. Segundo o autor, os intolerantes não são dignos de ser tolerados. As seitas que "se arrogam a si mesmas alguma prerrogativa especial, disfarçada pela demonstração especiosa de palavras enganadoras, mas que na verdade são opostas aos direitos civis da comunidade" são incompatíveis com a sociedade política. O máximo que uma igreja pode fazer é punir aqueles que acreditam não serem dignos de continuar no seio de sua instituição religiosa com o afastamento obrigatório daquele membro. No caso dos católicos, a excomunhão. No entanto, este afastamento não pode repercutir em nada no que diga respeito aos bens ou à vida civil dos indivíduos.

The hopes of salvation, as it was the only cause of his entrance into that communion, so it can be the only reason of his stay there. For if afterwards he discover any thing either erroneous in the doctrine, or incongruous in the worship of that society to which he has joined himself, why should it not be as free for him to go out as it was to enter? No member of a religious society can be tied with any other bonds but what proceed from the certain expectation of eternal life. A church then is a society of members voluntarily uniting to this end". LOCKE, John. *A Letter Concerning Toleration*, p. 220.

[73] Cf. LOCKE, John. *A Letter Concerning Toleration*, p. 244.

[74] LOCKE, John. *A Letter Concerning Toleration*, p. 236.

2
O direito de errar

Os católicos não devem ser tolerados ainda porque ao se associarem a uma religião, se entregam à proteção e serviço de outro príncipe, e é inadmissível que o magistrado permita uma jurisdição estrangeira em seu próprio território. É precisamente enquanto devotados a um príncipe estrangeiro, o Papa, que são justificáveis diversas medidas de precaução, que podem culminar em certas incapacidades civis.

Não devem ser tolerados, em terceiro lugar, os ateus. Os que negam a existência de Deus, segundo Locke, não conseguiriam manter as promessas, contratos e juramentos que são os laços que unem e mantêm a sociedade humana. A supressão de Deus, ainda apenas que em pensamento, dissolveria a possibilidade de concretizar qualquer ação que não fosse absolutamente obrigatória por medo do castigo do magistrado. A descrença nas sanções prometidas no além-túmulo por um Deus remunerador e vingador, além de seu desapego à lei moral é fato quase certo. Desta forma, os ateus não procurariam viver moralmente. Ainda, suas promessas não atingiram o estatuto tranqüilizador do juramento, e eles são, por conseqüência, suspeitos de um egoísmo individualista sem freio[75], e ao qual nenhuma lei é capaz de regular. Seguindo um pensamento corrente à sua época, para Locke o ateu é um ser à parte, e deve ser alijado da sociedade. Para a vida social é de fundamental importância a confiança na palavra dada, o respeito pelos juramentos e pelos contratos, e o ateu seria uma ameaça a essas instituições, colocando em risco o próprio liame social. É certo que os que não crêem em Deus deveriam ainda respeitar as leis positivas, mas segundo o pensamento lockiano, essas leis derivam a sua justiça e legitimidade de leis superiores, as leis naturais. Para Locke, a base da moral é a lei natural, em última instância divina, e acreditar

[75] Cf. LABROUSSE, Elisabeth. Note à propos de la conception de la tolérance au XVIIIe siècle. In: *Notes sur Bayle*, p. 121.

nela é condição para o comportamento moral[76]. Não há lei sem sanções e não é possível a moralidade sem a crença ainda que distante na sanção divina.[77]

É preciso notar que no caso destes dois limites a preocupação de Locke é mais política do que puramente religiosa. Em primeiro lugar, não se trata de insuflar a intolerância para com os católicos, mas de negar-lhes a tolerância irrestrita; mais do que isso, trata-se de negar-lhes certos direitos que eles se atribuem. Com efeito, como tolerar aqueles que obedecem a outro soberano, ou que dizem que não é preciso cumprir a promessa feita aos hereges (sendo que eles próprios determinam quem é herege ou não, sempre com critérios muito discutíveis)? Como tolerar aqueles que afirmam que reis ao serem excomungados perdem os seus direitos sobre seus reinos? É preciso reconhecer que os católicos não têm estes direitos. Dizer que eles os possuem é pregar a anarquia, já que haverá risco de desrespeito aos contratos, o que pode culminar em última instância na sedição e até mesmo a dissolução do governo (por meio da excomunhão do príncipe). Para Locke trata-se apenas de manter um equilíbrio entre os direitos. Se os católicos forem tolerados, haveria um desequilíbrio entre os direitos dos católicos e dos demais. Todos, sem exceção devem manter a sua palavra e cumprir os contratos, todos devem obediência ao soberano, só o povo pode destituir o governante, e sobretudo, só o Estado tem o direito de perseguir ou de tirar a vida de alguém.

Quanto aos ateus, embora o pano de fundo da argumentação seja teológico, sua exclusão da tolerância é igualmente de motivada por razões estritamente políticas: como preservar a paz em uma sociedade em que pessoas não mantêm a sua palavra, e não cumprem os contratos? Se os ateus não juram, porque não têm pelo que jurar, a ordem da sociedade está em perigo. Mais uma vez, é preciso apenas preservar um equilíbrio de direitos, sobretudo manter a paz da sociedade, fazendo com que a própria tolerância seja também preservada.

---

[76] HARRIS, Ian. *The Mind of J. Locke*, p. 189.
[77] Cf. THIERRY, Patrick. *La tolérance*, p. 38.

2
O direito de errar

Há, desse modo, um esforço em estabelecer uma certa medida da tolerância, que não deve ser incompatível com os direitos civis. Os direitos individuais em Locke não serão irrestritos mas conhecem as limitações impostas pelos direitos da comunidade de se proteger contra a desordem e a subversão. Ao estabelecer a sua doutrina sob uma perspectiva eminentemente política e jurídica, Locke evita toda a discussão sobre a liberdade de consciência, reivindicação problemática e perigosa, pois está associada para ele ao "entusiasmo" em matéria de religião.[78] Essa discussão será enfrentada por Bayle, para o qual a liberdade deve ser concedida à consciência, e por isso a tolerância seria ampla, e sem limitações.

É interessante observar que apesar de partirem do mesmo ponto de partida – a separação entre a igreja e o Estado – e chegarem a conclusões semelhantes – a tolerância religiosa é um imperativo e traz benefícios ao Estado – Locke e Bayle fundamentam de maneiras diferentes suas defesas da tolerância e sobretudo têm concepções divergentes sobre o Estado e sua forma de atuação. Isso explica em parte por que razão estabelecem diferentes medidas à tolerância em uma sociedade política. Esta discrepância parece estar relacionada não só ao modo como ambos entendem o poder político, mas também à sua concepção de consciência individual.

Bayle defende a sua ideia de tolerância pelo viés filosófico-moral – a impossibilidade de se determinar a verdade e daí o direito à livre consciência – e termina por lhe dar uma solução política: o poder político fortificado, a paz social. Locke, diferentemente, parte da separação essencial entre igreja e Estado, mas concebe a moralidade como intrinsecamente ligada à religião, conferindo uma justificação política à tolerância que deverá ser limitada e garantida na medida em que não ponha em risco a sociedade política. Apesar disso, de acordo com a sua concepção de poder político e de consciência individual, há sempre a possibilidade de resistir a um poder.

---

[78] Cf. THIERRY, Patrick. *La tolérance*, p. 8.

Paradoxalmente, Bayle afirma ao mesmo tempo o poder político absoluto e uma tolerância ilimitada, mas sem a possibilidade de resistência do súdito.

Ambos têm sucesso em suas propostas já que conseguem transformar a tolerância de vício em virtude, ainda que por vias diferentes. Além da medida que cada um confere à tolerância, é possível afirmar que as doutrinas de Locke e Bayle diferem sobretudo nas bases que cada um estabelece para a vida social. Apesar de Locke não enfatizar o conteúdo teológico presente na lei natural, é fato que ele não o diminui. A exclusão dos ateus da tolerância confirma tal posição. Por outro lado, Bayle elimina completamente as bases teológicas para a tolerância na sociedade.[79] É possível uma vida social harmônica entre católicos, judeus ou muçulmanos e mesmo entre aqueles que não professem nenhuma religião.

A doutrina da tolerância de Bayle é mais radical do que a de Locke, ao separar definitivamente religião e moralidade. Se a solução de Locke é datada, não resta dúvida que a sua teoria da obrigação política com bases contratualistas contribui em grande medida para o reconhecimento da doutrina dos direitos naturais, da qual os direitos humanos são herdeiros. Locke é mais ousado na defesa do direito de propriedade, mas a liberdade de consciência tem ainda hoje os moldes da noção tal como construída por Bayle. Desse modo, convém agora examinar com alguma atenção a construção da noção e dos direitos da consciência errante no pensamento bayliano.

4. A doutrina da consciência errante: entre a verdade e a ignorância

O *Comentário filosófico* é escrito num momento em que o problema da intolerância marca a discussão política . A França atravessa um momento delicado e de hostilidade entre católicos e protestantes, e a revogação

[79] Cf. ISRAEL, Jonathan. Pierre Bayle's Political Thought. In: *Pierre Bayle dans la République des Lettres*, p. 364.

do Edito de Nantes em 1685 tem por efeito o recrusdescimento da perseguição e da violência contra os huguenotes. Nessa obra e em textos posteriores, é clara a intenção do autor de estabelecer filosoficamente a liberdade de consciência e garanti-la por um fundamento racional, e não apenas histórico ou de direito positivo. O direito de consciência será um direito constituído ontologicamente, e que portanto não poderia ser modificado ou limitado em nome da coletividade ou de interesses políticos. A garantia desse direito será externa, como se verá adiante, no entanto, a base de sua constituição é metafísica. Bayle segue a tradição tomista e jusnaturalista do XVII ao afirmar que a consciência é uma luz natural. Ele adota a concepção presente na *Suma Teológica* de Tomás de Aquino, para quem a "consciência é de algum modo o decreto da razão". Desse modo, falar da consciência é falar de razão[80]. Toda argumentação bayliana sobre a liberdade de consciência gira em torno dos conceitos de "luz", "luz natural" e "reta razão", de origem estóica, mas combinada com as concepções da filosofia cartesiana.

Para Bayle, a consciência revela uma conexão imediata com o divino[81] e por isso implica separação entre o domínio privado e público que é mais radical do que uma simples separação dos poderes entre a Igreja e o Estado. A liberdade de consciência é fundada metafisicamente porque a consciência é infensa às eventuais coerções externas. Nenhuma pressão exterior pode agir sobre ela, que é completamente autônoma e *naturalmente* livre. Para guiá-la, Bayle recorre à noção de lei natural, que ele equipara à lei divina:

> A consciência relativa a cada homem é a voz e a lei de Deus, conhecida e aceita como tal por aquele que tem esta consciência. De

[80] Cf. SOLERE, J.L. Le Droit à l'Erreur : Conversions forcées et obligation de conscience dans la pensée chrétienne. In : *De la conversion* p. 306. Cf. também *Summa Theologiae*, Prima secundae, questio 19, articulus 5. Solère observa que isso indica que o leitor católico de Bayle poderia achar a sua definição muito aceitável e coerente.

[81] Ainda que se minimize a importância de Deus nesse ponto de sua filosofia, a sua construção teórica se mantém. A consciência guiada pela razão pode consultar a luz natural e pode distinguir facilmente o certo do errado. Mesmo sob esta perspectiva, ela não pode ser alterada por fatores externos.

> modo que violar esta consciência é essencialmente crer que se viola a lei de Deus[82].

Ora, segundo Bayle, violar uma consciência é o mesmo que desconsiderar a lei de Deus. As decisões da consciência resultam do assentimento ou a ideias claras e distintas ou a certas noções que geram uma persuasão invencível. Toda tentativa de forçar uma consciência a crer em algo diferente daquilo de que ela está persuadida intimamente não é apenas contrária ao direito como também é inútil. Por isso a consciência mesmo que em erro não pode ser coagida. O caráter sagrado a ela concedido implica o dever do indivíduo, antes de qualquer outro, de obedecer aos ditames de sua consciência, que para cada um, "é a voz mesma de Deus"[83]. Assim, a consciência não deveria ser violada, e ninguém deveria ser forçado a crer em algo de que não esteja persuadido intimamente. Como foi visto, segundo Bayle, uma leitura mais racional dos textos sagrados mostra que a intolerância é contrária às ideias mais distintas da lei natural. Deus não ditaria pela revelação comandos intolerantes: isto não só contrariaria a razão, o bom senso e preceitos gerais da moral, como também os princípios de clemência e doçura que existem no mesmo evangelho[84].

De algum modo, a doutrina da tolerância de Bayle é fundada sobre a obediência do homem aos mandamentos de sua consciência, que deve se afastar de todo preconceito e superstição. A consciência é a instância que estabelece a ligação mais íntima entre o indivíduo e o seu criador, que o guia nas escolhas práticas. Ela deve necessariamente ser respeitada pelo outro como um direito inalienável. Portanto, nem os padres da Igreja nem o Estado podem aí intervir.

---

[82] " La conscience, par rapport à chaque homme, est la voix et la loi de Dieu, connue et acceptée pour telle par celui qui a cette conscience : De sorte que violer cette conscience est essentiellement croire que l'on viole la loi de Dieu". BAYLE, *CP*, I, 6, p. 146.
[83] BAYLE, *CP*, I, V, p. 129.
[84] Cf. BAYLE, P. *CP* I, 3, p. 109.

2
O direito de errar

Todos os atos conformes aos ditames da consciência são inocentes ou virtuosos, tenha ou não ela compreendido corretamente as injunções da lei divina[85]. Bayle afirma que a consciência tem direito de errar. Não se pode negar a um homem o direito de adorar a Deus de determinada maneira, se ele está de boa fé. Se é a má-fé que rege sua ação, tal indivíduo condena-se a si mesmo, ao rejeitar os ditames de sua consciência. Isso significa que uma doutrina falsa, mas que é sinceramente professada, deve ter os mesmos direitos da ortodoxia mais estrita. Nada legitima a força sobre uma consciência errante. Os dogmas universais foram dilacerados, já que não há acordo entre as religiões, nem modo de provar que uma é mais verdadeira do que a outra. Assim, só subsistem as crenças individuais que são contraditórias entre si e ao mesmo tempo legítimas[86]. Segundo Labrousse, assim o filósofo separou o liame que associava tradicionalmente o erro ao pecado e aproxima o erro da ignorância[87].

A doutrina da consciência errante requer uma investigação sobre os limites do conhecimento. Aparentemente não parece haver um meio seguro de estabelecer a verdade: "nem pela via da autoridade, nem pela via do exame se pode escolher um partido com a satisfação de dizer que se fez um bom uso da razão; pois este bom uso consiste em suspender seu julgamento, até que a evidência das provas se apresente"[88]. Se não há critério seguro de estabelecimento da verdade, o mais seguro a fazer é a suspensão do juízo até que haja um critério claro e distinto para indicá-la. Para Bayle, nem sempre é possível separar o verdadeiro do falso, como afirma no verbete "Héracléotes" do *Dicionário*: "o sentimento de falsidade (...) não se imprime na alma com os mesmos caracteres que o sentimento da verdade?"[89]

---

[85] Cf. LABROUSSE, Elisabeth. La Tolérance comme Argument de Controverse: Les « Nouvelles Lettres » de Pierre Bayle. In: *Notes sur Bayle*, p. 180.
[86] Cf. LUCAS, Manuel Benavides. *El Cometa y el Filósofo*, p. 107 e 110.
[87] LABROUSSE, E. *Pierre Bayle*, p. 567.
[88] Cf. BAYLE, *DHC*, "Nicolle", (C).
[89] " Le sentiment de la fausseté, demandera-t-on, ne s'imprime-t-il point dans l'âme avec tous les mêmes caractères que le sentiment de la verité?" BAYLE, *DHC*, "Héracleotes", (C).

2
O direito de errar

Esta é certamente uma das dimensões intrigantes da filosofia de Bayle. Por esta razão, alguns estudiosos costumam qualificá-lo de cético, "mestre da incredulidade"[90]. Bayle faz questão de destacar o caráter problemático da decisão pois nem sempre é fácil distinguir prontamente a verdade da falsidade, como afirma o artigo *Takiddin* do *Dictionnaire*: "o mesmo princípio que serve às vezes contra a mentira, se presta igualmente a obscurecer a verdade"[91]. Como o autor mostra nas *Nouvelles lettres critiques,* a verdade e o erro não podem ser tomados abstratamente. É preciso abandonar essas visões gerais para a consideração particular da verdade e do erro, com relação a cada pessoa. Isso quase sempre "é passar do branco ao preto". [92] A falsidade absoluta se transforma em verdade respectiva e vice-versa. Recorrendo à experiência, Bayle insiste que muitas vezes o verdadeiro em si mesmo não o é para a certas pessoas, como o que é falso em si mesmo pode não ser para várias pessoas, isto é, quando há um erro de boa-fé. Bayle dá o exemplo de um governador que deve receber em seu palácio um emissário do príncipe e deve vetar a entrada dos inimigos. Ocorre que um desses inimigos consegue se passar por um emissário.[93] Qual deve ser a conduta do governador? Como ele está persuadido de que se trata de um legítimo emissário de seu príncipe, ele deve acolhê-lo, embora fizesse bem em castigá-lo, por ser na verdade um espião. O governador não pode ser justamente punido por ter acolhido um inimigo, pois acreditava sinceramente tratar-se de um legítimo emissário do príncipe. O propósito é mostrar que quando o erro ocorre em virtude do conhecimento que se tem da situação, ele entra na posse de todos os direitos da verdade. O contrário também é verdadeiro: quando a verdade se mostra sob a forma da mentira, ela perde imediatamente toda a sua autoridade. Desse modo, a partir de exemplos

---

[90] Cf. HAZARD, Paul. *Crise da consciência européia*, p. 94.
[91] "Ainsi le même principe qui sert quelquefois contre le mensonge rend quelquefois de mauvais offices à la verité". BAYLE, *DHC*, "Takiddin", (A).
[92] BAYLE, *NLC*, *OD* II, p. 219a.
[93] BAYLE, *NLC*, *OD* II, p. 220b.

que ilustram erros inocentes, Bayle sustenta que "o erro travestido de verdade nos obriga às mesmas coisas que a verdade".[94]

Relativamente à questão do erro, em especial no *Commentaire philosophique,* Bayle procura substituir a tradição religiosa pelo tribunal da razão. A razão passará a ser a autoridade máxima para decidir questões controversas e ela deve ser guiada pela "luz natural". É esta luz que deverá julgar, inclusive os dogmas religiosos: "todo dogma que não seja homologado, ou seja, que não seja confirmado e gravado no parlamento supremo da razão e da luz natural, só pode ter uma autoridade vacilante e frágil como o vidro"[95].

O termo consciência em Bayle tem uma certa ambivalência. Há um caráter imediato nas deliberações da consciência, e por isso ela é por vezes considerada um "instinto"[96]. A consciência aceita ou repele certas ideias, aprova ou rejeita certas ações, muitas vezes instantaneamente. Como ocorre com os instintos, é impossível eliminar os seus impulsos. Mas a consciência não é apenas um instinto subjetivo e estritamente individual. Ao mesmo tempo, ela é também um imperativo universal e racional, que tem acesso à lei moral e uma ligação com o divino. Justamente porque há esta ambigüidade em sua noção de consciência, ora humana, ora divina, ora guiada pelos instintos, ora identificada com a lei moral, torna-se possível que a consciência erre. Neste caso, a função instintiva da natureza humana nos induz a erro, sem que sejamos responsáveis[97]. É por conta desta ambivalência que alguns autores dirão que a teoria da consciência errante contém a maior fragilidade da filosofia de Bayle, ou, segundo Mori[98], revela uma aporia.

Ao longo da segunda parte do *Commentaire philosophique*, Bayle se esforça por distinguir o erro humano em duas categorias: o vencível, ou seja,

---

[94] BAYLE, *NLC*, *OD* II, p. 221b.
[95] "(...) Tout dogme qui n'est point homologué, pour ainsi dire, vérifié et enregistré au parlement suprême de la raison et de la lumière naturelle, ne peut qu'être d'une autorité chancelante et fragile comme le verre". BAYLE, *CP*, I, 1, p. 88.
[96] Cf. BAYLE, *CP*, I, 5, p. 127.
[97] Cf. MORI, G. *Bayle philosophe*, p. 300.
[98] Cf. MORI, G. *Bayle philosophe*, p. 286 e ss.

a ação voluntária e culpável, pois consciente do caráter essencialmente errado ou mau da ação; e o invencível, no qual a ação, embora voluntária, é inocente, pois ignora completamente o erro nela contido. Para o autor, frequentemente o homem não tem acesso à verdade e na falta da evidência é preciso escutar a consciência e escolher o que parece melhor, pois nas escolhas morais e religiosas, muitas vezes uma ação imediata é necessária. Bayle estabelece uma regra prática e proclama o direito de fazer escolhas conforme à consciência do agente, "o direito inalienável de fazer profissão das doutrinas que cremos conformes à pura verdade"[99].

A grande questão é a caracterização desta ignorância invencível, ou seja, do erro inocente. Para tornar sua posição mais clara, Bayle apresenta alguns exemplos: um deles é o de Édipo, que mata um ancião na estrada, sem saber que ele é seu pai; e o outro, bem fiel ao estilo anedótico de Bayle, é o de uma mulher, cujo marido parte para a guerra. Depois de muitos anos, e quando já se havia perdido a esperança sobre a sua vida, surge um homem que afirma ser seu marido. A mulher cumpre os seus deveres de esposa e tem com ele dois filhos, sem saber que na verdade o homem que retorna é um impostor e que seu marido estava vivo. Esta história, baseada no caso real de Martin Guerre, ilustra bem o dilema: essa mulher errou ao dormir com este homem que acreditava ser seu marido? Ela deve ser punida por adultério? Em cada um dos casos, Bayle diz que o erro da consciência que se esforçou em obter a verdade é escusável. Édipo acreditava estar agindo bem ao se defender, assim como a mulher que acreditava estar com seu legítimo marido. O mesmo raciocínio se aplica a assuntos de religião: quando o sujeito está persuadido de que sua crença é a melhor, a que é mais agradável a Deus, a sua escolha não pode ser culpável.

Os exemplos do autor remontam a uma distinção antiga, tratada por Tomás de Aquino: a distinção entre verdades de fato e de direito. Segundo a doutrina tomista, somente o erro sobre as primeiras era escusável;

[99] BAYLE, *NLC*, *OD* II 227a.

por outro lado, o erro sobre as verdades de direito, que incluem os axiomas morais é culpável. Contrariando toda uma tradição, Bayle afirma que se a ignorância for invencível, a consciência não é culpável, quer se trate de uma verdade de fato ou de direito:

> Já destruí o bastante esta distinção entre o fato e o direito, ao mostrar que, ainda que de uma e de outra parte a descoberta da verdade fosse igualmente difícil, não se é mais culpável de ignorar um do que de ignorar outro (...) e que a ignorância invencível desculpa tanto erros de direito quanto de fato[100].

A ignorância e o erro habitam o espírito humano pela constituição mesma de seu ser. As opiniões sobre quase todas as coisas são marcadas pela disputa e pela incerteza[101]. O erro pode não ser intencional, e sim involuntário, e por conseqüência, inocente. Desta forma, porque não procede necessariamente do vício, o erro não deve ser punido. A ignorância para Bayle não é necessariamente falta de conhecimento. Do ponto do vista de um ignorante o que se dá é um outro saber, e não um erro, como dirá um homem corretamente instruído[102]. Ou seja, é a ideia particular de cada homem que é a sua verdade. Se esta ideia particular é objetivamente falsa, mas se apresenta ao sujeito como verdadeira, o homem só pode obedecer a esta ideia, ainda que falsa. Assim, como afirma Bayle, "toda a submissão que devemos à verdade depende necessariamente dessa cláusula, *contanto que nós a conheçamos*".[103]

O problema é que dado o amplo espectro do erro escusável, que pode abranger tanto verdades de fato como de direito, fica enfraquecida,

---

[100] "J'ai tellement ruiné cette distinction du fait et du droit, en montrant que, pourvu que de part et d'autre la découverte de la vérité fût également difficile, on n'était pas plus coupable d'ignorer l'un que d'ignorer l'autre (...) et que l'ignorance invincible excuse tant au droit qu'au fait". BAYLE, *SCP*, cap. 10, pp. 78-79.
[101] DEVOLVE, J. *Religion, critique et philosophie positive chez Pierre Bayle*, p. 88.
[102] Cf. LABROUSSE, E. *Pierre Bayle. Hétérodoxie et Rigorisme*, p. 562.
[103] BAYLE, *NLC*, *OD* II, p. 221a.

segundo alguns[104], a veemente condenação da perseguição feita por Bayle em todas as suas obras. Com efeito, se o perseguidor pode estar agindo de forma inocente, de acordo com a sua consciência, como ele pode ser culpado de suas ações? A fragilidade da teoria de Bayle para alguns decorre precisamente de sua realização mais importante. Ao fundar a liberdade de consciência sobre uma base relativa, seria possível justificar a violência dos perseguidores, desde que estes estivessem em erro. O capítulo XXI do *Supplément* é dedicado a responder esta questão. Nele o autor argumenta que não se deve admitir que caso o agente esteja em erro tudo seja permitido. O critério que define o que advém de uma ignorância invencível nem sempre é claro. No entanto, não é possível desconhecer certos axiomas lógicos e também certas regras morais. Como Bayle aponta, afirmar que "o todo é maior do que a parte" é uma das noções comuns da razão, assim como "ter gratidão por seus benfeitores, não fazer a outrem o que não quereríamos que nos fosse feito, cumprir a palavra empenhada e agir segundo a consciência"[105]. Se todo erro fosse escusável, adviriam conseqüências inaceitáveis, como a perseguição legítima por parte dos heréticos aos ortodoxos, e com isso a inversão de toda a moral conhecida. Uma doutrina que admita o direito de perseguir se tornará funesta à sociedade política e causa de contínuas desordens e conflitos, o que também não se poderia admitir. É por isso que Bayle traça a distinção entre a negligência escusável, que são erros de fato ou de direito, mas que não envolvem regras morais primordiais, e a negligência inescusável, que recai sobretudo em certos preceitos que, no entendimento do autor, não poderiam ser desconhecidos.

Os erros que provêm da "négligence inexcusable"advém sobretudo da grande complacência por certas paixões injustas. Há aqueles que erram porque não compreenderam adequadamente as palavras da Escritura mas também porque deixaram de lado ideias e sentimentos primordiais para

---

[104] Cf. JURIEU, P. *Traité des droits de deux souverains.*

[105] " (...) *Qu'il est hommête d'avoir gratitude pour ses bienfaiteurs, de ne point faire à autrui ce que nous ne voudrions pas qui nous fût fait, de tenir sa parole, et d'agir selon sa conscience*". BAYLE, *CP*, I, 1, p. 94.

todos os homens. As paixões como o ódio e a cólera que, no entender de Bayle, movem os perseguidores, são contrárias tanto ao espírito do Evangelho como à moral tradicional, cujos primeiros princípios são sempre inteligíveis. Não há obscuridade com relação aos grandes preceitos da moral, pois, "tendo sido mais necessários para a conservação das sociedades, e para impedir que o vício apagasse inteiramente o que resta da virtude, permaneceram mais inteligíveis a todos"[106].

Bayle afirma que o conhecimento de certas regras morais é mais claro que outros saberes. Ao fazer isso, o autor confere um valor social aos preceitos morais. Os princípios da moral são auto-evidentes, aliás tão evidentes quanto axiomas lógicos, pois são noções claras e distintas reveladas pela luz natural[107]. Portanto, de acordo com o autor, "aqueles que perseguem não erram de boa fé", ou seja, a perseguição não decorre em nenhuma hipótese de uma ignorância invencível, pois algumas regras morais são acessíveis a todos. Mas que regras precisamente? As normas fundamentais para a conservação da sociedade, como o respeito à vida, a interdição de violência para ferir outrem, o cumprimento das promessas e o respeito à propriedade alheia. Por isso, diante da coerção, "todos os males praticados aos perseguidos seriam efetivamente crimes"[108].

A posição de Bayle decorre da afirmação de uma lei de natureza, que é acessível a todos os indivíduos pela *recta ratio.* Essa lei, que tem um conteúdo moral, encontra uma justificação última na transcendência divina. Bayle segue a orientação de Grócio, que no *Direito da guerra e da paz,* afirma:

> O direito natural é uma regra ditada pela reta razão, que nos faz reconhecer que uma ação, seja ela ou não conforme à natureza

---

[106] "(...) ceux de morale ayant été plus nécessaires pour la conservation des societés, et pour empêcher que le vice n'éteignît entièrement ce qui reste de vertu, sont demeurés plus intelligibles à tout le monde". BAYLE, *CP*, p. I, 10, 172.
[107] Cf. BAYLE, *CP*, p. 94.
[108] "(...) il s'ensuivrait que tous les maux qu'on farait aux persecutés seraient effectivement des crimes". BAYLE, *SCP*, cap. 21, p. 170.

> racional, é moralmente corrompida ou moralmente necessária, e que, por consequência, Deus, o autor da natureza, a proíbe ou a ordena[109].

Segundo Grotius, é o direito natural que indica a qualidade moral das ações. Seguindo esta tradição do direito natural moderno, Bayle afirma que os homens são seres racionais e morais, e que, portanto, podem discernir os ditados da razão que prescrevem como se deve agir. Embora Bayle procure mostrar que por vezes erros são cometidos de boa-fé, e portanto, devem ser desculpados, há um núcleo de princípios, reconhecíveis pelo bom senso, que não podem ser negligenciados.

Em *The concept of Law,* Hart trata de um "conteúdo mínimo da lei natural"[110], que não pode ser desconhecido, porque são princípios sem os quais a vida em sociedade dificilmente seria possível. A existência de um "conteúdo mínimo moral" inteligível ao sujeito, e de valor social relevante é essencial para se compreender a doutrina da liberdade de consciência em Bayle. Sem a ideia de um "conteúdo mínimo" de moralidade perfeitamente inteligível para o indivíduo, a doutrina da consciência errante torna-se facilmente aporética, pois nada poderia diferenciar um erro de boa-fé, e portanto, escusável, de um erro de má-fé, em que o sujeito conhece a regra correta, mas age em desacordo com sua consciência.

Apesar de ser um tópico que não está livre de dificuldades, é preciso reconhecer que um dos temas importantes da doutrina de Bayle, os direitos da consciência errante, tem como elemento primordial a noção de ignorância. Para o autor, a verdade muitas vezes não é evidente. É preciso escolher de acordo com a mera aparência e por isso o erro torna-se possível. Segundo Mori, "os direitos da consciência surgem em um contexto de

---

[109] "Le droit naturel est une règle que nous suggère la droite raison, que nous fait connaître qu'une action, suivant qu'elle est ou non conforme à nature raisonnable, est entachée de difformité morale, ou qu'elle est moralement nécessaire et que, conséquemment, Dieu, l'auteur de la nature, l'interdit ou l'ordonne". GROTIUS, *Le droit de la guerre et de la paix*, I, I, X, § 1.

[110] Cf. HART, H.L.A. *The Concept of Law*, p. 193 e ss.

ignorância: onde a evidência não é dada aos homens é preciso escutar nossos instintos e escolher o que nos *parece* o melhor, pois nas escolhas morais e religiosas, não se pode permitir esperar indefinidamente"[111]. Para Bayle, portanto, há o direito inalienável de fazer profissão das doutrinas que parecem conformes à verdade. Esta deve ser reconhecida e cuidadosamente verificada pela razão:

> Esta lei positiva, uma vez verificada pela luz natural, adquire a qualidade de regra e de *criterium*, assim como em geometria uma proposição demonstrada por princípios incontestáveis torna-se um princípio em relação a outras proposições[112].

As verdades em geral são difíceis de ser obtidas e isso é ainda mais grave no que diz respeito às verdades de religião. Trata-se de reconhecer que a verdade absoluta em matéria de religião não é deste mundo, como atestam a diversidade das confissões e das seitas. Este tema típico da tradição libertina, de Montaigne a Le Mothe le Vayer, constitui a premissa principal da teoria da consciência errante[113]. Diante desta dificuldade, é possível estabelecer pelo menos duas conseqüências. A primeira é a aceitação da diversidade de seitas e de confissões que estão no mundo, pois para o autor, a diversidade não é um mal, mas, ao contrário, algo benéfico para a sociedade.

Em segundo lugar, de acordo com Bayle, é preciso reconhecer que aquele que está no erro – ou que a religião dominante crê estar em erro – deve ter os mesmos direitos que se concedem àqueles que escolheram o partido da religião dominante[114].De acordo com o autor, a nossa ignorância fundamenta

---

[111] Cf. MORI, Gianluca. *Bayle philosophe*, p. 276.
[112] "Cette loi positive une fois vérifiée sur la lumière naturelle, acquérait la qualité de règle et de *criterium*, tout de même qu'en géométrie une proposition démontrée par des principes incontestables, devient un principe à l'égard d'autres propositions". BAYLE, P. *CP*, p. 93.
[113] Cf. MORI, G. *Bayle philosophe*, p. 275.
[114] Cf. MORI, G. *Bayle philosophe*, p. 275.

a perspectiva segundo a qual as relações entre os indivíduos devem ser pautadas pela igualdade de direitos.

Assim como no *Leviatã* de Hobbes a vulnerabilidade torna iguais os indivíduos no estado de natureza, em Bayle a ignorância em certa medida torna iguais os homens a respeito de certos direitos, notadamente o direito à liberdade. Os homens são igualmente ignorantes e em matéria de religião o recurso exclusivo à revelação é insuficiente para provar que partido tem razão. Por isso todas as religiões devem ser toleradas e não deve haver privilégios de nenhuma confissão sobre outra.

Deste modo, a tolerância deve envolver todas as seitas e mesmo os ateus, que não representam por si mesmos perigo para a ordem pública. Mas como garantir esta tolerância, tão laboriosamente estabelecida por sua obra? A liberdade e os direitos da consciência, fundados numa ordem metafísica, são assegurados pela via da política. Bayle não acredita que a religião, qualquer que seja, poderá reconhecer tais direitos. Esta função só poderá ser exercida pelo poder político, pois a liberdade não pode ser garantida independentemente do Estado. Embora o Estado possa ser um perseguidor, e o Estado francês, sob Luís XIV, era de fato, para Bayle o poder político é a única garantia da liberdade. A ordem política limitada é condição essencial para a efetividade de certos direitos dos indivíduos. É o Estado que promove a harmonia de opiniões dissonantes, é ele que permite a polifonia de crenças. O próximo capítulo se deterá sobre este tema.

III

A POLÍTICA DO POSSÍVEL

A afirmação da utilidade e a rejeição das utopias

A autoridade das leis não está no fato de serem justas e sim no de serem leis.
Nisso reside o mistério de seu poder; não têm outra base e essa lhes basta.
Foram não raro feitas por tolos.
Montaigne

Na segunda metade do século XVII, em várias cidades da França é produzido um grande número de esculturas que representavam Luís XIV. Uma delas em particular é causa de escândalo. Erigida em 1686 em Paris, na Place des Victoires, ela continha além da inscrição *Viro immortali*, ou "ao herói imortal", quatro lâmpadas perpétuas em torno da estátua, à maneira do que se faz nas igrejas para o Santo Sacramento[1]. Esta forma de representar um monarca ainda vivo como se fosse um santo, representação em torno da qual se realizavam também missas e procissões, explicita a confusão vigente naquela época entre o sagrado e o secular, e também outra e mais importante, a imbricacão entre o público e o privado, à qual Bayle se refere e ataca, em sua obra *Ce que c'est que la France toute catholique:*

> Eu não reprovo que se tenham erigido estátuas em honra a Príncipes mortos e vivos e que sejam ornadas de inscrições. Ao contrário, eu aprovo

[1] Cf. BAYLE. *Ce que c'est que la France toute catholique.* p. 123, n.127.

> esta marca de respeito e de amizade dos súditos para com um soberano. Mas as Pessoas da Igreja deveriam deixar isso a cargo dos Magistrados, e não intervir como em cerimônias da Religião, pois este é um caminho perigoso para a Idolatria. Quando começastes em Caen a erigir a estátua do Rei, não poderíeis crer no escândalo que vossa Missa do Espírito Santo suscitou no espírito dos estrangeiros. Aqueles que têm mais ressentimentos do que verdadeira piedade por vós, com isso se alegram e malignamente imaginam que viverão o suficiente para ver-vos tirar o chapéu nas ruas diante das estátuas do Rei, como ao passar perto das cruzes, e em uma palavra, ir mais longe do que se foi na antiga Roma pelo *Divus Augustus,* morto ou vivo. [2]

Bayle é prudente ao afirmar que não condena as homenagens feitas ao rei, a despeito da revogação de Nantes. Especialmente nesta época são vários os panegíricos feitos em torno de Luís XIV e sua bravura e lealdade para com a religião católica, com esforços para extirpar o protestantismo na França[3]. No entanto, denuncia como perniciosa a confusão entre as esferas do público e do privado e recusa o reconhecimento do rei como um ser divino, como foi Augusto, imperador romano, após a sua morte. Esta passagem de *Ce que c'est que la France toute catholique* ilustra significativamente o ponto central deste capítulo. Considerando o esforço de Bayle para defender a tolerância e a liberdade de consciência, e ainda, tendo em vista que, como se procurou mostrar nos capítulos anteriores, a garantia dessa liberdade é exercida pelo poder político, trata-se de esclarecer qual é o estatuto da política em Bayle e ainda se a sua teoria política se coaduna com a doutrina da tolerância.

---

[2] "Je ne blâme pas qu'on élévé des statuës à l'honneur des Princes morts & vivans, & qu'on les orne d'inscriptions ; j'aprouve, au contraire, cette marque de réspét & amitié des sujéts pour un souverain. Mais les Gens d'Eglise dévroient laisser faire cela aux Magistrats, & n'y pas intervenir avec les cérémonies de la Réligion, car c'est un achéminement périlleux à l'Idolatrie. Vous ne sauriez croire le scandale que vôtre Messe du S. Esprit, par où vous avez commencé à Caen l'érection de la statuë du Roi, jette dans l'esprit des Etrangers. Ceux qui ont plus de ressentiment contre vous que de veritable piété, en ont de la joie, & s'imaginent malignement qu'ils vivront assez, pour vous voir ôter le chapeau dans les ruës devant les statuës du Roi, comme en passant auprés des Croix, & en un mot aller plus loin qu'on n'a été dans l'ancienne Rome pour *Divus Augustus*, mort ou vif". BAYLE, *FTC*, p. 66.

[3] Bayle fez uma recensão em seu jornal sobre alguns desses discursos elogiosos ao rei. Cf. esp. *NRL*, (Nov/1685), *OD* I, 412b e ss.

3
A política do possível

Há um debate considerável entre os comentadores sobre as convicções políticas de Bayle. A maior parte dos estudiosos o considera um partidário da monarquia absoluta, como é o caso de Elisabeth Labrousse[4] e Ruth Whelan; alguns, como Isabelle Delpla[5], afirmam que era um defensor da monarquia do direito divino. Contudo, há uma visão diferente sobretudo dos especialistas anglo-saxões: John Christian Laursen e Sally Jenkinson[6] notam que é possível que Bayle sustente um certo republicanismo e Jonathan Israel rejeita a leitura de um Bayle "conservador" chegando a considerá-lo mesmo como um "radical"[7]. A escola italiana pouco trata dos aspectos políticos da filosofia de Bayle, e apesar de discordar em grande medida da escola francesa no que concerne à metafísica, parece acompanhar esta última no que se refere à política.

É possível que alguns tenham se deixado influenciar pela posição de seu principal adversário, Pierre Jurieu, que acusa Bayle de ter uma posição ultrapassada de adesão passiva ao absolutismo[8]. O fato é que opção política por uma monarquia absoluta não deixa de intrigar os comentadores do filósofo, por entenderem que esta forma de governo é antagônica[9] ou contraposta à sua defesa da tolerância:

> Aqui de fato está o problema crucial do pensamento político de Bayle. Pois se algumas características de seu sistema revelam traços radicais – especialmente a sua tolerância ampla, a subordinação da teologia à filosofia, e a difusão do ateísmo – sua insistência na necessidade de uma monarquia ilimitada na esfera pública, com liberdade para suprimir toda a

---

[4] Cf. LABROUSSE, E. *Pierre Bayle*, p. 474 e ss.

[5] Cf. DELPLA, I. Bayle: pensées diverses sur l'athéisme ou le paradoxe de l'athée citoyen . In: CATTIN, E, JAFFRO, L., PETIT, A (eds.). *Figures du Théologico-Politique*, p. 127.

[6] Cf. *Laursen*, J.C. L'anti-millénarisme de Bayle: La menace de ceux qui prétendent connaître l'avenir. In : MCKENNA, A. e PAGANINI, G. *Pierre Bayle dans la République des Lettres*, p. 207.

[7] Cf. ISRAEL, J. *Enlightenment contested*, p. 265.

[8] Cf. LAURSEN, John Christian. Baylean liberalism: Tolerance requires nontolerance. In*: Beyond the persecuting society: Religious toleration before the Enlightenment*, p. 197.

[9] Essa é a posição, por exemplo, de Myriam Yardeni. Cf. La vision d'une civilisation protestante dans l'œuvre de Pierre Bayle. In*:* ROBERT, Philippe de (ed.) *Le Rayonnement de Bayle*, p. 53.

> desordem, desgoverno e oposição, em princípio parece muito mais hobbesiana do que radical[10].

Não se pode negar que há indícios substanciais que apontam que Bayle é um defensor da monarquia absoluta. É comum notar uma certa deferência em relação à figura do monarca, o elogio da forma de governo em que um governante centraliza o poder, e certamente há um repúdio ao direito de resistência por parte dos súditos. Entretanto, um olhar mais atento aos textos de Bayle nos permitiria esmiuçar as razões de suas escolhas. Espera-se mostrar, ao final, que, ao contrário do que alguns afirmam, a teoria política de Bayle não é incompatível com as suas ideias a respeito da tolerância. Ao contrário, é possível mostrar que Bayle, por ser um pensador que valoriza a história, faz escolhas políticas que levam em conta e experiência e que se harmonizam perfeitamente com a sua noção de liberdade de consciência. Ver-se-á que Bayle propõe uma análise muito mais empírica da política e, apesar de não descartar a perspectiva do fundamento do direito para pensar as formas de governo, ou seja, as condições de legitimidade do poder, o filósofo privilegia as práticas efetivas da ação política.

Para Bayle a política e a arte de governar são atividades essencialmente empíricas, que devem mudar e se adequar às diferentes circunstâncias. Michel Senellart em seu livro *As artes de governar,* afirma que "a arte de governar não designa apenas os estratagemas de um poder sem escrúpulos, que utiliza todos os recursos da força. Ela é igualmente, até o século XVI, o conceito de uma prática moral (e não calculista e cínica) do poder, ordenada para o bem comum". [11] Esta perspectiva de um governo moral, bom e justo, herdada sobretudo dos gregos, é modificada por Maquiavel, do qual Bayle absorverá muitos preceitos.

---

[10] "Here indeed is the problematic crux on which Bayle's political thought hinges. For if some features of his system evince radical traits – especially his sweeping toleration, subordination of theology to philosophy, and deployment of atheism – his insistence on the need for unrestricted monarchy in the public sphere, with a free hand to suppress all disorder, unruliness, and opposition, at first looks far more Hobbesian than radical". ISRAEL, Jonathan. *Enlightenment Contested*, p. 272.

[11] SENELLART, M. *As artes de governar*, p. 13.

3
A política do possível

Senellart explica que a ideia de uma arte do governo remonta aos primeiros tempos da filosofia, em que a política foi definida por Platão como uma atividade especializada, objeto de uma arte (*techné*) e regida pela norma do *metrion*, ou da justa medida, que colocava o governo acima das leis escritas e o dispensava do consentimento dos cidadãos: "governar, para Platão, não é agir segundo as leis, mas exercer a arte do comando."[12] O estudioso aponta que foi justamente contra Platão que se constituiu no século XVI "uma certa arte racional e pragmática de governar". A separação entre os domínios da teoria e da prática, sistematizada por Aristóteles, inaugura um tipo de saber prático irredutível a normas imutáveis. [13] Bayle discute de certo modo as formas e conseqüências dessa "antítese fundadora", pois examina os paradoxos da força e do direito e ainda a distância entre a teoria e a prática aplicados à política.

Bayle parece contrapor-se ao postulado de que o poder possui uma espécie de *natureza* e por isso teria leis imutáveis. Isso era contrário ao pensamento de alguns filósofos políticos que acreditavam que ao se exercer sobre lugares, tempos e povos diferentes, as únicas circunstâncias mutáveis nessa equação, a fórmula de conservação do poder permaneceria basicamente a mesma. No entanto, classicamente não se pode confundir governo com simples dominação. O governo pressupõe um fim, ou uma pluralidade de fins, exterior a ele mesmo, diferentemente da dominação, que não tem outro objetivo senão reforçar-se indefinidamente. [14]

Esta dicotomia entre o governar e o dominar[15], é modificada pelo pensamento de Maquiavel. Este autor rejeita a arte "utópica" de governar, centrada na virtude do príncipe e expõe uma "arte pragmática, atenta às condições concretas de êxito".[16] Neste contexto, é possível dizer que o pensamento de Bayle está inserido nesta dicotomia: nele, o governante tem um *telos,* ditado sobretudo pelo direito

---

[12] SENELLART, M. *As artes de governar*, p. 14.
[13] SENELLART, M. *As artes de governar*, p. 15.
[14] SENELLART, M. *As artes de governar*, p. 19.
[15] "Todo o pensamento medieval, a partir de Sto Agostinho é atravessado pela oposição entre *regere* (dirigir, governar, comandar) e dominar, que subjaz à antítese do *rex* e do tirano. *Regere*, a atividade de conduzir um povo é portanto o contrário da dominação". Cf. SENELLART, M. *As artes de governar*, p. 20.
[16] SENELLART, M. *As artes de governar*, p. 21.

natural, que prescreve a realização do bem público. Porém, o autor mas não deixa de perceber que o governante reina num mundo entregue às relações de força, e que por isso deve utilizar de sua inteligência e sagacidade para alcançar o seu propósito.

Se Bayle foi leitor de Maquiavel e é devedor deste autor no que se refere à arte de governar e à noção de razão de estado, pode-se afirmar que o seu pensamento também tem no horizonte a obra de Bodin e o conceito fundador de soberania. A sua reflexão sobre a origem, a natureza e o exercício do poder desenvolve-se em torno dos direitos e deveres vinculados à função soberana. Bodin distingue o governo do Estado da forma da soberania. Esta é perpétua e imutável, ao passo que o governo não deve obedecer necessariamente a nenhuma prática específica. Isso sugere uma certa autonomia da prática governamental em relação à função soberana.

Os argumentos de Bayle sobre a soberania têm origens claramente bodinianas. Bodin explica que a república deve ser governada pelo poder soberano: "a república é o reto governo de várias famílias e do que lhes é comum, com poder soberano"[17]. A soberania, "poder perpétuo e absoluto de uma República"[18] é um poder único e indivisível. Para Bodin, o soberano deve estar acima das leis, exceto das leis divinas e naturais. O rei deve fazer a lei, mas não está obrigado a cumpri-la, nem mesmo a que ele elaborou: "o príncipe está acima do poder das leis" e "o rei não pode estar submetido às suas leis"[19]. Segundo este autor, o poder absoluto é um tipo de poder incontrastável, no qual o soberano é submetido apenas a Deus. O detentor do poder soberano não pode ser obrigado à obediência das leis civis, mas está restrito ao cumprimento das leis naturais ou divinas, que ultrapassam o seu poder[20]. A soberania, por ser um poder público, não decorre da autorização de outrem, e seu detentor não poderia ser constrangido por uma instância humana ao respeito às suas próprias leis. Assim, o dever de obediência a ele é sempre incondicional e toda resistência a este poder seria ilícita.

---

[17] BODIN, *Les six livres de la République*, L.I, I, p. 27.
[18] BODIN, *Les six livres de la République*, L.I, VIII, p. 179.
[19] BODIN, *Les six livres de la République*, L.I, VIII, pp. 190 e 192.
[20] Cf. BARROS, Alberto R. G. de. *10 lições sobre Bodin*, p. 56.

Isso não quer dizer, porém, que de acordo com Bodin o detentor dos direitos da soberania possa agir arbitrariamente, seguindo apenas a própria vontade. Embora não exponha claramente e de modo definitivo quais são estes limites – como também fará Bayle –, a subordinação às leis naturais ou divinas não é mera restrição volitiva ou psicológica que depende da consciência moral do soberano. Este é obrigado a manter a sua palavra quando da celebração de contratos e ainda a garantir a inviolabilidade da propriedade privada e a proibição da alienação do domínio público[21]. Ou seja, há certas leis fundamentais da República, especialmente as leis naturais que se consubstanciam no direito positivo, às quais o detentor do poder soberano não pode se furtar. Bodin afirma estes limites ao detentor do poder soberano ao tomar posição, nos Estados Gerais de Blois, contra os partidários que pretendiam forçar os franceses a professar o catolicismo e contra a tese segundo a qual o rei seria proprietário de todo o domínio público. Para Bodin, o detentor da soberania é apenas *usuário* da coisa pública, e não seu *proprietário*. É bastante clara a simpatia de Bayle pelo filósofo quinhentista, ao qual dedica um artigo bastante elogioso no *Dicionário.* Nele, Bodin é descrito como "um dos homens mais hábeis que viveram na França no século XVI"[22] e "bem intencionado no que diz respeito aos direitos do povo"[23]. Ao longo do artigo, Bayle aponta ainda os caracteres da soberania, tais como expostas por aquele pensador:

> Eu me contento pois em dizer, que seja a soberania emanada do povo, seja ela emanada de Deus, é absolutamente necessário para o estabelecimento das sociedades que ela esteja inteiramente ou nas mãos de um único, como nas monarquias, ou nas mãos de vários, como nas repúblicas. Vale dizer, é preciso necessariamente em todas as sociedades que uma ou várias pessoas julguem em última instância e sem recurso, que tenham autoridade para

[21] Cf. BODIN, *Les six livres de la République*, L.I, VIII, pp. 194-6.
[22] BAYLE, *DHC*, "Bodin", txt.
[23] BAYLE, *DHC*, "Bodin", I.

> punir os contraventores, (...) e que determinem se esta ou aquela é a verdadeira interpretação e a correta aplicação das leis. [24]

Bayle compartilha da noção de soberania tal como elaborada por Bodin. Para o primeiro, o poder absoluto, independentemente de sua origem, também não é detido por autorização de outrem. Ele é uno mas pode ser detido por um, como no caso das monarquias, ou por muitos, como no caso dos estados populares ou aristocráticos. O importante é que independentemente da forma de governo escolhida, que o Estado seja fundado na lei. É preciso que haja uma instância última de julgamento, um juiz imparcial e que interprete e aplique as leis. Tal ideia também pode ser encontrada em Bodin: "a lei depende de quem detém a soberania que pode obrigar a todos os súditos e não pode se obrigar a si mesmo".[25] Para Bayle, como para Bodin, o dever de obediência ao soberano é sempre incondicional. O bom governo é aquele que é capaz de garantir a tolerância e a paz social e, portanto, não pode permitir a desobediência por parte dos súditos, a não ser que os decretos do soberano contrariem a lei divina. Bayle deixa isso claro no *Avis aux refugiés,* ao endossar as palavras de Nicole, que havia escrito contra as guerras civis:

> Não é permitido a ninguém se rebelar contra seu Soberano ou entrar em uma guerra civil. Pois não se pode fazer a guerra sem autoridade soberana, já que nela morrem homens, o que supõe um direito de vida e de morte. Ora, este direito em um Estado Monárquico pertence apenas ao Rei, e àqueles que o exercem sob sua autoridade. [26]

---

[24] "Je me contente donc de vous dire, que soit que la souveraineté émane des peuples, soit qu'elle émane de Dieu, il est absolument nécessaire, pour l'établissement des Societez, qu'elle soit à pur et à plein, ou entre les mains d'un seul, comme dans les monarchies, ou entre les mains de plusieurs, comme dans les républiques. C'est-à-dire, qu'il faut nécessairement dans toutes les Societez, qu'une ou que plusieurs personnes jugent en dernier ressort, & sans appel, & avec l'autorité de punir les contrevenans (…) ; que c'est ceci ou cela qui est la vraie interprétation, & la bonne application des Loix". BAYLE, *AR*, *OD* II, p. 574a.

[25] BODIN, *Les six livres de la République*, L.I, VIII, p. 195.

[26] "Il n'est jamais permis à personne de se soulver contre son Souverain, ou de s'engager dans une guerre civile: car la guerre ne se peut faire sans autorité souveraine, puisqu'on y fait mourir les hommes ; ce qui suppose un droit de vie & de mort. Or ce droit dans un Etat Monarchique n'appartient qu'au Roi seul, & à ceux qui l'exercent sous son autorité". BAYLE, *AR*, *OD* II, p. 594b. Cf. também *CP*, II, VII, p. 273.

3
A política do possível

Dois elementos devem ser destacados quando se trata da análise da soberania em Pierre Bayle: o primeiro é a finalidade essencial da soberania, que deve se nortear sempre pelo bem público e pela paz social. Portanto, todas as considerações sobre as qualidades e defeitos dos sistemas políticos são relativos à capacidade que esses sistemas têm ou não de assegurar a paz.[27] O segundo ponto importante é a condenação de toda coerção sobre a consciência, matéria do capítulo anterior, mas que será doravante retomada sob outra perspectiva. O próximo passo será então a análise do conceito de ordem pública para Bayle, o objetivo fundamental da sociedade política. Depois disso, torna-se indispensável investigar as conseqüências resultantes do tratamento realista deste conceito: a recusa do governo popular e da monarquia mista e a concepção de política como ciência conjectural.

1. "Salus populi, suprema Lex": a ordem pública

A revogação do Edito de Nantes e a consequente extinção de garantias de liberdade para os huguenotes provocaram efeitos sensíveis para a Europa em geral e para Pierre Bayle em particular. Filho de um pastor protestante, com um irmão aprisionado e morto por motivos religiosos, obrigado a se refugiar na Holanda para fugir à perseguição, Bayle relata de forma muito viva a violência e as injustiças típicas das guerras de religião:

> Quantos crimes, bom Deus, não se cometeram durante esta perseguição? Quantas prisões do Conselho sem sinceridade e sem boa fé? Quantas prisões do Parlamento contra as regras? Quantos testemunhos subordinados? Quantas tramóias? [28]

---

[27] Cf. BOST, H. *Bayle Historien, Critique et Moraliste*, p. 227.

[28] "Combien de crimes, bon Dieu! Ne s'est-il pas commis durant le cours de cette persécution? Combien d'arrêts du Conseil sans sincérité et sans bonne foi? Combien d'arrêts de Parlement contre les règles? Combien de témoins subordonnés? Combien de chicanes?" BAYLE, *CP*, I, VI, pp. 133-4.

3
A política do possível

Não são poucas as passagens em que Bayle assinala a violência e os desregramentos dos soldados e das "dragonadas". Além da crítica à crueldade explícita, há também a condenação às conseqüências inerentes a uma perseguição: a hipocrisia, a injustiça e sobretudo a força sem o direito. Todas essas reflexões levam o autor a instituir a paz como objetivo de seu esquema político. A ordem pública é o *telos* de toda teoria política de Bayle: "o bem público é um bem tão precioso que é preciso prevenir de longe o que o possa perturbar"[29]. A sua preocupação essencial é com a ordem e segurança com o fim de evitar o grande mal, a anarquia: "um interesse primordial leva os homens a fugir da anarquia como a maior peste do gênero humano".[30] É este bem público, portanto, que norteia as suas escolhas no âmbito político. Como não há nada mais importante do que a paz, tudo deve ser corolário deste postulado, e as suas ideias sobre a tolerância religiosa e a monarquia absoluta são conseqüências estritas deste princípio.

Abraçando a máxima ciceroniana *salus populi suprema Lex esto,* ou "a salvação do povo deve ser a lei suprema", também retomada por Hobbes[31], Bayle define essa salvação não apenas como a preservação da vida, com a paz doméstica, mas de maneira geral, seus interesses, a liberdade intelectual e a propriedade. A preocupação com a perturbação da ordem faz com que o autor ressalte as funções de *polícia* do Estado no sentido de manutenção da paz, de regulamentação dos costumes e também de economia pública. A finalidade da soberania está essencialmente ligada a promover o bem-estar, a existência pacífica e confortável do povo. O detentor do poder soberano deve dissuadir e reprimir por meio da legislação comportamentos passíveis de perturbar a ordem. Além disso, guiado pelo interesse público, também deve facilitar a circulação de pessoas e bens para assegurar também a prosperidade econômica[32].

---

[29] BAYLE, *RQP*, *OD* II, p. 616b.
[30] "Un intérêt capital porte les hommes à fuir l'anarchie comme la plus grande peste du genre". BAYLE, *CPD*, *OD* III, p. 199b.
[31] Cf. SENELLART, M. *As artes de governar*, p. 36.
[32] Cf. BAYLE, *RQP*, *OD* II, p. 626a.

Ora, tais finalidades, segundo Bayle, só podem ser alcançadas sob um poder forte. A chave para compreensão de sua questão política envolve a correta compreensão da finalidade da paz, a laicidade do Estado, a exigência de fidelidade ao soberano e ainda a intenção de proteger os protestantes franceses de toda acusação de sedição. Daí a sua insistência na necessidade de um poder político centralizado nas mãos do governante, poder este virtualmente ilimitado, e sem nenhum direito de oposição por parte dos súditos.

No entanto, é possível afirmar que, se o filósofo apoiou de fato tal regime, não o fez incondicionalmente. Da análise da obra bayliana, em especial do *Commentaire philosophique,* bem como de alguns artigos do *Dictionnaire,* percebe-se que Bayle está longe de ser um teórico da monarquia do direito divino, que concedia poderes ilimitados ao soberano. Se Bayle é um partidário da monarquia absoluta, ele não é, porém, um defensor do arbitrário. O autor põe em primeiro plano a ordem pública, mas também e sobretudo a liberdade intelectual. Estas duas noções devem limitar e nortear a atuação do soberano.

Uma doutrina que prescreve ampla tolerância e liberdade para a crítica não poderia limitar-se ao apoio incondicional do poder absoluto e arbitrário. Isso seria condenar todo o seu extraordinário esforço de refutação das razões dos intolerantes e de um estabelecimento positivo da tolerância à inocuidade. Pode-se dizer que Bayle é mesmo um tanto prudente no que diz respeito a este tema, pois, se de um lado entende a ordem pública como valor supremo, por outro afirma a necessidade do respeito à liberdade de consciência. Este é sem dúvida um dos limites estabelecidos pelo autor à ação do poder político:

> Portanto, os reis não têm nem de Deus, nem dos homens, o poder de obrigar os seus súditos a agirem contra sua consciência. É manifesto que todos os editos que eles publiquem sobre isso são nulos de pleno direito e

> uma pura usurpação, e também as penas que eles aí cominem para os contraventores são injustas[33].

No registro do *Comentário Filosófico,* parece claro que Bayle se esforça para traçar limites para o detentor do poder soberano. Este deve velar pela paz pública, mas extrapola os seus limites quando persegue em razão da religião ou quando viola as consciências individuais. Em sua argumentação, Bayle entende que esta conduta por parte do poder civil é criminosa[34], pois a liberdade de consciência é inviolável e inalienável: "é o direito mais essencial e mais inalienável que o homem pode gozar e os soberanos devem considerá-lo como o mais inviolável"[35]. No entanto, não há uma previsão clara sobre as conseqüências concretas das violações deste direito por parte do soberano. Para Bayle, com a finalidade de preservar a sociedade política da desordem e da sedição, este deve prestar contas somente ao tribunal divino.[36]

Ainda assim em várias passagens do *Commentaire philosophique* o autor denuncia o abuso do poder por parte do governante, como quando trata das práticas usuais de católicos em relação a protestantes pouco antes da revogação do Edito de Nantes, e pergunta se as ações praticadas pelo governante somente por capricho no exercício de seu poder são passíveis de punição por Deus. Eis a resposta:

> Eu não concebo que haja gente bajuladora ou cega o bastante para me responder que não. É preciso que um rei que constrange assim uma parte de seus súditos, ao pilhar os seus bens, ao separar as crianças de seus pais, as mulheres de seus maridos, ao aprisionar alguns, enclausurar outros, ao demolir suas casas, ao cortar sua madeira, ao permitir mesmo que os

---

[33] "Puis donc que les rois n'ont ni de Dieu, ni des hommes, le pouvoir de commander à leur sujets qu'ils agissent contre leur conscience, il est manifeste que tous les édits qu'ils publient sur cela sont nuls de droit, et une pure usurpation ; et ainsi les peines qu'ils y opposent pour les contrevenants sont injustes". BAYLE, *CP*, I, VI, p. 148.

[34] "(...) Il faut dire aussi que les souverains sont très criminels lorsqu'ils ruinent un homme d'autre religion, qu'ils le font battre, qu'ils l'emprisonnent qu'ils le tourment en mille manières". BAYLE, *CP*, II, II, p. 196.

[35] " (...) Le droit le plus essentiel & le plus inaliénable dont l'homme puisse jouir, & celui que les Souverains doivent regarder comme le plus inviolable". BAYLE, *DHC*, "Guise (François de Lorraine, Duc de)", C.

[36] Cf. BAYLE, *AR*, *OD* II, p. 574b.

> soldados atormentem seus anfitriões, tenha outra razão para agir assim, além da sua soberania e de seu bel prazer. De outro modo, todo mundo vê que isso é um abuso injusto e tirânico do poder real[37].

O poder do soberano tem, portanto, limites. No entanto, esses limites não são muito claros. No caso de abusos, o governante deve responder somente perante Deus. Nota-se a singularidade do esquema político bayliano, pois se de um lado há a negação do poder arbitrário, de outro, não há a previsão de um meio secular que preveja sanções ao governante no caso de desrespeito às leis e garantias dos súditos. Essa constatação levanta o problema das relações que Bayle estabelece entre a moral e a política. Quem é o Estado ideal? Que qualidades ele deve possuir? A paz e a ordem pública são as finalidades de toda república, e para atingir esse objetivo, o governante não precisa necessariamente guiar-se pela moral cristã. No verbete *Maquiavel* do *Dicionário Histórico Crítico*, o autor se pronuncia sobre esta questão e afirma a respeito do *Príncipe,* obra que se supunha muito perigosa:

> Que se queimem seus livros, que se lhes refutem, que se lhes traduzam, que se lhes comentem, isso não modificará em nada o governo. É preciso, por uma infeliz e funesta necessidade, que a política se eleve sobre a moral; ela não reconhece, no entanto, faz como Aquiles, *jura negat sibi nata*[38].

Bayle observa que os livros pouco contribuem para uma mudança substancial da política. Isso é tanto mais verdade quando se trata de Maquiavel, que escreveu sobre o que observou no mundo. Mas o mais importante é a constatação de

---

[37] "Je ne conçois pas qu'il y ait des gens assez flatteurs, ou assez aveugles, pour me répondre que non ; il faut donc qu'un roi, qui vexe ainsi une partie de ses sujets, en faisant piller leurs biens, en séparant les enfants d'avec les pères, les femmes d'avec les maris, en emprisonnant les uns, en encloîtrant les autres, en démolissant des maisons, en faisant couper des bois, en permettant même que des soldats tourmentent leurs hôtes en personne, ait une autre raison d'agir ainsi, que celle de sa souveraineté et de son bon plaisir ; autrement tout le monde voit que c'est un abus injuste et tyrannique de la puissance royale". BAYLE. *CP*, I, IV, p. 112.

[38] "Qu'on brûle ses livres, qu'on les refute, qu'on les traduise, qu'on les comment, il n'en sera ni plus ni moins par rapport au gouvernement. Il faut par une malheureuse et funeste nécessité que la politique s'élève au dessus de la morale ; elle ne l'avoue point, mais elle fait pourtant comme Achille, *jure negat sibi nata*". BAYLE, *DHC*, "Machiavel", (E).

que a política rompe com a moral, e mais do que isso, como fez Aquiles, *ela rompe com as suas próprias leis.* Se a política tem regras, é certo que em determinadas circunstâncias, (guerras, revoluções ou a vontade do soberano) ela se reinventa e cria novas normas para a sua própria perpetuação.

O reconhecimento de que de certo modo o pecado – absolutamente funesto aos olhos do Cristianismo – é necessário na política, se dá por dois motivos essenciais: primeiro, porque os Estados soberanos se encontram em estado de natureza uns em relação aos outros. Aí não há juiz comum e os Estados travam relações de pura força. Assim, um soberano deverá fazer o que for necessário para manter a sobrevivência do corpo político, mesmo que esta atitude não seja compatível com a moral individual ou privada. Em segundo lugar, é uma certa razão de estado que deve comandar as atitudes políticas, como afirma o verbete "Élisabeth": "o interesse público é um sol em relação a uma parte considerável das virtudes. Estas virtudes são estrelas que desaparecem e que desvanecem à presença deste interesse. *Salus populi suprema lex esto".*[39] Em outras palavras, "quando se trata da utilidade pública, tudo se torna justo, tudo se torna honesto".[40] O soberano deve sempre regular as suas ações não pelas leis da moral, mas por aquelas da razão de estado, que se resumem em última instância ao interesse público.

A regra da política portanto não é a moral individual e muito menos a moral cristã: "no que concerne aos soberanos, o pecado é frequentemente uma coisa necessária".[41] Uma política conduzida de modo verdadeiramente cristão seria desastrosa para o país cujo monarca adotasse isso nas suas relações com os outros reinos. O governo não se pauta pelas regras da moral individual e, em certa medida, é preciso que seja assim.[42] A política não escapa da arte da intriga. Sobretudo no

---

[39] "Il suffit de dire que, dans l'état où se trouvent les sociétés, l'intérêt public est un soleil à l'égard d'une partie considérable des vertus. Ces vertus sont des étoiles qui disparaissent, qui s'évanouissent à la présence de cet intérêt. *Salus populi suprema lex esto*". BAYLE, *DHC*, "Élisabeth", (H).

[40] LABROUSSE, E. *Pierre Bayle*, p. 497.

[41] " (...) À l'égard des Souverains le péché est désormais une chose nécessaire". BAYLE, *DHC*, "Machiavel", (E).

[42] Citando Sêneca, Bayle sugere que o exercício da realeza ensina aos mais inocentes o crime sem o auxílio de qualquer preceptor: "*ut Nemo doceat fraudis & sceleris vias, Regnum docebit"* ou "a realeza ensinará os modos da traição e do crime, se ninguém o fizer". BAYLE, *DHC*, "Machiavel", (E).

registro de *Ce que c'est que la France toute catholique,* Bayle reconhece que a política permite a dissimulação e a fraude, o engodo. Isso pode ser indispensável para evitar ameaças externas. Segundo ele, é digno de louvor um governante que sabe persuadir os seus vizinhos de que não tem o desejo de os arruinar, ainda que trabalhe secretamente para isso. Estes disfarces são necessários, pois uma conduta franca e honesta que revelasse os seus reais interesses exporia o reino a um inimigo.[43]

Para Bayle, "o homem que não sabe dissimular não sabe governar". E segundo ele, para negar que isso seja verdade, "é preciso ser muito ignorante nos negócios de Estado".[44] Desse modo, um soberano pode ser culpado como pessoa privada e louvável por tomar uma atitude enquanto político, preocupado com o bem público. É preciso distinguir a pessoa privada do monarca e este enquanto soberano – as suas atitudes não poderão e nem deverão coincidir. É possível que um soberano seja um homem de bem e um mau governante, ou seja, um governante que não saiba manter o vigor das leis, nem remediar os males do Estado. Também é possível o contrário: que um príncipe observe mal as regras dos costumes e que ainda assim seja um bom governante, isto é, mantenha a ordem no Estado e que distribua sabiamente os castigos e recompensas.

Bayle reconhece portanto duas espécies de moral: uma individual e outra institucional. O Estado não pode se pautar pela moral individual, o que seria fonte de sua destruição. A caridade, a generosidade ou a confiança, virtudes morais, não podem pautar a conduta do Estado. Ao contrário, este deve se conduzir segundo uma certa *razão de estado* que muitas vezes será diferente ou mesmo incompatível com os preceitos da moral tradicional. Como aduz Bayle, "a gratidão entre os soberanos não está submetida às mesmas regras que a gratidão dos particulares para com particulares"[45]. Há, desse modo, uma "moral política", que deve por em primeiro plano o interesse público, mesmo que para alcançá-lo o governante tome

---

[43] Cf. BAYLE, *FTC*, p.48.
[44] BAYLE, *DHC*, "Machiavel", (E).
[45] "La gratitude entre les souverains n'est pas soumise aux mêmes règles que la gratitude des particuliers envers les particuliers". BAYLE, *DHC*, "Élisabeth", (H).

decisões não muito nobres, e que se assemelha ao que mais tarde Weber viria a chamar de "ética da responsabilidade".

Como reconhece Jonathan Israel, "Bayle não era um defensor convencional do 'absolutisme monarchique'; e em particular, nunca foi um defensor obstinado do princípio hereditário, muito menos do 'direito divino' ou da hierarquia social"[46]. É uma opinião corrente no século XVII a de que é necessário um soberano civil cujo dever é proteger a sociedade da desordem. Há, portanto, a defesa da *soberania* como poder absoluto e perpétuo de uma república em qualquer regime, como uma condição necessária – embora não suficiente – da paz pública. O Estado que atingiria de maneira mais eficiente este ideal seria a monarquia, embora não haja, por parte de Bayle, uma defesa sistemática do exercício arbitrário ou absolutista do poder, ainda que alguns governantes se comportem de maneira arbitrária ou absoluta.[47]

2. "A espada do soberano": poder absoluto e não arbitrário

O pensamento de Bayle é marcado pela constante ênfase na dificuldade dos homens estabelecerem bases sólidas para o conhecimento dos princípios, sejam religiosos, epistemológicos e mesmo históricos. Na esfera política, é preciso um cálculo que varia quase sempre de acordo com as circunstâncias, que deve guiar a opção que melhor garanta a paz social e a liberdade intelectual em um Estado. A sua escolha pela monarquia absoluta se dá por essa via, sobretudo porque ela permitiria, com o mínimo de violência, estabelecer a ordem e a tolerância. Bayle

---

[46] "For Bayle was no conventional champion of "l'absolutisme monarchique" ; in particular, he was never a stickler for the hereditary principle, much less "divine right" or social hierarchy". ISRAEL, J. *Enlightenment Contested*, p. 273.

[47] Cf. JENKINSON, Sally. Bayle and Hume on Monarchy, Skepticism and Forms of Government. In: BLOM, Hans; LAURSEN, J.C. e SIMONUTTI, Luisa (ed.). *Monarchisms in the age of Enlightenment. Liberty, patriotism and the common good*, pp. 71-73.

não encara o poder soberano forte como uma ameaça aos direitos dos indivíduos. Ao contrário, ele tem o dever essencial de refrear as dissensões que são motivadas por particulares:

> O mal seria sempre muito funesto para merecer que nos aplicássemos a preveni-lo, em relatar àqueles que amam muito as disputas a consideração de males horríveis que elas causaram e representar com alguma força que a intolerância mais funesta não é aquela dos Soberanos, que usam do direito da espada contra as Seitas: é aquela dos Doutores particulares, que fora o caso de uma necessidade muito urgente se levantam contra os erros amparados na opinião dos povos e no costume e que se obstinam em combatê-los, mesmo quando vêem que tudo já está em chamas.[48]

Essa paz pública, objetivo valorizado pela maioria dos filósofos políticos do século XVII, só poderia ser alcançada se houvesse a separação entre o público e o privado. A violência infligida à consciência é sempre um mal, mas é ainda pior quando praticada por particulares. Estes se arrogam um poder que somente o soberano deve exercer: apenas ele deve deter o monopólio da violência. Segundo Bayle, o poder político não deve interferir na esfera estritamente religiosa, e o poder da Igreja deve igualmente abster-se de se imiscuir em assuntos de Estado:

> (...) Os magistrados devem deixar a Deus o cuidado de castigar os heréticos que não perturbam a paz pública, quero dizer, que obedecem às leis, porque enquanto heréticos, eles não pecam contra as coisas que os soberanos têm o direito de impor necessariamente[49].

---

[48] "Le mal serait toujours assez funeste pour mériter qu'on tâchât de le prévenir, en appliquant ceux qui aiment trop les disputes à la considération des maux horribles qu'elles ont causés, et en leur représentant, avec quelque force, que la plus funeste intolérance n'est pas celle des souverains qui usent du droit du glaive contre les sectes ; c'est celle des docteurs particuliers, qui, hors les cas d'une très-urgente nécessité, s'élèvent contre des erreurs protégées par la prévention des peuples et par l'usage, et qui s'obstinent à les combattre, lors même qu'ils voient que tout est déjà en feu." BAYLE, *DHC*, "Macon", C.

[49] "(…) Les magistrats doivent laisser à Dieu seul le soin de châtier les hérétiques qui ne troublent point le repos public, je veux dire, qui obéissent aux lois ; puisqu'en tant qu'hérétiques ils ne pèchent pas contre les choses dont les souverains ont droit d'imposer la nécessité". BAYLE. *CP*, II, IV, p. 236.

3
A política do possível

Apesar de exercer um poder absoluto, há limites para a atuação do magistrado. Bayle afirma que se a autoridade do soberano vem de Deus, "está claro que ela não se estende ao poder de fazer leis que obrigam os súditos a agir contra sua consciência"[50]. Se para Bayle a consciência é a voz de Deus, ela não pode advir de nenhuma legislação humana. Nenhum soberano teria autoridade para obrigar o homem a agir contra a sua consciência, pois isso seria o mesmo que incitar o desprezo a Deus. O princípio do Estado laico é portanto um dos fundamentos da filosofia política de Bayle. Ela afirma não só a separação entre a Igreja e o Estado, mas também a neutralidade e a limitação do poder político em relação a assuntos ligados à consciência. A proposição de um distanciamento entre o poder político e o teológico e a consequente dessacralização do fundamento do Estado é algo que será retomado pela filosofia do Iluminismo, em particular pelo Iluminismo francês, e que será o pressuposto de várias instituições democráticas nos séculos XIX e XX, como confirma Pierre Manent:

> É preciso separar o mais completamente possível o poder da opinião, em particular religiosa, a fim de privar de fundamento ou de pretexto esta noção perigosa e afinal ininteligível de poder espiritual: a instituição espiritual só terá mais poder de ensinar a quem o queira escutar, e o poder não terá mais opinião, em particular religiosa. Esta ideia só será realizada, transformada em instituições estáveis nos séculos XIX e XX, nos países democráticos, é completamente elaborada intelectualmente no século XVII[51].

A separação entre a Igreja e o Estado reforça a tese da liberdade humana defendida por Bayle. Mas a que tipo de liberdade o autor se refere? A teoria política já tornou clássica a distinção traçada por Isaiah Berlin entre liberdade negativa e liberdade positiva. A primeira se refere à faculdade de realizar ou não

---

[50] BAYLE. *CP*, I, VI, p. 146.
[51] MANENT, Pierre. *Cours familier de philosophie politique*, p. 49.

certas ações, sem haver impedimento do Estado. A segunda pode ser entendida como o poder de obedecer às normas promulgadas pelo próprio sujeito[52]. Nesse contexto, parece possível afirmar que Bayle pensa a liberdade em seu sentido negativo, pois afirma que os indivíduos têm certos direitos que podem ser exercidos sem a interferência do Estado ou dos particulares.

Poder-se-ia pensar que o autor se restringe à liberdade de opinião e, portanto, defende apenas uma liberdade interior, de pensamento e opinião. No entanto, uma leitura detida do *Commentaire* mostra que o autor não se contenta com essa ideia. É claro no seu texto que ter direito a adotar uma opinião não é apenas detê-la em segredo, a portas fechadas[53], mas expressá-la e ainda debater as razões de seu assentimento com os outros. Em outras palavras, o que Bayle postula não é apenas a liberdade de religião, ou de culto, ou de reunião, mas a liberdade de exercer a crítica:

> De resto, eu não considero como essencial à liberdade de religião ter templos públicos, poder marchar nas ruas em procissão. Isso é apenas pompa ou *ad melius esse*. É suficiente ter permissão para reuniões, para celebrar o ofício divino e para raciocinar modestamente a favor de sua crença, e contra a doutrina oposta, segundo a ocasião[54].

É possível pensar que as reivindicações de Bayle são bem modestas. No entanto, elas são perfeitamente compatíveis com as exigências do culto protestante. A religião reformada rejeitava a pompa e todo sentido ostentatório do culto[55], daí o desapego do autor às procissões e marchas. A austeridade pregada pela teologia calvinista rejeita as manifestações exageradas e ensina um culto interior e

---

[52] Cf. BERLIN, Isaiah. *Two concepts of liberty*, p.62.

[53] Um pouco antes da revogação do Edito de Nantes, foi proibido aos huguenotes o culto em lugares públicos e em assembleias; só lhes restava o direito de professar sua religião em seus lares.

[54] "Au reste je ne regarde pas comme essentiel à la liberté de religion d'avoir des temples publics, de pouvoir marcher dans les rues processionnellement. Cela n'est que pour la pompe, ou *ad melius esse.* Il suffit d'avoir permission de s'assembler, de célébrer l'office divin, et de raisonner modestement en faveur de sa créance, et contre la doctrine opposée, selon l'occasion". BAYLE. *CP*, II, 5, p. 252

[55] Cf. GROS, J.M. *CP*, n. 1, p. 252.

sincero. Neste ponto o autor parece se esquecer das pretensões de outras religiões, e deixa evidente sua inclinação pela religião protestante. Contudo, entende ser essencial o direito de assembleia, e mais ainda o direito de "raciocinar modestamente a favor de sua crença e contra a doutrina oposta". A crítica, como "arte de julgar" é essencial para evitar dogmatismos e para discernir uma verdade, seja ela religiosa ou não. É este princípio que deve ser perseguido pelos governantes, não a unidade religiosa, algo impossível de se conseguir, mas uma abertura perpétua à livre investigação[56].

Parece correto supor, portanto, que no registro do *Comentário Filosófico* o autor estabelece que nenhum homem pode abdicar de direitos sobre a consciência individual em favor de um soberano. Essa ideia é também encontrada no Dicionário, como por exemplo no artigo "Geldenhaur", observação F, na qual afirma que os príncipes não têm o direito sobre os erros da consciência e que "os soberanos não receberam de Deus o poder de perseguir as religiões".[57]

A soberania nas mãos de um único rei não concede necessariamente o direito de ser arbitrário e nem tirânico. O governo, seja ele de direito divino ou com bases contratuais, não admite o despotismo arbitrário. Seguindo uma máxima do direito natural, o príncipe deve prestar contas a Deus sobre suas ações, nos termos de seu juramento na coroação, na qual se compromete a manter as leis fundamentais do reino: sendo ou não o análogo a Deus na terra, o poder soberano por ele exercido tem uma finalidade: a proteção, a segurança e a estabilidade do corpo político. O caso clássico e único em que há um direito e de fato o dever de desobedecer ocorre quando as ordens do príncipe estão em conflito direto com os mandamentos de Deus.[58] Nessa hipótese, o súdito deve submeter-se às sanções previstas na lei positiva.

---

[56] Cf. JENKINSON, Sally L. Two concepts of tolerance: or why Bayle is not Locke. *The Journal of Political Philosophy*. Volume 4, nº 4, 1996, p. 317.
[57] BAYLE, *DHC*, "Geldenhaur", F.
[58] Cf. HOCHSTRASSER, T. J. The Claims of Conscience: Natural Law Theory, Obligation, and Resistance in the Huguenot Diaspora. In: LAURSEN, J. Christian (ed). *New Essays on The Political Thought of The Huguenots of The* Refuge, p. 20.

3
A política do possível

Em Bayle a opção pela monarquia absoluta não se justifica por uma ordem divina. O rei não é mais e em primeiro lugar representante do Criador, mas o garante de uma paz. Embora o filósofo prefira a monarquia absoluta, é importante notar que ele deixa de lado a dimensão sagrada que envolve o poder absoluto. O detentor do poder soberano deve ser obedecido não porque esta seja a vontade de Deus, mas sobretudo porque é algo necessário para a convivência pacífica entre os indivíduos. A origem do poder, qualquer que tenha sido, uma ordem divina, ou uma convenção humana, não anula a obrigação essencial da obediência civil. Em contrapartida, tendo em vista os objetivos primordiais da sociedade política, não se segue que os poderes do agente da soberania sejam ilimitados.

Toda argumentação do *Comentário filosófico* é especialmente uma análise, sob um ponto de vista filosófico, isto é, sob uma perspectiva racional, dos limites do poder político no campo da crença.[59] Neste texto o autor expõe que os homens que legislam sobre a consciência excedem o seu poder e o fazem sem autoridade, de onde se segue que tais leis são manifestamente nulas[60]. O magistrado tem o dever de preservar a segurança da comunidade política, mas não tem o direito de interferir em assuntos que digam respeito apenas à consciência individual. Em uma comunidade bem ordenada, a liberdade intelectual deve florescer, porém todos devem estar "sob a majestade das leis", ou seja, o direito deve se aplicar igualmente a todos, independente das confissões religiosas. Mas e se liberdade e ordem entrarem em conflito? Segundo Jenkinson, nesse caso deve-se "valorizar a liberdade mais do que a ordem"[61], embora para Bayle a ordem seja uma condição para o exercício da liberdade. Porém, ele se detém muito pouco nas conseqüências em caso de extrapolação dos limites pelo poder civil. Ele se preocupa antes em argumentar, prescrever e apresentar, de várias formas, como por meio de exemplos, anedotas ou diálogos, que o poder civil não tem legitimidade para interferir na esfera da consciência e que essa intromissão é prejudicial para o Estado.

---

[59] Cf. BOST, Hubert. *Bayle historien, critique et moraliste.* pp. 225 e 227.
[60] Cf. BAYLE. *CP*, II, V, p. 244.
[61] Cf. JENKINSON, S. Introdução. In: Bayle, P. *Political Writings*, p. xxxvi.

Desse modo, toda e qualquer perseguição por parte de particulares por motivo de consciência deverá ser coibida pelo poder político. As suas finalidades essencialmente seculares devem garantir a liberdade de pensamento e a tolerância civil. Para Bayle, dificilmente a tolerância se estabeleceria em um Estado puramente religioso. As religiões se mostram frequentemente intolerantes, e qualquer delas antes de propagar ideais de respeito a crenças diversas, fomentaria a agressividade e o ódio, o que culminaria na perseguição implacável das seitas rivais.[62] A tolerância só é possível por uma autoridade política suprema, cuja única finalidade é garantir a subsistência da sociedade civil, impedindo os conflitos entre os cidadãos. Ao separar a política da religião, Bayle neutraliza o poder temporal das seitas, ao mesmo tempo em que funda um poder político superior, neutro, independente de toda contaminação confessional.

Neste contexto, o político e o teológico se encontram imbricados em uma questão de direito, mas de direito natural e não de direito positivo. Especialmente no *Comentário Filosófico*, o filósofo faz uma reflexão racional que procura determinar parâmetros universais sobre a justiça e a tolerância que daí se deriva. Esse tópico será examinado mais adiante.

3. "Dos males, o menor": a justificação da monarquia absoluta

Profundamente cravada na experiência, a filosofia de Bayle apela à história para reivindicar uma forma de governo puramente secular, esvaziada de todo conteúdo confessional, e que, nesse sentido não abrangeria nenhum direito de invadir o mundo privado da consciência, e mesmo da propriedade individual. Sem o dizer explicitamente, há sem dúvida uma funcionalidade na perspectiva política bayliana. O que realmente importa não é a forma de governo em si, mas a soberania indivisível e a supremacia do Estado secular. Sem esses elementos, tornar-se-ia mais

[62] Cf. MORI, Gianluca. *Bayle philosophe*, p. 315.

difícil minimizar a desordem no corpo político e a proteção dos interesses da liberdade e da estabilidade social[63].

Parece correto supor que muitos dos equívocos ocorridos na interpretação da política de Bayle se deram justamente pela confusão entre as noções de governo e de soberania. Bayle analisa as práticas do governo sempre em termos de soberania, um atributo do Estado. O governo se exerce sobre múltiplos objetos, pessoas e lugares, e portanto, pode se exercer de várias formas: legítima, tirânica, absoluta. Some-se a isso a freqüente indistinção entre os termos Estado, reino e República, ou ainda entre príncipe, monarca, magistrado. No entanto, resta clara a predileção pelo fortalecimento de um poder central, que promoveria melhor a ordem pública.

Em contrapartida, não há dúvidas quanto às obrigações do súdito: "não há nenhum particular sob essas duas espécies diferentes de governo [monarquia ou república], que não seja igualmente destituído de todo direito de contradição com relação ao poder soberano e que não mereça todo o rigor das leis quando resista a este poder"[64]. As razões da recusa ao direito de resistência por Bayle podem residir no receio da multiplicação da violência. A resistência ao poder político promoveria mais intolerância e nesse caso a violência dificilmente seria evitada. Além disso, o autor sempre manifesta a sua preferência pela a via do debate e das razões, e nunca pelo uso aberto da força[65].

A falta de previsão de um direito de resistência dos súditos é consequência da entronização da paz pública, mas também um reflexo dos violentos conflitos que varreram ao Europa nos séculos XVI e XVII. Segundo Bayle, diante da guerra civil e de seus horrores, vale mais a submissão a uma autoridade forte, mas que mantenha a ordem. Para o autor, é provável que a monarquia hereditária seja um mal menor diante do benefício supremo da paz pública, e de acordo com ele, a

---

[63] Cf. ISRAEL, J. *Enlightenment Contested*, p. 273.

[64] " (…) & quoi qu'il en soit, il n'y a nul Particulier sous ces deux différentes sortes de Gouvernement, qui ne soit également destitué de tout droit de contradiction, par rapport à la puissance souveraine, & qui ne mérite également toute la rigueur des Loix, lorsqu'il résiste à cette puissance". BAYLE, P. *AR*, *OD* II, p. 575a.

[65] Cf. MARSHALL, John. *John Locke*, *Toleration and Early Enlightenment Culture*, p. 436-7.

história testemunha de maneira eloqüente essa realidade. Segundo Labrousse, "é essencialmente por civismo que Bayle é partidário do absolutismo"[66]. A anarquia é o maior mal que se deve tentar evitar, e a ordem e a segurança, garantidos por um poder forte são os objetivos vitais.

A oposição ao governante colocaria em risco o fim último das sociedades políticas: a paz social, da qual depende a manutenção do Estado. A simples possibilidade de resistir, mesmo que passivamente, colocaria todo súdito em uma condição de potencial rebelde em relação à ordem social e por conseqüência, em um estado de ilegalidade por poder fomentar a sedição[67]. Nas palavras de Bayle:

> Se cada particular puder desobedecer a um príncipe violento, criaremos confusões piores do que a tirania mesma, e estaremos sujeitos à discrição de mil tiranos, sob o pretexto de expulsar um. [68]

Percebe-se a firmeza do autor em defender a submissão dos súditos à autoridade soberana, ainda que sujeitos à tirania. A primeira geração de escritores do Refúgio pensou em salvaguardar os direitos da consciência por meio do apoio à monarquia absoluta. O papel de Deus como garantidor de um sistema moral, os direitos da consciência e a herança monarcômaca dos huguenotes eram aspectos importantes dos debates dos primeiros anos do Refúgio que se centravam na questão da justificação legítima para a resistência a um soberano devidamente constituído face à perseguição. Bayle está certamente na contramão do que pensavam os protestantes no refúgio holandês – este inclusive vai ser um dos pontos freqüentes de debate que estabelece com Pierre Jurieu, no início amigo e colaborador mas que depois se torna inimigo figadal. Autor das *Lettres Pastorales,* e de diversos outros panfletos, Jurieu era tido como um dos porta-vozes do Refúgio. Seus escritos

---

[66] Cf. LABROUSSE, E. *Pierre Bayle*, p. 491.

[67] Cf. SIMONUTTI, Luisa. La masque de Junius Brutus. Bayle Politique. In : Bost, H. ; Mckenna, A. (eds.) *Les "Éclaircissements" de Pierre Bayle,* p. 205.

[68] "Si chaque Particulier pouvoit désobéir à un Prince violent, on tomberoit dans des confusions pires que la tyrannie même, & on se livreroit à la discrétion de mille Tyrans, sous prétexte d'en chasser un". BAYLE, *AR*, *OD* II, p. 585a.

ganharam veementes refutações de Bayle, pela exposição da recusa intolerante à diversidade religiosa – segundo Jurieu, os católicos não deveriam ser tolerados - e sobretudo por conta de seus sonhos proféticos sobre a vitória protestante e o apocalipse papal iminente que depois se mostraram equivocados.[69]

As academias de Saumur e Sedan, onde Bayle e Jurieu estudaram, eram bastiões do monarquismo até a sua supressão em 1681. E mesmo às vésperas da Revogação, quando a política real já dava mostras claras da perseguição, a maior parte dos huguenotes rejeita toda tentativa de criticar ou limitar os poderes da coroa das suas bases absolutistas. Essa situação muda sensivelmente após a Revogação de Nantes. Apesar de seus teólogos e juristas terem apresentado frequentemente os deveres de obediência e os deveres de devoção protestantes como integrados, a visão política protestante muda em resposta ao repúdio por parte da Coroa à sua condição religiosa. Isso deixa aos protestantes uma difícil escolha: a obediência a Luís XIV e o abandono de sua fé, ou a fidelidade à sua profissão e a desobediência ao rei e deixar a França. Foi preferida a última opção o que culminou no êxodo de cerca de duzentos mil huguenotes que deixaram a nação francesa.[70]

A questão da lealdade ao detentor do poder político está presente em grande parte dos debates entre os protestantes do século XVII, sobretudo a partir da primeira Revolução Inglesa, em 1688.[71] O que está em jogo é em última análise uma concepção teológica ou secular de política. A maioria dos protestantes no refúgio aplaude com entusiasmo a Revolução Gloriosa, e louva um de seus personagens, Guilherme de Orange, protestante, tido como um salvador da religião[72] enviado por Deus para livrar a nação inglesa de um rei católico. Havia rumores de que Guilherme poderia invadir a França e assim libertar os huguenotes que sofriam sob o jugo de

---

[69] Há inúmeras referências irônicas explícitas ou implícitas a Jurieu ao longo do *Dicionário*. A crítica tecida por Bayle contra o milenarismo e a superstição tem em última instância a figura de Jurieu como alvo. Nesse sentido, cf. no *DHC* os artigos "Brocard", "Savonarola" e "Comenius".

[70] Cf. HOCHSTRASSER, T. J. The Claims of Conscience: Natural Law Theory, Obligation, and Resistance in the Huguenot Diaspora. In: LAURSEN, J. Christian (ed). *New Essays on The Political Thought of the Huguenots of the* Refuge, pp. 16 a 19 e esp. n. 7.

[71] Cf. BOST, Hubert. *Bayle Historien, Critique et Moraliste.* Belgium: Brepols, 2006, p. 117.

[72] Cf. BOST, Hubert. *Bayle Historien, Critique et Moraliste.* Belgium: Brepols, 2006, p . 177.

Luís XIV. Ora, uma das ideias correntes no Refúgio era a de que a Revolução Gloriosa seria uma "missão extraordinária", comandada pela providência divina e portanto, "superior a todos os direitos e a todas as leis". [73] Essa justificativa poderia ser usada para fundamentar qualquer tipo de revolução e por isso Bayle se contrapõe a ela.

Nas *Lettres Pastorales,* Jurieu justifica a invasão da Inglaterra por Guilherme de Orange, sob uma óptica protestante, o que indiretamente suscita a discussão sobre a esperança de uma invasão similar na França. Para Bayle, a posição de Jurieu é uma ilusão messiânica e que antagoniza frontalmente com Luís XIV. O apoio a Guilherme de Orange poderia tornar as circunstâncias para os protestantes na França e no Refúgio ainda mais difíceis[74], pois manchava a imagem da religião na França e mesmo na Holanda, que os havia acolhido em grande número. Depois de 1688, Bayle procura então sublinhar os perigos do apoio à Revolução Gloriosa para os protestantes franceses: este é o esforço de *Avis aux refugies,* de 1690, texto cuja autoria é debatida entre os estudiosos.[75] O *Avis* tem o propósito de advertir os franceses e de os incitar a provar a sua lealdade à coroa francesa se quiserem conservar qualquer chance de retornar à França.[76] Segundo o historiador Jonathan Israel, foi provavelmente o *Avis* que, mais do que qualquer outro texto, deu a Bayle a

---

[73] BAYLE, Carta a Minutoli de 22 de janeiro de 1691. *OD* IV, p. 654.

[74] Cf. HOCHSTRASSER, T. J. The Claims of Conscience: Natural Law Theory, Obligation, and Resistance in the Huguenot Diaspora. In: LAURSEN, J. Christian (ed). *New Essays on the Political Thought of the Huguenots of the* Refuge, p. 25.

[75] Há uma grande discussão a respeito da autoria do *Avis.* A maioria dos comentadores admite que Bayle teve participação em sua elaboração, seja como autor, seja como redator do prefácio, seja como revisor final. Por outro lado, há uma corrente minoritária que acredita que o texto tenha sido redigido por Daniel de Larroque. No entanto, o lançamento do *Avis* editado por Gianluca Mori em 2007, operou uma mudança de perspectiva. O editor sustenta na longa introdução que Bayle teria sido o único autor da obra com razões consistentes. Isso parece ter posto fim, ou ao menos diminuído consideravelmente a polêmica, motivo pelo qual este texto é utilizado nesta tese. Sobre esse assunto conferir: BAYLE, Pierre. *Avis aux réfugiés. Réponse d'un nouveau converti.* Introduction et édition critique par Gianluca Mori. Paris, Honoré Champion, 2007. BRIGGS, Eric C. *Bayle ou Larroque? De qui est l'*Avis important aux réfugiés de 1690 et de 1692? In : MAGDELAINE, Michelle et al. (ed.). *De l'humanisme aux lumières* ; ISRAEL, Jonathan. Pierre Bayle's Political Thought. *In:* MCKENNA, Antony e PAGANINI, Gianni (eds.). *Pierre Bayle dans la république des lettres* – Philosophie, religion, critique. Paris, Honoré Champion, 2004 ; HICKSON, Michael W. e LENNON, Thomas M. The Real Significance of Bayle's Authorship of the *Avis*'. *British Journal for the History of Philosophy*, 17:1, 191 – 205.

[76] Cf. BOST, Hubert. *Bayle Historien, Critique et Moraliste*, p. 177.

parcialmente enganosa reputação de ser um inimigo da Revolução Gloriosa e do constitucionalismo.[77]

Um dos principais argumentos do *Avis* é o de que a rebelião ou o apoio à Revolução Gloriosa apenas justificariam a proscrição dos dissidentes huguenotes como rebeldes e traidores, o que legitimaria a sua perseguição e expulsão. Por isso Bayle recomenda a lealdade ao soberano que é vista como condição para a tolerância, assim como a perseguição é medida certa para romper a unidade da sociedade civil. Somente dessa forma os huguenotes poderiam afastar-se da suspeita de serem favoráveis a uma guerra contra a França, talvez com o auxílio de Guilherme. A idéia era que somente por meio da lealdade à monarquia os huguenotes poderiam apelar ao rei francês propondo o reestabelecimento do Edito de Nantes – única via para que os exilados e refugiados pudessem voltar à pátria. Pensando nesta finalidade, Bayle retoma com alguma freqüência a obra de Elie Merlat, autor protestante de uma obra que defendia o poder absoluto dos reis. Bayle escreveu uma resenha cuidadosa publicada nas *Nouvelles de la République des Lettres,* de 1685 do escrito *Traité du pouvoir absolu des souverains,* de Merlat, publicado em 1685.[78] Vale a pena conferir as etapas essenciais de sua argumentação.

Como o título bem indica, o texto de Merlat é um tratado estritamente absolutista, que merece um artigo no periódico de Bayle. A resenha inicia-se com uma apresentação indireta do autor. Bayle declara que, se Merlat defende um poder sem limite dos reis, não é por interesse, pois, quando banido da França por ser protestante, experimentou uma prisão "extremamente dura e sem a menor aparência de justiça". Além disso, o autor do *Traité* vivia sob um estado republicano, e portanto, não teria a necessidade de adular qualquer príncipe. É "a força da persuasão o faz falar" sobre a verdade da vasta extensão do poder dos soberanos. Esta exposição cumpre com o objetivo de apresentar o autor como um protestante, perseguido e que ainda assim está convencido do poder ilimitado dos

---

[77] Cf. ISRAEL, Jonathan. Pierre Bayle's Political Thought. *In:* MCKENNA, Antony e PAGANINI, Gianni (eds.). *Pierre Bayle dans la république des lettres*, p. 369.
[78] BAYLE, *NRL*, août 1685, VII, *OD* I, p. 352a.

monarcas. Ora, é claro que a intenção é criar uma identificação do autor com o público-alvo de Bayle, que era composto, em grande medida, por protestantes letrados do Refúgio.

O artigo de Bayle destaca a estrutura e as ideias principais de Merlat. Em primeiro lugar, "explica clara e exatamente o estado da questão do Poder absoluto". [79] Em segundo lugar, o autor faz a prova de suas teses, pela meditação e por sua memória, pois, explica Bayle, o único livro que Merlat tinha na elaboração de seu tratado era a Bíblia. Assim ele se limita a citar a Escritura. Por último, ele responde às possíveis objeções que sua consciência ou que sua razão poderiam propor-lhe.

Bayle faz um breve arrazoado sobre os três pontos. Sobre o primeiro, afirma que, segundo Merlat, em razão da malícia e da inconstância dos povos, o poder dos príncipes deve ser sem limites. Depois, o autor considera a matéria, ou seja, as coisas sobre as quais a autoridade deve se exercer e ainda a maneira, ou a medida em que este poder deve ser exercido. Merlat faz a separação entre a esfera da religião e dos assuntos seculares. Sobre este último assunto, o autor crê que o príncipe deve governar conforme a sua vontade, sobretudo no que concerne às coisas não essenciais, isto é, matérias que não digam respeito à esfera religiosa. No entanto, se o soberano passa a legislar sobre assuntos religiosos, o súdito guarda o direito de "obedecer às luzes da consciência".[80] Nesse caso, a recomendação é a resistência passiva e não violenta:

> É preciso que se desobedeça sem nenhum movimento de revolta, ainda que ele recorra aos meios mais violentos, *e que não haja jamais a menor resistência exterior, além daquela que produziria a recusa de ferir diretamente a própria consciência por atos de religião contrários à piedade que se professa*.[81]

---

[79] BAYLE, *NRL*, août 1685, VII, *OD* I, p. 352b.
[80] BAYLE, *NRL*, août 1685, VII, *OD* I, p. 353a.
[81] "Il faut qu'on désobéisse sans aucun mouvement de revolte, quoi qu'il en vienne aux moiens les plus violens, *& qu'on NE se porte jamais à la moindre resistance exterieure, autre que celle que pourroit produire le refus de blesser directement sa conscience, par des actes de Religion contraires à la pieté qu'on professe*". BAYLE, *NRL*, août 1685, VII, *OD* I, p. 353a.

3
A política do possível

Quanto à maneira do poder, Merlat elege dois graus diferentes : "o direito temperado pela justiça ordinária" e o "direito absoluto e inteiramente ilimitado". A elaboração desta dicotomia é clássica. Segundo o autor, o príncipe não precisa justificar suas ações por princípios exteriores e guia-se pela sua vontade, por seu "bel-prazer". O seu poder não está sujeito, portanto, ao controle de seus súditos. Isso todavia não dota de legitimidade todos os atos do soberano. Sem nenhuma coerção positiva, mas sob a égide do direito natural, se ele cometer crimes, estes serão submetidos às penas da justiça divina.

Curiosamente, Merlat não afirma que *todos* os povos devam se submeter a uma monarquia absoluta. Aqueles que vivem em uma república ou que gozam de maior liberdade devem manter a sua forma de governo. Assim, a conclusão é que os súditos devem se submeter a uma autoridade ilimitada somente quando esta já está estabelecida ou quando ela deve se estabelecer e só por meio de uma rebelião injusta dos súditos ela seria evitada. Deste modo, não é forçosa a submissão a um poder ilimitado, mas somente a *resignação* sob um poder deste tipo, sendo vetado qualquer direito de resistência ou de rebelião por parte dos súditos.

O próximo ponto importante diz respeito às provas do poder ilimitado. Merlat colige quatro evidências. Em primeiro lugar, as máximas fundadas na palavra de Deus, fundamentadas em passagens formais e sobre exemplos. Em segundo lugar, as máximas particulares do Evangelho, sobretudo máximas morais. A interpretação corrente do Evangelho dizia que este mundo é apenas um lugar passageiro, uma passagem para a verdadeira vida, e para isso deve haver a mortificação dos sentidos, o desprezo pelos bens e honrarias da terra e mesmo uma certa indiferença pela vida. Desse modo, a sublevação dos súditos contra o príncipe sob o pretexto de opressão ou de seqüestro de bens seria algo contrário ao Evangelho.

Após essa exposição, o próprio autor aventa uma objeção: as perseguições muitas vezes não se restringem ao seqüestro de bens, mas à extinção da fé, algo contrário ao evangelho. Merlat reconhece que o poder ilimitado "não pode

nunca se estender sobre os atos imediatos e interiores da religião e que assim, os súditos não tendo nada a temer por este lado, não podem jamais ter a chance de se sublevar". [82] A sua terceira prova do poder ilimitado dos reis é tirada do fundamento do direito, e se apóia nas ideias da realeza que se encontram nas Escrituras, na qualidade de legislador que convém aos reis e pelo respeito civil que a eles se deve. O argumento é de inspiração hobbesiana e é calcado na ideia que o legislador deve estar acima das leis:

> Se se considera que a força de uma lei não está formalmente em sua justiça, mas na autoridade do legislador, ao qual é devida obediência porque ele ordena, e não porque o que ordena parece justo, se concederá facilmente, diz o autor, que o poder de fazer as leis pressupõe um poder ilimitado.[83]

Segundo Merlat, se o poder soberano não é absoluto, os Estados vivem em contínua ameaça, pois se os súditos têm o direito de examinar a conduta de seus soberanos, os pretextos para sedições não faltariam nunca. A última consideração é apoiada pelo "princípio incontestável" segundo o qual "de dois males, é preciso sempre escolher o menor". [84] Os males causados pela monarquia absoluta nem se aproximam daqueles que uma rebelião produziria. Portanto seria melhor conceder aos monarcas um poder sem limites. O autor apóia-se ainda em exemplos que são quase sempre da república romana, dos tempos de Marius e Silla, e do triunvirato de Marco Antonio, que, segundo o autor, por exercerem o poder de forma limitada, causaram mais males do que o Império de Calígula ou de Nero.

A quarta prova é retirada das possíveis explicações sobre a origem do poder. Merlat reduz a dez os meios pelos quais nasce o poder e procura mostrar

---

[82] BAYLE, *NRL*, août 1685, VII, *OD* I, p. 353b.

[83] "Si l'on considère que la force d'une loi n'est pas formellement dans as justice, mais dans l'autorité du Législateur, & qu'on doit lui obéir, parce qu'il ordonne, & non parce qu'il ordonne paroît juste, on tombera aisément d'accord, dit l'Auteur, que la puissance de faire des loix suppose un pouvoir illimité". BAYLE, *NRL*, août 1685, VII, *OD* I, p. 353b.

[84] BAYLE, *NRL*, août 1685, VII, *OD* I, p. 354a.

que por todos eles há a independência dos reis. Mesmo por meio das armas ou ainda da eleição os soberanos adquirem uma autoridade ilimitada.

Bayle aparentemente endossa grande parte dos argumentos de Merlat, sobretudo no que se refere à separação entre as esferas do público e do privado e o poder sem limites do soberano. Contudo, ao fim da recensão afirma que ainda que as provas desse autor pareçam sólidas "é preciso reconhecer entretanto que sua doutrina abriga grandes dificuldades". Prenunciando algo que estará presente na sua obra de maturidade, como o *Dicionário histórico e crítico* , observa :

> As maiores objeções nesta matéria vêm sem dúvida de suas conseqüências e sobretudo quando se lembra que a Escritura e a história eclesiástica fornecem exemplos do pró e do contra, *fatis contraria fata rependunt,* como se o gênero humano fosse mau demais para merecer conhecer justamente a quê ele deve se apegar em todos os acontecimentos.[85]

No entanto, conclui Bayle "seja como for, o partido mais glorioso e mais honesto para uma Religião, e por conseqüência o mais útil (pois cedo ou tarde o que não é justo se liga ao prejuízo mais efetivo) é o que o autor sustenta".[86] Segundo Bayle, apesar das acusações de espírito democrático espalhadas por algumas "plumas venais" como as de Buchanam ou Milton, a doutrina do poder absoluto dos reis é a doutrina mais comum entre os protestantes. [87]

Bayle submete mesmo a doutrina de Merlat à crítica. Embora concorde com vários de seus raciocínios, ele reconhece também as suas fragilidades. Este texto anuncia bem o pensamento posterior do filósofo. Para ele, a política será uma "ciência conjuntural", cuja prática deverá levar em consideração as circunstâncias particulares de cada nação em cada momento histórico. Isso será

---

[85]"Les plus grandes objections dans cette matière viennent sans doute des conséquences & surtout quand on se souvient que l'Ecriture & l'Histoire Ecclésiastique fournissent des exemples du pour & du contre, *fatis contraria fata rependunt*, comme si le genre humain étoit trop méchant, pour mériter de conoître au juste à quoi il s'en doit tenir dans toutes les occurrences". BAYLE, *NRL*, août 1685, VII, *OD* I, p. 354a.
[86] BAYLE, *NRL*, août 1685, VII, *OD* I, p. 354a.
[87]Cf. BAYLE, *NRL*, août 1685, VII, *OD* I, p. 354b.

abordado mais adiante. Antes, porém, é importante a análise dos argumentos utilizados por Bayle contra a doutrina da soberania popular bem como as suas razões para rejeitar a monarquia mista.

4. "O pretexto especioso da liberdade": a recusa da soberania popular

Bayle depura a soberania de qualquer elemento teológico, mas também nega todo direito de oposição ao poder em razão de uma soberania popular. O raciocínio é que a soberania deve ser exercida de modo sempre indivisível e inquestionável. Se isso for rompido, a fragmentação da autoridade política gera uma forte tendência à anarquia.

A ameaça de uma insurreição popular pode ser pior do que a tirania. Bayle se detém sobre este ponto no *Avis aux Réfugiés*, embora haja demonstrações explícitas sobre sua preferência também ao longo de todo o *Dicionário histórico e crítico,* como é o caso do verbete "Loyola", observação "S". No *Avis,* Bayle argumenta que a principal desvantagem da doutrina da soberania popular seria o risco da perturbação da tranqüilidade pública. É isso o que explica de uma certa forma a sua tendência anti-democrática[88]:

> Pois se ao povo se reserva o direito de exame e a liberdade de obedecer ou não segundo o que ele entenda justo ou injusto nas ordens daqueles que comandam, não seria possível conservar a paz pública e nem realizar nada pelo bem comum, já que não há regra ou lei que agrade tanto a todos os súditos a tal ponto que cada um obedeça porque após ter examinado bem a coisa, a entenda justa. [89]

---

[88] Cf. ISRAEL, J. *Enlightenment Contested*, p. 276.

[89] "Car si les peuples se réservoient les droits d'examen, & la liberté d'obéir ou de ne pas obéir, selon qu'ils trouveroient de la justice ou de l'injustice dans les ordres de ceux qui commanderoient, il ne seroit pas possible de conserver le repos public, ni de rien exécuter pour le bien commun, puisqu'il n'y a point de règlement ni de

Neste caso, a multiplicidade de vozes guiadas sob o critério da justiça ou da injustiça dificilmente chegaria a um acordo. Ao elaborar uma argumentação bastante pragmática, Bayle mostra que a doutrina da soberania popular traz em seu bojo a anarquia e isso a torna instável e perigosa. Se o povo detém o poder supremo, ele pode deixar de obedecer o governante quando entender que este toma medidas injustas. Não é possível, segundo ele, que cada súdito tenha este poder de inspeção sobre a conduta dos governantes ou comissários. Admitir a existência de um tal regime é reconhecer que não existe soberania absoluta, pois esta pressupõe uma autoridade superior de comando e de julgamento, à qual não pode haver oposição. Se a soberania vem originariamente do povo, e, segundo modelo hobbesiano, a sociedade civil nasce do pacto, é preciso que ele aliene completamente este poder neste momento. Conceber que em um Estado civil o povo permaneça como soberano absoluto implica necessariamente no direito de desobedecer ao governante, sobretudo se este é um tirano, isto é, se age de maneira contrária à finalidade da sociedade política. Nesse caso, se o povo desobedece e recebe um castigo, pune-se o próprio detentor da soberania, do poder supremo enquanto tal, o que é "o cúmulo da injustiça".[90] Tal regime poria em cheque os fundamentos do direito, pois seria difícil apontar a legitimidade ou não das rebeliões ou dos crimes de lesa-majestade, haveria um conflito perpétuo entre os governantes e os súditos. A quem cabe dizer o direito? E quem deve obedecê-lo? Por essa razão, Bayle enfatiza que em todas as sociedades civis é preciso um poder central, exercido por um único governante, que elabore as leis e mantenha os homens em respeito, mesmo que eles não concordem com a prescrição jurídica contida na lei. É necessário, pois, um poder que interprete a lei, julgue e aplique o direito em última instância, algo que não é negado mesmo pelos defensores da soberania popular:

---

loi qui plaise de telle sorte à tous les Sujets, que la véritable raison pour laquelle chacun y obéit, est qu'après avoir bien examiné la chose, on la trouve juste". BAYLE, *AR*, *OD* II, p. 574a.

[90] BAYLE, *AR*, *OD* II, p. 574b.

> Também não se vê nenhum autor, ainda que seja zeloso pelo Estado democrático, que não reconheça a necessidade em todas as sociedades civis de um poder legislativo e interpretativo das leis, acompanhado do poder coativo contra todos aqueles que se recusem a obedecer, quer considerem a lei boa, quer a considerem má. [91]

O pensamento de Bayle é marcado por uma certa desconfiança em relação à multidão. Isso explica em parte as suas reservas quanto ao regime da soberania popular e da democracia. O autor trata longamente desse assunto no artigo "Péricles" do *Dicionário histórico e crítico* no qual analisa criticamente a democracia grega. Note-se que, fiel ao seu método, mais uma vez o autor fará questão de expor as vantagens e desvantagens daquele sistema, levando em conta a história conhecida:

> A história que temos deste povo (...) nos impressiona com suas belas passagens. Ficamos maravilhados com as batalhas de Marathon e Salamina, pelos exércitos de mar e de terra, pelas conquistas, pela opulência dos habitantes, pela pompa dos espetáculos públicos. Tudo nos leva a crer que viver sob uma outra forma de governo é ser escravo. Mas a história também mostra a extensão dos tumultos das assembleias, as facções que dividiriam esta cidade, as sedições que a agitavam, os súditos mais ilustres perseguidos, exilados, punidos com a morte, e nos persuadiríamos que este povo que se gabava de tanta liberdade era no fundo o escravo de um pequeno número de conspiradores, que se chamavam demagogos, e que a faziam girar de um lado para outro, segundo a modificação das paixões: quase como o mar que leva as águas tanto de um lado como para outro, de acordo com os ventos que o agitam. Vai-se procurar em vão na Macedônia,

[91] "Aussi ne voit-on point d'Auteur, quelque zélé qu'il puisse être pour l'État Démocratique, qui n'avouë qu'il faut qu'il y ait dans toutes les Societéz civiles un pouvoir législatif & interprétatif des Loix, accompagné de la puissance coactive envers tous ceux qui refuseront d'obéir, soit qu'ils trouvent la loi bonne, soit qu'ils la trouvent mauvaise". BAYLE, *AR*, *OD* II, p. 574a.

> que era uma monarquia, tantos exemplos de tirania como a história ateniense apresenta. [92]

Uma das referências constantes de Bayle é a história da antiguidade clássica. O autor recorre a ela para exemplificar as desvantagens do regime democrático. A visão que o autor tem desta época, gloriosa aos olhos de muitos pela civilização e suas batalhas e conquistas, não é só positiva. Ele não deixa de notar os constantes tumultos, discórdias, injustiças e crueldades. A conclusão de Bayle é que muitas vezes a liberdade é uma ideia forte que serve para guiar o povo, mas este dificilmente atinge a condição verdadeira da independência ou da autonomia. Conduzido por demagogos, o povo é antes escravo destes. Há uma rejeição à busca por uma liberdade positiva, para ele ilusória, que degeneraria rapidamente em licenciosidade e levaria finalmente a uma servidão[93]. Todavia, não se deve pensar que Bayle tenha uma ideia completamente negativa sobre a liberdade política. Ao contrário, ele a valoriza e reconhece os seus benefícios:

> Não há nada mais doce que a liberdade. Não se pode dizer como se disse da guerra que ela só tem atrativos para aqueles que não a conhecem. *Dulce bellum inexpertis.* Quanto mais a experimentamos, mais a queremos experimentar. Ela tem charme principalmente para aqueles que provaram o jugo da servidão. [94]

---

[92] "L'Histoire que nous avons de ce peuple (…) nous frappe par son bel endroit ; nous y sommes éblouis par les batailles de Marathon et de Salamine, par des armées de mer et de terre ; para des conquêtes ; par l'opulence des habitants ; par la pompe des spectacles ; par la somptuosité des édifices publics. Tout cela nous porte à croire que de vivre sous une autre forme de gouvernement, c'est être esclave. Mais si l'on voyait une histoire où ces choses ne fussent touchées que légèrement, et qui étalât avec beaucoup d'étendue les tumultes des assemblées ; les factions qui divisaient cette ville ; les séditions qui l'agitaient ; les sujets les plus illustres persécutes, exilés, punis de mort au gré d'un harangueur violent ; on se persuaderait que ce peuple, qui se piquait tant de liberté, était, dans le fond, l'esclave d'un petit nombre de cabalistes, qu'il appelait démagogues, et qui le faisaient tourner tantôt d'un côté, tantôt de l'autre, selon qu'ils changeaient de passions : à peu près comme la mer pousse les flots tantôt d'un côté, tantôt de l'autre, selon les vents qui l'agitent. Vous chercheriez en vain dans la Macédonie, qui était une monarchie, autant d'exemples de tyrannie, que l'histoire athéniense vous en présente". BAYLE, *DHC*, "Périclès", Q.

[93] Cf. LABROUSSE, E. *Pierre Bayle. Hétérodoxie et Rigorisme*, p. 495.

[94] "(…) Il n'y a rien de plus doux que la liberté. On n'en peut pas dire comme on l'a dit de la guerre, qu'elle n'a des agrémens que pour ceux qui ne la connoissent pas. *Dulce bellum inexpertis.* Plus on la goute, plus la veut-on

3
A política do possível

Tendo vivido no refúgio holandês, onde havia uma certa liberdade intelectual, Bayle conhecia as vantagens de se viver sob um regime mais livre. Contudo, isso não é o suficiente para endossar a doutrina da soberania popular. Bayle chega a associar a ideia da liberdade ao fator inebriante de uma paixão, pois ela é "um bem que não poderíamos amar sem ter ciúme"[95]. Segundo o filósofo, os povos que a amam desta maneira são comparáveis a um homem que é casado com uma mulher bela da qual ele tem ciúmes. Vale a pena seguir o raciocínio do autor:

> Ele não vive contente, pensa que seu tesouro é de difícil guarda, desconfia de tudo, inventa mil precauções para as quais sempre acha um defeito: sua condição é cem vezes mais triste do que se tivesse casado com uma mulher feia, mas que ele abandonaria inteiramente à sua boa-fé. [96]

A liberdade então é comparável a um bem precioso, mas de difícil conservação, para o qual é preciso "redobrar a vigilância". Se ela traz grandes prazeres por suas qualidades, é preciso reconhecer que o assédio à liberdade, assim como se passaria com uma mulher bonita, tira completamente a tranqüilidade de seus possuidores:

> O inimigo está à porta, os rivais obsedam a liberdade; é como se uma linda jovem estivesse hospedada com galanteadores muito perigosos, que estivessem sempre prontos a tentá-la e aplicar seus ardis ou para uma sedução ou para um rapto. Quantas suspeitas, quantos alarmes? O mérito pessoal do rival, seus grandes feitos, sua glória, a veneração que ele atrai, aumentam as inquietações. O zelo da liberdade se torna então mais incômodo e não deixa gozar nenhuma tranqüilidade.[97]

---

goûter. Elle a principalement des charmes pour ceux qui ont éprouvé le joug de la servitude". BAYLE, *RQP* LXV, OD III, p. 626b.

[95] BAYLE, *RQP* LXV, OD III, p. 623a.

[96] BAYLE, *RQP* LXV, OD III, p. 623a.

[97] BAYLE, *RQP* LXV, OD III, p. 623a.

Esta comparação espirituosa, tão ao gosto de Bayle, serve bem para reforçar a noção de que a liberdade é um bem precário e que suscita muitas inquietações. A liberdade pública, ou seja, a possibilidade do povo de interferir nos negócios públicos é algo tão poderoso quanto uma paixão amorosa. Talvez por isso, justamente por ser difícil dominar uma paixão, Bayle seja cético em relação à possibilidade do povo fazer um bom uso da liberdade. Se puderem, tanto o príncipe quanto o povo abusarão de seus direitos:

> O abuso se encontra em ambos os lados, e se os príncipes abusam de seu poder, os povos abusam tanto quanto ou mais de seus privilégios: a liberdade é uma das coisas mais difíceis de não fazer um mau uso. Se ela dá meios de enriquecimento, torna-se rebelde e insolente e só pensa a sacudir toda dependência.[98]

A paixão, cuja etimologia é "pathos", remete a "doença", portanto a algo que enfraquece, submete e no limite escraviza. A força de uma paixão é irresistível e não deixa espaço para a dúvida ou para a ponderação racional, pois obscurece a razão. Segundo Bayle, o mesmo se dá com a liberdade. Observando a antiguidade Greco-romana, o filósofo chega à constatação de que é muito fácil abusar dessa liberdade republicana, pois ela permite que os homens dêem livre curso à paixão:

> A cidade de Roma se via então senhora de uma infinidade de nações, e repleta de riquezas e de glória, era impossível que os habitantes não soltassem a rédea de suas paixões em meio à liberdade republicana e ainda

[98] "L'abus se trouve de chaque côté, & si les Princes abusent de leur puissance, les peuples abusent autant ou plus de leurs privilèges : la liberté est une des choses dont il est le plus difficile de ne pas faire un mauvais usage. Si elle donne les moyens de s'enrichir, on devient mutin & insolent, & l'on ne songe qu'à secouer toute dépendance". BAYLE, *RQP* LXV, OD III, p. 624a.

> mais impossível que por não refrearem sua cupidez, chegassem a um acordo entre si.[99]

Ora, na visão de Bayle a liberdade republicana falha no que é mais essencial: o controle da paixão dos indivíduos. De acordo com a teologia calvinista, o pecado original marcou inelutavelmente a natureza humana, que é naturalmente falha, e o homem, ser decaído, é constantemente guiado pelas paixões:

> Pois o que é, eu vos pergunto, a voz da natureza ? Quais são seus sermões? Que é preciso comer e beber bem, gozar de todos os prazeres dos sentidos, preferir os próprios interesses aos de outrem, adaptar-se a tudo o que é conveniente, antes cometer uma injustiça que sofrê-la, vingar-se. Não é preciso sustentar que as relações dos maus são as inspiradoras dessas paixões; elas aparecem não somente nos animais que apenas seguem os instintos da natureza, mas também nas crianças. Elas são anteriores à má educação, e se a arte não corrigisse a natureza, não haveria nada de mais corrompido do que a alma humana, nada em que todos os homens se assemelhassem mais por um consentimento unânime do que nisto: que é preciso dar ao corpo tudo o que ele deseja, e satisfazer a ambição, a inveja, a avareza e o desejo de vingança tanto quanto possível[100].

A visão da natureza humana não é positiva. O homem fará tudo quanto possa para satisfazer os seus interesses. Embora o homem conheça a lei

---

[99] "La ville de Rome se voyait alors maîtresse d'une infinité de nations, et comblée de richesses et de gloire, il était impossible que les habitans n'y lâchassent point la bride à leurs passions au milieu de la liberté républicaine, et encore plus impossible qu'en ne refrénant point leur cupidité, ils s'accordassent entre eux". BAYLE, *DHC*, "Brutus (Marc Junius)", F.

[100] "Car qu'est-ce, je vous prie, que la voix de la nature ? Quels sont ses sermons ? Qu'il faut bien manger, & bien boire, bien jouir de tous les plaisirs des sens, préférer ses intérêts à ceux d'autrui, s'accommoder de tout ce qu'on trouve à sa bienséance, faire plutôt une injure que de la souffrir, se bien venger. Il ne faut pas prétendre que le commerce des méchants est ce qui inspire ces passions ; elles paroissent non seulement dans les bêtes qui ne font que suivre les instincts de la nature, mais aussi dans les enfans. Elles sont antérieures à la mauvaise éducation, & si l'art ne corrigeait la nature, il n'y auroit rien de plus corrompu que l'âme humaine, rien en quoi tous les hommes se ressemblassent davantage par un consentement unanime qu'en ceci : c'est qu'il faut donner au corps tout ce qu'il souhaite, & satisfaire l'ambition, la jalousie, l'avarice, & le désir de vengeance, autant qu'on peut". BAYLE, P. *CPD*, § 8, *OD* III, p. 199b.

natural, e saiba, portanto, diferenciar o justo do injusto, a ambição, a inveja e o sentimento de vingança são as suas práticas insistentes. Essa é a natureza do homem. Nele predominam características que o tornam próximo do comportamento dos animais. Tais qualidades não foram adquiridas pela educação, e são mesmo anteriores a qualquer educação, pois como observa Bayle, elas são encontradas também nas crianças.

A natureza decaída do homem e por consequência a dificuldade do bom uso da liberdade são a causa de uma grande desconfiança de Bayle em relação ao povo. Há um certo desencantamento em relação ao republicanismo democrático porque, segundo o autor, dificilmente o comum do povo, mesmo com todos os esforços dos filósofos se libertaria da crença ou da subserviência a demagogos religiosos. Isso também explica o fato dele ter escrito os *Pensées diverses sur la comete,* cujo alvo principal é o conceito de superstição, seguido de uma *Addition aux pensées diverses,* e ainda de uma *Continuation aux pensées diverses.* A maldade inerente à condição humana combinada com os preconceitos e superstições largamente disseminados no século XVII, esclarecem em parte o pessimismo de Bayle em relação à multidão, frequentemente associada à metáfora do mar. Segundo Bayle o povo se portaria como as águas do oceano. Como estas se acalmam ou se agitam ao sabor dos ventos, assim também o povo se agitaria somente diante do estímulo de certos líderes:

> Pois eis os princípios e os motores das revoluções. Não os procureis na inconstância do povo: ainda que seja mutável, ele se manterá calado se nenhuma força exterior não se agitar, se os seus tribunos, se os seus demagogos, se os grandes senhores não o movimentarem para a atividade de suas intrigas ambiciosas, etc. Ele se assemelha às águas do mar normalmente tranqüilas contanto que os ventos não soprem. E se, à exemplo de certos lugares do mar, onde sem a ajuda dos ventos a fermentação de uma matéria subterrânea produz algumas vezes uma

> espécie de tormenta e o povo se amutina a partir dele mesmo, é só um fogo de palha quando pessoas de importância não são chefes de partido. [101]

O povo é fundamentalmente passivo e não se rebelará a não ser que seja guiado por "chefes de partido", que Bayle parece assimilar a "demagogos". Essas ideias sobre o povo e o poder devem ser analisadas também sob uma perspectiva teológica. Ora, quanto mais forte a propensão dos homens ao pecado, mais forte deve ser este poder.[102] Essa defesa de um poder unificado e forte não deve porém ser tomada como um índice de desprezo pelo povo. Ao contrário, quando exposto a governos que abusam de seu poder, o povo guiado pode de fato depor o governante, e ele próprio pode se tornar um tirano.[103] Apesar de ser frequentemente enganado, não se deve desprezar a força do povo unido. Sem ninguém que levante bandeiras e o agite, o povo será plácido como o mar sem ondas. No entanto, uma vez agitado por certos líderes, e com uma dose de intriga, o povo poderá provocar revoluções, verdadeiros maremotos para o corpo político:

> Tal é o destino das revoluções: é preciso ajudá-las com mil supostos escritos e por falsos alarmes jogados no espírito dos povos. Sem isso, de mil nem duas seriam bem sucedidas.[104]

Se por um lado o pensamento de Bayle pode ser tido como radical, por outro, expõe o temor da participação popular, da agitação, da sedição e revolução. No entanto, é importante notar que a mola propulsora de sua tendência

---

[101] "Car voilà les principes et les ressorts des révolutions. Ne les cherchez point dans l'inconstance du peuple : quelque muable qu'il soit, il se tiendra coi, si quelque force extérieure ne l'agite, si ses tribuns, si ses démagogues, si de grands seigneurs ne le remuent par l'activité de leurs intrigues ambitieuses, etc. Il ressemble aux eaux de la mer, ordinairement tranquilles pourvu que les vents ne soufflent pas : et si, à l'exemple de certains endroits de la mer, où sans l'aide des vents la fermentation d'une matière souterraine produit quelquefois une espèce de tourmente, il se mutine de lui-même, ce n'est qu'un feu de paille, lorsque des personnes d'importance ne s'érigent point en chefs de parti". BAYLE, *DHC*, "Édouard IV", I.
[102] Cf. BOST, H. *Pierre Bayle et la religion*, p. 66.
[103] Cf. BAYLE, *AR*, *OD* II, p. 574a.
[104] BAYLE, *DHC*, "Vespasien", E.

anti-democrática é mais a repulsa às paixões teológicas e à autoridade eclesiástica.[105] Certas teorias da soberania popular autorizavam a nobreza e o clero a pegar em armas contra o detentor do poder político. Essa conseqüência, que se deriva de uma concepção teológica da política, seria altamente prejudicial ao corpo político. Como o autor afirma de maneira enfática no verbete "Loyola":

> A opinião de que a autoridade do rei é inferior à do povo e que os reis podem ser castigados pelo povo em certos casos foi ensinada e posta em prática em todos os países do mundo, em todos os séculos e em todas as comunhões cristãs que tiveram algum relevo. A história nos mostra por todos os lados que reis foram depostos por instigação ou com a aprovação do clero. A opinião de que os soberanos receberam de Deus a espada para castigar os hereges foi ainda mais estendida e posta em prática entre os cristãos desde Constantino até o presente por todas as comunhões cristãs que dominaram outras. (...) No entanto, não foram os jesuítas que inventaram essas opiniões. Mas foram os jesuítas que derivaram delas as conseqüências mais odiosas e daninhas para a tranqüilidade pública: acreditando raciocinar muito corretamente, concluíram que da união desses princípios era necessário depor o príncipe herético e extirpar a heresia com sangue e fogo, quando não se pudesse exterminar de outra maneira.[106]

A recusa à doutrina da soberania popular se explica sobretudo pela sua instabilidade. O povo, detentor legítimo da soberania, é, como o mar, facilmente

---

[105] Cf. ISRAEL, J. Pierre Bayle's Political Thought. In: MCKENNA, Antony e PAGANINI, Gianni (eds.). *Pierre Bayle dans la république des lettres*, p. 375.

[106] "L'opinion que l'autorité des rois est inférieure à celle du peuple, et qu'ils peuvent être punis par le peuple, en certains cas, a été enseignée et mise en pratique dans tous les pays du monde, dans tous les siècles et dans toutes les communions chrétiennes qui ont fait quelque figure. L'histoire nous montre partout des rois déposés à l'instigation ou avec l'approbation du clergé. L'opinion que les souverains ont reçu de Dieu le glaive pour punir les hérétiques, est encore plus universelle que la précédente, et a été réduite en pratique parmi les chrétiens depuis Constantin jusqu'à présent, dans toutes les communions chrétiennes qui ont dominé sur les autres. (…) Ce ne sont donc pas les jésuites qui ont inventé ces deux sentimens ; mais ce sont eux qui en ont tiré les conséquences les plus odieuses et les plus préjudiciables au repos public : car de la jonction de ces deux principes ils ont conclu, et cela en croyant raisonner très-conséquemment, qu'il faut déposer un prince hérétique, et extirper l'hérésie par le fer et par le feu, si on ne la peut exterminer autrement". BAYLE, *DHC*, "Loyola", S.

agitado, influenciado e levado a sublevações que dificilmente resultariam em algum benefício para o corpo político. A possibilidade do povo se opor ao governante, na visão de Bayle, sempre instigado por líderes religiosos guiados por doutrinas que geram intolerância, só redundaria em mais discórdia. Condicionado pelas suas assunções augustinianas e pacifista radical, Bayle recusa todas as medidas que possam ensejar violência. Por isso ele não escapa das acusações de adotar um "conservadorismo fatalista"[107], convencido de que qualquer mudança na constituição estabelecida de um país seria uma mudança para o pior.

A liberdade republicana é portanto uma ideia-guia sedutora, mas que muitas vezes leva os povos à sedição e ao tumulto. Por outro lado, o governo monárquico, na visão do autor, teria menos inconvenientes. Por centralizar as decisões na figura de uma só pessoa, a monarquia absoluta seria o regime, por assim dizer, mais eficiente. Pouco importam as belas ideias ou inflamados discursos. Pensador avesso às utopias, Bayle recorre à história e à experiência para fundamentar a sua escolha, que é, como se verá, contingente. No entanto, segundo o autor, a experiência mostra que a monarquia é preferível ao governo democrático, pois de acordo com a história, cidades e indivíduos encontraram menos dificuldades "sob a autoridade de um só que sob o governo popular":

> A história grega, e mesmo a história romana provam que as cidades e os particulares sentiram mais suavidade e muito menos adversidade sob a autoridade de um só do que sob o governo popular; que se houve estado que floresceu sob tal governo, isto só durou até que tivesse adquirido um certo ponto de poder e grandeza, além do qual só se viu discórdias causadas pela inveja e pela ambição.[108]

---

[107] Cf. HOCHSTRASSER, T. J. The Claims of Conscience: Natural Law Theory, Obligation, and Resistance in the Huguenot Diaspora. In: LAURSEN, J. Christian (ed.). *New Essays on The Political Thought of The Huguenots of The* Refuge, p. 24.

[108] "L'histoire grecque, et même l'histoire romane, prouvent que les villes et les particuliers ont senti plus de douceurs et beaucoup moins d'adversités, sous l'autorité d'un seul, que sous le gouvernement populaire ; que s'il y a eu des états qui aient fleuri sous un tel gouvernement, cela n'a duré que jusques à ce qu'ils eussent acquis un certain point de grandeur et de puissance, au delà duquel on n'a vu que des discordes causées par l'envie et par l'ambition". BAYLE, *DHC*, "Brutus (Marc Junius)", F.

Há então uma limitação para a eficácia da democracia. Esta só funcionaria em cidades pequenas. Roma é o exemplo para demonstrar a inviabilidade da democracia em larga escala. Em proporções maiores, "a liberdade destruiria a liberdade"[109]: o grande número de pessoas tornaria inviável os acordos nas assembleias, e isso facilitaria a desordem na sociedade. Ainda que houvesse a possibilidade de repúblicas democráticas que funcionassem bem, Bayle reconhecia a dificuldade dos governos populares de combinar liberdade e facção. Embora a liberdade seja uma ideia apaixonante, parece que ordem e unidade são mais naturais e razoáveis em uma monarquia absoluta bem ordenada.

5. "Um composto impossível": a rejeição do governo misto

Bayle vê na monarquia absoluta um instrumento nivelador valioso para erradicar a interferência de facções, sejam elas formadas por nobres, sejam elas formadas pelo clero – uma ameaça especialmente perigosa – que podem interferir ativamente na elaboração da legislação, administração do Estado, e execução das leis.[110] Por esta razão especialmente, a monarquia mista também não é considerada a forma ideal de governo. Haveria, segundo o autor, grande dificuldade em encontrar um equilíbrio ou a justa medida em um governo partilhado:

> É preciso observar tantas proporções na mistura dos contrários se quisermos que o composto goze de um bom temperamento, que é quase impossível encontrar a simetria. Ou se coloca demais ou muito pouco de algum dos ingredientes e tudo está arruinado, pois trata-se de um princípio necessário de modificação e perturbação (*maladie*). Ao limitar de um lado o poder real, atribui-se ao outro muito alcance. O que se tira do Príncipe se

[109] BAYLE, *DHC*, "Méttelius", C.
[110] Cf. ISRAEL, J. *Enlightenment Contested*, p. 275.

> transforma em vantagem da nobreza, sem que o povo seja aliviado, pois ao contrário, o grande poder dos Cavalheiros só serve para tornar mais infeliz a condição dos plebeus. [111]

A monarquia unificada seria então uma ferramenta para desarmar as facções dos nobres que Bayle considera ambiciosas e violentas. O autor recorre ao exemplo da Polônia para mostrar que um governo misto tem tantos inconvenientes quanto uma democracia. De acordo com o filósofo, na Polônia o poder real era limitado, a nobreza gozava de amplos direitos, mas o povo permanecia reduzido a uma espécie de escravidão. A disputa pelo poder leva a um jogo de intrigas muito perigoso cujas conseqüências podem culminar numa guerra civil. A monarquia mista não remediaria nem mesmo os problemas gerados naturalmente pelo critério de hereditariedade. Quando há a transferência da coroa pela morte de um rei e surge alguma discussão sobre quem é o herdeiro legítimo, ou quando o rei é acometido de loucura, como foi o que ocorreu sob o reino de Carlos VI, as assembleias pouco ajudam a resolver a questão. Ao contrário elas podem até prejudicar ainda mais a tranqüilidade na sociedade política:

> Uma monarquia mista não remedia essas desordens; pois jamais se viu na França tantas assembleias de notáveis quanto sob este reino. E para falar francamente, não se viu que os Estados Gerais tenham feito cessar os problemas: ao contrário, eles contribuíram a fomentá-los e a fazê-los crescer.[112]

---

[111] "Il faut observer tant de proportions dans le mêlange des contraires, si l'on veut que le composé joüisse d'un fort bon temperament, qu'il est presque impossible de rencontrer la symmetrie. On met ou trop ou trop peu de quelqu'un des ingrediens, & c'est ce qui gâte tout, c'est un principe nécessaire d'altération & de maladie. En limitant d'un certain côté le pouvoir Roïal, on lui donne de l'autre beaucoup d'étenduë. Ce que l'on ôte au Prince tourne à l'avantage de la Noblesse, sans que le peuple on soit soulagé ; car au contraire le grand crédit des Gentilshommes ne sert qu'à rendre plus malheureuse la condition des Roturiers". BAYLE, *RQP*, LXV, *OD* III, p. 625a.

[112] "Qu'on ne dise pas qu'une monarchie mixte remédie à ces désordres ; car jamais on ne vit en France tant d'assemblées de notables que sous ce règne-la. Et, pour parler franchement, on n'a guère vu que les états généraux aient fait cesser les troubles : ils ont, au contraire, contribué à les fomenter et à les accroître". BAYLE, *DHC*, "Bourgogne" (Philippe, Duc de, surnommé Le Bon), A.

3
A política do possível

A questão dos Estados Gerais também aparece na crítica ao governo misto feita por Bayle. Os "États Généraux" eram um órgão político de caráter consultivo e deliberativo, e que limitava o poder real. Na França do Antigo Regime, era constituído por representantes das três ordens sociais denominadas *estados*, sendo o primeiro estado, o clero, o segundo estado, a nobreza e o terceiro estado, o povo. Em geral, e sempre recorrendo à história, o autor é pessimista quanto à boa atuação destas assembleias. Eles dividem o poder e geram intrigas, e segundo o autor, a história mostraria que poucas experiências foram bem sucedidas. O contrário, porém, foi freqüente, especialmente com relação à liberdade religiosa. No verbete "Hospital", o filósofo louva o ministro e acusa duramente o parlamento de ser pernicioso ao reino:

> Digamos em geral que os parlamentos da França, ao recusar o exame dos editos de pacificação, ou ao verificá-los de má vontade, e depois, por uma sequência natural, ao não forçar a sua observância, foram um dos maiores móveis das enormes calamidades que desolaram o estado e que tentaram reverter completamente a monarquia. [113]

É importante notar que Bayle não é absolutamente e por princípio contra os Estados Gerais ou contra os parlamentos. Ao fazer uma comparação entre o parlamento inglês e os Estados Gerais franceses, o autor esclarece que os ingleses têm razão em afirmar a atuação daquele órgão como necessária ao bem do país. No entanto, ele não guarda a mesma concepção sobre os Estados Gerais franceses: sob vários monarcas a sua atuação foi desastrosa.[114] A posição de Bayle sobre a liberdade, o povo, o governo popular e o governo misto, aparentemente paradoxais, tem uma explicação fundada na própria concepção de política daquele autor, ponto a ser

[113] "Disons en général que les parlements de France, en refusant de vérifier les édits de pacification, ou en les vérifiant de mauvaise grâce, et puis par une suite naturelle, en ne les faisant pas observer, ont été l'un des plus grands mobiles des longues calamités qui ont désolé l'état et qui ont pensé reverser de fond en comble la monarchie". BAYLE, *DHC*, "Hospital", K.
[114] Cf. BAYLE, *DHC*, "Marillac", B.

exposto mais adiante. No momento, é preciso investigar o papel do direito na teoria política de Bayle. Nessa "filosofia do deslocamento"[115], haverá um ponto fixo ao qual o governante precise necessariamente se deter? O exame do papel do direito e do jusnaturalismo pode ajudar a responder a essa questão.

6. Adivinhos ou magistrados? O papel do direito

Na discussão sobre os limites do poder político em Bayle é de fundamental importância esclarecer o papel do direito natural e do positivo em seu pensamento. As suas posições sobre o direito natural nem sempre são muito claras. No *Comentário Filosófico,* a argumentação sobre o direito natural aparece de modo mais explícito e concentrado. Nas outras obras, o debate sobre o direito natural aparece, com raras exceções, de forma mais diluída. Talvez isso explique a discussão entre alguns comentadores que atribuem a Bayle uma oposição ao jusnaturalismo[116] enquanto outros o assumem como herdeiro desta tradição. [117]

Os argumentos que envolvem o direito natural em Bayle estão intimamente associados ao pensamento de Grotius e desempenham um papel importante na formação das ideias sobre a natureza da moral e da obrigação política e a possibilidade da tolerância civil. É no *Direito da guerra e da paz* que Grotius define o direito natural:

---

[115] Cf. MARKOVITS, Francine. Bayle sur les traces de Sextus. In : DELPLA, Isabelle e ROBERT, Philipe de (Eds). *La raison corrosive*, p. 176.

[116] É o caso por exemplo, de F. Brahami. Cf. BRAHAMI, Frédéric. Théories sceptiques de la politique: Montaigne et Bayle. PAGANINI, Gianni, ed., *The Return of Scepticism from Hobbes and Descartes to Bayle*, pp. 377-392.

[117] Cf. HOCHSTRASSER, T. J. The Claims of Conscience: Natural Law Theory, Obligation, and Resistance in the Huguenot Diaspora. In: LAURSEN, J. Christian (ed). *New Essays on the Political Thought of the Huguenots of the* Refuge, p. 21 e ss.

> uma regra que nos sugere a reta razão, que nos faz conhecer que uma ação, conforme ou não à sua natureza razoável, é deformada moralmente ou moralmente necessária, e que por consequência, Deus, o autor da natureza, a proíbe ou a ordena. [118]

Classicamente, é a lei natural que define o justo e o injusto, a virtude e o vício, e é a partir dela que se prescrevem os direitos e os deveres morais e civis presentes no estado. De acordo com Grotius, é a lei natural em última instância que dota a moral de sentido, o que significa dizer esta noção é determinante na distinção entre o bem e o mal.

A noção de uma lei natural que seja universal e conforme aos princípios racionais tal como desenvolvida por Grotius é parte da herança dos estóicos, que refletiram sobre a noção de uma justiça natural universal. Era deles a ideia de uma lei de natureza que também era uma lei de razão, válida para todos os homens por conta de sua natureza humana comum[119]. É uma premissa do jusnaturalismo que a lei natural é guia para a conduta humana, incluindo a conduta de governantes e magistrados, cujas ações devem ser praticadas sob a sua égide[120]. Grotius e a tradição medieval entendiam a lei de natureza no sentido de uma norma objetiva de essência racional que prescrevia também o fundamento e a limitação do poder político.[121]

As noções de natureza e lei sempre estiveram presentes no ideário político[122], e parece possível afirmar que o pensamento de Bayle não é uma exceção. Este filósofo pensou que uma boa sociedade deve sempre ser governada de acordo com leis justificadas pelo interesse público e pela razão natural. No capítulo 6 da primeira parte do *Comentário,* citando Tomás de Aquino, Bayle afirma que "uma lei que não é justa não é uma lei". Ela deve ser "possível segundo a natureza, necessária,

---

[118] GROTIUS, *Le droit de la guerre et de la paix*, p. 67.
[119] Cf. GOUGH, J. W. *John Locke's Political Philosophy*, p. 1.
[120] Cf. GOUGH, J. W. *John Locke's Political Philosophy*, p. 1-4.
[121] Sobre como a reputação de Grotius no XVII foi fundada tanto no seu projeto sobre a união Cristã como na sua teoria do direito natural secular. Cf. TUCK, R. *Philosophy and government*, pp. 179-201.
[122] Cf. POCOCK, J.G.A. *Linguagens do ideário político*, p. 83.

útil, observar a utilidade pública e não o interesse particular"[123]. A ideia é mostrar que a promulgação de uma lei não deve ter por justificação suficiente a vontade do governante; é preciso mostrar o um sentido justo ou pelo menos útil no que é ordenado. Além disso, a lei para ser justa, e, portanto, obedecida, deve ser "possível". Ora, leis não podem modificar consciências, há um limite para a sua atuação. A lei que ordena, por exemplo, que todos pertençam à mesma religião do príncipe é uma lei eminentemente injusta, porque impossível: "a luz natural, regra primitiva e original da equidade, não reconhecerá jamais por divina uma coerção que não lhe é conforme".[124]

No século XVII, no domínio da lei natural, Grotius é referência obrigatória. Bayle faz referências positivas ao jurista que antecipou muitos de seus argumentos sobre a ineficácia da perseguição religiosa. Além disso, também a sua posição sobre a obrigação da lei natural, fundada em um racionalismo é calcada nas visões de Grotius e Malebranche. Para eles, somente a razão é guia confiável por meio da qual as condutas poderiam ser julgadas. Aqueles autores criticavam o voluntarismo de posições como a de Pufendorf[125], segundo a qual é o poder de Deus que impõe significado ao mundo por meio de um exercício de sua vontade. Bayle assume uma posição claramente racionalista[126], ao entender que a lei obriga por sua capacidade de comando ou proibição do que é bom ou mal em si mesmo de acordo com os ditames da razão:

> Grotius declara que seríamos obrigados a seguir o direito natural mesmo que supuséssemos que não há Divindade ou nenhuma Providência. (...). Eu

---

[123] "(...) une loi qui n'est pas juste n'est pas une loi, et qu'elle ne participe à la force de la loi, qu'autant qu'elle participe à la justice, ... qu'elle doit être possible selon la nature, nécessaire, utile, regarder l'utilité publique, et non pas l'intérêt particulier". BAYLE. *CP*, I, VI, p. 143.

[124] BAYLE, *CP*, II, IV, pp. 237-238.

[125] Convém notar que alguns intérpretes classificam Pufendorf como um pensador que está a meio caminho entre o voluntarismo e o racionalismo.

[126] E. Labrousse nota, porém, que Bayle não ficou insensível à sedução do voluntarismo, ideia forte para aqueles que criam na transcendência como caráter essencial da divindade. No entanto, opta pelo racionalismo por ser o mais adequado à sua grande preocupação, revestir os preceitos da moral de um valor absoluto. Cf. *Pierre Bayle*, pp. 270-271.

> me atenho à doutrina de Grotius: parece-me que o homem é tão obrigado a se conformar às regras de reta razão nos atos de sua vontade quanto a seguir as regras da Lógica nos atos de seu entendimento. Ora, é incontestável que mesmo na suposição dos ateus seria ridículo querer se colocar acima das leis do raciocínio. Um dos comentadores de que falo citou Thomas de Aquino que assegura que a mentira seria um pecado mesmo que a lei divina não a tivesse proibido, e mesmo que não existisse Divindade. [127]

Assim como os homens se submetem às rigorosas regras da lógica, eles conhecem os ditames da reta razão. Corroborando o seu entendimento de que é possível uma sociedade de ateus, Bayle afirma que estes também estão sujeitos à lei natural, somente pelo fato de serem criaturas racionais. Portanto, ela é uma regra que independe da vontade divina. O filósofo invoca ainda a autoridade de Tomás de Aquino, mas a citação é inexata. O teólogo escolástico não afirma em nenhum momento em sua *Suma Teológica* que a lei natural vigora independentemente da vontade de Deus.

A influência de Grotius é decisiva também nas posições políticas de Bayle. O acesso às verdades da razão em sua teoria do direito natural traz como corolário o respeito pela consciência individual, que marca os limites dos direitos do soberano.[128] Especialmente no *Comentário* Bayle associa os direitos da consciência individual com afirmações de Grotius sobre a racionalidade das intuições: nosso dever de cumprir as promessas ou respeitar os contratos são todos intuições racionais tanto quanto proposições lógicas.

---

[127] "Grotius declare que nous serions obligez de suivre le droit naturel quand même nous suposerions qu'il n'y a point de Divinité, ou aucune Providence. (…) Je me tiens à la doctrine de Grotius : il me semble que l'homme est tout autant obligé de se conformer aux idées de la droite raison dans les actes de sa volonté, que de suivre les règles de la Logique dans les actes de son entendement. Or il est incontestable que dans la suposition même des Athées on passeroit pour ridicule si l'on se vouloit mettre au-dessus des loix du raisonnement. L'un des commentateurs dont je parle, a cité Thomas d'Aquin, qui assûre que le mensonge seroit un péché quand même la loi divine ne l'auroit pas défendu, & quand même il n'y auroit point de Divinité". BAYLE, *CPD*, *OD* III, p. 409a.
[128] Cf. LABROUSSE, E. *Pierre Bayle*, p. 495.

Bayle absorve ainda boa parte da argumentação grociana que rejeita a opinião que a soberania reside no povo. Embora Grotius reflita sobre a possibilidade de um contrato histórico que permitiria à voz popular chamar o governo a prestar contas, de modo geral, segundo ele, não há um direito do povo de limitar o poder do governante:

> É preciso primeiramente rejeitar a opinião daqueles que querem que a soberania resida no povo, sem exceção, de tal modo que a ele seja permitido reprimir e punir os reis todas as vezes que eles façam um mau uso de seu poder. Não há uma pessoa sábia que não veja quantos males esta opinião causou, e quantas ela poderia ainda causar, se ela penetrasse profundamente nos espíritos.[129]

Por fim, outro importante preceito absorvido de Grotius é o de que a violência privada é incompatível com a natureza da sociedade civil. Não pode haver direito de resistência por parte dos indivíduos – pois este direito privado ilimitado poderia comprometer o propósito principal do Estado que é manter a paz:

> É verdade que todos os homens tem naturalmente, como dissemos, o direito de resistir para afastar a injúria que lhe é feita. Mas a sociedade civil tendo sido estabelecida para manter a tranqüilidade, o Estado adquire primeiramente sobre nós e sobre o que nos pertence um tipo de direito superior, posto que isso é necessário para esta finalidade. Portanto, o Estado pode para o bem da paz pública e da ordem, proibir este direito comum de resistência (...). Pois se este direito comum subsistisse em cada particular, não se teria mais uma sociedade civil, mas uma multidão desordenada, semelhante à dos ciclopes, onde "cada um governa sua família e reina sobre sua mulher e seus filhos", "tropa confusa onde ninguém obedece a outrem".[130]

---

[129] GROTIUS, *Du droit de la guerre et de la paix*, L.I, cap. III, VIII, 1, p. 206.
[130] GROTIUS, *Du droit de la guerre et de la paix*, L.I, cap. IV, II, 1, pp. 290-291.

3
A política do possível

Tendo em vista a finalidade do Estado, a manutenção da paz pública, não se pode tolerar um direito de resistência por parte dos súditos. Ainda considerando esta finalidade, a monarquia absoluta é a melhor forma de governo. Estes pontos serão retomados por Bayle na nona carta das *Nouvelles lettres critiques* na qual se percebe claramente o eco dos argumentos de Grotius. Neste texto, Bayle discute os limites da ação do monarca, que só deve prestar contas a Deus: "a autoridade dos reis releva imediatamente de Deus e eles só podem ser julgados pelo tribunal Divino. A universidade de Oxford confirmou solenemente esta doutrina depois de alguns meses."[131] No entanto, nem sempre o soberano fará um uso legítimo de seu poder: "eu disse que o Rei de França, pelo privilégio de sua Soberania, poderia dispor à sua vontade de seus bens e de seus favores; eu chamei isso seu direito; mas eu disse também que o uso desse direito não é sempre legítimo". E Bayle chama a atenção para a fundamentação desta posição. Ela não se funda apenas na Escritura, mas também nos escritos políticos de Grotius: "esta distinção é fundada não somente na palavra de Deus, mas também nos autores profanos que escreveram com mais exatidão, como se pode ver no Livro III, cap. IV do *De jure belli ac pacis,* de Grotius.".[132]

É significativo que esta referência ocorra justamente na seção das *Nouvelles lettres* em que Bayle introduz primeiro o paradoxo da consciência errante: assim como o monarca deve responder somente perante Deus, também a consciência deve perseguir somente as próprias escolhas espirituais. Este é um indício importante de que os temas da tolerância e da liberdade de consciência estão intimamente ligados à política no pensamento do autor. A consciência errante é um tópico com inúmeros desdobramentos filosófico-metafísicos, e se percebe claramente que a preocupação com a política está sempre presente – o que pode afastar a tese de alguns de que Bayle não é um filósofo político.

---

[131] BAYLE, *NLC*, IX, *OD*, II, 218a.
[132] BAYLE, *NLC*, IX, *OD*, II, 218b.

3
A política do possível

Neste contexto, qual seria o "uso legítimo" do direito dos reis? "Um príncipe que só escuta as suas paixões sem cuidar com aquilo que é devido à Deus e a seus súditos, se priva dos apoios mais necessários à sua grandeza"[133], escreve Bayle. A soberania por si só não justifica os excessos cometidos pelos monarcas. A medida do justo e a justificação das ações dos soberanos devem ser procuradas para além da pessoa do governante ou de um suposto direito divino:

> É zombar das pessoas quando se disputa sobre alguma coisa de direito, alegar que um tal ou tal imperador a autorizou. (...) Uma conduta da corte é a regra da equidade? É lá que se deve procurar o que é justo e injusto?[134].

Esta medida da equidade é sem dúvida o direito natural, as regras às quais as ações humanas devem se conformar: "a lei natural é o ditame da reta razão, pelo qual conhecemos o que o Autor da Natureza comanda ou proíbe certas coisas, porque elas convêm ou não a uma criatura racional".[135] A diferença da lei natural das outras leis é que ela é ontologicamente anterior e superior às demais, pois "tudo o que ela comanda é bom por si mesmo e o que ela proíbe, mau em si mesmo", ao passo que outras leis fazem com que uma coisa seja ilícita ao proibir, ou que outra seja lícita ao ordenar.

Apesar de guiar os homens em suas ações, a lei natural carece essencialmente de efetividade. Ao longo de sua argumentação, Bayle demonstra ter consciência de que a adequação das ações dos príncipes seja à lei positiva, seja à lei natural é uma das suas últimas preocupações. Estes frequentemente estão mais interessados com as considerações temporais e com a glória efêmera:

---

[133] BAYLE, *DHC*, "Gardie", C.

[134] "Ainsi c'est se moquer des gens, lorsque l'on dispute sur une chose de droit, que de nous venir alléguer qu'un tel ou un tel empereur l'a autorisée. (...) Une conduite de cour est-elle la règle de l'équité ? Est-ce là qu'il faut chercher ce qui est juste et injuste ? " BAYLE, *CP*, II, V, p. 239.

[135] " (…) La loi naturelle est ce dictamen de la droite raison, par lequel nous connoissons que l'Auteur de la Nature commande, ou défend certaines choses, parce qu'elles conviennent ou ne conviennent pas à une créature raisonnable". BAYLE, *Cours Morale*, *OD* IV, 262a.

> Os reis e seus conselheiros têm sempre por finalidade principal o bem temporal, e eles sacrificam à utilidade toda outra consideração, sobretudo quando certas pessoas tomadas por um zelo indiscreto lhes prometem a glória temporal e celeste[136].

A lei natural é guia da razão humana e deve guiar os príncipes e os homens em suas decisões. No entanto, Bayle não tem ilusões quanto à ineficácia desta lei, que pode permitir a decisão sobre certas controvérsias metafísicas e matemáticas, mas que muitas vezes deixa de ser ouvida no que se refere à conduta humana, pois, e especialmente no caso dos conversores, não há nenhuma conseqüência se a sua ação não é conforme à reta razão. Ainda que eles tenham acesso às ideias eternas da ordem imutável, a sua ação é conforme a sugestão do bem temporal. [137] Qual, pois, a conseqüência da infração à uma norma do direito natural?
A aposta do autor será justamente no império da lei positiva, que terá um importante papel como regulador da vida em sociedade:

> as leis positivas tem remediado estas desordens contendo a natureza e sujeitando às penas aqueles que se entregam a seus desejos naturais. A fornicação crescente foi uma das coisas que os Legisladores abrogaram. Se o homem não estivesse sob o jugo das leis, a Natureza o levaria todos os dias a mil desregramentos[138].

Embora algumas vezes os preceitos evangélicos coincidam com os mandamentos da lei natural, nem sempre aqueles coincidirão com as leis políticas dos Estados. Há certos princípios-chave sem os quais a sociedade não poderia mesmo subsistir, e nesse sentido, haverá necessariamente uma lei civil que

---

[136] "Les rois et leurs conseillers ont toujours pour but principal le bien temporel, et qu'ils sacrifient à l'utilité toute autre considération, surtout lorsque des gens poussés d'un zèle indiscret leur viennent promettre gloire temporelle et céleste". BAYLE. *CP*, II, V, p. 239-240.
[137] Cf. BAYLE, *CP*, II, V, p. 240.
[138] "Les loix positives ont remédié à ses désordres en refrénant la nature, & en assujettissant à des peines s'abandonneroient à leurs désirs naturels". BAYLE. *CPD*, § 8, *OD* III, p. 199b.

corresponda a seu preceito, como por exemplo, a proibição do homicídio, ou do roubo ou do falso testemunho[139]. No entanto, as leis positivas se guiarão sobretudo pelo critério da utilidade e da preservação do corpo político. [140]

A teoria do direito natural tem papel decisivo no que concerne à questão da obrigação política. Sobre este tema há claramente duas vertentes conhecidas e abordadas por Bayle. Uma é a transferência irrevogável da soberania do povo ao soberano, à maneira hobbesiana. Outra, a concessão circunscrita e condicional do poder, invocada pelos monarcômacos como Buchanam, Bèze mas também Milton. Porém, a obediência irrestrita à autoridade secular mostrava por vezes incompatibilidades com os direitos da consciência e mesmo os deveres da obrigação moral. Sob a perspectiva do direito à soberania e seu corolário, o direito de resistência, a teoria do direito natural fundamenta, a partir das mesmas bases e autoridades, argumentos bem diferentes. Os escritos de Bayle e Jurieu fornecem um bom exemplo disso:

> As explicações do direito natural sobre o fundamento da soberania e da obrigação, baseadas na sociabilidade ou no voluntarismo, seja divino ou humano, tornaram-se agora a *lingua franca* da discussão ética, fornecendo a moldura na qual as relações políticas poderiam ser discutidas independentemente de suas denominações. Era parte da experiência huguenote do século XVII ter adquirido, como parte essencial de seu desejo por conformidade, o vocabulário principal da discussão política.[141]

Bayle e Jurieu sustentaram que os direitos da consciência não poderiam ser submetidos à coerção nem pelo governo e nem pela igreja. No entanto, Bayle apoiou o absolutismo na política e a tolerância religiosa na sociedade,

---

[139] "Deve-se notar ainda que "uma lei positiva uma vez verificada pela luz natural, adquire a qualidade de regra e de *criterium*, assim como em geometria uma proposição demonstrada por princípios incontestáveis, se torna um princípio em relação a outras proposições". Cf. BAYLE. *CP*, I, I, p. 93.

[140] Cf. BAYLE, *CP*, I, VI, p. 143-4 e II, IV, p. 233.

[141] HOCHSTRASSER, T. J. The Claims of Conscience: Natural Law Theory, Obligation, and Resistance in the Huguenot Diaspora. In: LAURSEN, J. Christian (ed). *New Essays on the Political Thought of the Huguenots of the* Refuge, p. 21.

enquanto Jurieu defendeu a soberania popular na esfera política e a manutenção da uniformidade religiosa dentro do Estado. Relativamente à questão do direito de oposição ao soberano Bayle não propõe nada além da resistência passiva, apesar da perseguição. Já Jurieu sugere que o Estado surge a partir de um contrato. Todo o poder se origina do povo, e, portanto, ele tem a capacidade de agir e destituir o tirano quando este infringe alguma norma essencial da sociedade política.

Essa discussão leva a um outro tema: o surgimento das sociedades políticas. Bayle deixa claro que entende a controvérsia, mas deixa de tomar partido nela. No *Commentaire philosophique* isso é explícito. Ao tratar da falta de poder dos soberanos para fazer leis em matéria de religião, o filósofo afirma: "posso apenas dizer que toda a autoridade dos soberanos vem ou de Deus imediatamente, ou dos homens que entram em sociedade sob certas condições"[142]. O passo seguinte é mostrar que venha o poder de Deus ou por um artifício humano, não há autoridade legítima sobre a consciência dos indivíduos, tendo em vista que ela tem uma dimensão sagrada:

> Se ela [a autoridade política] vem de Deus, é claro que ela não se estende ao poder de criar leis que obriguem os súditos a agirem contra sua consciência. (...) Pela mesma razão, é evidente que jamais os homens que formaram sociedades e que consentiram em entregar sua liberdade nas mãos de um soberano, não pretenderam lhe conceder nenhum direito sobre suas consciências.[143]

Qualquer que seja a origem da sociedade política, o magistrado não detém poderes para legislar sobre a consciência. O problema da origem da sociedade política para Bayle pouco influencia a máxima dos direitos da consciência e mesmo

---

[142] "Je n'ai qu'à dire que toute l'autorité des souverains vient ou de Dieu immédiatement, ou des hommes qui entrent en societé sous certaines conditions". BAYLE. *CP*, I, VI, p. 146.

[143] "Si elle vient de Dieu, il est clair qu'elle ne s'étend pas jusqu'à pouvoir faire des lois qui engagent les sujets à agir contre leur conscience. (...) Par la même raison il est évident que jamais les hommes qui ont formé des sociétés, et qui ont consenti à déposer leur liberté entre les mains d'un souverain, n'ont prétendu lui donner droit sur leur conscience". BAYLE. *CP*, I, VI, p. 146-7.

na prosperidade e estabilidade em uma sociedade. O autor recusa a discussão sobre a origem dos direitos dos reis. A sua visão empírica e crítica da realidade política o leva a estabelecer que venha a soberania de Deus ou dos homens, o que importa é que este poder seja absoluto e indivisível, que decida as controvérsias em última instância, que elabore e aplique as leis. Este tribunal supremo, ao qual todos os particulares devem ser submetidos é essencial em um Estado bem constituído:

> Pouco importa que este tribunal supremo consista na vontade de um só homem ou no concurso de um certo número de sufrágios, 50, 60, 300, 500 mais ou menos. Não deixa de ser verdade que todos os membros do Estado devem obedecer a este tribunal e que se pode constrangê-los, e são responsáveis somente perante Deus do uso deste poder coativo.[144]

É correto supor, portanto, que Bayle não defende o absolutismo monárquico no qual o rei exerce um poder arbitrário, e muito menos o de direito divino. Antes, o seu esforço é de consolidar a soberania secular unificada e indivisa. No entanto, é igualmente evidente o entendimento do filósofo de que a monarquia é o caminho mais seguro para uma existência ordenada entre os homens, o maior bem político. Ele a vê também como a via mais apta para estabelecer a igualdade perante a lei e eliminar privilégio, as facções e o rompimento da sociedade pelos nobres. [145] As concepções políticas de Bayle, vistas por alguns como "muito vagas", ou de "tendências conservadoras"[146], podem ser melhor compreendidas tendo em vista suas finalidades mas também a sua própria concepção do que seja a política. Isso será examinado a seguir.

---

[144] "Peu m'importe pour le présent que ce Tribunal suprême consiste ou dans la volonté d'un seul homme, ou dans le concours d'un certain nombre de suffrage, 50, 60, 300, 500, plus ou moins. Il n'en est pas moins vrai que tous les membres de l'État doivent obéir à ce Tribunal, & qu'on les y peut contraindre, sans être responsable qu'à Dieu de l'usage que l'on aura fait de ce pouvoir coactif. " BAYLE, *AR*, *OD* II, p. 575a.
[145] Cf. ISRAEL, J. *Enlightenment Contested*, p. 274.
[146] Cf. SEE, Henri. *Les idées politiques en France au XVIIe siècle*, p. 351.

3
A política do possível

7. "O reverso da medalha" ou política como terapia

O gosto de Bayle pelos paradoxos se reflete não só nas disputas teológicas e metafísicas, mas também no seu pensamento político. Se, por um lado, é evidente o seu grande esforço de tentar proteger a liberdade individual baseando-se no direito natural à liberdade de consciência que proclama a total falta de legitimidade nas ingerências externas na esfera da consciência privada, em contrapartida, os soberanos gozam de autoridade ilimitada na esfera prática da ação, para conter o crime e refrear aqueles que destroem a paz pública, onde todos devem obedecer às leis, assegurando a estabilidade da sociedade.

É preciso reconhecer portanto que Bayle estabelece limites ao poder político, que, sem dúvida, são limites frágeis. Pode-se perguntar por que o filósofo não optou por construir com mais cuidado barreiras que garantissem com segurança os direitos dos súditos. Ocorre que o seu pensamento, por fundar a liberdade de consciência em bases ontológicas e não essencialmente políticas, recusa a eleição de uma única forma ideal de governo que permita e assegure a consecução dos objetivos da sociedade política. A hipótese é que o filósofo não deixa de fazer isso por inépcia, ou por despreocupação, mas por uma opção efetiva. O seu silêncio em um tema tão presente e discutido em sua época, como o surgimento das sociedades, o debate entre natureza e convenção, ou o estabelecimento da melhor forma de governo, aponta antes para uma intenção de mostrar que nestes temas não há uma única explicação completamente satisfatória: a experiência sobre a natureza corrompida do homem não permitiria uma opção segura.

A percepção da malícia e do egoísmo humanos culmina numa perspectiva pessimista em relação à natureza humana, e também à história. Segundo Bayle, os acontecimentos de sua época mostram que há tanta barbárie quanto havia nos séculos em que os costumes eram grosseiros e selvagens[147]. Bayle discerne no curso dos acontecimentos históricos as constantes oscilações entre épocas brilhantes

[147] Cf. BAYLE, *CP*, *discours*, p. 53.

da humanidade e períodos de declínio. No entanto, de um modo geral, a sociedade é regida quase sempre por uma lei de decadência e de corrupção. Eventualmente, há alguma modificação positiva que leva a um progresso geral. Labrousse indica que Bayle rejeita o esquema de origem estóica que veria num passado longínquo a idade de ouro e retoma a visão humanista de uma história cíclica, na qual nada nunca é novo sob o sol.[148]

Ora, talvez seja possível afirmar que esta visão pessimista da natureza humana e da história contamina também a política. O autor não pretende que o poder absoluto do monarca não apresente inconvenientes, ou que a teoria absolutista seja a única concepção que se possa fazer logicamente da soberania. Para Bayle todos os regimes têm seus inconvenientes porque "tal é a condição do gênero humano (...) que não tem como escolher entre o bem e o mal, mas entre o mau e o pior; e acontece muito frequentemente que se escolha o pior quando se pensa escolher o mal menor"[149]. Assim, a escolha da monarquia absoluta se dá justamente não porque ela seja o ideal, mas porque produziria menos males. Um poder unificado, segundo Bayle, comportaria chances menores de sedição do que o poder exercido por vários membros.

A dificuldade em se produzir um conhecimento certo a partir dos princípios religiosos também se aplica à política. Ela é regida por princípios diferentes dos da teologia, pois as suas bases não são necessárias ou eternas, mas essencialmente cambiantes e contingentes, variáveis de acordo com tal ou qual situação. Por isso Bayle afirma a necessidade da opção pelo "menos pior" ou seja, pela solução que garanta a solidez do Estado, a paz social e a liberdade de consciência individual. Bayle mostra que sempre haverá um descompasso entre as "grandes ideias" na teoria e a sua implementação na prática. Isso é bastante evidente no verbete Hobbes do *Dictionnaire.* Afirma ele na observação "E" do artigo:

---

[148] Cf. LABROUSSE, E. Obscurantisme et Lumières chez Pierre Bayle. In : *Notes sur Bayle*, p. 102.

[149] "Telle est donc la condition du Genre humain, qu'il n'y a pas à choisir entre le bien & le mal, mais entre le mal & le pire ; & il arrive très-souvent qu'on choisit le pire, lors qu'on pense choisir le moins mauvais". BAYLE, *DHC*, "Bourgogne, (Philippe, Duc de, surnommé Le Bon)", A.

3
A política do possível

> Ainda que se construam sistemas melhores do que a República de Platão, que a Utopia de Morus, que a República do Sol de Campanella, todas essas belas ideias resultarão curtas e defeituosas quando se queira levá-las à prática. As paixões dos homens que nascem uma das outras com uma prodigiosa variedade arruinarão de pronto as esperanças que se hajam posto nesses belos sistemas. Veja-se o que fazem os matemáticos (...): não são mais do que puras ideias de nossa mente que se deixam despojar tanto como queiramos de suas dimensões (...). Mas essas ideias resultam débeis quando se aplicam a uma matéria que existe fora de nossa mente, uma matéria dura e impenetrável. Eis uma imagem das paixões humanas comparada com as especulações de um homem que concebe a ideia de um governo perfeito[150].

Segundo Bayle, a teoria política não se pode comparar a uma ciência exata, como a matemática. Ele justifica esta ideia afirmando que na política, como na matemática, há objetos e regimes que são apenas ideais, que não existem fora da mente. No mundo exterior dificilmente um belo sistema conseguirá ser implementado. Daí a consequência: é uma tarefa muito difícil realizar no mundo um governo perfeito. Ainda que haja sistemas teóricos mais perfeitos do que a República de Platão ou o construído na Utopia de Morus, a prática bem sucedida desses ideais é pouco provável. Assim, parece correto supor que o pessimismo de Bayle em relação ao homem se irradia para as instituições.

É claro que é louvável procurar a melhor forma de governo. No entanto, a antropologia de Bayle lembra todo o tempo que os homens, cuja natureza

---

[150] "Qu'on fasse ce qu'on voudra, qu'on bâtisse des Systêmes meilleurs que la République de Platon, que l'Utopie de Morus, que la République du soleil de Campanella, &c : toutes ces belles idées se trouveroient courtes & défectueuses, dès qu'on les voudroit réduire en pratique. Les passions des hommes, qui naissent les unes des autres dans une variété prodigieuse, ruïneroient bientôt les espérances qu'on auroit conçues de ces beaux Systêmes. Voiez ce qui arrive quand les Mathématiciens veulent appliquer à la matière leurs spéculations, touchant les points & les lignes. Ils font tout ce qu'ils veulent de leurs lignes & leurs superficies ; c'est une pure idée de notre esprit ; elle se laisse dépouiller autant qu'il nous plaît de ses dimensions, & c'est pour cela que nous démontrons les plus belles choses du monde sur la nature du cercle, & sur la divisibilité infinie du continu. Mais tout cela se trouve court, quand on l'applique à la matière qui existe hors de notre esprit ; matière dure & impénétrable. Voilà une image des passions humaines, comparées aux spéculations d'un homme qui se forme les idées d'un Gouvernement parfait". BAYLE, *DHC*, "Hobbes", E.

é essencialmente má e egoísta, tornam essa missão quase impossível. Fiel ao seu método histórico-crítico, Bayle remete o seu leitor mundo real, à prática e à recusa das utopias. A política é a arte do possível, e a perfeita concórdia entre o povo e o príncipe parece estar fora da realidade humana:

> Eu não negarei que para a felicidade dos povos seria preciso que eles fossem submetidos a um senhor que não abusasse jamais do poder a ele conferido, e que não abusasse jamais da liberdade que lhe fosse concedida, e que assim se formasse uma confiança recíproca que tirasse dos Príncipes todo o medo de deslealdade e aos súditos todo o temor de um comando injusto; mas estejais certos de que tal forma de governo só se pode encontrar no mundo das ideias: ela exige homens formados especialmente para isso: a posteridade de Adão não é disso capaz, e nem a dos pré-adamitas, se ela existisse em alguma parte.[151]

Não há governo perfeito, e isso se aplica também à monarquia. O autor reconhece que há falhas também nesse sistema, que se mostram sobretudo nos intervalos entre as sucessões, na determinação do herdeiro legítimo, na senilidade do monarca ou caso este seja acometido de loucura. Bayle lembra todos esses inconvenientes ao comentar o reinado conturbado de Carlos VI, que não só subiu ao trono quando tinha apenas 12 anos como ainda apresentou problemas mentais ao longo de seu governo:

> O reinado de Charles VI representa o ponto frágil do governo monárquico. As outras espécies de governo têm cada uma seu lado ruim; mas elas não estão sujeitas à infância, nem à demência como estão os reis. A lei

[151] "Ce que je ne vous nierai point est que pour le bonheur des peuples il faudroit qu'ils fussent soumis à un maître qui n'abusât jamais du pouvoir qu'on lui donneroit, & qu'ils n'abusassent jamais de la liberté qui leur seroit accordé, & qu'ainsi il se formât une confiance réciproque qui ôtat aux Princes toute crainte d'infidélité, & aux sujets toute crainte de commandement injuste ; mais soyez sûr qu'une telle forme de gouvernement ne se peut trouver que dans le pays des idées : elle demande des hommes formez tout exprès : la postérité d'Adam n'est point capable : celle des Préadamites n'y suffiroit point peut-être, si elle existoit quelque part". BAYLE, *RQP*, LXII, *OD* III, p. 624a.

> monárquica ordena que nos reinos hereditários aquele que esteja na ordem da sucessão ocupe o trono, ainda que seja uma criança, ou que por causa de sua velhice, ou por alguma doença ele volte à infância. Por isso as mais furiosas e funestas dissensões se introduzem em um país, como experimentou a França sob o reino de Carlos VI. [152]

Embora sejam freqüentes as críticas às "horríveis confusões da república"[153] , Bayle reconhece que a monarquia também tem as suas fragilidades. Justamente por concentrar o poder na figura única do monarca, ela deriva ao sabor das limitações, inclusive físicas, do detentor do poder. Em contrapartida, essa é a grande vantagem da república: como o soberano é um corpo coletivo, ela não está sujeita aos inconvenientes da infância, da velhice ou da loucura:

> Eu disse em outro lugar que as repúblicas têm uma vantagem que os reinos não têm: o soberano, nas repúblicas, não é nunca jovem demais, nem velho demais. Ele não está sujeito às doenças da infância nem às da velhice. Os reinos não têm essa felicidade: eles experimentam às vezes as desordens da minoridade, às vezes o ímpeto dos anos ardentes, às vezes a lentidão e o peso do declínio da idade. Um rei deve lamentar mais de uma vez cada ano que se passa e lhe retira o vigor e a firmeza de outrora, e que um jovem príncipe, seu inimigo, possui agora. [154]

---

[152] "Le règne de Charles VI nous représente l'endroit faible du gouvernement monarchique. Les autres espèces de gouvernement ont chacune leur mauvais côté ; mais elles ne sont point sujettes à l'enfance, ni à la démence, comme sont les rois. La loi monarchique veut dans les royaumes héréditaires, que celui qui est dans l'ordre de la succession occupe le trône, quoiqu'il soit enfant, ou qu'à cause de sa vieillesse, ou de quelque maladie, il soit retombé dans l'enfance. Par-là, les plus furieuses et les plus funestes dissensions s'introduisent dans un pays, comme la France l'éprouva sous le règne de Charles VI". BAYLE, *DHC*, "Bourgogne, (Philippe, Duc de, surnomné Le Bon)", A.

[153] Cf. BAYLE, *DHC*, "Hobbes" e também "Péricles", Q, *in fine*.

[154] "J'ai dit ailleurs que les républiques ont un avantage que les royaumes n'ont pas: le souverain, dans les républiques, n'est jamais trop jeune, ni jamais trop vieux : il n'est sujet ni aux infirmités de l'enfance, ni a celles de la vieillesse. Les royaumes n'ont pas ce bonheur : ils éprouvent tantôt les désordres d'une minorité, tantôt la fougue de l'Âge bouillant, tantôt la lenteur et la pesanteur du déclin de l'âge. Un roi se trouve contraint de gémir plus d'une fois de ce que le nombre des années lui ôte l'activité et la fermeté qu'il avait eues, et qu'un jeune prince son ennemi possède". BAYLE, *DHC*, "Henry IV", P.

3
A política do possível

Todas as formas de governo têm as suas desvantagens. Especialmente na França, e diante da experiência histórica Bayle rejeita os governos fracos ou que promovam divisão, pois "quando cada cavalheiro é o tirano de sua aldeia, e cada grande senhor tirano de sua região, só se vê sedição e levantes".[155] No entanto, apesar de entender a monarquia como a forma "menos pior"de governo, ele não guarda ilusões sobre os defeitos dos príncipes.

É importante lembrar que o *Dicionário Histórico e Crítico* tem como propósito primordial estabelecer os fatos com precisão, e apontar os erros cometidos pelo dicionário do momento de Moréri. [156] E para isso é preciso estabelecer a história como uma ciência positiva de fatos. Como explica Labrousse, Bayle faz a aplicação do cartesianismo à história.[157] Os fatos relatados por historiadores devem ser postos em dúvida, confrontados e por meio da interpretação por ideias claras e distintas, devem ser retidos, ao final, somente os acontecimentos autênticos, distintos da fábula, dos equívocos e das ficções. A *Critique Générale,* em especial, mostra a preocupação de Bayle pela verdade dos fatos históricos, e ao mesmo tempo revela a sua consciência sobre a parcialidade presente nos escritos dos historiadores. É preciso aplicar a crítica também ao domínio histórico, pois o historiador tem sempre um partido:

> Não leio quase nunca os historiadores para me instruir sobre as coisas que se passaram, mas somente para saber o que se disse em cada nação e em cada partido sobre as coisas que se passaram.[158]

---

[155] BAYLE, *DHC*, "Louis XIII", A.

[156] A decisão de consagrar um artigo a algum personagem, de acordo com Hubert Bost, depende de alguns fatores, e os principais são: apontar e esclarecer os erros de Moréri; apresentar uma personalidade desconhecida; ou ainda ser um pretexto para tratar de um assunto de interesse do autor. Cf. BOST, Pierre. *Pierre Bayle, Historien, Critique et Moraliste*, p. 183.

[157] Cf. LABROUSSE, E. *Pierre Bayle*, p. 39.

[158] "Je ne lis presque jamais les Historiens dans la vuë de m'instruire des choses que se sont passés, mais seulement pour savoir ce que l'on dit chaque parti, sur les choses que se sont passées". BAYLE, *CG*, OD II, p. 10b.

3
A política do possível

Se Bayle foi um dos primeiros a aplicar o método científico à história das religiões e à moral, como afirma Sée[159], parece que isso pode ser estendido também à instância da política. Há uma tentativa de observar os fatos humanos e deles deduzir princípios ou leis. Mas será possível estabelecer uma lei geral da política? Parece que a única lei que pode ser extraída dos fatos políticos é que não há leis imutáveis dada a perpétua mudança dos acontecimentos humanos, razão pela qual ele designa a política como "ciência conjectural":

> A política é, assim como a medicina, uma ciência conjectural; o acaso a ela se mescla necessariamente, como quando ela se aplica à cura das feridas e não se pode saber com certeza completa de que espécie elas são; pois as há de dois tipos: as que se tratam com o toque e outras que se tornam incuráveis se não se aplica o ferro.[160]

A ciência política não é como a matemática, uma ciência exata, com leis fixas e estabelecidas. Como a medicina, ela é uma ciência conjectural, pois deve levar em conta o acaso e as circunstâncias particulares de cada situação. A metáfora da medicina será uma constante no pensamento político de Bayle. Isso significa que a ciência política não é abordada segundo um modelo estritamente jurídico ou matemático, mas em termos de doença e de saúde. A política exige assim por parte do governante perspicácia, sagacidade e um senso agudo da singularidade[161] de cada circunstância, para prever para cada moléstia um tipo de remédio.

Deve-se atentar, porém, que não parece haver "um pensamento profundamente cético no domínio político", como afirmam alguns intérpretes, dentre

---

[159] Cf. SEE, Henri. *Les idées politiques en France au XVIIe siècle*, p. 347.

[160] "La politique est aussi-bien que la Médicine une science conjecturale ; le hazard y est donc mêlé nécessairement, & lorsqu'elle s'applique à la guérison des playes, elle ne peut point savoir avec une entière certitude de quelle espèce elles sont ; car il y en a de deux sortes, il y en a que l'on empire en y touchant, & il y en a d'autres qui deviendroient incurables, si l'on n'y appliquoit pas le fer". BAYLE, *RQP*, LXII, *OD* III, p. 617a.

[161] Cf. BRAHAMI, Frédéric. Théories sceptiques de la politique: Montaigne et Bayle. In : PAGANINI, Gianni, ed., *The Return of Scepticism from Hobbes and Descartes to Bayle*, p. 380.

os quais, F. Brahami[162]. Embora possa se admitir em Bayle um certo grau de ceticismo em relação ao conhecimento das verdades da fé, o que aliás corrobora a sua fundamentação da tolerância, talvez seja um exagero transferir o ceticismo para a política. Se é verdade que o filósofo indica que diante de certos mistérios religiosos é preciso suspender o juízo, em nenhum momento ele afirma essa necessidade diante dos acontecimentos políticos. É conhecida a dificuldade do estudo das relações entre política e ceticismo[163], pois é tarefa complicada determinar o que seria uma "política cética", uma vez que, *grosso modo*, o ceticismo implica na impossibilidade de pronunciamento categórico sobre certas questões, exigindo a suspensão do juízo, e à política é fundamental a ação e a decisão.

De todo modo, se Bayle de fato deixa de elaborar um sistema político positivo, que contenha prescrições abstratas a respeito de uma forma ideal de governo, por outro lado ele afirma certas condições mínimas que todo sistema político deve contemplar. Há realmente uma enorme complexidade nas relações do mundo político, de modo que não há apenas uma "receita" para remediar seus males. Tendo em vista essa realidade, a preocupação é como lidar com ela. Como se procurou mostrar, a paz pública e a liberdade de consciência são componentes fundamentais para qualquer sociedade, segundo a concepção de Bayle. A partir desses pressupostos, há que se agir como o médico, que afasta as ilusões e se atém aos fatos.

É possível sustentar que a abordagem de Bayle implica numa tentativa de aplicar o método científico, mais precisamente o da medicina, à política. Ele se baseia sobretudo na observação da realidade, confrontada com experiências passadas na história. Os políticos lidam muitas vezes com o contingente, com o imponderável, mas mesmo assim devem almejar a realização das finalidades do Estado. É por isso que é possível se falar em uma teoria política bayliana, e não em

---

[162] Cf. BRAHAMI, Frédéric. Théories sceptiques de la politique: Montaigne et Bayle. In : PAGANINI, Gianni, ed., *The Return of Scepticism from Hobbes and Descartes to Bayle.* Embora seja menos enfático que Brahami, Renato Lessa também atribui um papel relevante ao ceticismo no pensamento político de Bayle. Cf. LESSA, R. O experimento Bayle. *Kriterion*, nº 120, pp. 461-475.

[163] Cf. ARAÚJO, Cícero R. Política e ceticismo. In: SMITH, P. J.; SILVA FILHO, W. J. (org.). *Ensaios sobre o ceticismo*, p. 271.

um "ceticismo político". Pois, apesar dessas dificuldades, há um esforço por parte de Bayle de estabelecer critérios, ainda que mínimos, que permitam a manutenção do Estado. Nesse sentido, há uma recusa da mera suspensão do juízo. Ao contrário, ele pressupõe e admite critérios para uma teoria política, o que reflete portanto a antítese de um ceticismo. Ou seja, apesar das dificuldades é possível pensar em certas intervenções que corretamente conduzidas podem levar a resultados melhores do que se o puro acaso, a indeterminação completa, ou a suspensão do juízo se tivessem produzido. O que Bayle faz, de certo modo, é distinguir uma inteligibilidade na desordem inerente ao campo político, e propor condições que regulem e viabilizem a vida em sociedade.

Assim como a arte da medicina, a política também deve analisar cada caso concreto e propor um remédio específico. A medicina rege-se pelo critério da utilidade, procurando evitar tanto quanto possível o sofrimento humano. Portanto, segundo Bayle, os políticos devem "imitar o que fazem os médicos com os doentes"[164], isto é, proceder a uma investigação experimental, na qual a cada sintoma deverá corresponder um tipo de tratamento. É nesse sentido que Bayle aborda a convocação dos Estados Gerais, por exemplo:

> Há pessoas que comparam os estados gerais com os concílios: eles são, dizem, todos assembleias de mau augúrio; eles são um testemunho de que os males públicos são grandes e que se começa a desesperar da cura. Faz-se então como com doentes quase desenganados; reúne-se uma quantidade de médicos; eles vêm de longe, eles consultam, debatem, mas raramente estão de acordo. Eles votam e fazem tanto bem que o doente pode dizer: "a multidão de médicos me matou".[165]

---

[164] BAYLE, *DHC*, "Sur les Libèles Difamatoires" (C), XV, p. 181.

[165] "Il y a des gens qui comparent les états généraux avec les conciles : ce sont, disent-ils, toutes assemblées de mauvais augure ; elles sont un témoignage que les maux publics sont grands, et que l'on commence à désespérer de la guérison. On fait alors comme dans les maladies à peu près désespérées ; on assemble quantité de médicins ; on les fait venir de loin ; ils consultent ; ils disputent ; ils s'accordent rarement ; il en faut venir à la pluralité des suffrages ; ils font si bien que le malade peut dire : *la multitude de médicins m'a fait mourir*". BAYLE, *DHC*, "Marillac", B.

3
A política do possível

Diante de uma doença que aflige o corpo político, procura-se um remédio, no caso, a convocação dos Estados Gerais. No entanto, como Bayle assinala no artigo, em lugar de curar os males, tais assembleias apenas pioraram a doença.[166] Mais uma vez o autor destaca o grande número de pessoas que partilham o poder e que frequentemente não chegam a uma boa conclusão. Isso não se dá por causa da pluralidade de pessoas em si, mas pelo fato de cada um procurar o próprio interesse, descurando do bem geral.

A dificuldade em se encontrar o remédio adequado às diversas situações políticas se dá também pelas paixões e pela inconstância observada entre os homens. Se o autor tenta extrair dos fatos humanos certas leis, um dos princípios mais claros que parecem fundados na experiência é o de que há constante mudança na realidade humana: "tudo muda entre os homens, como já disse. As ciências, que deveriam ser menos sujeitas às mudanças que outras coisas, têm todavia suas revoluções. Não se ensina mais hoje o que se ensinava outrora".[167]

Assim como as doenças variam de acordo com as estações do ano, as leis mudam com o tempo. A ciência política é encarada como terapia que visa remediar os males inevitáveis que afligem o corpo político. É preciso primeiro examinar o problema, observá-lo, medi-lo. Depois, o político deve produzir hipóteses que proporcionem explicações sobre o que foi observado, levando em conta a conjuntura do seu próprio tempo. Enfim, deve fazer deduções lógicas das hipóteses examinadas, selecionando um tipo de tratamento para a doença que foi observada. A experiência é critério indispensável a qualquer investigação: "não há sistema que, para ser bom, não precise de duas coisas: uma, que suas ideias sejam distintas; outra, que possa explicar as experiências".[168]A política não deve fugir a esta regra. No

---

[166] Cf. BAYLE, *DHC*, "Marillac", B.

[167] Cf. BAYLE, *NLC*, XIII, *OD* II, pp. 256-57. Esta visão se aplica igualmente ao domínio da política: "As mesmas coisas tornam-se lícitas ou ilícitas, segundo os tempos. Permite-se durante a guerra o que é proibido durante a paz: é porque a justiça se move sobre as coisas que se tornam próprias a cada tempo; uma tal conduta é proporcional à conjuntura presente, ela é portanto justa. Aqueles que fazem as leis imitam os médicos: estes permitem, ordenam e proíbem as mesmas coisas, segundo os tempos e as estações, e é com o tempo que eles tomam cuidado". BAYLE, *DHC*, "Balde", J.

[168] BAYLE, *DHC*, "Manichéens", D.

entanto, na maior parte das vezes, Bayle não é muito otimista em relação à cura, pois "esta desordem é inevitável na política e é em vão que se procuraria o remédio".[169]

Como foi visto, nem a monarquia mista nem a democracia são vistos como o melhor caminho no estabelecimento de uma forma segura de governo. No verbete *Hospital,* do *Dicionário*, Bayle declara que a história mostra que a França nunca foi tão desolada como quando sob Charles IX e Henry II, quando o parlamento gozou de ampla autoridade para rejeitar os editos e ordens do príncipe. O parlamento é uma barreira que visa impedir o abuso do poder real, e ao mesmo tempo representa uma contradição, pois o Estado é e ao mesmo tempo não é monárquico, e isso, segundo Bayle pode causar mais mal do que bem. Com a democracia não há uma conclusão diferente. Embora teoricamente sejam bons, pois são remédios que procuram limitar o poder político arbitrário, o recurso à experiência mostra que tais governos são ainda piores do que a monarquia, pois facilitam a desordem e a anarquia. Nesse sentido, Bayle prefere que o soberano seja antes um indivíduo do que uma assembleia, e não elege nenhuma forma de governo como ideal: "o governo dos povos é alguma coisa tão confusa, que os remédios que parecem os melhores são algumas vezes piores do que o mal, e a fonte das maiores desordens"[170].

A análise do artigo *Hobbes* reforça a tese de que, contrariamente ao que entendem alguns comentadores, Bayle não é um absolutista no sentido forte do termo, antes é um pensador que rejeita o conjunto de regras racionais que devem reger uma totalidade. Ao "apelar à prática"[171], ele não instaura mais uma ruptura da teoria política com a imediatismo dos fatos. A arte de governar deve saber eleger o remédio local, pontualmente localizado e dependente das circunstâncias. Neste texto, em especial na observação "C", apesar de supostamente tratar das "desordens e confusões de um governo democrático", na verdade Bayle pretende mostrar os dois

---

[169] BAYLE, *DHC*, "Bourgogne", D, *in fine*.

[170] "Le Gouvernement des Peuples est quelque chose de si embrouillé, que les remèdes qui semblent les meilleurs sont quelquefois pires que le mal, & la source des plus grands désordres". BAYLE, *DHC*, "Hospital" K.

[171] Cf. BAYLE, *DHC*, "Hospital", K.

lados da questão: há confusão em um governo democrático, como Hobbes tentou mostrar ao traduzir Tucídides, mas a tirania também tem os seus inconvenientes:

> Deixando de lado as várias razões que se poderia alegar, não se poderia dizer que as mesmas obras que contém o veneno com relação aos monarcas ou às repúblicas, contém também o antídoto? Se vísseis de um lado as grandes máximas da liberdade e os belos exemplos de coragem com a qual ela foi mantida ou reconquistada, veríeis de outro as facções, as sedições, as extravagâncias tumultuosas que perturbaram e ao fim arruinaram este número infinito de pequenos estados que se mostraram tão inimigos da tirania na Grécia antiga. Não parece que este quadro seja uma lição bem capaz de desiludir aqueles que se amedrontam apenas com a ideia da monarquia? (...) Vireis a medalha, percebereis que este quadro estará pronto a dar uma instrução bem diferente daquela e a fortificar o horror pela monarquia: pois, perguntar-se-á, por que razão os gregos e os romanos preferiram estar expostos a essas confusões do que a viver sob um monarca? Isso não viria da dura condição à qual os tiranos os havia reduzido? Que tenham querido se libertar a um preço tão alto não mostra que o mal tenha sido muito brutal, insuportável e deplorável?[172]

A apresentação feita por Bayle é primorosa: não há como se furtar aos reveses e inconvenientes de uma monarquia ou de uma república, são dois lados de uma mesma medalha: a procura da liberdade gera sedição, a busca pela ordem,

---

[172] "Mettant à part plusieurs raisons que l'on pourrait alléguer, ne peut-on pas dire que les mêmes ouvrages qui contiennent le poison ou par rapport aux monarques, ou par rapport aux républiques contiennent aussi l'antidote ? Si vous voyez d'une part les grandes maximes de la liberté, et les beaux exemples du courage avec lequel on l'a maintenue ou recouvrée ; vous voyez de l'autre les factions, les séditions, les bizarreries tumultueuses, qui ont troublé, et enfin ruiné ce nombre infini de petits états qui se montrèrent si ennemies de la tyrannie dans l'ancienne Grèce. Ne semble-t-il pas que ce tableau soit une leçon bien capable de désabuser ceux qui s'effarouchent de la seule idée de monarquie ? (…) Tournez la médaille, vous trouverez que ce tableau sera propre à donner une instruction bien différente de celle-là , et à fortifier l'horreur pour la monarchie : car d'où vient, demandera-t-on, que les grecs et les Romains ont mieux aimé être exposés à ces confusions, que de vivre sous un monarque ? Cela ne vient-il point de la dure condition où les tyrans les avaient réduits ? Et ne faut-il pas qu'un mal soit bien rude, bien insupportable, bien déplorable, lorsqu'on veut s'en délivrer à un si haut prix ? " BAYLE, *DHC*, "Hobbes" , C.

tirania. O remédio ao mal pode se transformar em veneno, e o antídoto a esse veneno pode reforçar o mal ao qual se desejaria inicialmente escapar. Este paradoxo ilustrado por Bayle com exemplos da história greco-romana, mostra, mais uma vez, que, em primeiro lugar, não há uma forma de governo ideal e perfeita, e em segundo, que as teorias implementadas na prática nunca funcionam perfeitamente. Portanto, o melhor seria procurar a forma de governo que gera o mal menor e que utiliza os melhores meios para reparar os efeitos perversos que ela mesma engendra. Há uma dialética interior ao pensamento político do autor, e que se mostra intransponível e imanente à própria ciência política:

> Se as ordens do príncipe são submetidas ao exame dos súditos, o Estado é lançado no perigo contínuo das guerras civis. Se é concedido ao príncipe um poder sem limites, o povo é lançado na infeliz condição de não poder nunca salvar seus bens nem sua vida sem cometer um crime. [173]

Este desencantamento da política se explica, em parte, porque se ela é, entre outras coisas, a possibilidade do viver conjuntamente, ela não pode desprezar a maldade ínsita à natureza humana bem como o caráter radical do mal geral, um problema longamente tratado por Bayle.[174] Neste quadro inconstante e irremediável, só resta procurar o melhor remédio para solucionar certas moléstias de cura bem complicada, como sinaliza o filósofo no artigo "Hadrien":

> Quantas vezes renovamos artifícios para fomentar as superstições e mesmo as intrigas de estado? Diz-se que os ardis são permitidos com

[173] "Si vous soumettez les ordres du prince à l'examen des sujets, vous jetez l'Etat dans le péril continuel des guerres civiles. Si vous donnez au prince une puissance sans bornes, vous jetez le peuple dans la malheureuse nécessité de ne pouvoir jamais sauver ses biens ni sa vie sans se rendre criminels". BAYLE, *NRL*, (septembre,1684), *OD* I, 132a.
[174] Cf. BAYLE, *DHC*, esp. "Manichéens", "Pauliciens", "Ovide".

> as crianças e os doentes. Isso leva a uma conseqüência sobre os povos: eles estão sempre na infância e sempre doentes de um certo modo.[175]

Esta assertiva pode iluminar o entendimento sobre a precaução que Bayle revela no que concerne ao povo. É muito claro que as facções o dominam e manipulam, ele é sistematicamente enganado. O povo é visto como ainda na infância ou como um doente e por isso seriam "permitidos" os ardis e artifícios para fazê-lo seguir tal ou tal opinião. Qual seria a sua principal doença? Não há dúvida de que a ignorância e a superstição seriam os seus grandes males. São elas que fazem com que o povo continue perpetuamente na condição de crianças ou de doentes. A crítica e a tolerância são, nesse sentido, "profiláticas": elas previnem e afastam os males que se quer evitar. Também por isso sem dúvida Bayle é engajado a um projeto de democratização do saber. Membro ilustre da república das letras, Bayle trabalha ativamente nessa comunidade do saber, na qual os eruditos podem transmitir e discutir criticamente o conhecimento, inclusive ideias sobre religião e governo. Este será o tema do próximo capítulo.

---

[175] "Combien de fois a-t-on renouvelé ces artifices depuis ce temps-là pour fomenter les superstitions, et même les cabales d'état ? Les tromperies, dit-on, sont permises envers les enfans et les malades. Cela tire à conséquence sur les peuples : ils sont toujours dans l'enfance, toujours malades à certains égards". BAYLE, *DHC*, "Hadrien", M.

IV

BAYLE E A *REPÚBLICA DAS LETRAS*

Entre a realidade e a utopia

Não é possível conceber sem sofrimento que não há vida suficiente
para conhecer os títulos dos livros que são produzidos.
Bayle

Scribere est agere.

A expressão República das Letras – proveniente do latim *Respublica litteraria* – é empregada largamente a partir do século XVI, para designar a comunidade de eruditos europeus que se corresponde ativamente, ultrapassando as barreiras confessionais, lingüísticas e nacionais. Coube a Bayle a popularização desta expressão[1], ao fundar, dirigir e escrever, praticamente sozinho, as *Nouvelles de la République des Lettres (NRL),* periódico que traz as novidades editadas nos mais variados campos do saber, especialmente na literatura, na ciência e na teologia. As *Nouvelles* são um dos primeiros jornais literários em língua francesa editado na Holanda e que conhece um grande sucesso[2]. A primeira edição data de março de 1684 e há uma circulação regular até 1687. Neste ano, Bayle é acometido de uma doença, segundo alguns historiadores em função de sua dedicação intensa ao

[1] Cf. LAPLANCHE, François. *L'écriture, le sacré et l'histoire.* Érudits et politiques protestants devant la Bible en France au XVIIe siècle. Amsterdam & Maarsen, 1986, p. 26.
[2] Cf. LABROUSSE, E. Les coulisses du journal de Bayle, In : *Notes sur Bayle*, p. 25 .

periódico, o que provoca o seu afastamento. [3] O trabalho no jornal é continuado por Henri Basnage de Beauval, Daniel de Larroque, Jean Barrin e sobretudo Jean Le Clerc, até 1689.

O jornal de Bayle traz informações e exerce a crítica sobre os assuntos do momento, para uma comunidade especial. O propósito deste capítulo é analisar a noção de República das Letras, que desempenha um papel importante na filosofia de Bayle, por constituir o público para o qual ele se dirige. Pretende-se destacar os seus elementos principais para compreender os desdobramentos desta noção e investigar as suas articulações com as ideias de tolerância e política na obra bayliana. A República das Letras, segundo o autor, o reino da liberdade e da verdade, e mesmo da fraternidade, configura de alguma forma a realização virtual de uma sociedade ideal crítica e tolerante. No entanto, tal comunidade contrasta fortemente com as características das repúblicas ou corpos políticos reais. A separação entre o domínio fictício, onde a liberdade de pensamento impera, e os Estados reais, sujeitos à coerção e à limitação da liberdade, é algo relevante. A intenção é refletir sobre este aparente paradoxo e mostrar que também esta ficção é impulsionada e utilizada habilmente por Bayle no estabelecimento de sua noção de tolerância.

A expressão *respublica litteraria* aparece pela primeira vez em 1417, segundo Marc Fumaroli, em uma carta latina do humanista veneziano Francesco Barbaro endereçada a Poggio Bracciolini, para felicitá-lo pelas descobertas de manuscritos que este teria anunciado, especialmente a recuperação da *Institutio Oratoria* de Quintiliano. Barbaro louva a ideia de uma comunidade de homens cultos que transcenderia as fronteiras e as gerações e que teriam para sempre uma dívida de reconhecimento para com Bracciolini. Algumas gerações depois, o nome *Respublica litteraria* seria adotado para denominar a rede de eruditos que assumiria como ideal o

[3] E. Labrousse sublinha a enorme atividade epistolar de Bayle até 1687, com diversos correspondentes na Europa, que o mantinham bem informado sobre os acontecimentos. O excesso de trabalho causou ao autor problemas de saúde que o forçaram a abandonar a empreitada. Cf. LABROUSSE, E. Les coulisses du journal de Bayle. In : *Notes sur Bayle*, p. 31 e também BOTS, H. Le réfugié Pierre Bayle dans sa recherche d'une nouvelle patrie : la République des Lettres. In : MACKENNA, A. e PAGANINI, G (eds.). *Pierre Bayle dans la République des Lettres*, p. 26.

cultivo das letras (que inclui também as ciências) por meio de laços de colaboração e solidariedade.[4]

Fumaroli lembra que a expressão inédita é uma variação da fórmula muito mais antiga de *Respublica christiana.* É essa herança, que remonta à Cidade de Deus de Santo Agostinho, que explica o caráter "moral" desta sociedade. A Cidade de Deus representa a ideia de uma associação de seres racionais unidos por amor a certos bens de ordem divina. Na República das Letras a esta ideia da graça e de amor junta-se a noção de lei e de interesses comuns. O propósito da associação não será mais o alcance do que é divino, mas o saber e a erudição. O adjetivo *litteraria* remete ao secular e ao racional e supõe, ao mesmo tempo, a *eruditio*[5] dos cidadãos desta república, e a natureza do bem comum que os une em um mesmo amor. A *Respublica litteraria* se deriva indiretamente da *Respublica christiana,* mas não é contraposta a ela; ao contrário, faz ecoar a sua ideia fundamental, porém de modo essencialmente temporal e voltado à esfera literária. [6]

O movimento iluminista XVIII é em grande medida devedor da República das Letras. Com ela nasceu a cultura de múltiplos círculos que se comunicavam, discutiam e verificavam informações. Os termos douto ou culto, (em francês, *savant)* não se aplica apenas aos homens da ciência mas àqueles que cultivam o conjunto do saber ou de qualquer disciplina, especialmente as ciências físicas e naturais, a história, a teologia, o direito, ou seja, o conjunto das artes liberais, nas quais se incluem as humanidades e a filosofia. Os cidadãos desta sociedade se designam frequentemente pelos termos "culto", "douto", "erudito", ou "pessoa de letras". Diferentemente da acepção contemporânea, o erudito é apenas um homem de saber, e não necessariamente aquele que estuda textos ou fontes históricas. No

---

[4] Cf. FUMAROLI, Marc. La République des Lettres. *Diogène*, 143 (1988), p. 137-138.

[5] Fumaroli esclarece o sentido desses termos. O adjetivo *litteraria* tem dois registros de sentidos, um pagão e antigo e outro cristão e medieval. A *littera* para os gramáticos antigos, é a notação escrita do menor segmento da voz articulada (*elementum*). O letrado é antes de tudo alguém que sabe ler e que está em condições de fazer discursos – que são ditados, pois escrever é serviço dos escravos especializados. Ser iniciado às letras, é, pois, sair da fileira dos *rudes*, é *erudire*, erudir, instruir, podendo elevar-se à *humanitas*, caso em que o homem entra em contato com a verdadeira humanidade, quando se refina, quando é cultivado e virtuoso, e eventualmente à *urbanitas*, à civilidade. Cf. FUMAROLI, Marc. La République des Lettres. *Diogène*, 143 (1988), p. 140.

[6] Cf. FUMAROLI, Marc. La République des Lettres. *Diogène*, 143 (1988), p. 138.

entanto, trata-se de um saber especial, que remete às formas mais elevadas do conhecimento. É importante notar que no século XVII não há ainda saberes individualizados, e o conhecimento tem um caráter abrangente: a filosofia, a literatura, a teologia e a ciência são todos ramos de uma mesma árvore: as "ciências" fazem parte da física, que é um componente da filosofia, que é ela mesma um expoente das belas-letras.[7] As "letras" não se opõem à concepção de "ciência" e são essas ideias diversas que determinam o objetivo da república, que tem por princípio um caráter universalista.

Há um esforço imenso na direção do conhecimento: trata-se de controlar estritamente as informações (como por exemplo, a autenticidade de um documento ou o valor de uma edição dos antigos) e de ordenar esse grande volume de dados de todos os gêneros. Este esforço levará, no fim do século e no século seguinte, à redação dos dicionários e das enciclopédias, que difundirão um saber já minimamente classificado. No entanto, foi preciso primeiro constituir essa gama de saberes, e aí se destaca a caça pela informação "curiosa", algo muito valorizado. Este empreendimento coletivo que mobilizou a maior parte dos *savants* europeus mostra-se tanto mais notável num tempo em que as comunicações, sobretudo cartas, são raras, caras, difíceis, expostas a acidentes (como as intempéries e as epidemias), e às perdas ocasionadas pelas pilhagens ou pela simples negligência dos portadores.[8]

Outra herança marcante da República das letras para as Luzes é a disseminação do francês. Embora a língua corrente entre os eruditos fosse o latim, passa a haver pouco a pouco a difusão do francês acadêmico, que culminará no século XVIII como o "latim dos modernos".[9] Grande parte dos doutos refugiados na Holanda era de origem francesa, e Bayle desempenha um papel importante na difusão desta língua: grande parte de sua correspondência é escrita em francês, juntamente com suas obras e o periódico que editou.

---

[7] Cf. LAPLANCHE, François. *L'écriture, le sacré et l'histoire*, p. 26.
[8] Cf. LAPLANCHE, François. *L'écriture, le sacré et l'histoire*, p. 27.
[9] FUMAROLI, Marc. La République des Lettres. *Diogène*, 143 (1988), p. 144.

Porém, há regras para fazer parte dessa república. Os eruditos constituem um meio que tem as suas normas de sociabilidade. As correspondências com pessoas desconhecidas começam por intermédio de um terceiro e a primeira carta deve ter o propósito específico de sugerir o começo de uma relação. Uma carta de recomendação (*commendatitiae)* é um requisito indispensável para um candidato[10]. Pouco a pouco a troca pode se intensificar por meio do empréstimo ou fornecimento de livros, manuscritos, uma apreciação das obras do correspondente, recomendações para viajantes, notícias sobre novas edições e também sobre a atualidade política e religiosa. [11] Mas não é fácil integrar este círculo. Os seus membros são "recrutados por uma severa e sutil cooptação, e protegidos contra os intrusos por um discreto porém eficaz sistema de iniciação".[12]

Há ainda um ideal de refinamento que permeia a República das Letras. Ela instaura uma nova sociabilidade entre os seus membros cujas relações se dão sobretudo por intermédio de uma troca assídua da correspondência.[13] Há uma forma de polidez e afabilidade específicas que se estabelece nesta rede, e o domínio destas regras de "politesse", e da arte de conversar é um dos aspectos fundamentais dos costumes da República das Letras, algo que também será absorvido pelo século XVIII.[14] Por isso, como afirmam vários estudiosos, na prática, o termo que melhor define essa *república* é *aristocracia.* Mesmo Bayle teve dificuldades para fazer parte desta comunidade. Em carta a seu irmão Jacob de 26 de dezembro de 1678, após confessar ter procurado de todos os lados ter notícias de Paris, mas sem sucesso, ele se queixa:

> No fundo há poucas pessoas capazes de reunir as notícias pelas quais temos curiosidade com julgamento e sem esquecer as circunstâncias essenciais, e aqueles que são capazes não querem se dar ao trabalho de

---

[10] Cf. BOTS, Hans ; WAQUET, Françoise. *La République des lettres*. Paris, Belin, 1997, p. 96.
[11] Cf. LAPLANCHE, François. *L'écriture, le sacré et l'histoire*, p. 27.
[12] FUMAROLI, Marc. La République des Lettres. *Diogène*, 143 (1988), p. 133.
[13] Cf. GROS, Jean Michel. La place de la "République des Lettres" dans l'oeuvre de Bayle: de la correspondance au Dictionnaire. In : DELPLA, Isabelle e ROBERT, Philipe de (Eds). *La raison corrosive*, p. 32.
[14] FUMAROLI, Marc. La République des Lettres. *Diogène*, 143 (1988), p. 134.

> escrever cartas, ou não podem fazê-lo; é uma ocupação que toma quase todo o tempo de um homem. M. Basnage tem um espírito muito sensato, como eu gostaria de um correspondente, mas por infelicidade minha ele tem doentes a ver, sermões a realizar, visitas a receber e a fazer, negócios do Consistório e mil outras complicações inseparáveis de sua profissão.[15]

Essa comunidade selecionava tão bem os seus membros a ponto de um de seus maiores expoentes relatar as dificuldades para dela fazer parte: "infelizes os provincianos que não têm os meios de ter um carteiro bom e sábio para saciar a sua curiosidade".[16] Comentadores assinalam que é de certo modo surpreendente que Bayle tenha conseguido se inserir nesta sociedade, pois tendo nascido sem grandes bens ou títulos de nobreza, e ainda do interior – Bayle inúmeras vezes reforça o fato de ser um provinciano, e destaca isso no título de uma de suas obras[17] – ele não pertencia a nenhum tipo de aristocracia, o que o condenaria, de antemão, a permanecer à margem deste tipo de associação. [18] Bayle parece ter consciência disso, e tenta de várias maneiras estabelecer vínculos com os homens letrados de sua época. Uma outra carta mostra a sua alegria ao saber que seu irmão teria conseguido estabelecer correspondência com um homem da República e aproveita para aconselhá-lo sobre os procedimentos necessários à manutenção de tais laços sociais*:*

> O que me dizeis sobre o elegante e culto M. Pradalz me deixou extremamente alegre. Já que ele vos escreveu, aproveite a ocasião para estabelecer uma troca de cartas e submetei-vos à sua crítica; convidai-o a

---

[15] "Au fonds il y a peu de gens qui soient capables de ramasser avec jugement & sans oublier les circonstances essentielles, les nouvelles dont nous sommes curieux vous & moi, & ceux qui en sont capables ne veulent pas se donner la peine d'en composer des lettres, ou n'en ont pas le loisir ; c'est une occupation qui prend presque tout le tems d'un homme. M. Basnage a l'esprit justement tourné comme je le voudrois à un correspondant, mais par malheur pour moi il a des malades à voir, des prêches à faire, des visites à recevoir & à rendre, des affaires de Consistoire, & mille autres embarras inséparables de sa profession". BAYLE, *Lettre LXX*, de 26 de dezembro de 1678. *OD* I, p. 108a.

[16] BAYLE, *Lettre LXX*, de 26 de dezembro de 1678. *OD* I, p. 108b.

[17] *Réponse aux questions d'un provincial,* publicada em 1704.

[18] Cf. GROS, Jean Michel. La place de la "République des Lettres" dans l'oeuvre de Bayle: de la correspondance au Dictionnaire. In : DELPLA, Isabelle e ROBERT, Philipe de (Eds). *La raison corrosive*, p. 32.

> participar seus pensamentos sobre os livros que ele lerá e a vos comunicar quaisquer raciocínios, se ele puder se dar ao trabalho. É assim que fazem aqueles que querem saber alguma coisa. Quantas pessoas doutas tiveram o espírito mais esclarecido pelas as luzes de seus amigos do que pelas suas próprias vigílias e trabalhos?[19]

É por meio das cartas que se realizam trocas intelectuais importantes. É por esta razão que desde o século XVI a correspondência de um autor é tida como parte relevante de seu pensamento, a ponto de integrar a edição que reúne as suas obras completas. Bayle não foge a esta regra e parece ter perfeita consciência de que uma carta não deve ser escrita de forma "negligente", pois deve instruir o leitor direto e ainda a posteridade, ao dar conta da história das polêmicas em que está envolvido, dos livros que leu, e de suas posições em torno de diversas questões de sua época. Hoje não há dúvidas de que a correspondência de Bayle é de "importância capital para a história da república das letras". [20]

1. O império da verdade e da razão

A *Respublica litteraria* congrega uma multiplicidade de significações a partir de seu próprio nome. Ela designa ao mesmo tempo o conjunto de homens

---

[19] "Ce que vous m'apprenez du galant& savant M. Pradalz, m'a extrémément réjoüi. Puisqu'il vous a écrit, prenez occasion de lier un commerce de lettres, & soumettez-vous à sa censure ; engagez-le à vous faire part de ses pensées sur les livres qu'il lira, & à vous les communiquer, même raisonnées, s'il en veut prendre la peine. C'est ainsi qu'en usent ceux qui veulent savoir quelque chose ; & combien y a-t'il de gens doctes à qui les lumières de leurs amis ont plus éclairé l'esprit que leurs propres veilles & leurs travaux?". BAYLE, *Lettre XXI*, de 08 de março 1675. *OD* I, p. 38b.

[20] WHELAN, Ruth. Le jeune Bayle épistolier. *XVIIème Siècle*. Revue trimestrielle, n° 178, p. 73. Há uma longa discussão sobre o real estatuto da correspondência no pensamento de Bayle, especificamente se o seu propósito é divertir ou instruir o leitor. Apesar do interesse do assunto, ele ultrapassaria demais os modestos limites deste trabalho. Sobre o tema cf. também DESMAIZEAUX (Ed.), *Lettres de Mr. Bayle*, RETAT, P. *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIIIe siècle*, esp. pp. 65-66 ; WAQUET, Françoise. Les éditions de correspondances savantes et les idéaux de la république des lettres. *XVIIème Siècle*. 1993, n° 1 e ainda DIBON, Paul. Les échanges épistolaires dans l'Europe savante du XVIIe siècle. *Revue de Synthèse*, 81-82, jan-juin 1976, pp. 31-50.

doutos, a comunidade de sábios, mas também um modo de pensar comum, uma "consciência" que se desenvolveu ao longo do século XVII e que unia os eruditos para além das fronteiras nacionais. Além disso, ela pode ser entendida no sentido especializado de academia e ainda como um coletivo que nomeia as pessoas que se interessam pelas letras.[21] Há uma duplicidade também na figura do "homem de letras": uma duplicidade moral, pois cada membro é uma individualidade profissional, social, nacional, religiosa e ao mesmo tempo pertence a um "senado" invisível e homogêneo, no qual há uma grande liberdade de pensamento e de comportamento.[22]

Nessa sociedade ideal, ainda que haja requisitos aristocráticos para a seleção de seus membros, as relações são pautadas pelo critério da igualdade, como convém a uma república. Assim, pouco importa a nacionalidade ou a confissão religiosa de um associado, o que interessa é a sua relação com o saber. Bayle enfatiza este ponto, no prefácio de sua publicação, as *Nouvelles de la République des Lettres:*

> Não se trata aqui de Religião, trata-se de ciência. Deve-se combater todos os termos que dividem os homens em diferentes facções e considerar somente o ponto que os reúne, que é a qualidade de homem ilustre da República das Letras. Neste sentido, todos os eruditos devem se olhar como irmãos, ou de tão boa linhagem uns quanto os outros. Eles devem dizer
>
> *Somos todos iguais,*
> *Somos todos parentes,*
> *como filhos de Apolo.*[23]

---

[21] Cf. BOTS, Hans e Waquet, Françoise. *La République des Lettres*. Paris, Belin, 1997, p. 14.

[22] Nesse contexto, os libertinos, no sentido intelectual, são também figuras desta república. Sérgio Paulo Rouanet ensina que o termo "libertino" no século XVII designava simplesmente o livre pensador, alguém emancipado de preconceitos religiosos. No século XVIII, o libertino poderia até ser uma pessoa moral, mas era definitivamente um incrédulo em relação à religião. Cf. "O desejo libertino entre o iluminismo e o contra-iluminismo". In: Adauto (Org.). *O desejo*, p. 167.

[23] "Il ne s'agit point ici de Religion; Il s'agit de Science: on doit donc mettre bas tous les termes qui divisent les hommes en différentes factions, & considérer seulement le point dans lequel Il se réunissent, qui est la qualité d'Homme illustre dans la République des Lettres. En ce sens-là tous les Sçavans se doivent regarder comme frères, ou comme d'aussi bonne maison les uns que les autres. Ils doivent dire, *nous sommes tous égaux*, *nous sommes tout parens comme enfans d'Apollon*". BAYLE, *NRL*, prefácio. *OD* I[2], p. 2b.

4
Bayle e a República das Letras

Enquanto membros da República das letras, os homens devem deixar de lado tudo o que não diga respeito à ciência. O que importa é a produção do conhecimento, os livros que são publicados, as reflexões que podem ser partilhadas, as descobertas propriamente científicas. Assim, nada menos importante do que a religião e mesmo a extração social dos *savants*[24]. Para que esta sociedade seja harmoniosa, todos devem ser tratados igualmente, como irmãos, e o que os destaca é unicamente a sua produção intelectual. Há, portanto, um princípio democrático que rege esta sociedade, que se pauta pela igualdade de condições e ainda pela liberdade, como Bayle lembra no verbete "Catius" do *Dicionário:*

> Esta república é um estado extremamente livre. Ela só reconhece o império da verdade e da razão, e, sob seus auspícios, faz-se a guerra inocentemente a quem quer que seja. [25]

A república das letras é guiada por uma autoridade diversa da dominante nas repúblicas reais. Na primeira, só a verdade e a razão são legisladoras e sob sua égide pode-se discutir livremente. É claro que o contraponto aqui são as violentas guerras de religião, altamente culpáveis nesse sentido. O combate intelectual tem critérios – argumentos, experiências, documentos irrefutáveis[26] –, diferentes dos utilizados nas guerras que envolvem as confissões de fé. Nestas, seria preciso tratar a fundo quem tem ou não razão, e como não há autoridade reconhecida por unanimidade "este debate é de grande fôlego, como se sabe, e não se vê jamais o seu fim"[27]. A guerra travada em nome da religião leva em última instância à ruína do próprio cristianismo, pois não há critérios para julgar quem tem razão e nem um juiz

---

[24] É preciso notar que a República das Letras era essencialmente masculina. No entanto as mulheres publicaram, entre 1475 e 1700 cerca de 600 livros, 0,5 por cento do total. Embora os homens fossem maioria, havia uma atitude mais favorável em relação às mulheres nesta sociedade de eruditos. Cf. BOTS, Hans e WAQUET, Françoise. *La République des Lettres*, p. 96.

[25] BAYLE, *DHC*, "Catius", D.

[26] GROS, J-M. La place de la "République des Lettres" dans l'oeuvre de Bayle: de la correspondance au *Dictionnaire*. In : DELPLA, Isabelle e ROBERT, Philipe de (Eds). *La raison corrosive*, p. 38.

[27] BAYLE, *CP*, I, X, p. 173.

imparcial. Bayle destaca o ridículo desta situação quando afirma que tudo se reduz a um "belo princípio" em que não se saberia se as censuras caberiam ao lado vitorioso ou ao vencido: "eu tenho a verdade do meu lado, portanto minhas violências são boas obras. O outro erra, portanto suas violências são criminosas"[28]. A falta de critério para julgar as controvérsias leva ao uso da força, e quando esta é o último recurso, a violência instauraria uma guerra contínua e sangrenta:

> Ver-se-ia uma guerra contínua seja nas ruas das cidades, seja no campo, seja entre as nações de sentimento diferente, e o cristianismo seria apenas um inferno perpétuo para aqueles que amam a paz e para aqueles que se encontrassem sob o partido fraco.[29]

Contrariamente aos conflitos religiosos, em que não é possível atingir uma conclusão racional sobre quem tem razão, os conflitos intelectuais podem ser demonstrados, provados, ou ao menos examinados com argumentos coerentes e recorrem a uma autoridade reconhecida universalmente, a razão, que se impõe naturalmente a todos os homens. Por isso a guerra praticada em seu nome é inocente. O combate de ideias pode ser perpetrado sem culpa, pois segue as leis da consciência, e esta, de acordo com as máximas de Bayle, quando de boa-fé é sempre inocente. Com o intuito de estabelecer a verdade, os membros dessa sociedade podem gozar de ampla liberdade:

> Cada um aí é conjuntamente soberano e jurisdicionado. As leis da sociedade não prejudicaram a independência do estado de natureza com relação ao erro e à ignorância: todos os particulares têm a este respeito o direito da espada e podem exercê-lo sem pedir permissão àqueles que governam. [30]

---

[28] BAYLE, *CP*, I, X, p. 174.
[29] BAYLE, *CP*, I, X, p. 173.
[30] BAYLE, *DHC*, "Catius", D.

Há aqui a nítida distinção entre duas esferas: o Estado político e a República das Letras. No entanto, diferentemente do Estado civil nesta última não há poder central. Trata-se de um estado natural, onde cada membro é ao mesmo tempo soberano e súdito. Há jurisdição recíproca entre os participantes, pois todos têm o direito de indicar os erros a quem procura a verdade. Bayle usa a noção de estado de natureza para mostrar que mesmo no estado civil o erro e a ignorância devem ser combatidos, por todos, sem interferência do poder político. A única autoridade aí é a racionalidade. Suas regras são claras e conhecidas por todos, por isso a igualdade é atingida. É a mesma razão que confere os limites da liberdade, que é bastante ampla. Não se trata todavia de licenciosidade, e por isso o autor se preocupa em traçar os limites entre a "guerra inocente" travada entre membros justamente interessados no estabelecimento de uma verdade ou de um fato, e o abuso da liberdade, que é identificado na publicação de certos libelos difamatórios.

> É bem fácil conhecer porque o poder soberano teve que deixar a cada um o direito de escrever contra os autores que se enganam, mas não o de publicar sátiras. É que as sátiras tendem a despojar um homem de sua honra, o que é uma espécie de homicídio civil, e por conseqüência, uma pena que só deve ser infligida pelo soberano. No entanto, a crítica de um livro apenas tende a mostrar que um autor não tem um determinado grau de esclarecimento. Ora, ao tornar conhecidos do público os erros que estão em um livro não se usurpa nada do que depende da majestade do Estado, pois o autor pode gozar de todos os direitos e de todos os privilégios da sociedade sem que sua reputação de homem honesto e de bom súdito da república receba a menor ofensa. [31]

A tentativa é de diferenciar a crítica dos libelos difamatórios e das sátiras: eles têm regras e objetivos diferentes, e por isso a primeira é permitida e os outros não. A crítica é vista como positiva, pois colabora no esclarecimento geral; já a

[31] BAYLE, *DHC*, "Catius", D.

sátira pode culminar em um "homicídio civil", na morte moral do autor perante a sociedade. Ainda que abstrata, ela engendra efeitos bem concretos, razão pela qual Bayle atesta que somente o Estado poderia infligir tal castigo. Ainda que a reputação do autor criticado possa ser um pouco abalada, ou que ele possa ver seus lucros diminuídos, se a crítica é honesta, "sustentada pelo partido da razão e pelo interesse da verdade", ela não pode ser proibida. Tal situação é diferente do que ocorreria normalmente nas elaborações de libelos difamatórios. Nestes, há acusações, fatos sem provas e o autor normalmente se esconde sob o véu do anonimato para não ter que comprovar o que publicou e para fugir à sua responsabilidade. Na crítica, os autores se expõem abertamente, provam suas alegações, e se expõem à "lei de talião", pois ao criticarem, correm o risco de serem novamente criticados por aqueles que julgaram. [32] Em suma, o objetivo da crítica é o estabelecimento da verdade e a regra é a utilização da reta razão; em contrapartida, o alvo da sátira é atacar a honra de alguém, e nesse caso pouco importam argumentos racionais ou a fundamentação em evidências. Bayle trata deste assunto no verbete "Eppendorf", ao lembrar que o cavalheiro alemão recorreu ao tribunal de seu país pedindo a cominação de uma multa contra aqueles que escreveram injuriosamente contra ele:

> Eis um remédio bastante eficaz contra a bile de vários escritores. Eles são cada vez mais belicosos e mais resistentes à reconciliação do que as pessoas de guerra. Diz-se que é porque as pessoas de guerra, resolvendo suas disputas com a espada na mão, expõem a vida; mas os autores que se atacam não estão dispostos a derramar seu sangue, quando só lhes custa papel e tinta. Se eles expusessem sua pele na ponta de uma espada como na ponta de uma pluma, eles seriam mais pacíficos. Digamos também que se seu bolso corresse qualquer perigo para cada injúria que eles dissessem, seu estilo seria mais honesto.[33]

---

[32] Cf. BAYLE, *DHC*, "Catius", D.

[33] "Voilà un remède très efficace contre la bile de quantité d'écrivains. Ils sont et plus querelleux et plus difficiles à réconcilier que les gens de guerre. C'est dit-on, parce que les gens de guerre vidant leurs disputes l'épée à la main, il y va de la vie ; mais les auteurs qui se querellent ne s'exposent pas à verser leur sang, il ne

A crítica é válida e preciosa, mas não a qualquer custo. É importante delimitar o seu domínio legítimo e o seu abuso, tendo em vista "as disputas escandalosas" entre os teólogos de seu tempo. [34] Bayle relata alguns desses debates, e se solidariza, por exemplo, com Charron que foi vítima de injúrias violentas por parte de Garasse: "jamais se viu uma fúria tão violenta como a sua: daria um livro a soma de todas as injúrias que ele vomitou contra Charron".[35] O próprio Bayle é alvo de insidiosos ataques por parte de Jurieu.[36] Por ser algo frequente e que arruína reputações, o autor insiste que no caso dos escritos manifestamente sediciosos é possível recurso à justiça civil, que deve cominar uma penalidade para evitar que tais iniciativas voltem a ocorrer:

> Deve ser permitida aos autores a crítica recíproca no que concerne à erudição ou a um falso raciocínio. Os juízes civis não têm nada a ver com isso. Mas seria desejável que eles exercessem o rigor das leis por meio de multas pecuniárias, pelo menos, contra os autores que atacam o seu próximo e o cobrem de injúrias. Isso baniria dos livros uma infinidade de frases difamatórias e introduziria a moderação nos processos do Parnaso, onde ela é muito pouco conhecida.[37]

A liberdade na República das Letras tem, pois, limites, tal como a vida civil. Quando o autor foge do domínio da crítica e passa aos ataques pessoais, isto pode e deve ser julgado pelos tribunais civis. Há livros difamatórios que não podem ficar impunes: "isso é necessário para a segurança dos grandes caminhos da

---

leur en coûte que du papier et de l'encre. S'il exposaient leur peau à la pointe d'une épée comme à la pointe d'une plume, ils seraient plus pacifiques". BAYLE, *DHC*, "Eppendorf", D.

[34] Cf. BAYLE, DHC, "Strigélius", C.

[35] BAYLE, *DHC*, "Charron", H.

[36] Pierre Jurieu atacou várias vezes e de maneira veemente os escritos de Bayle. Cf. por exemplo, o *Corte Revuë de maximes de Morale & des príncipes de Religion, de l'Auteur des Pensées diverses sur les Comètes*, de 1691, opúsculo que é respondido por Bayle com a *Addition aux Pensées diverses sur les Cometes*, em 1694.

[37] BAYLE, *DHC*, "Eppendorf", D.

república das letras".[38] Note-se que há a sugestão neste caso de aplicação de multas pecuniárias, e não de castigos corporais, o que supõe a eficácia da medida que incide sobre a propriedade. No que concerne ao debate puramente intelectual as regras são claramente estabelecidas e este é julgado pelos juízes naturais da República das Letras, o próprio público. Trata-se então de um estado regido unicamente pelas leis naturais, no qual todos os membros dispõem de um direito igual de julgar, por meio da razão, as disputas entre autores. Como nesta sociedade há jurisdição recíproca, todos são juízes e jurisdicionados para decidir as controvérsias:

> Segundo a ordem, e segundo as leis da república das letras, só se deve opor um livro a outro livro. A crítica de uma obra é propriamente falando um processo que um autor intenta perante seus juízes naturais. Ele é convocado a comparecer diante do público para dizer ou que ele raciocinou mal, ou que ele entendeu mal certas coisas. Ei-lo citado no tribunal legítimo. Pois cabe ao público julgar em primeira e última instância esses tipos de acusações. [39]

No reino da crítica, a instância julgadora não é a justiça civil, mas o "tribunal natural" composto pelos próprios membros da República das Letras. Nesse sentido, um autor que se vê criticado por outro não deve ir buscar reparação fora desse "tribunal legítimo", no qual será julgado pelos seus pares, pois além de subverter os critérios de julgamento entre as diferentes esferas, ele apenas denunciaria a sua fraqueza: "isso (...) seria mudar a ordem das coisas e procurar suprir a ignorância pelo crédito que se esperaria encontrar, pela força das intrigas, no tribunal de magistrados".[40]

A República das Letras comparativamente a uma república real se rege portanto por regras diferentes, seus combates utilizam diferentes armas e o tribunal que julga as controvérsias se rege por diferentes critérios. Bayle contrapõe de

---

[38] BAYLE, *DHC*, "Colomiès", E.
[39] BAYLE, *DHC*, "Tavernier", E.
[40] BAYLE, *DHC*, "Tavernier", E.

algum modo essa república ideal à política real, e mostra uma perspectiva de oposição irredutível entre elas. Pois, embora nos dois domínios o problema seja a solução de conflitos, a guerra "erudita" é feita em nome do interesse da verdade e das luzes, o que não se pode afirmar sobre as guerras reais. Feitas frequentemente em nome da religião e do poder, estas últimas não suportam a crítica, como afirma no artigo "Chrysippe": "a religião não suporta o espírito acadêmico: ela quer que se negue ou que se afirme".[41] No mundo dos conflitos intelectuais os debates são produtivos porque envolvem o consentimento do entendimento que pode levar à conciliação entre os litigantes sobre a melhor solução, no qual todos aprovam as normas e vias empregadas. Nos combates intelectuais não está em causa o indivíduo, ou o que pode levar à sua salvação, ou a sua dignidade moral, nem mesmo a sua integridade psíquica. A autoridade é a da prova, os critérios são racionais e o modo de solução de disputas é democrático: somente mediante esta sua via é que poderá se estabelecer uma verdade, que pode ser compartilhada por muitos, ou por todos, gerando o fim do conflito, algo que as guerras de religião sempre falharam em conquistar.

2. Uma república democrática?

Parece indiscutível que Bayle confere contornos bastante modernos à república de letrados: os objetivos, o modo de sociabilidade, a democracia interna direta[42] que animam esta sociedade divergem em grande medida da maioria das sociedades existentes na época. A modernidade deste autor se reflete ainda no seu grande empreendimento, o lançamento da *Nouvelle de la République des Lettres.* Bayle conhece as dificuldades de obtenção da "cidadania" da República das Letras,

[41] BAYLE, DHC, "Chrysippe", G.
[42] Cf. GROS, J-M. "La place de la "République des Lettres" dans l'œuvre de Bayle: de la correspondance au *Dictionnaire*". In : *La raison corrosive*, p. 35

condicionada a requisitos bastante rígidos, e percebe a necessidade de difundir um conhecimento que se restringe a um pequeno número de autores, que contrasta com uma classe numerosa de cidadãos "passivos", "puros consumidores" de livros, e que desejavam, senão ilustrar-se, ao menos conhecer as notícias literárias para guiar as escolhas de suas leituras. Este é o entendimento de alguns comentadores, dentre eles Elisabeth Labrousse:

> Os jornais – o de Bayle como o de Sallo – procuraram satisfazer aos deserdados e o sucesso que esta espécie de periódico encontrou mostra como era real e premente a necessidade que eles tentavam suprir.[43]

É difícil afirmar categoricamente que Bayle tenha a intenção de democratizar o acesso à República das Letras desde o início de seu trabalho. Todavia, também é difícil declarar o contrário, uma vez que Bayle é ele mesmo um membro excluído e que teve dificuldades para fazer parte da sociedade de eruditos. Mas além desta explicação de ordem psicológica e por isso mesmo limitada, é preciso notar o gosto do autor pela disseminação do conhecimento, visto como um bem precioso e que deve ser multiplicado tanto quanto possível. O livre exame é algo desejável e que se impõe como um princípio universal:

> [É um] princípio que concerne universalmente a todos os homens, que é preciso aproveitar todas as ocasiões para ampliar nossos conhecimentos, pelo exame das razões que se podem propor contra nós ou pela opinião dos outros. [44]

O princípio do livre-exame é afirmado diretamente em várias passagens ao longo da obra bayliana, ao apresentar a importância do conhecimento, tendo por critério a luz natural ou ao rejeitar a ignorância e a superstição. Este princípio também é afirmado indiretamente pelo grande espaço que Bayle dedica à

---

[43] LABROUSSE, E. Les coulisses du journal de Bayle. In : *Notes sur Bayle*, p. 31.
[44] BAYLE, *CP*, I, V, p. 121.

crítica ao longo de sua obra. A crítica é um método eficaz de propagação do conhecimento de uma obra, seja ele interno, isto é, pelo exame das razões e posterior estabelecimento de uma conclusão a respeito dela, ou externo, pois permite que vários – iniciados ou não – tenham acesso a esta ou aquela opinião, por meio dos escritos.

Nesse contexto, não parece despropositado supor que Bayle tenha em mente a expansão do público pertencente à República das Letras. Anote-se ainda o fato conhecido e várias vezes repetido da antipatia do autor para com os doutores da academia. Em diversas ocasiões, ele aproveita para deixar claro que nem sempre a riqueza intelectual e a nobreza moral andam juntas. Os doutores muitas vezes não são honestos intelectualmente e nem moralmente. É esse o sentido do artigo "Reinesius", no qual Bayle, após caracterizá-lo como "um dos homens mais sábios do século XVII", conta que ele teve de recusar o posto de professor várias vezes porque temia ter de aturar "colegas insuportáveis". O meio acadêmico é retratado como repleto de inveja e crueldade, de modo que Reinesius prefere viver só a adentrar este círculo:

> A inveja de certos espíritos maldosos também o perseguia, e resta tão pouco de amizade verdadeira no mundo e tão pouca equidade e ordem na república das letras, que para evitar essa tempestade ele se manteve escondido durante a melhor parte de sua vida.[45]

É claro que Bayle se utiliza habilmente do efeito cômico que essa anedota induz para reforçar os defeitos dos doutores das academias, sobretudo os da Sorbonne[46], e a "contrario sensu", a virtude de certos homens cultos. No artigo "Launoi", o autor exalta o fato deste doutor em teologia pela Universidade de Paris não usar o seu título para obtenção de vantagens e de benefícios. Bayle insiste que tal fato merece ser notado, pois "é tão raro encontrar, mesmo entre os doutores de

[45] BAYLE, *DHC*, "Reinesius", B.
[46] Cf. BAYLE, DHC, "Charron", esp. F. Sobre a vaidade e avareza dos doutores, cf. "Alciat", G.

teologia, algumas pessoas livres da avareza e da ambição, que quando encontramos alguma é preciso prevenir o público cuidadosamente".[47]

Essa visão eminentemente negativa do douto das Academias[48], combinada com a perspectiva positiva com relação às luzes da razão e da crítica leva a crer que a tese de Labrousse, segundo a qual Bayle teria percebido a necessidade de uma "democratização" da república das letras, não seja destituída de sentido. O alargamento das fronteiras desta sociedade, em direção a uma vasta classe de cidadãos "curiosos" é congruente com o propósito da obra de Bayle, que é instruir, ensinar, mas também divertir. Trata-se de uma abordagem diferente do conhecimento, da relação com o outro e com a verdade, pois propõe a extensão de um diálogo erudito fora da universidade, fora do privilégio exclusivo dos especialistas, e ao alcance dos homens (e mulheres) excluídos até então do acesso ao saber, como laicos, artesãos ou comerciantes.[49]

Nesta "aristocracia republicana" na qual nem todos tinham direito à cidadania plena, a originalidade da posição de Bayle é justamente levar esse conhecimento de uma elite de produtores para um grande número de leigos, que fará o papel de "consumidores". [50] Como membro desta República Bayle é um dos poucos – senão o único – que tem a iniciativa de fundar um jornal não exclusivamente para o público *savant* mas para os curiosos, os diletantes. O prefácio das *Nouvelles de la République des Lettres* ilumina este ponto. Nele, Bayle justifica a sua empreitada afirmando a necessidade da elaboração de um jornal que informasse ao público sobre "o que se passa de curioso na República das Letras".[51] Já há na Holanda algumas publicações especializadas no ramo da física ou da química, e o *Mercure Savant,* que trata mais de religião e de política. Na França há o *Journal des*

---

[47] "Car il est si rare de trouver, même parmi les docteurs em théologie, quelques personnes guéries de l'avarice et de l'ambition, que lorsque l'on en peut rencontrer quelqu'une, il en faut avertir soigneusement le public". BAYLE, *DHC*, "Launoi", B.

[48] Vale conferir ainda o artigo no *DHC*, "Accarisi (François)", A, no qual Bayle critica os professores doutores que nunca se fixam nos seus postos de origem.

[49] Cf. FUMAROLI, Marc. La République des Lettres. *Diogène*, 143 (1988), p. 135.

[50] Cf. BOTS, Hans e WAQUET, Françoise. *La République des Lettres*, p. 92.

[51] BAYLE, *NRL*, *OD* I, p. 1a.

Sçavants, que versa sobre as publicações literárias e científicas. Este último é um dos modelos de Bayle, juntamente com os *Acta Eruditorum* de Leipzig e ainda os *Philosophical Transactions* de Londres.[52] No entanto, falta ainda na Holanda uma publicação imbuída do espírito generalista especialmente onde os editores podem desfrutar de uma "liberdade de grande extensão", um privilégio raro, e que poderia ser divulgada em todos os lugares da Europa.

Assim como no *Dicionário* são os erros de Moréri que impulsionam Bayle à monumental empreitada de redigir um outro dicionário, com o fim de corrigir as falhas daquele, também nas *Nouvelles* Bayle aduz como uma de suas justificativas o conhecimento do *Mercure Sçavant,* e a constatação de que "nele faltavam muitas coisas".[53] O intuito é compartilhar as novidades, mas não cair nos erros das *Gazettes*, que se dedicavam aos acontecimentos da ordem do dia, mas que nem sempre narravam os fatos com fidelidade.

Talvez por isso Bayle tenha se voltado para o mundo dos livros. Nesse domínio, a honestidade da crítica sempre pode ser auferida. Como foi dito, diferentemente dos outros jornais, que tinham como público-alvo eruditos, o periódico de Bayle se endereça explicitamente a um outro tipo de leitores: "iniciei a compilação dessas *Nouvelles* somente para contribuir tanto quanto me fosse possível para a instrução e satisfação dos curiosos".[54] Ainda no prefácio das *Nouvelles* Bayle desculpa-se com o seu público e pede compreensão para com o seu primeiro número: "esperamos que os curiosos não negligenciem que o início desta obra não terá toda a força que seria necessária. Pedimos-lhes que desculpem esta falha".[55] Logo em seguida dirige-se para o público erudito, produtor direta ou indiretamente dos artigos. Durante os anos em que esteve na direção do jornal, na maior parte dos casos os artigos saíram da pena de Bayle, mas algumas vezes este reproduz como seu o texto de colaboradores que desejavam permanecer no anonimato, e frequentemente a

---

[52] Cf. BOST, Hubert. *Pierre Bayle historien, critique et moraliste*, p. 44

[53] BAYLE, *NRL, OD* I, p. 1b.

[54] BAYLE, *NRL, OD* I, p. 101a. Vale a pena notar que Descartes também se refere aos "curiosos que não são doutos" para designar o público do *Discurso do método.* Cf. BOTS, Hans e WAQUET, Françoise. *La République des Lettres*, p. 13.

[55] BAYLE, *NRL, OD* I, p. 2a.

escolha dos artigos é sugerida por correspondentes[56]: "esperamos também que as pessoas que têm a instrução em seus corações, e a satisfação pública das pessoas de letras, não nos recusem seu auxílio e as memórias de que temos necessidade para aperfeiçoar esta obra".[57] Essas evocações ao público produtor e leitor, (que muitas vezes se confundem) sugerem a pretensão do jornal de estabelecer uma conexão com este público, de envolvê-lo "na aventura das *Nouvelles*".[58]

O prefácio do periódico ainda faz algumas advertências: a primeira é a de que não obstante a liberdade de edição que existe na Holanda, o jornal não será um "gabinete da maledicência", ou seja, a intenção é a troca de informações e ideias, o exercício honesto da crítica e não o aniquilamento de reputações (o que ocorreu em alguns casos no *Mercure Sçavant).* Bayle escreve que as *Nouvelles* pretendem se afastar desta conduta e que se contentará com "o meio razoável entre a servidão das bajulações e a ousadia das censuras". [59] Todos os livros, mesmo os que tratem da religião, serão analisados com imparcialidade. Ao jornalista cabe mais o papel de relator do que o de juiz, de modo que o exame das obras deve ser honesto e isento de quaisquer prejulgamentos:

> O julgamento de uma obra será sem prevenção e sem nenhuma maldade, de tal modo que se espera que aqueles que estejam interessados neste julgamento, não se irritem. Pois declaramos primeiramente que não pretendemos estabelecer nenhum preconceito, a favor ou contra os autores. Seria preciso ter uma vaidade ridícula para pretender uma autoridade tão sublime. Se nós aprovamos ou se refutamos qualquer coisa, isso não terá conseqüência. Só teremos por propósito oferecer aos eruditos novas oportunidades para aperfeiçoar a instrução pública.[60]

---

[56] Cf. LABROUSSE, E. Les coulisses du journal de Bayle. In : *Notes sur Bayle*, p. 25.
[57] BAYLE, *NRL*, *OD* I, p. 2a.
[58] BOST, Hubert. *Pierre Bayle, historien, critique et moraliste*, p. 44.
[59] BAYLE, *NRL*, *OD* I, p. 2a.
[60] BAYLE, *NRL*, *OD* I, p. 2a.

4
Bayle e a República das Letras

O aperfeiçoamento da instrução pública passa pela crítica imparcial. Os artigos tratarão majoritariamente de livros, sendo grande a variedade de autores e assuntos. Apesar de ser essencialmente interdisciplinar, destacam-se nas *NRL* os temas consagrados às questões religiosas, à história, à filosofia, à literatura e às ciências. Dentre estes tópicos sem dúvida os artigos atinentes à matéria religiosa são maioria, perfazendo cerca de 47% do total de resenhas, segundo Hubert Bost.[61]

Os artigos trazem resenhas sobre livros, considerados por Bayle um grande vetor de informação e de conhecimento, e mais do que isso, de prazer e divertimento. Todos os números das *NRL* seguem uma estrutura, composta de duas partes, que já era dada pelos jornais da época. A primeira parte é composta por artigos, que analisavam os livros mais detalhadamente, e a segunda traz apenas pequenos resumos das obras. Além disso, por vezes há o elogio de grandes personagens, desde que tivessem sido "homens de ciência". Há ainda informações ao público das mudanças ocorridas nas Academias, sobretudo a posse de professores doutores.

Falar de livros e ao maior número, essa a missão do autor.[62] Trazer "notícias", "novidades", apresentar as "*nouvelles*", que no vocabulário da época remete a todos os tipos de informações, mas em Bayle a palavra também possui conotação "literária": ela diz respeito a tudo o que trata de autores, de livros e da leitura[63]. Ao responder à objeção de que já haveria um bom número de publicações parecidas às *Nouvelles,* e que portanto este trabalho seria desnecessário, Bayle sustenta que "a multidão de jornais não impede que um grande número de curiosos permaneça na penúria, pois são produzidos muitos livros dos quais os Jornais não falam e que há outros dos quais não tratam cedo o bastante".[64]

---

[61] Cf. BOST, Hubert. Pierre Bayle journaliste. In : *Pierre Bayle dans la République des Lettres*, p. 85.
[62] Cf. BOST, Hubert. *Pierre Bayle, historien, critique et moraliste*, p. 44.
[63] Cf. BOST, Hubert. Pierre Bayle journaliste. In : *Pierre Bayle dans la République des Lettres*, p. 82.
[64] BAYLE, *NRL*, *OD* I, p. 3a. Hubert Bost destaca o papel da metáfora da escassez, presente em outros trechos da obra, também representada pela fome, pelo gosto e pela comida, como algo que exprime e remete frequentemente ao desejo fundamental de ler e de saber. Cf. BOST, Hubert. *Pierre Bayle, historien, critique et moraliste*, p. 89.

4
Bayle e a República das Letras

A formação de Bayle é em grande medida a de um autodidata.[65] Talvez esse fato também tenha contribuído nesse intuito em ultrapassar os círculos dos doutos e dos eruditos especializados[66], incluindo aí os "curiosos". É importante notar também a diversidade dos assuntos dos quais tratava, bem como o modo empregado pelo autor. É constante a utilização de anedotas, gracejos e ironias, o que dota a sua escrita de uma certa comicidade. O autor chegou a ser admoestado por este motivo em 1684, o que gerou uma resposta publicada como *Avertissement* nas *Nouvelles* de agosto daquele ano:

> Há pessoas graves que gostariam que tudo fosse sério nessas *Nouvelles* e que desaprovam certas tiradas que espalhamos para alegrar o leitor. (...) Eles dizem também que essas *Nouvelles* não são feitas tanto para os doutores e para os eruditos de profissão, mas para uma infinidade de pessoas do mundo cuja preguiça natural ou o inconveniente de um emprego difícil impediriam a leitura, ainda que tivessem a facilidade de aprendizado. Se queremos instruí-los, é preciso atraí-los pela esperança de que não se aborrecerão, e que encontrarão alguma coisa que os agrade para que tenham a paciência de ler todo o escrito.[67]

Por intermédio do jornal é construída uma relação com os leitores diferente da que havia até então, uma relação de proximidade, cumplicidade e de amplo diálogo. O uso do cômico e da ironia é um recurso que busca seduzir o leitor, para fazê-lo "ler até o fim". Este seria um meio eficaz para instruir e divertir. Esse

---

[65] Cf. BOST, Hubert. *Pierre Bayle, historien, critique et moraliste*, p. 88.

[66] Vale notar que a palavra "intelectual" não se aplica à República das Letras. Ela surge no final do século XIX e empregá-la aqui seria um anacronismo, pois este termo possui contornos distintos do *savant* do século XVII. O "republicano das letras" não é nem o "filósofo das luzes" nem o "intelectual" moderno: em primeiro lugar, o termo "intelectual" pressupõe uma oposição ao trabalho manual, o que nem sempre ocorria no XVII. Além disso, o *savant* não recorre ao seu prestígio para interferir na esfera política ou ocupar um tipo de magistério público, o que se verifica frequentemente entre os intelectuais. Sobre este assunto cf. BOTS, Hans e WAQUET, Françoise. *La République des Lettres*, pp. 91 e ss ; GROS, Jean Michel. La place de la "République des Lettres" dans l'oeuvre de Bayle: de la correspondance au Dictionnaire. In : *La raison corrosive*, p. 35 e ainda LAZZERI, C. *Force et justice dans la politique de Pascal*. Paris, PUF, 1993.

[67] BAYLE, *NRL*, *OD* I, p. 101b.

procedimento é completamente justificado tendo em vista o público ao qual Bayle se dirige, que extrapola a esfera dos doutos, e se volta "para as pessoas do mundo", os diletantes e também as mulheres:

> seria desejável que todos os jornalistas da República das Letras se ativessem unicamente às matérias próprias a todo mundo, sem excluir as damas, que presentemente muito se comprazem na leitura dos bons livros, contanto que estes não apresentem nada que ofenda o pudor.[68]

A facilitação do acesso ao saber e o propósito de instruir o público se evidenciam não só na abrangência dos leitores de Bayle, mas também na escolha da língua francesa para os seus escritos e no repúdio àqueles que pretendiam que o latim permanecesse como a única língua dos eruditos, o que excluía, obviamente, grande parte dos leitores não especializados. É neste sentido que Bayle critica a postura de certos doutos que condenam uma obra de teologia que trata dos primeiros padres da Igreja por esta não ser escrita em latim:

> É o que fez com que alguns doutores reputassem má esta obra que não estava em latim. Eles disseram muito claramente ao autor, *que eles não podiam tolerar que se ensine às mulheres e aos ignorantes o fim da teologia, e que é perigoso instruí-los a fundo na doutrina dos Padres.* [69]

Esta certamente não é a opinião de Bayle. Sobretudo enquanto jornalista, ele mostra o gosto pelas obras não especializadas e destinadas ao grande público e é favorável a que o latim seja substituído pelos idiomas vernáculos. É nesse sentido que é possível dizer que há na obra de Bayle uma certa preocupação com a democratização do saber mesmo na sua maturidade:

---

[68] BAYLE, *NRL*, *OD* I, p. 101b.
[69] BAYLE, *NRL*, *OD* I, p. 574b.

> Há pessoas que prefeririam que a chave das ciências não fosse comunicada ao povo. Eles gostariam que todos os livros de filosofia e de alguma erudição fossem em latim e que a república das letras tratasse dos livros da antiguidade como a igreja romana frequentemente tratou da Escritura. Ela só permite a leitura em língua vulgar com mil precauções. É um santuário fechado aos profanos.[70]

O saber não deve ser interdito aos "profanos", isto é, aos incultos ou aos curiosos. Em vários artigos de seu *Dicionário* Bayle descreve os deveres de um cidadão ideal da República das Letras e qual deve ser a conduta de um membro desta sociedade para com os outros. Este deve valorizar a transmissão do saber, pois um bom cidadão deve sempre se preocupar em transmitir seu saber a outros letrados. É nesse sentido que ele tece um elogio a Antésignan, "um dos maiores gramáticos do século XVI", ao dizer que este preferia dedicar-se a ensinar a juventude do que possuir a glória pela explicação das grandes dificuldades. Para Bayle, essas palavras, além de mostrar seu bom coração,

> Podem ser uma lição de moral aos espíritos soberbos que só pensam em merecer o aplauso de seus semelhantes, e que não dirigem suas pesquisas em proveito daqueles que tem mais necessidade de ser ensinados. [71]

Trazer as novidades para todos, instaurando um diálogo permanente com o seu público, essa também uma das ambições das *Nouvelles.* No entanto, esse otimismo em relação às luzes de seus leitores sofrerá um golpe. Por diversas vezes, Bayle percebe que estes nem sempre alcançam o pensamento do autor – recheado de ambigüidades, subentendidos e ironias. Por isso, visivelmente a contragosto, Bayle tem que se explicar em algumas ocasiões em seu próprio jornal, como por exemplo, no artigo VII das *NRL* de fevereiro de 1686, pelo fato de leitores terem levado a sério seus comentários sobre a "mansidão e doçura" pelas quais eram feitas as conversões

[70] BAYLE, *DHC*, "Piccolomini", C.
[71] BAYLE, *DHC*, "Antégsinam", B.

dos huguenotes: "sou obrigado por várias razões a declarar solenemente que as considerações feitas não são uma apologia do procedimento empregado na França, mas um pequeno gracejo".[72] Esse desencanto acompanha o autor na sua obra de maturidade, e ele lamenta, no verbete "Charron" que os seus leitores não estejam à altura do que deles se esperaria:

> O mal e a grande desordem residem no fato de que de cem mil leitores de qualquer século, se encontrariam apenas três que seriam capazes de fazer as distinções necessárias no momento de julgar um livro no qual se oponham as ideias de um raciocínio exato e metafísico às opiniões mais comuns. [73]

Apesar disso, é inegável que Bayle desafia de algum modo a definição mesma da República das Letras como a comunidade dos sábios e dos doutores das academias, para tomá-la em um sentido mais amplo que remete à comunidade de todas as pessoas que se interessavam pelas letras, pela literatura e pelas ciências. Ao elaborar uma apresentação dos livros de sua época mostra a sua opção em fabricar uma "ferramenta pedagógica" que servisse para guiar o leitor diante de uma produção de textos cada vez mais complexos e em maior número. [74] Além disso, o periódico permitiria ao público que não possuía os meios de comprar muitos livros uma ideia geral do conteúdo de vários deles, pois ler uma resenha ou uma apresentação de uma obra é de algum modo lê-la, ainda que por intermédio de alguém.

---

[72] BAYLE, *NRL*, *OD* I, p. 497a.
[73] BAYLE, *DHC*, "Charron", txt.
[74] Cf. GROS, J-M. La place de la "République des Lettres" dans l'oeuvre de Bayle: de la correspondance au *Dictionnaire*. In : *La raison corrosive*, p. 36.

3. "Habitante do mundo": utopia e realidade

Sociedade sem estado, a República das Letras tem, como foi visto, um governo à parte, regido por leis próprias e cujos membros se chamam "cidadãos". Esta representação levanta o problema do estatuto desta república e ainda o de sua legitimidade e de seu papel diante dos verdadeiros Estados. Diferentemente dos reinos nacionais, delimitados por fronteiras, a República das Letras se pretende universal. Ela se estende sobre toda a terra, e se confunde com ela, como revela a expressão sinônima do mundo erudito "orbis litterarius".[75] Assim parece importante refletir sobre a questão que se impõe aos letrados dessa comunidade do saber, a de um duplo pertencimento a uma comunidade universal e a um Estado particular. Como conciliar essas duas soberanias com condutas e interesses diferentes e mesmo divergentes?[76] Bayle não escapa desse dilema. Embora seja cidadão francês, parece considerar-se antes de tudo um cidadão da República das Letras:

> Eu não sou nem francês, nem alemão, nem inglês, nem espanhol. Sou habitante do mundo. Não estou a serviço do imperador, nem do rei da França, mas apenas a serviço da verdade. Somente a ela prestei meu juramento de obediência.[77]

Como cidadão do mundo, Bayle prefere pertencer a um estado em que os sábios trabalham em harmonia para o progresso do saber, e afirma se submeter aos interesses da verdade antes que aos de qualquer governante. Se esta filiação se revela tão forte quanto as suas outras "identidades" e "pertencimentos",

---

[75] Cf. BOTS, Hans e WAQUET, Françoise. *La République des lettres*, p. 23.
[76] Cf. BOTS, Hans e WAQUET, Françoise. *La République des lettres*, p. 23.
[77] "Je ne suis ni Français, ni Allemand, ni Anglais, ni Espagnol. Je suis habitant du monde. Je ne suis ni au service de l'empereur, ni au service du roi de France, mais seulement au service de la vérité. Je n'ai prêté qu'à elle le serment d'obéissance". BAYLE, *DHC*, "Usson", C.

como francês ou protestante, como sustenta Myriam Yardeni[78], cabe perguntar sobre a relação instituída entre a república "real" e a república "utópica" materializada na República dos letrados.

Apesar de sua simpatia pela causa huguenote, há indícios que mostram que Bayle, enquanto jornalista, tentou seguir as premissas e determinações da República das Letras. Ele procura conceder um tratamento imparcial aos vários autores e livros, fossem eles católicos ou protestantes. Entretanto, mesmo sendo um refugiado sob um governo republicano, Bayle permaneceu fiel ao princípio da monarquia a despeito do forte anti-absolutismo que reinava entre as fileiras huguenotes. É claro que ele tem seus momentos de fraqueza: nas resenhas subseqüentes à morte de seu irmão Jacob ele se torna mais sensível e a sua indignação contra a Igreja Católica é mais visível, como no panfleto *Ce que c'est que la France toute Catholique.* Nesses casos, contrariamente às pretensões de imparcialidade que devem nortear a conduta de um erudito da República das letras, ele se torna mais juiz do que relator. No entanto, de modo geral, Bayle se mantém como um "historiador" na redação de seu jornal. A moderação, ainda que às vezes acompanhada de uma fina ironia predominam nas edições de seu periódico. [79]

Essa preocupação com a justa-medida, com o meio-termo, não deve passar despercebida. Parece possível afirmar que desde o início Bayle tinha a consciência de que um "espírito de liberdade e de tolerância é indispensável a uma transmissão do saber sem entraves".[80] Assim, seja na condição de francês, de refugiado, ou de "republicano das letras", parece que os princípios norteadores de seu pensamento não mudaram muito: a liberdade de consciência se erige como condição imprescindível seja no domínio político seja no campo intelectual. E por isso, diferentemente do que era corrente à sua época, na qual escritores de cada

---

[78] Cf. YARDENI, Myriam. La vision d'une civilisation protestante dans l'œuvre de Pierre Bayle. In : DE ROBERT, Philippe (ed.). *Le rayonnement de Bayle*, p. 53.

[79] Cf. BOTS, H. Le réfugié Pierre Bayle dans sa recherche d'une nouvelle patrie : la République des Lettres. In : MACKENNA, A. e PAGANINI, G (eds.). *Pierre Bayle dans la République des Lettres*, pp. 23 e 24.

[80] BOTS, H. Le réfugié Pierre Bayle dans sa recherche d'une nouvelle patrie : la République des Lettres. In : MACKENNA, A. e PAGANINI, G (eds.). *Pierre Bayle dans la République des Lettres*, pp. 25.

religião se dirigiam unicamente aos seus irmãos de profissão, Bayle se dirige a todos os públicos: protestantes e católicos, cultos e ignorantes, homens e mulheres.

Diante dos males pungentes causados pela ignorância e pela postura intolerante de muitos, o ideal do esclarecimento como algo libertador se não é abraçado explicitamente por Bayle, indiretamente é valorizado. Por isso o modelo de "cidadão" desta república é o de um indivíduo independente, livre e desprovido de preconceitos.[81] Dotado de um espírito crítico, examina todos os fatos e os analisa em detalhe, sem se deixar guiar pela paixão, procurando evitar os preconceitos da multidão e os dogmas falaciosos e sectários.[82]

Diversamente do que ocorre na sociedade política, todos os membros da República das Letras devem gozar de liberdade e igualdade republicanas. Alguns estudiosos notam o descompasso entre as ideias políticas sustentadas por Bayle e o seu ideal "republicano" no que tange à comunidade intelectual dos eruditos, e por isso apontam que ele faz uma "distinção estrita entre a realidade política de seu tempo e o estado utópico".[83] Outros notam o contraste entre o realismo pessimista de Bayle, tão atento às misérias, às infelicidades e aos crimes presentes na história da humanidade, com o idealismo quase otimista da República das Letras.[84] No entanto, há razões para crer que este contraponto não é tão nítido e claro como se pode presumir num primeiro momento.

Se um certo ideal orienta a concepção de República das Letras, como foi visto, Bayle não tem ilusões sobre a real conduta dos eruditos, e elabora, ao longo do *Dicionário*, várias críticas em relação aos vícios que dominam o mundo dos doutos. Um bom exemplo é oferecido no artigo "Reinesius", mais precisamente na observação "B":

---

[81] Cf. BOTS, H. Le réfugié Pierre Bayle dans sa recherche d'une nouvelle patrie : la République des Lettres. In : MACKENNA, A. e PAGANINI, G. (eds.). *Pierre Bayle dans la République des Lettres*, p. 31.
[82] Cf. BAYLE, *DHC*, "Charron", K.
[83] BOTS, H. Le réfugié Pierre Bayle dans sa recherche d'une nouvelle patrie : la République des Lettres. In : MACKENNA, A. e PAGANINI, G (eds.). *Pierre Bayle dans la République des Lettres*, p. 29.
[84] Cf. ABEL, O., MOREAU, P.-F. (eds). *Pierre Bayle : la foi dans le doute*, p. 13.

> O que acabo de narrar no tocante aos infortúnios dos quais Réinésius se queixava, parece ser o destino comum dos eruditos. A história de suas vidas e suas cartas testemunham quase sempre que eles estiveram envolvidos em disputas dolorosas, onde a inveja, a calúnia, a impetuosidade, as sátiras, o espírito de facção, a fraude e mil outras paixões vergonhosas destilavam todo seu veneno. Parece que as pessoas de letras são aquelas que mais conspiram contra sua própria paz e a de seu próximo. Isso só pode inspirar desprezo e ódio pelas ciências ou ao menos fazer perder a boa opinião que se teria delas.[85]

Vê-se, desse modo, que mesmo na república das letras Bayle mantém uma perspectiva bastante realista sobre as suas mazelas e limitações. No entanto, apesar da têmpera de certos cidadãos ilustres da República das Letras, graças à sua rede de colaboração e correspondência literária, Bayle mantém laços de amizade com vários católicos suficientemente moderados para se colocarem a serviço da República das Letras. É no jornal editado por Bayle que se esboça uma primeira materialização do ideal de harmonia, solidariedade e fraternidade tão essenciais a essa república, uma aproximação de espíritos moderados, cultos e tolerantes que encontram um interesse comum no cultivo das belas-letras.[86]

Tendo em vista ainda o aparente descompasso entre a visão política de Bayle em relação às sociedades civis e à República das Letras, poder-se-ia objetar que há uma grande diferença nas suas concepções sobre o povo. Em diversas passagens do *Dicionário,* ao descrever o povo empiricamente, Bayle revela uma manifesta desconfiança da multidão, ao passo que ao tomá-lo como público-leitor, é

---

[85] "Ce que je viens de rapporter, touchant les malheurs dont Réinésius se plaignait, semble être le destin commun des savans. L'histoire de leur vie et leur lettres témoignent presque toujours qu'ils ont été engagés dans des querelles chagrinantes, où la jalousie, la calomnie, l'emportement, les satires, l'esprit de faction, la fraude, et mille autres passions honteuses répandaient tout leur venin. Il semble que les gens de lettres sont ceux qui conspirent davantage contre leur propre repos et contre celui de leur prochain. Cela n'est propre qu'à inspirer du mépris et de la haine pour les sciences, ou du moins qu'à faire perdre la bonne opinion que l'on aurait d'elles". BAYLE, *DHC*, "Réinésius", B. Cf. também nesse sentido: "Cimon", D e E; "Guise", D; "Haillan", E, "Aliciat", G.

[86] BOTS, H. Le réfugié Pierre Bayle dans sa recherche d'une nouvelle patrie : la République des Lettres. In : MACKENNA, A. e PAGANINI, G (eds.). *Pierre Bayle dans la République des Lettres*, p. 25.

evidente que, apesar das reservas, há um certo otimismo em relação à possibilidade de sua instrução e crescimento intelectual. No entanto, um olhar mais detido revela que se trata aí de figuras diferentes. A multidão ignara, guiada pela *hybris*, pela força das paixões e com dificuldade para fazer um bom uso da razão não é o público da República das Letras. Embora Bayle não escreva exclusivamente para os *savants*, pode-se dizer que os curiosos, ou os *demi-savants* não estão mais na mesma posição da multidão, pois já estão dispostos a procurar o esclarecimento.

Como em uma sociedade política, a República das Letras também tem princípios norteadores. A pluralidade dos pontos de vista é essencial a esta sociedade sem Estado que tem regras claras de funcionamento, como a prova factual, a demonstração e a razão crítica. A associação filosófica dos eruditos tal como idealizada por Bayle mostra que é possível a concretização das finalidades últimas da sociedade política: a ordem pública e a liberdade intelectual. Como afirma Fumaroli, a República das Letras é similar às "cidades utópicas da Renascença, de Thomas More à Campanella, em vista de um 'bem comum' teórico, mas também prático".[87]

Qual seria este bem comum prático? No caso de Bayle, como sempre guiado por um certo pragmatismo, ao empreender uma luta a favor do esclarecimento, contra a desinformação e ainda procurando alcançar um número cada vez maior de leitores, ele contribui também para criar as condições de surgimento de uma opinião pública capaz de exercer a crítica. [88] A República das Letras permite a criação de um espaço público que debate e questiona o poder eclesiástico e o poder político, por meio das discussões democráticas entre os seus cidadãos que partilham valores comuns como o bom senso, a boa-fé e a tolerância. [89]

Estas posições são corroboradas pela própria expressão escolhida por Bayle. Embora ele não a tenha criado, ele a utilizou e difundiu largamente. Ele não usou "comunidade", "associação" ou "sociedade das letras", mas optou por "República", termo que pressupõe uma relação entre iguais. Esta acepção privilegia o

---

[87] FUMAROLI, Marc. La République des Lettres. *Diogène*, 143 (1988), p. 141.
[88] Cf. BOST, Hubert. *Pierre Bayle historien, critique et moraliste*, p. 200.
[89] Cf. MCKENNA, A. *L'ironie de Bayle et son statut dans l'écriture philosophique*, p. 5.

coletivo em detrimento do indivíduo, o grupo, e não o homem isolado. Isso porque as normas desta sociedade, impostas por princípios da razão, devem ser observadas por todos, em prol de um interesse comum. Além disso, a República das Letras é pluriconfessional e mesmo laica. Apesar do predomínio do princípio *cujus regio ejus religio*, segundo o qual cada Estado impunha uma única religião, a tolerância é a regra entre os letrados. Nesse sentido, ela é altamente desafiadora das estruturas hierárquicas que caracterizavam o Antigo Regime.[90] Tal República configura portanto um domínio de liberdade subtraído do jugo intolerante da religião.[91] Diferentemente da utopia da sociedade de ateus, condenada a uma existência apenas ideal, a República das Letras tem uma existência real – ainda que parcial ou limitada – para os seus cidadãos.

Entendida como "ficção jurídica" ou "metáfora"[92], a República das Letras é assim a prefiguração de um estado onde haveria liberdade, igualdade e fraternidade, que transcenderia as fronteiras nacionais e sobretudo confessionais, unindo todos que buscassem o conhecimento. A diversidade de pontos de vista reconhece o conflito como legítimo, necessário e produtivo. Talvez aí esteja uma das principais discrepâncias entre a visão da esfera política e do domínio das Letras no pensamento de Bayle. Parece que na esfera político-empírica a erradicação do conflito é a grande preocupação. No entanto, na comunidade dos letrados, o exercício da crítica, o combate e o reconhecimento do outro são etapas essenciais.

Portanto, é possível uma dupla leitura em relação a este tema: por um lado, Bayle reflete sobre uma política desencantada, pragmática, que trabalha com as opções que causariam um "mal menor", sem descartar jamais, todavia, os fundamentos primordiais de uma sociedade, o respeito pela ordem pública e pela

---

[90] Embora a República das Letras se oriente em favor de um bem comum, isso não quer dizer que não existam cidadãos mais ilustres do que outros. No entanto, Bayle afirma também que ninguém está imune ao erro, mesmo os mais sábios, como Scaliger ou Salmásio. Cf. *DHC*, "Bautru (Guillaume)", B. O tema da vocação é declinado em termos de deveres morais que se impõem a todo escritor: "um autor que procura a própria glória em detrimento da utilidade de seus leitores é um homem a quem devemos temer as imposturas". Cf. BAYLE, *RQP*, *OD* II, p. 591a.

[91] Cf. GROS, J-M. La place de la "République des Lettres" dans l'oeuvre de Bayle: de la correspondance au *Dictionnaire*. In : *La raison corrosive*, p. 39.

[92] Cf. FUMAROLI, Marc. La République des Lettres. *Diogène*, 143 (1988), p. 150.

liberdade de consciência. Esses princípios se mantêm na República das Letras, embora nem sempre sejam atingidos plenamente. Como cidadão desta "República", Bayle é fiel aos princípios de seu pensamento político, tanto no modo de relacionamento entre seus pares, como nas leis que devem reger tal sociedade. Sob este ponto de vista, não parece haver contradição entre as duas posturas. Por outro lado, não deixa de ser interessante notar que, se no mundo real há pouco espaço para o conflito e menos ainda para a participação política, no mundo ideal da República das Letras o que se dá é radicalmente diferente. Como se trata aí de uma democracia, todos podem agir, todos podem atuar. E a sua atuação se dá precisamente por meio da escrita, atualizando o adágio latino *scribere est agere.* Os letrados desfrutam de um ócio ao mesmo tempo em que discutem as principais questões filosóficas e políticas do seu tempo.

Para Cícero, o *otium literatum*, o ócio letrado, é a forma por excelência do *otium cum dignitate,* que é um tipo de recurso usufruído por um homem de ação afastado do teatro político. Em contrapartida, Sêneca cita o *studiosum otium,* o ócio estudioso, que se torna, pela primeira vez em Roma, um gênero de vida superior e que se basta a si mesmo[93]. Estas duas concepções podem ser aplicadas à postura de Bayle. Apesar de estar afastado do palco dos acontecimentos, ele utilizou a sua pena para escrever sobre eles, de uma forma engajada, embora nem sempre livre de disfarces, ao denunciar a violência dos exílios e das perseguições, e rejeitar claramente certos valores morais recebidos em matéria de religião. Toda a sua vida intelectual, desde os primeiros textos até o fim do *Dicionário*, foi um tipo de recusa, um longo protesto contra a falsidade e a desumanidade desses valores.[94] Ao mesmo tempo, ele parece entender a vida de um erudito como um fim em si mesmo, ao admirar os grandes sábios da humanidade, valorizar ao máximo o tempo para o estudo e demonstrar verdadeira obsessão pela verdade dos fatos (além de querer alijar-se do convívio daqueles que nada acrescentariam para a sua experiência intelectual).

---

[93] Cf. FUMAROLI, Marc. La République des Lettres. *Diogène*, 143 (1988), p. 140.
[94] Cf. REX, W. *De L'humanisme aux Lumières,* p. 10.

4
Bayle e a República das Letras

É evidente que a democracia que prevalece na República das Letras não é vista como ideal no campo da política real, na qual um único poder forte e centralizado é tido como mais eficaz para atender as finalidades das sociedades políticas. Desse modo, se de um lado há um paradoxo intransponível entre a sociedade política real e a república dos letrados, sob a perspectiva de alguns princípios comuns elas não são irredutíveis. Ao contrário, é possível alguma espécie de comunhão entre elas. Em contrapartida, assim como é dupla a filiação do autor, de uma parte cidadão francês, e de outro "cidadão do mundo", no que tange à concretização destes princípios, há uma dificuldade flagrante tanto no mundo real, como no domínio utópico desta cidade metafórica que, no entanto, de alguma forma, se tornou realidade.

* * *

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O modo mais engenhoso de enlouquecer é por um sistema.
Shaftesbury

Todas as coisas têm duas faces.
Bayle

Procurou-se mostrar, neste trabalho, o papel desempenhado pela tolerância no pensamento político de Bayle e, de modo especial, como a pregação da tolerância é compatível, nessa filosofia, com a defesa de um poder absoluto. Como parte desse esforço, tentou-se apresentar a articulação entre uma concepção dos limites do conhecimento e uma teoria sobre as condições de coexistência entre os homens.

Nenhuma doutrina religiosa, segundo Bayle, pode garantir a posse da verdade e, portanto, pelo menos sob esse aspecto nenhuma vale mais do que outra. Este argumento bastaria para eliminar pelo menos uma das alegações habituais dos intolerantes. Mas a razão não é limitada e sujeita ao erro apenas quando se trata de matéria religiosa. O acesso ao conhecimento de princípios epistemológicos e verdades de fato é igualmente difícil e o erro é parte inevitável – e frequente – da experiência no mundo. A apreensão da condição humana como indissoluvelmente ligada ao erro leva ao reconhecimento dos direitos da consciência errante, ou, de modo mais amplo, dos direitos da consciência.

Como os homens devem conviver, a tolerância é o caminho mais seguro para a paz e, portanto, uma condição necessária à ordem social. No campo

político, a preocupação com a ordem serve para a defesa da monarquia absoluta. A intolerância religiosa é tão nociva à ordem quanto a sedição política. A solidez do Estado, a paz e a liberdade de consciência individual são componentes articulados de um mesmo quadro.

Buscou-se mostrar que segundo o esquema bayliano a monarquia absoluta não é essencialmente a melhor forma de governo, mas apenas a que promove menos inconvenientes. Bayle procura formar um modelo político mínimo que preserve a paz social, usando a tolerância universal como seu instrumento, para evitar as rebeliões e as sedições que são provocadas normalmente pelo sectarismo político e religioso tão presente na sua época[1].

Apesar de absoluta, esta monarquia tem limites: a ordem pública e a liberdade de consciência são exigências essenciais. A despeito do volume e da multiplicidade de temas que sua obra contempla bem como da miríade de interpretações que enseja, a condenação da coerção sobre as consciências é um fato inaceitável e permanece um ponto central para Bayle. Em uma sociedade política, tendo sido ela estabelecida mediante um contrato ou por origem natural, o soberano não deve erigir a sua religião em lei política e não deve interferir nas escolhas baseadas nos ditames da consciência, um direito inalienável do indivíduo.[2] Em contrapartida, o filósofo não concede ao súdito o direito de resistência, considerando ilegítima toda oposição à tirania. O tema da obediência política está diretamente relacionado à paz pública e o seu corolário, a tolerância, uma vez que há uma associação estreita entre resistência política, desordem social e intolerância religiosa.

Se é verdade, por um lado, que Bayle insiste na obediência devida ao soberano, tanto em uma monarquia como em uma república, é também certo que ele identifica as limitações do poder absoluto, que como qualquer outra forma de governo, pode degenerar em despotismo ou tirania. Bayle não elege nenhuma constituição política como ideal; antes, aplica o método crítico às ideias políticas de seu tempo. Considerando a dicotomia entre monarquia e república, sustenta que não há conclusões indubitáveis que possam ser alcançadas sobre as relações necessárias

[1] Cf. BAYLE, *RQP*, *OD* III, 1011a.
[2] Cf. BAYLE, *DHC*, "Geldenhaur", F .

entre as formas teóricas de governo e os seus resultados práticos. Sob essa perspectiva crítica, a elaboração de suas concepções sobre a política não é tanto cética como afirmam alguns, mas, sobretudo, pragmática. A política, assim como a medicina, é uma ciência conjectural, que deve levar em conta as circunstâncias de cada sociedade. Dessa forma, segundo Bayle, um bom governo pode proceder tanto de uma monarquia como de uma república, pois, respeitados certos requisitos mínimos, a política é fundamentalmente transformação e adequação de seus elementos às circunstâncias.

Justamente por ter violado um desses requisitos, a liberdade de consciência, Bayle ataca a revogação do Edito de Nantes e a perseguição religiosa praticada por Louis XIV. Ao contrário de certos huguenotes no exílio, ele não reclama a substituição da monarquia, mas propõe a elaboração e o respeito a leis que preservem a liberdade religiosa. A sua contribuição no domínio da crítica ao dogma religioso é amplamente reconhecida. Graças a ele, a rejeição ao sentido literal da Bíblia sempre que incompatível com os princípios elementares da razão e da moral passa a fazer parte do acervo comum do século XVIII[3]. É possível sustentar que a crítica, método caro a Bayle, irradia-se também para o domínio da política, no qual a partir do objetivo central, a paz, é possível mostrar que algumas teorias podem ser completamente refutadas (como por exemplo, a de que a tolerância seria prejudicial ao corpo político), enquanto outras, inclusive a teoria de que uma forma de governo é mais benéfica que outra, não são comprovadas. De todo modo, não resta dúvida que Bayle estava comprometido com a rejeição da arbitrariedade e com a promoção de uma sociedade mais esclarecida e livre do pensamento dogmático, algo evidenciado pelo seu papel decisivo na construção e difusão da República das Letras bem como pela sua defesa da liberdade de consciência e expressão. Nessa perspectiva, diminui consideravelmente o "abismo", apontado por alguns, entre o pensamento político de Bayle e os ideais do iluminismo.

A modernidade adotou em larga medida a proposição lockiana do poder político limitado e a separação das esferas do público e do privado, do Estado

[3] Cf. CASSIRER, E. *A filosofia do iluminismo*, p. 228-229.

e da religião. Mas pode-se dizer que nenhum autor tornou a ideia dos direitos da consciência subjetiva e também da consciência errante tão clara quanto Bayle. Há uma preocupação nas democracias ocidentais contemporâneas em respeitar a liberdade de consciência de grupos, mesmo que eles sejam "estranhos" ou "muito diferentes" dos grupos majoritários. Isso só é possível porque as razões da ordem política são postas acima das religiosas, e Bayle certamente contribuiu para isso. Pode-se dizer que seus escritos, juntamente com os de outros teóricos, levaram a uma certa desvalorização do teológico com relação ao político, por reafirmarem e associarem frequentemente o poder religioso ao dogmatismo, à intolerância, à força e à violência.

Bayle constrói, a partir da necessidade da tolerância, a noção de um poder político que se sobrepõe à esfera religiosa. Ao propor a dissociação total entre a teologia e a política, ele valoriza as razões do Estado e não as da religião. Não se trata apenas de um ente que pacifique as disputas e tenha o monopólio da violência, mas a criação de uma instância superior e guiada pelo interesse público. Isso é evidente quando se analisa o discurso do *Comentário filosófico,* que insiste que, pelo viés religioso, a violência é sempre proibida, sobretudo quando se trata de perseguição por motivo religioso. Os mandamentos divinos não são condicionais, prescrevem uma conduta necessária, como em "não matar". O mesmo não ocorre em relação ao Estado, uma vez que é explícita em seu pensamento a tese segundo a qual a regra da política não é a moral, e certamente não a moral cristã. Para alcançar a sobrevivência da sociedade política, que deve se nortear pela coexistência da diferença e a ordem pública, é possível e mesmo desejável que o governante eleja certos meios que contrariem princípios morais em busca de uma estratégia política útil à conservação do Estado. Ora, isso indica que o interesse público é superior a qualquer interesse religioso, ideia fundamental na consolidação da noção de Estado moderno.

O estabelecimento de uma sociedade que garanta o respeito às consciências, paradoxalmente não é o resultado de uma moralização da política, mas de sua total dessacralização. Assim, apesar do caráter indiscutivelmente

assistemático da obra de Bayle, é possível afirmar, em primeiro lugar, que a mola propulsora de seu pensamento político é a noção de tolerância. É a partir dela e da exigência da paz social que surge a necessidade da construção de uma teoria política que permita e valorize a diversidade e a liberdade intelectual. Em segundo lugar, que não se trata de um conjunto de observações esparsas, vagas ou frouxas. Tentou-se mostrar que a tolerância é parte essencial de uma teoria política que, ainda que seja caracterizada como "ciência conjectural", valoriza e institui as razões da política acima das razões da religião, como condição suprema para a vida social. Isso se evidencia igualmente a partir da análise da reflexão de Bayle sobre a República das Letras. Essa sociedade metafórica é eminentemente laica e também pressupõe a tolerância e a liberdade intelectual para o desenvolvimento da crítica e da disseminação do conhecimento.

De acordo com Bayle, todos os homens, independentemente de suas confissões religiosas, podem conhecer os princípios morais baseados apenas na razão filosófica e totalmente destacados de premissas teológicas. Apesar disso, convém reconhecer que atualmente algumas religiões ainda têm uma vitalidade desconcertante em alguns casos. Notadamente no campo da ética, há problemas diante dos quais o político se encontra enfraquecido em sua autonomia, pois há argumentos ou soluções dados em situações normalmente polêmicas que recorrem a explicações morais ou religiosas de modo mais ou menos explícito.

Nesse sentido, um exemplo significativo é o sempre problemático reconhecimento estatal do casamento entre pessoas do mesmo sexo. Martha Nussbaum crê que a dificuldade de tal reconhecimento se justifica ante a percepção geral de que o Estado estaria endossando esta prática. A aceitação pública de algo que é um pecado evidente de acordo com várias religiões implicaria num insulto a crentes sinceros. Segundo a especialista, a resistência em casos desse tipo tem raízes mais fincadas na religião do que na moral. A proibição de relacionamento entre pessoas do mesmo sexo quase sempre se deu por razões religiosas: a proibição está em *Levítico* 20,13. A Bíblia prescreve que relações amorosas entre homens devem ser punidas do mesmo modo com que se pune o adultério, isto é, com a morte

(curiosamente, não há referência para as mulheres). De acordo com Nussbaum, essa resistência não perpassa tanto o universo da moral. Se o argumento levado em consideração para a união entre pessoas fosse moral, o casamento entre heterossexuais passaria por uma investigação estatal sobre o caráter das partes, sua conduta pregressa, ou seu histórico com álcool ou drogas.[4]

Ao afirmar a primazia da liberdade de consciência, sem fazer apologia de qualquer confissão religiosa, Bayle busca instituir uma tolerância universal e em bases filosóficas e políticas. A repetição à exaustão de que o homem não tem acesso a uma verdade absoluta – sobretudo em termos religiosos – , é parte do esforço para fundar, no domínio filosófico, um direito imperativo e universal à liberdade de pensamento. Se até o século XVIII havia a ideia corrente de que a liberdade religiosa poderia minar a Igreja e o Estado pois alimentaria inevitavelmente o libertinismo (moral e intelectual), o deísmo e outros modos seculares de pensamento[5], é curioso notar que, a despeito do transcorrer dos séculos, esta opinião mantém alguma atualidade. Apesar das bandeiras do pluralismo e da diversidade, muitas situações vividas contemporaneamente indicam uma insistente demanda por homogeneidade, por uma cultura única, por uma verdade. É o que se percebe nos debates sobre a ostentação pública de símbolos religiosos ou na xenofobia que recrudesce em vários países.

Parece que por várias razões, ao mesmo tempo em que se valoriza o discurso do pluralismo cultural, mesmo nas democracias ocidentais de inspiração liberal manifesta-se com freqüência uma pretensão à homogeneidade na esfera pública. Isso indica a percepção de qualquer divergência em relação ao estilo dominante como uma ameaça. Assim, todos os grupos que não pareçam prontos a adequar-se parecem suspeitos ou subversivos. O problema é que nem todos os grupos étnicos ou religiosos minoritários estão prontos para desistir de suas tradições religiosas ou de sua cultura somente porque a maioria entende que deve ser assim. Alguns escolhem a via da assimilação, outros não. Mas a negação dessa demanda por homogeneidade pode ser entendida por muitos da tradição majoritária

---

[4] Cf. NUSSBAUM, M. *Liberty of Conscience*, pp. 336-343.
[5] Cf. ISRAEL, J. *Enlightenment Contested*, p. 146.

como uma reação contra a sua cultura política[6]. Particularmente curioso é o fato que a tentativa de homogeneização se produza às vezes em nome de ideias de liberdade ou do reforço da laicização da vida política, como se verifica no caso da proibição do uso do véu islâmico integral em alguns países da Europa. [7]

Nos dias atuais, há, portanto, uma tensão entre, de um lado, a promoção do senso de respeito pela diferença, pelo discurso da tolerância, e de outro, um ideal corrente em algumas sociedades, a persistência de uma demanda pública pela subordinação da consciência à homogeneidade. Não parece ser tarefa fácil equacionar este problema, de certo modo já clássico, pois ele pressupõe a convergência da tradição dos princípios da igualdade e da liberdade, e a observância aos interesses preponderantes do Estado, que envolvem a consideração de valores morais de seus cidadãos, nem sempre dissociados de suas escolhas religiosas.

Esse debate em torno da liberdade de consciência e expressão instalado há muito tempo carece de um equilíbrio, de um meio termo: ou tudo é permitido – e isso não é possível, pois o seu efeito seria a indiferença ou o caos, ambos perniciosos à sociedade, – ou não se permite nada – e nesse caso, o resultado será a intolerância. Será possível encontrar uma justa medida? Um caminho plausível deve passar necessariamente pelo reconhecimento da humanidade básica do outro, algo que não é dado naturalmente, mas uma conquista. Ver como igual alguém que pode ser facilmente tratado como inferior, não completamente humano, requer a construção de um reconhecimento[8]. Ora, todo o sentido da obra Bayle pode ser interpretado como a busca e a reflexão sobre esta construção. Para ele, todos os homens devem ter certos direitos, independente de sua confissão religiosa ou mesmo, no caso dos ateus, da falta dela.

Não se deve esquecer que Bayle é um *homme de lettres,* segundo a expressão do seu tempo[9], e é preciso levar a sério o caráter ao mesmo tempo plural e

---

[6] Cf. NUSSBAUM, M. *Liberty of Conscience*, p. 348.

[7] O que existe na proibição de burcas e véus pode ser interpretado como medo da diferença e da estranheza, medo de um estilo de vida não majoritário que se recusa explicitamente à assimilação. Cf. NUSSBAUM, M. *Liberty of Conscience*, p. 350.

[8] Cf. NUSSBAUM, M. *Liberty of conscience*, p. 333.

[9] BOST, H. *Pierre Bayle, historien, critique et moraliste*, p. 147.

amplo dessa denominação. A constante recorrência a metáforas, anedotas e imagens que não têm um sentido unívoco, apontam para uma outra compreensão da própria filosofia, que de modo significativo, recusa os conceitos e discursos fechados. Antes, prefere a forma dialógica, imagética e "polifônica". Não há uma pretensão à unificação, nem um esforço de totalização do pensamento que, nesse sentido, é altamente transgressor. Só essa abordagem transdisciplinar e impiedosamente crítica poderia combater o preconceito e a ignorância. Ao afirmar o direito ao erro e permitir o reconhecimento da legitimidade de convicções diferentes, a obra de Bayle convida o leitor a um exercício salutar de deslocamento, de descentralização, de inversão de pontos de vista e de tomada de consciência da reciprocidade, algo tão necessário hoje como em épocas há muito passadas.

Em conclusão, procurou-se mostrar que uma metáfora que traduz bem esta perspectiva é a da polifonia. Ela se insinua em quase todos os aspectos do pensamento bayliano e transmite convenientemente as ambigüidades e as várias vozes que exsurgem de suas reflexões. Isso se aplica perfeitamente ao objeto deste estudo: a noção de tolerância é esculpida diversas vezes de várias formas e por diferentes meios. É possível dizer que Bayle apresenta não só a sua noção de tolerância, mas a sua filosofia de um modo geral, como um "coro de vozes", independentes e ao mesmo tempo harmônicas. Isso é sensível no tratamento dispensado a temas e mesmo a cada página de seus escritos. No *Dicionário*, por exemplo, o julgamento deve ser em nome da verdade, e, segundo um método estritamente jurídico, as informações são apresentadas de vários modos: o texto de um artigo sobre alguma personalidade traz os pontos de acusação e de defesa, o que ela fez de louvável ou não; as observações que seguem nas notas constituem a prova ou a argumentação, enquanto que as citações e as paráfrases no interior das observações funcionam como testemunhos[10], a partir dos quais se seguirá uma conclusão, nem sempre explicitada e muitas vezes deixada a cargo do leitor. São sempre várias vozes, e diferentes posições que procuram sopesar muito bem os prós

[10] Cf. VAN LIESHOUT, H. *The making of Pierre Bayle's* Dictionnaire Historique et Critique, p. 139.

e os contras de cada situação, o que deve produzir no final o exercício sempre harmonioso e necessário da reflexão crítica.

A sua política não escapa a esse esquema. A ausência de um *sistema* político em sua obra denota o seu natural pendor ao espírito dialético, sempre sensível às oposições, aos conflitos, aos dilemas. A política é campo fluido e de tensões constantes, impossível de ser capturado e engessado por uma única teoria. Esse pensamento ao mesmo tempo pacifista e pessimista, procura, no entanto, compor a partir da pluralidade e da diferença, um todo harmonioso. É claro que há regras para obtenção desta harmonia: a sociedade política deve reger-se necessariamente por leis que contemplem a ordem pública e certos direitos mínimos de seus cidadãos, e, como numa composição musical, os "cantores" devem seguir um "regente", o soberano. Porém o autor parece descartar uma "homofonia": não há sociedade em que todos cantem em uníssono. Ao contrário, a melhor música pressupõe a polifonia. Ela exige diferentes vozes que podem se individualizar, as quais, para perfazer o contraponto, um de seus fundamentos, devem seguir escalas melódicas diferentes, gerando a superposição organizada de linhas melódicas distintas.

Nesse contexto, não só a diversidade é algo importante para um corpo político, mas, na perspectiva de Bayle, é algo necessário. Se fosse um musicólogo Bayle certamente sustentaria a ideia de que a música será tanto mais bela, rica e brilhante quanto mais complexa for, repleta de consonâncias e dissonâncias que formem uma melodia graciosa. Avançando mais um passo na apreensão da metáfora, pode-se concluir que para Bayle o desenvolvimento da sociedade está intimamente relacionado com a aceitação dessa diversidade, na complexidade de "vozes", culturas, opiniões e credos. Há um dinamismo e uma beleza na música polifônica que não existem no canto monódico ou mesmo na diafonia, que pressupõe apenas duas linhas melódicas. Assim também na sociedade, a manifestação sonora mais interessante se dá com a pluralidade de sons diferentes e simultâneos, que em vez de produzirem uma cacofonia, ao coincidirem eufônicamente geram uma vida mais pacífica e equilibrada. A polifonia pressupõe

vozes independentes e livres, que todavia se relacionam e se unem entre si pelas leis da harmonia: é ela que promove a continuidade e a coerência entre as várias vozes que separadamente seriam descontínuas e insatisfatórias. Assim como na música polifônica, a sociedade tolerante idealizada por Bayle produziria resultados mais interessantes e harmônicos, sem deixar de lado o dinamismo e a ordem, intrínsecos também à música, mas mantendo sempre certo espaço livre destinado à construção contínua, ao pensamento e à imaginação.

* * *

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

I. Obras de Pierre Bayle

Avis important aux réfugiez sur leur prochain retour en France [...] par Monsieur C.L.A.A.P.D.P. Amsterdam, J. Le Censeur, 1690.

Ce que c'est que la France toute Catholique. Texte établi, présenté et annoté par E. Labrousse. Paris : Vrin, 1973.

Continuation des pensées diverses. Amsterdam, Herman Uytwerf, 1722.

Critique générale de l'Histoire du calvinisme de M. Maimbourg. Villefranche, P. Le Blanc, 1682.

De la tolérance: Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ "Contrains-les d'entrer". préf. et commentaires de Jean-Michel Gros. Paris, Presses pocket, 1992. (Agora, Les classiques, 113).

Dictionnaire historique et critique. [Reprod. em fac-símile]. 5 ed. Amsterdam, Leyde, La Haye, Utrecht: [s.n.], 1740. 4 v. (Disponível em: <http://www.lib.uchicago.edu/efts/ARTFL/projects/dicos/BAYLE/>.)

Dictionnaire historique et critique. Paris: Desoer Libraire, 1820. 16 v.

Diccionario Histórico y Crítico. Tradução Fernando Bahr. Buenos Aires: Facultad de Filosofia y Letras Universidad de Buenos Aires, 2003.

Œuvres diverses. 4 vol. in-fol. La Haye : Compagnie des librairies, 1737.

Pensées Diverses sur la Comète. Paris : Librairie E. Droz, 1939.

Pensées Diverses sur la Comète. Apresentação e notas de Joyce e Hubert Bost. Paris: Flammarion, 2007.

Pensées sur l'athéisme. Julie Boch (ed. e apres.). Paris: Desjonquères, 2004.

A Philosophical Commentary on These Words of the Gospel, Luke 14:23, "Compel them to come in, that my house may be full". Indiana, Liberty Fund, 2005.

Pierre Bayle's Philosophical Commentary. A Modern Translation and Critical Interpretation. Trad. Amie Godman Tannenbaum. New York ; Bern ; Frankfurt am Main ; Paris : Peter Lang, 1987.

Pierre Bayle, témoin et conscience de son temps un choix d'articles du "Dictionnaire historique et critique" apresentação e edição de Antony McKenna. Paris, H; Champion, 2001.

Political Writings. Ed. Sally L. Jenkinson. Cambridge University Press, 2000.

Réponse aux questions d'un provincial. Roterdam, Reinier Leers, 1704.

Supplément du Commentaire philosophique. In: ZARKA, Yves C. et al. *Les fondements philosophiques de la tolérance.* Tome III. Presses Universitaires de France, 2002.

II. Obras críticas sobre Bayle

ABEL, O., MOREAU, P.-F. (eds). *Pierre Bayle : la foi dans le doute.* Genève, Labor et Fides, 1995.

BAHR, Fernando. Introdução. In: Bayle, P. *Diccionario Histórico y Crítico*. Buenos Aires: Facultad de Filosofia y Letras Universidad de Buenos Aires, 2003.

BRAHAMI, Frédéric. Théories sceptiques de la politique: Montaigne et Bayle. Paganini, Gianni, (ed.)., *The Return of Scepticism from Hobbes and Descartes to Bayle*. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2003.

BOST, Hubert. Bayle et l'historiographie des guerres de religion. In : BERCHTOLD, J. e FRAGONARD, Marie-Madeleine. *La mémoire des guerres de religion*. La concurrence des genres historiques – XVIe-XVIIIe siècles. Genève : Droz, 2007, pp. 307-323.

_____. MCKENNA, A. (eds.) *Les "Éclaircissements" de Pierre Bayle*. Paris : Honoré Champion, 2010.

_____. L'Histoire des Églises Réformées de France dans le *Dictionnaire* de Bayle. In : Häseler, Jens e Mackenna, Antony. *La vie intellectuelle aux refuges protestants.* Paris : Honoré Champion, 1999, pp. 227-252.

_____. *Pierre Bayle.* Paris : Fayard, 2006.

_____. *Pierre Bayle et la religion.* Paris : PUF, 1994.

_____. *Pierre Bayle historien, critique et moraliste.* Turnhout : Brepols, 2006.

DELPLA, Isabelle e ROBERT, Philipe de (Eds). *La raison corrosive.* Études sur la pensée critique de Pierre Bayle. Paris, Honoré Champion, 2003.

_____. Bayle: pensées diverses sur l'athéisme ou le paradoxe de l'athée citoyen . In: CATTIN, E, JAFFRO, L., PETIT, A (eds.). *Figures du Théologico-Politique.* Paris: Vrin, 1999.

DEVOLVE, J. *Religion, critique et philosophie positive chez Pierre Bayle.* New York: Lenox Hill, 1971.

HICKSON, Michael W. e LENNON, Thomas M. The Real Significance of Bayle's Authorship of the *Avis*'. *British Journal for the History of Philosophy*, 17:1, pp. 191– 205.

JENKINSON, Sally L. Bayle and Hume on Monarchy, Skepticism and Forms of Government. In: BLOM, H; LAURSEN, J. C., SIMONUTTI, L. (eds.).

Monarchisms in the age of Enlightenment: liberty, patriotism and the common good. Toronto (Ont.): University of Toronto press, 2007.

_____. Two concepts of tolerance: or why Bayle is not Locke. *The Journal of Political Philosophy.* Volume 4, nº 4, 1996, pp. 302-321.

JOSSUA, Jean-Pierre. *Pierre Bayle ou l'obsession du mal*. Paris, Aubier-Montaigne, 1977.

LABROUSSE, Elisabeth. Note à propos de la conception de la tolérance au XVIIIe siécle . In: *Notes sur Bayle.* Paris : Vrin, 1987.

_____. Obscurantisme et Lumières chez Pierre Bayle. In: *Notes sur Bayle.* Paris : Vrin, 1987.

_____. *Pierre Bayle. Hétérodoxie et Rigorisme.* Paris: Albin Michel, 1996.

_____. "La Tolérance comme Argument de Controverse: Les 'Nouvelles Lettres" de Pierre Bayle. In: *Notes sur Bayle.* Paris : Vrin, 1987.

_____. *La révocation de l'Édit de Nantes :* une foi, une loi, un roi ? France : Payot, 1990.

LAURSEN, John Christian. Baylean liberalism: Tolerance requires non-tolerance. In*:* Laursen, John Christian e Nederman, Cary J. (eds.). *Beyond the persecuting society: Religious toleration before the Enlightenment.* University of Pensilvania Press, 1997.

_____. (ed.). *Histories of Heresy in Early Modern Europe. For, Against and Beyond Persecution and Toleration.* New York, Palgrave, 2002.

_____. L'anti-millénarisme de Bayle : la menace de ceux qui prétendent connaître l'avenir. In : *Pierre Bayle dans la République des Lettres. Philosophie, religion, critique.* Paris : Honoré Champion, 2004, pp. 193-209.

LENNON, Thomas M. *Reading Bayle.* Toronto, University of Toronto Press, 1999.

LESSA, R. O experimento Bayle: forma filosófica, ceticismo, crença e configuração do mundo humano. *Kriterion,* nº 120, pp. 461-475.

LUCAS, Manuel Benavides. *El cometa y el filósofo.* Mexico, Fondo de Cultura Econômica, 1987.

MACKENNA, Antony. *L'ironie de Bayle et son statut dans l'écriture philosophique.* (Disponível em <www.lett.unipmn.it/~mori/bayle/rtf/McK_ironie.rtf>. Acesso em 07.12.2011).

_____. Pierre Bayle: moralisme et anthropologie. In : MCKENNA, A. e PAGANINI, G. (ed.) *Pierre Bayle dans la République des Lettres.* Philosophie, religion, critique. Paris : Honoré Champion, 2004, pp. 321-347.

MAGDELAINE, Michelle et al. (ed.).*De l'Humanisme aux Lumières, Bayle et le protestantisme*: mélanges en l'honneur d'Élisabeth Labrousse. Paris: Universitas; Oxford: Voltaire foundation, 1996.

MAIA NETO, José Raimundo. O ceticismo de Bayle. *Kriterion,* 93, 1995.

MARKOVITS, Francine. Bayle sur les traces de Sextus. In : DELPLA, Isabelle e ROBERT, Philipe de (eds.). *La raison corrosive.* Études sur la pensée critique de Pierre Bayle. Paris, Honoré Champion, 2003.

MORI, Gianluca. *Bayle philosophe.* Paris, Honoré Champion, 1999.

NEGRÃO, Andréa de Faria Franco. Deus sive natvra. *Sobre as objeções de Pierre Bayle no* Dictionnaire Historique et Critique *à hipótese espinosista de uma só substância.* 2006. 103 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.

PAGANINI, G. *Analisi della fede e critica della ragione nella filosofia di Pierre Bayle*. Firenze: La Nuova Italia, 1980.

RÉTAT, Pierre. *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIIIe. Siècle.* Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1971.

REX, Walter. *Essays on Pierre Bayle and Religious Controversy.* The Hague : Martinus Nijhoff, 1965.

ROBERT, Philippe de (ed.) ; BOST, Hubert ; PAILHES, Claudine (colaboradores). *Le Rayonnement de Bayle.* Oxford : Voltaire Foundation, 2010.

RYAN, Todd. Pierre Bayle. In: NADLER, Steven (Ed.). *A Companion to Early Modern Philosophy.* Oxford: Blackwell, 247-259.

_____. *Pierre Bayle's Cartesian metaphysics*: rediscovering early modern philosophy. New York: Routledge, 2009.

SIMONUTTI, Luisa. "Absolute, Not Arbitrary, Power": Monarchism and Politics in the Thought of Huguenots and Pierre Bayle. In: Blom, H; Laursen, J. C., Simonutti, L. (eds.). *Monarchisms in the age of Enlightenment*: liberty, patriotism and the common good. Toronto (Ont.): University of Toronto press, 2007.

_____. La masque de Junius Brutus. Bayle Politique. In : BOST, H. ; MCKENNA, A. (eds.) *Les "Éclaircissements" de Pierre Bayle*. Paris : Honoré Champion, 2010.

SOLERE, J.L. Le Droit à l'Erreur – Conversions forcées et obligation de conscience dans la pensée chrétienne. In : ATTIAS, Jean-Christophe (Org.). *De la conversion*. Paris : Les Éditions du Cerf, 1998.

TURCHETTI, Mario. La liberté de conscience et l'autorité du magistrat au lendemain de la Révocation. Aperçus du débat touchant la théologie morale et la philosophie politique des Réformés : Pierre Bayle, Noël Aubert de Versé, Pierre Jurieu, Jacques Philipot et Elie Saurin. In : Guggisberg, Hans R., Lestringant, Frank et Margolin, Jean-Claude (ed). *La liberté de conscience (XVIe- XVIIe siècles).* Actes du Colloque de Mulhouse et Bâle (1989). Genève, Droz, 1991

VAN LIESHOUT, H.H.M. *The making of Pierre Bayle's* Dictionnaire Historique et Critique. Amsterdam & Utrecht, APA- Holland Universtiy Press, 2001.

WHELAN, Ruth. *The Anatomy of Superstition:* a study of the historical theory and practice of Pierre Bayle. Oxford: Voltaire Foundation, 1989.

YARDENI, Myriam. La vision d'une civilisation protestante dans l'œuvre de Pierre Bayle. In: Robert, Philippe de (ed.) ; Bost, Hubert e Pailhès,

Claudine (colaboradores). *Le Rayonnement de Bayle.* Oxford : Voltaire Foundation, 2010.

ZUBER, R. L'Écriture comique de « La France toute catholique ». In : BOTS, J.A.H. & POSTHUMUS MEYJES, G.H.M. *La Révocation de l'édit de Nantes et les Provinces-Unies 1685*. Actes du Colloque international du tricentenaire 1-3 avril 1985, Amsterdam & Maarsen, 1986.

III. Outras obras

ARAÚJO, Cícero R. Política e ceticismo. In: Smith, P. J.; Silva Filho, W. J. (org.). *Ensaios sobre o ceticismo*. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2007

ASHCRAFT, R. *La politique revolutionnaire et les Deux traités de governement de Locke*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995

BARROS, Alberto R. G. de. *10 lições sobre Bodin.* Petrópolis/Rio de Janeiro: Vozes, 2011.

BODIN, Jean. *Coloquio de los siete sabios sobre arcanos relativos a cuestiones últimas.* (Colloquium Heptalomeres*).* Madrid: Centro de Estúdios Políticos y Constitucionales, 1998.

_____. *Les six livres de la République.* Vol. 1. Paris : Fayard, 1986.

BOTS, Hans e WAQUET, Françoise. *La République des Lettres.* Belin : De Boeck, 1997.

BERLIN, I. (1958) "Two Concepts of Liberty." In: Isaiah Berlin *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1969.

BOBBIO, N. *A Era dos Direitos.* Rio de Janeiro, Campus, 1992

_____. Elogio da Serenidade. São Paulo, Ed. Unesp, 2000.

_____. *Locke e o direito natural.* Trad. Sérgio Bath. 2ª Ed. Brasília, Editora UNB, 1998.

BRÉHIER, Émile. *História da Filosofia.* Tomo II. São Paulo, Editora Mestre Jou, 1977.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. A tolerância como virtude. *Revista USP,* São Paulo, nº 69, pp. 6-13, março/maio 2006.

CASSIRER, Ernst. A filosofia do iluminismo. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1997.

_____. *O mito do estado*. São Paulo: Códex, 2003.

CHAUÍ, M. *A nervura do real:* imanência e liberdade em Espinosa. Vol.1. São Paulo, Cia das Letras, 1999.

CHELIKANI, Rao V. B. J. *Reflexões sobre a Tolerância.* Brasília, Garamond/UNESCO, s/d.

COTTRET, Bernard. De l'édit de Nantes à la Glourieuse Révolution – concorde, liberté de conscience, tolérance. *La naissance de l'idée de tolérance (1660-1689).* Publications e l'université de Rouen, nº260, pp. 3-28, 1999.

CREPPELL, Ingrid. "Locke on Toleration: The Transformation of Constraint". In: *Political Theory,* Vol. 24, nº02 (May, 1996), pp. 200-240.

DELUMEAU, Jean. *Nascimento e afirmação da reforma.* Tradução: João Pedro Mendes. São Paulo: Pioneira, 1989.

DIDEROT, Denis e D'ALEMBERT, Jean le Rond (eds.). *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.* Morrissey. Robert (ed). University of Chicago: ARTFL Encyclopédie Project (Spring 2011 Edition). Disponível em <http://encyclopedie.uchicago.edu/>. Acesso em 05.12.2011.

DODGE, Guy Howard. *The political theory of the huguenots of the dispersion.* With special reference to the thought and influence of Pierre Jurieu. New York, Columbia University Press, 1947.

FINEMAN, J. The history of the anecdote: fiction and fiction. In: VEESER, H. A. (ed.) *The New Historicism.* New York: Routledge, 1989.

GAUCHET, Marcel. *Le désenchantement du monde.* Une histoire politique de la religion. Gallimard, 1985.

GEUS, Raymond. *History and Illusion in Politics.* Cambridge University Press, 2001.

GOLDSCHMIDT, Victor. *A religião de Platão.* Trad. Ieda e Oswaldo Porchat Pereira. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963.

GOUGH, J.W. *John Locke's Political Philosophy.* Oxford: Clarendon Press, 1973.

GRAFTON, Anthony. *As origens trágicas da erudição:* pequeno tratado sobre a nota de rodapé. Campinas, SP: Papirus, 1998.

GROS, Jean-Michel. *Les dissidences de la philosophie à l'âge classique*. Paris, Honoré Champion, 2009.

GROTIUS, Hugo. *Le droit de la guerre et de la paix.* Paris : Guillaumin et Cie., 1867.

HABERMAS J., De la tolérance religieuse aux droits culturels, *Cités* 2003/1, n° 13, p. 151-170.

HARRIS, Ian. *The Mind of J. Locke.* Cambridge University Press, 1998.

HART, H.L.A. *The Concept of Law,* Oxford, Clarendon Press, 1997.

HAZARD, Paul. *Crise da consciência européia.* Lisboa, Edições Cosmos, 1948.

HOBBES, Thomas, *Leviatã.* Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

HORTON, John; MENDUS, Susan (eds.). *Aspects of toleration.* London and New York: Methuen, 2010.

ISRAEL, Jonathan. *Enlightenment Contested – philosophy, modernity, and the emancipation of man (1670-1752).*Oxford University Press, 2006.

_____. *Radical Enlightenement. Philosophy and the making of modernity 1650-1750.* Oxford University Press, 2002.

KAMEN, Henry. *Nascimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna.* Madrid : Alianza Editorial, 1987.

KANTOROWICZ, Ernst H. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval.* São Paulo, Companhia das Letras, 1998.

KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise.* Rio de Janeiro, EDUERJ, Contraponto, 1999.

LECLERC, Joseph. *Histoire de la Tolérance au siécle de la Réforme.* Paris. Éditeur Aubier, 1955.

LESSAY, Franck. La question de la Liberté de Conscience. In: CAPET, Antoine, PICHARDIE, Jean-Paul (dir.). *La naissance de l'idée de toleránce :* actes du colloque organisé à l'Université de Rouen les 29 et 30 janvier 1999 par le CELCLA, Centre d'études en littérature et civilisation de langue anglaise. Rouen, Publications de L'Université de Rouen, nº 260, 1999.

LOCKE, John. *A Letter Concerning Toleration.* New Haven and London, Yale University Press, 2003.

_____. *A Letter Concerning Toleration.* Ed. and intr. By James. H. Tully. Indiana, Hackett Publishing Company, 1983.

_____. *An Essay concerning Human Understanding.* Ed. Peter H. Nidditch. Oxford, Clarendon Press, 1988.

_____. *Carta sobre a Tolerância*. Introdução de Raymond Polin. Lisboa, Ed. 70.

_____. *Cartas sobre a Tolerância.* Introdução de Raymond Polin. São Paulo, Ícone Editora, 2004.

_____. *Dois Tratados sobre o Governo.* São Paulo, Martins Fontes, 1998.

MANENT, Pierre. *Cours familier de philosophie politique.* Paris, Fayard, 2001.

MARSHALL, John. *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture.* Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

MARTIN, Kingsley. *French Liberal Thought in Eighteenth Century – a study of political ideas from Bayle to Condorcet.* New York, Harper & Row, 1962.

MATOS, Olgária. "Sociedade: Tolerância, Confiança, Amizade". *Revista USP,* São Paulo (37): 92-100, Março/Maio 1998.

MENDUS, Susan (ed). *Justifying Toleration:* Conceptual and historical perspectives. Cambridge University Press, 2009.

_____. *Toleration and the limits of liberalism*. Macmillan: 1989.

NEIMAN, Susan. *O mal no pensamento moderno – uma história alternativa da filosofia.* Rio de Janeiro, Difel, 2003.

NUSSBAUM, M.C. *Liberty of Conscience:* in defense of America's tradition of religious equality. New York: Basic Books, 2008.

PITTION, Jean-Paul. "Religion, Reason of State, and Toleration". In: *La Naissance de L'Idée de Toleránce*. Rouen, Publications de L'Université de Rouen, nº 260, 1999.

PIQUET, Nicolas e WATERLOT, Ghislain (ed.). *Tolérance et réforme – Elements pour une généalogie du concept de tolerance.* Paris, L'Harmattan, 1999.

POCOCK, J.G.A. *Linguagens do ideário político.* Trad. Fábio Fernadez. São Paulo, Edusp, 2003.

POPKIN, Richard H. *The history of scepticism : from Savonarola to Bayle.* New York : Oxford university press, 2003.

ROUANET, S. P. "O desejo libertino entre o iluminismo e o contra-iluminismo". In: Novaes, Adauto (Org.). *O desejo.* São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SANTOS, Antonio Carlos dos. *A via de mão dupla. Tolerância e política em Montesquieu.* Ijuí: Ed. Unijuí; Sergipe: EDUFS, 2006.

_____. SANTOS, Antonio Carlos dos (org.). *O outro como problema: o surgimento da tolerância na modernidade.* São Paulo: Alameda, 2010.

SKINER, Q. *As fundações do pensamento político moderno*. Trad. R. J. Ribeiro e L. T. Motta. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

_____. *Hobbes e a teoria clássica do riso.* São Leopoldo: UNISINOS, 2004.

_____. Meaning and understanding in the history of ideas. In: *Visions of Politics*. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

SOLASSE, Marie-Anne. Compte Rendu. BAYLE, Pierre, De la tolérance. Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ «Contrains-les d'entrer» *Laval théologique et philosophique*, vol. 51, n° 1, 1995, p. 201-204.

SPITZ, Jean-Fabien. *John Locke et les fondements de la liberté moderne*. Paris, Presses Universitaires de France, 2001.

_____. Concept de souveraineté et politique placeé sous le signe de la loi de nature dans le *Second Traité du Gouvernement Civil* de Locke. *Philosophie*, 37 (hiver 1993), pp. 39-63.

THIERRY, Patrick. *La tolérance – société démocratique, opinions, vices et vertus.* Paris : Presses Universitaires de France, 1997.

TUCK, Richard. *Philosophy and government,* Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

_____. *Natural Rights Theories.* Cambridge University Press, 2002.

TUCKNESS, Alex. "Rethinking the Intolerant Locke". *The American Journal of Political Science,* vol. 46, nº02 (Apr.2002), pp. 288-298.

UNESCO. *Declaração de Princípios sobre a Tolerância,* 1995.

VIENNE, Jean-Michel. La tolérance, de Spinoza à Locke. *Études Littéraires.* Volume 32 nºs 1-2, 2000, pp. 125-132.

VILLEY, M. *A formação do pensamento jurídico moderno.* São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Filosofia do direito.* São Paulo: Martins Fontes, 2003.

VOLTAIRE. *Dicionário Filosófico.* São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Col. "Os Pensadores).

_____. Traité sur la Tolérance. In: *Œuvres Philosophiques.* Paris: Larousse, s/d.

WALZER, Michael. *Da Tolerância.* São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ZARKA, Y. C; LESSAY, F e , J. *Les fondements philosophiques de la tolérance.* T. I, II e III. Paris : Presses Universitaires de France, 2002.