

Fundamentos e limites de uma teoria filosófica da tolerância: o *Comentário filosófico de Pierre Bayle**

Fondements et limites d'une théorie philosophique de la tolérance: le Commentaire philosophique de Pierre Bayle

Jean-Michel Gros**

Resumo: Trata-se de apresentar a teoria filosófica da tolerância de Pierre Bayle, por uma leitura de seu *Comentário filosófico sobre as palavras de Jesus Cristo: “forçai-os a entrar”*, situando tal obra no contexto de sua biografia e, de modo mais geral, de sua época.

Palavras-chave: Teoria filosófica da tolerância, perseguições religiosas, direitos da consciência errante

Résumé: Il s'agit de présenter la théorie philosophique de la tolérance de Pierre Bayle par une lecture de son *Commentaire philosophique sur les paroles de Jésus Christ: "Contrains-les d'entrer"* en la situant dans le contexte de sa biographie et plus généralement de l'époque.

Mots-clés: Théorie philosophique de la tolérance, Persécutions religieuses, Droits de la conscience errante

Como explicar a estranha posição de Pierre Bayle em nossa tradição cultural? Ele aí aparece como uma referência frequentemente inevitável, uma espécie de passagem obrigatória – entre os libertinos eruditos e os “philosophes” do século XVIII, entre Reforma e as “Luzes”, etc. Então uma citação se impõe, uma rápida alusão a seus “paradoxos” é feita, e se passa a outra coisa.

Já em 1949, Éric Weil observara a esse respeito: “Ele sobrevive, é verdade, penosamente, nos dicionários, nos livros de classe, como precursor de Voltaire, como herdeiro de Montaigne. Lêem-no ainda? Pode-se duvidar”¹. A que se pode acrescentar: e isso,

* Traduzido por Marcelo de Sant’Anna Alves Primo.

** Professor aposentado de turmas preparatórias das “Grandes écoles” em Politiers. Especialista no pensamento de Pierre Bayle e nos Libertinos eruditos do século XVII. Principais publicações: *Pour une histoire critique de la philosophie : édition des grands articles philosophiques du Dictionnaire historique e critique de Pierre Bayle* (2001) e também *Les dissidences de la philosophie à l'âge classique* (2009), as duas publicadas pela editora Champion. Politiers, França. Contato: mjm.gros@gmail.com

¹ *Filosofia e realidade*, éd. Beauchesne, 1982, p. 337.

antes de mais nada, por uma razão bem simples que é a de que, após um século e meio, seus livros deixaram as vitrinas das livrarias que, entretanto, Bayle tanto amava. É por que seu pensamento cessara de nos concernir, enterrado como ele seria nas polêmicas religiosas de uma outra época ou obstruído pela pesada erudição de seu *Dicionário*? Isso não é certo. Éric Weil, em todo caso, emite uma outra hipótese: “Seu erro é ser muito atual, muito próximo a nós. Vexa-nos, irrita-nos, provoca-nos, nós que, de novo, somos ortodoxos...”.

E, de fato, reler Bayle hoje se torna sem dúvida uma urgência. Com efeito, com o que muitos têm saudado, bem imprudentemente, como a morte das ideologias, se abre um período onde os bem-pensantes triunfam sem mérito. Nossa época sofre, sem se dar conta, de um déficit de impertinência. Logo, o que teria anunciado Bayle no pensamento de um tempo que se congelava nas geleiras de um reino bastante longo, era, antes de tudo, um novo tom. Bayle soube, o único então, falar ligeiramente de coisas sérias e difíceis, desmontar, como que brincando, uma argumentação especiosa, misturar anedotas divertidas e árduas polêmicas. Seus leitores reconheceram-lhe, em primeiro lugar, o fato de ele tornar acessíveis ao profano os debates que continuavam muito frequentemente o privilégio dos profissionais. Jacques Brunsvichig resumiu em uma fórmula esse “efeito Bayle”: “Fazia das ideias, como ninguém antes dele, alguma coisa de excitante; ensinava a seus leitores a jogar com elas como frutos meio proibidos”².

É também Bayle que abriria uma brecha nas certezas antagonistas de seu tempo; pouco após a sua morte e desde a Regência, suas obras e em particular seu *Dicionário histórico e crítico*³ iriam se tornar o objeto de uma admiração totalmente extraordinária. A injuriosa indiferença de nossa época em face desse autor se mede melhor quando se o compara ao entusiasmo do qual ele foi o objeto na alvorada do século XVIII. Como, com efeito, lembrou Daniel Mornet: “O grande livro do século, para um certo público ao menos, é o *Dicionário* de Bayle⁴”. As edições oficiais e piratas dessa obra se multiplicaram (não menos que nove edições até 1741, mais traduções em inglês e em alemão) e das *Obras diversas* chegadas em Trevoux em 1737 vêm completar a lista dos textos disponíveis de

² Introdução a *Teodicéia* de Leibniz, éd. Garnier-Flammarion, p. 12.

³ Primeira edição em 1696.

⁴ “Os ensinamentos das bibliotecas privadas, 1750-1780”, *Revista de história literária da França*, 17º ano (1910), p. 463. O *Dicionário* aparece como o livro mais propalado nas bibliotecas privadas, ultrapassando as obras de Voltaire e *A Nova Heloisa*.

Bayle. Então, todo o mundo o lê. As cabeças coroadas, de Sophie-Charlotte, eleitora de Brandeburgo, depois rainha da Prússia que se entretém com Leibniz, a Grande Catarina ainda somente grã-duquesa; mas também os simples letrados como Madame de Warens que, segundo Rousseau, “só falava de Bayle”⁵; e até “no mundo obscuro do proletariado das Letras”⁶.

Sem dúvida, esse sucesso póstumo não é para ele somente um argumento. Isso, visto que o século XVIII fará de Bayle uma leitura duplamente interessada que vai deformar por longo tempo o sentido de sua obra. Ele aí foi lido, de uma parte, por sua erudição, seu *Dicionário* valendo, ele somente, uma biblioteca, e de outra parte, e cada vez mais, porque seus famosos “paradoxos”⁷ apareciam antes como provocações à irreligiosidade e ao não-conformismo. O século muito “superficial” para compreender ainda as apostas das lutas religiosas e dos conflitos metafísicos de então logo esquecerá como o próprio pensamento de Bayle não é compreensível, como sublinhará, em compensação, a crítica contemporânea, como situada em sua pertença ao mundo da reforma calvinista. Mas, por ambíguo que seja esse sucesso, ele testemunha que Bayle foi um dos artesãos mais ativos dessa “crise da consciência europeia”⁸, isto é, dessa grande ruptura que, em torno de dois séculos, favorece a emergência de uma nova cultura e uma nova sociedade.

Com Bayle, em todo caso, alguma coisa foi irreversivelmente deslocada na proximidade intelectual da filosofia: esta, com efeito, saía das sumas ou dos tratados, até mesmo dos discursos do método e, por assim dizer, a filosofia não estava mais na filosofia. Ela era escrita nas margens de um panfleto religioso, nos relatos tornados jornalísticos de uma revista, nas observações de um dicionário. O que ela perdia em especificidade e sistematicidade, ganhava em extenso acréscimo de suas prerrogativas. Tornar-se-ia

⁵ *As Confissões*, livro III, éd. de la Pléiade, tomo I, p. 111.

⁶ Segundo a expressão de Pierre Retat em *O Dicionário de Bayle e a Luta filosófica no século XVIII*, éd. Belles Lettres, 1971, que fornece interessantes informações sobre essa “grande fortuna” das obras de Bayle, em particular no início da segunda parte de seu livro.

⁷ Lembremos que esses paradoxos consistem em afirmar a inexistência de um consentimento universal à ideia de Deus, em sustentar a possibilidade de um povo de ateus; em sublinhar a incompreensibilidade teológica do mal, etc. Malgrado seu aspecto provocador, eles não eram, como tais, destinados a favorecer os espíritos fortes e propagar a incredulidade. Permaneciam inscritos na polêmica calvinista e tendiam principalmente a mostrar a inutilidade, para uma fé interior e autônoma, das justificações sociais ou morais pelas quais a tradição católica buscava sustentar a religião.

⁸ Ver sobre esse ponto o livro clássico de Paul Hazard: *A Crise da consciência europeia*, éd. Idées, N.R.F., 1961.

essencialmente crítica. Enfim, ela era o trabalho de todos, ou ao menos de todos aqueles que aceitassem tornarem-se membros dessa tão livre, mas exigente, *República das Letras*.⁹

É, contudo, um último aspecto de Bayle que nos dá o *Comentário filosófico*, aspecto que também constitui atualmente e paradoxalmente o objeto de uma estranha difamação: o espírito do engajamento. Elisabeth Labrousse observa a esse respeito: “[...] o homem que tão frequentemente se descreve como um solitário, encerrado na torre de marfim de suas buscas eruditas, é ao contrário um exemplo flagrante de filosofia engajada. Filósofo, pelo esforço do teórico que lhe permite colocar o problema em toda sua generalidade e sua amplitude; engajado, porque o problema lhe é colocado pelo drama de sua geração e que se proíbe constantemente a fuga na utopia para resolvê-lo”¹⁰. E, com efeito, o *Comentário filosófico*, que é uma das mais novas e mais ousadas argumentações de seu tempo para justificar a tolerância civil fundando-a sobre uma definição da liberdade de consciência, é uma resposta teórica a uma das grandes tragédias de nossa história: a revogação do edito de Nantes. O *Comentário* busca sem dúvida fundar filosoficamente a tolerância, mas ele é também, para Bayle, um gesto de solidariedade em face de seus correligionários permanecidos na França, uma tentativa de afrouxar o nó que os estrangula.

1. O Comentário filosófico e a revogação do edito de Nantes

O *Comentário filosófico* não é então plenamente compreensível quando se precisa, como iremos tentar fazê-lo agora, o contexto histórico onde ele é inscrito e a situação pessoal de Bayle no momento de sua publicação. Ele toma todo seu sentido também quando é determinado o público que esse texto militante busca atingir: o homem religioso, de boa fé, talvez católico.

No momento da Revogação, Bayle, após quatro anos exilado na Holanda, pudera aparecer a salvo de suas consequências. Para tanto, ele vai ser atingido pessoalmente pela onda de repressão que acompanha a Revogação: em junho de 1685, seu irmão Jacob, pastor,

⁹ A revista que Bayle edita e redige de março de 1684 a fevereiro de 1687 se chama, com efeito, *As Novas da República das Letras*. No *Dicionário* (artigo “Cadius”, observação D), Bayle escreve a esse respeito: “Esta República é um estado extremamente livre. Aí só se reconhece o império da Verdade e da Razão; e sob seus auspícios se faz inocentemente a guerra ao que quer que seja”.

¹⁰ Pierre Bayle, *Do país de Foix à cidade de Erasmo*; II. *Heterodoxia e rigorismo*; éd. Martinus Nijhoff, La Haye 1963-1964. Aqui, tomo II, p. 542.

será lançado na prisão onde morrerá seis meses mais tarde por conta das condições de sua detenção. Logo, através desse irmão, era o próprio Bayle quem Louvois visava, isto é, em particular, o autor da *Crítica geral da história do calvinismo de M. Maimbourg* do qual o anonimato viria a ser descoberto um dia. Esse texto que punha em causa os erros e falsificações históricas do ex-jesuíta e esboçava as premissas de uma teoria da tolerância tendo sido queimada na praça de Grève, em 1683, em Paris.

Bayle então, duplamente pisado pela injustiça que o ferira tanto como protestante e pela ferida íntima de uma morte pela qual ele se sente indiretamente responsável, vai, em alguns meses, desdobrar uma extraordinária atividade de escrita. Primeiro, publica em março de 1686 um panfleto violento: *O que é a França toda católica sob o reino de Luís o Grande*¹¹, depois, em outubro do mesmo ano, sendo um ano justamente após a Revogação, ele faz aparecer as duas primeiras partes do *Comentário filosófico*, visando não mais o próprio acontecimento, do que a tradição teológica sobre a qual a perseguição pretendia poder encontrar sua ancoragem histórica e religiosa.

Contudo, para melhor compreender o clima passional no seio do qual esse livro nasceu, ainda é preciso sublinhar que a própria Revogação é somente o resultado de uma política real atestada desde a chegada de Luís XIV¹². Porque se esse último sem dúvida não encarou desde a partida uma supressão formal do edito de Nantes, perseguiu, ao menos, sem dificuldade, uma política de erradicação do protestantismo no reino. É, aliás, o todo dessa política que o *Comentário* denuncia, isto é, essa alternância de puros constrangimentos e tentativas de corrupção nos períodos de remissão que, cada um, tem por objetivo obter uma conversão dos protestantes, quaisquer que sejam os meios. Assim, uma aplicação cada vez mais restritiva do edito de Nantes vai se misturar à utilização de meios financeiros importantes para fazer a propaganda. Em novembro de 1676 é criada com esse objetivo o “Terceiro dos Economatos” cognominado a “caixa das conversões”, gerada, tal como um ministério oculto, pelo convertido Paul Pélisson-Fontanier. Os resultados dessa primeira política mitigada não tiveram então o efeito esperado por razões que Bayle finamente analisou¹³: se uma repressão massiva e brutal contínua, mas relativamente moderada, pode

¹¹ Texto reeditado e anotado por Élisabeth Labrousse, éd, Vrin, 1973.

¹² Sobre esse ponto, ver o artigo de Daniel Robert, “Luís XIV e os protestantes”, em *Século XVIII*, ano 1967, nº 76-77.

¹³ *Comentário filosófico*, pp. 199 e 200.

submeter um grupo minoritário, uma moléstia contínua, mas relativamente moderada, só pode estreitar as classes. E de fato, após a paz de Nimègue (1679), o rei estando de fato em seu poder, as perseguições vão se radicalizar brutalmente para obterem o que as primeiras medidas não teriam realizado. Desde o verão de 1681 tiveram lugar as primeiras dragonadas em Poitou. Essas consistiam em alojar forças militares, tendo recebido licença para todas as formas de violência e vexações possíveis, nas casas dos protestantes. Por aí, inúmeras medidas proibem aos protestantes certas profissões: oficiais de justiça e de finanças, parteiras – por causa dos batismos –, enfim, impressores, advogados, médicos, etc. A idade na qual é permitido “arrebatar” as crianças huguenotes para fazê-las subir, às expensas de seus pais, ao meio católico (convento ou colégio) passa de catorze a sete anos. Durante esse tempo a destruição dos templos continua (de 600 a 700 em 1660, não restará mais que uma centena depois da Revogação). Entretanto, como observa Bayle no *Discurso preliminar do Comentário filosófico*, a palavra conversor “significará um monstro metade padre e metade dragão, e que, como o Centauro da fábula reunia em uma mesma pessoa o homem e o cavalo, confunde em um único partidário os personagens diferentes de missionário que disputa e de soldado que atormenta um pobre corpo e que pilha uma casa”¹⁴.

Sob os golpes desse terrorismo de Estado, as conversões em massa, as quais se pode julgar com sinceridade, multiplicaram-se. É então que, bruscamente e muito paradoxalmente, Luís XIV decide uma mudança de política, visto que não se trata mais de constrangimentos, mas de interdição pura e simples, com o edito de Fontainebleau¹⁵. Mas se as razões dessa decisão final permaneceram bastante controversas, como mostraram Jean Orcival¹⁶ e Daniel Robert, resta que ela acaba de destruir o que restava da organização eclesiástica e dos “privilégios” dos protestantes na França. Os últimos templos são importunados, os pastores são expulsos em quinze dias (puderam levar suas mulheres e seus filhos de menos de sete anos, mas tiveram de abandonar os outros e todos os seus bens). Toda celebração do culto foi proibida até em seu cercado.

Por odiosos que nos pareçam tais atos políticos, sem dúvida é mister, para tomar honestamente a medida, situá-los em um amplo contexto histórico. É preciso assim lembrar-

¹⁴ *Comentário filosófico*, p. 49.

¹⁵ O edito que revogava o edito de Nantes foi assinado por Luís XIV em Fontainebleau, em 15 de outubro de 1685.

¹⁶ Jean Orcival, *Luís XIV e os protestantes*, éd. Vrin, 1951.

se que a distinção entre a esfera política e a esfera religiosa quase ainda não era admitida na Europa. Se era difícil ser protestante para um súdito de Luís XIV desde antes da Revogação, não era menos duro ser católico na Inglaterra. Após a paz de religião de Aubsbourg em 1555, a Alemanha dividira-se, seguindo o princípio *cujus regio, hujus religio*, entre países luteranos e países católicos, a religião do príncipe decidindo a de seus súditos. E o velho preceito “uma fé, uma lei, um rei” caracterizava esse embargo quase geral do poder político sobre o religioso pela importância capital reconhecida em quase todos os Estados à uniformidade religiosa. Mas a Revogação iria além porque ela não instaurara uma simples intolerância civil, ela rebaixava deliberadamente a liberdade de consciência. A decisão que será julgada a mais escandalosa na Europa será desse fato a interdição da saída do reino para os protestantes: as galeras para os homens, a prisão para as mulheres, foram a recompensa daqueles que eram surpreendidos sobre a rota do exílio. A isso, acrescentem a obrigação e a vigilância das comunhões para os “novos convertidos”, das penas para aqueles que ousassem recusar o sacramento dos agonizantes, etc.

Enfim, essa revogação privara a França da situação original na qual se inscrevera o edito de Nantes. Porque o edito de Henrique IV, que retomava, é preciso lembrar, os múltiplos editos de pacificação (de Poitiers, de Nérac, de Fleix) que marcaram as guerras de religião do século XVI francês, fundara, pela primeira vez na Europa, a cidadania nacional não sobre a conformidade religiosa, mas sobre uma comunidade de estatuto jurídico e uma pertença política comum. É impossível nessas condições conceber essa brutal reinstauração de uma coincidência obrigatória entre a cidadania e a confissão religiosa de outro modo que não como uma terrível regressão da qual não medimos talvez suficientemente os distantes prolongamentos. A Revogação se inscreve em nossa história como uma grande concentração cultural da qual nós, sem dúvida, não escapamos. E sem querer forçar o fato, pode-se, entretanto, interrogar se certas dificuldades duráveis em face da aceitação do pluralismo cultural no seio da sociedade francesa não tomam, por um lado, sua origem nessa representação coletiva de nossa “toda catolicidade”. Somos então oriundos da alternativa na qual a Revogação inscrevia uma parte de nossos antigos concidadãos: a assimilação forçada ou a recusa? E mais simplesmente, estamos prontos para entender Bayle quando ele afirma francamente que cada confissão tem direito a seu templo, à sua sinagoga, à sua mesquita¹⁷...

¹⁷ *Comentário filosófico*, p. 274.

2. Uma ideia nova: a tolerância

Seja como for, essa chamada histórica permite também medir a audácia – e a atualidade – da reflexão de Bayle em seu *Comentário filosófico*. Esta audácia é então sobre o efeito de sua inteligência bastante excepcional em sua época: exilado, suspeito para todas as confissões, incluída a sua por sua situação de relapso, definitivamente destituído de todos os seus liames familiares pela morte dos seus, ele se encontra transformado, segundo a expressão de Élisabeth Labrousse, “esse ser muito novo, em uma sociedade onde tantas ancoragens acumuladas fixavam um homem em sua família, sua província natal, seu meio de origem: um indivíduo puro, uma pessoa deslocada, e desse fato, um independente”¹⁸. E de um certo modo, existem alguns defensores da tolerância contemporâneos de Bayle¹⁹, mas eles frequentemente permanecem tímidos, propondo aquela como um mal menor e uma solução temporária e pragmática. Para dar uma ideia do modo pelo qual a tolerância é majoritariamente conhecida nesta data, basta citar a definição que se dá na primeira edição do *Dicionário* da Academia francesa em 1694: “condescendência, indulgência para o que não se pode impedir”²⁰.

Então, o que Bayle traria de novo seria uma aproximação teórica da tolerância concebida como um valor positivo. O próprio edito de Nantes não poderia ser concebido como a inscrição jurídica de uma tal positividade da tolerância. Segundo a expressão de Jean Delumeau, trata-se de uma “tolerância por provisão, prevendo um regramento geral”²¹. Isso ainda não é mais que um armistício entre o rei e uma parte de seus súditos, instaurando um *modus vivendi* restrito em suas modalidades. Como observa de sua parte Élisabeth Labrousse: “É preciso então compreender que o edito de Nantes não estabeleceu uma liberdade de consciência, no sentido atual, que pressupõe um individualismo, impensável no século XVII,

¹⁸ Introdução à reedição de *O que é a França toda católica*, éd. Vrin.

¹⁹ Por exemplo, o livro de Clifford: *Tratado da razão humana*, traduzido do inglês, Amsterdã, 1682; o de Basnage de Beauval, *A Tolerância das religiões*, Roterdã, 1684. É preciso assinalar também o opúsculo de Adriaan van Paets, protetor holandês de Bayle: *A carta sobre os últimos motins na Inglaterra, onde se falou da tolerância daqueles que não seguem a religião dominante* (1685), que Bayle traduziu em francês e do qual ele fez a resenha nas *Novas da República das Letras*, em setembro e outubro de 1685. Há também seguramente a Carta sobre a tolerância de Locke à qual retomaremos posteriormente.

²⁰ Citado por Élisabeth Labrousse na *Revogação do edito de Nantes*, éd. Payot, 1985, p. 99.

²¹ *Nascimento e afirmação da Reforma*, P.U.F., 1965, p. 182.

cujas consequências é separar as opiniões religiosas na esfera pessoal e privada. O edito concedia *privilégios*, minuciosamente circunscritos às Igrejas reformadas da França; ele definia seus lugares de implantação lícita e reconhecia aos franceses o direito de escolher uma ou outra das duas confissões cristãs reconhecidas no reino”²².

Mas ainda é preciso ir além, tentando se situar na mentalidade religiosa da época, e conceber que todo alargamento dessa definição restritiva da tolerância só poderia aparecer como uma indulgência culpada. Trata-se, com efeito, de uma questão de salvação. O herético corre o risco da condenação eterna e é preciso então protegê-lo contra ele mesmo e proteger o todo da comunidade do risco de contágio que ele representa. Além do mais, isso se segue da glória de Deus: a heresia é uma ofensa, uma blasfêmia em face de Deus, um crime de lesa-divindade. Enfim, tudo isso concerne ao repouso público. Como não há nada de mais cruel que as guerras de religião, a razão do Estado pode se fazer intolerante para estabelecer a paz civil. Assim, mesmo se isso não era mais do que uma argúcia hipócrita, Luís XIV pretendia que seu desígnio, fosse, em sua política religiosa, o de “render ao Estado sua tranquilidade e à autoridade seus direitos”²³. Compreende-se então que Bayle tenha podido escrever em seu *Suplemento ao Comentário filosófico* que “se passa quase por um herético, até nos protestantes, quando se fala com alguma força pela tolerância como eu o fiz”²⁴.

Fazer da tolerância, nessas condições, um princípio positivo e primeiro, tanto sobre o plano religioso como civil, exigia uma verdadeira revolução intelectual – uma “inversão do pensável” – para retomar uma expressão de Michel de Certeau: precisava provar que a tolerância deveria ser perseguida por ela mesma e não somente admitida em razão de uma relação de força desfavorável; que ela fosse um verdadeiro cuidado da salvação de outrem e não uma atitude de indiferença a seu respeito; que ela fosse um ato de confiança em face de suas próprias convicções e não uma demissão doutrinal; que ela fosse um princípio de paz – o único verdadeiro princípio de paz – e não uma licença deixada aos conflitos confessionais

²² *Op. cit.*, p. 32. Pode-se ainda, a esse propósito, observar duas coisas; de um lado, que é essa dimensão de “privilégio” que tornava a ab-rogação do edito de Nantes delicada em uma sociedade de ordens, em seguida que a escolha religiosa permitida não excedia as duas confissões concernidas pelo edito: as religiões católica e calvinista.

²³ Citado por Michel de Certeau na *Escritura da história*, éd. Gallimard, p. 165.

²⁴ *Obras Diversas de M. Pierre Bayle*, à la Haye, pela companhia das Livrarias, 1737 (de fato éd. de Trévoux), p. 535 a-b, tomo II.

para degenerar em guerra civil. Em uma palavra, precisava mostrar que ela fosse fundada sobre o verdadeiro princípio da Razão.

3. Refutação do bom constrangimento segundo santo Agostinho

Para abrir esse debate fundamental, Bayle começará por atacar o próprio coração da construção teológico-política justificando a intolerância (ou, o que dá no mesmo, uma tolerância em sentido único): a teorização do constrangimento legítimo em matéria de religião. Porque todas as restrições citadas anteriormente à ideia de tolerância tendiam a provar que haveria um bom constrangimento, até um santo constrangimento. Esse bom constrangimento repousa sobre dois princípios que Bayle fará por abater um após o outro: ele é bom quando tem uma função que poder-se-ia qualificar de pedagógica; ele é santo quando está ao serviço da ortodoxia. E de fato, como veremos, o texto de Bayle é, sem dúvida, do mesmo modo, um defensor em favor da tolerância, e é uma das mais consideráveis desconstruções do espírito da ortodoxia.

Mas o que complicava sua tarefa é que no centro dessa longa tradição do pensamento religioso do constrangimento se encontrava santo Agostinho, o mesmo que presidira em todas as grandes querelas doutrinárias dos séculos XVI e XVII, o inspirador comum do pensamento da Reforma e do jansenismo. Como escreve Jean Delameau: “Apenas se força os termos afirmando que o bispo de Hipona foi o maior personagem da história ocidental nos séculos XVI e XVII”²⁵. A propaganda católica fará então um mau prazer em opor a seus adversários essa grande referência que eles tão frequentemente se apropriavam. É o caso, por exemplo, do livro de Phillippe Dubois-Goibaud, escrito sob os auspícios do arcebispo de Paris, intitulado: *Conformidade da conduta da Igreja da França para restabelecer os protestantes com a da Igreja da África* (1685) e que propunha uma tradução e um comentário de duas cartas de santo Agostinho²⁶.

Qual era então a posição desse padre da Igreja? Para falar a verdade, ela é complexa e bastante contraditória. Antes de mais nada, foi a favor da tolerância. Não teria ele então

²⁵ *Op.cit.*, p. 369.

²⁶ Bayle cita esse texto, linha a linha, dessas cartas, na terceira parte de seu *Comentário*.

afirmado em uma fórmula célebre: *Credere non potest homo nisi volens*²⁷: “o homem só pode crer se o quiser”. Mas ele fixara na direção de uma política de constrangimento em sua luta contra o cisma donatista (surgido no começo do século IV). Sem dúvida explica que o constrangimento por ele mesmo não poderia ocasionar a conversão, mas ele deve fazer contrapartida à inércia e à obstinação de um espírito que se recusa a entender a verdade. Assim compreendido, o constrangimento não é um obstáculo à liberdade, mas deve, ao contrário, torná-la eficaz levando seus obstáculos psicológicos a seu pleno exercício. Santo Agostinho escreve a Vicente, bispo donatista (em 408): “Vós não deveis considerar o constrangimento por ele mesmo, mas a qualidade da coisa a qual se constrange, se ela é boa ou má. Não que qualquer um possa se tornar bom malgrado ele, mas o medo de sofrer o que não quer ou o faz renunciar à obstinação que o retinha ou então o leva a reconhecer a verdade que ignorava. Por conseguinte, esse medo o conduz a rejeitar o falso que defendia ou a buscar o verdadeiro que não reconhecia. Chega a atacar voluntariamente ao que não queria em um primeiro momento” (carta 93). Ele pode então concluir serenamente disso (carta 185): “Há uma perseguição injusta, a que fazem os ímpios à Igreja de Jesus Cristo; e há uma perseguição justa, a que fazem as Igrejas de Cristo aos ímpios...a Igreja persegue por amor e os ímpios por crueldade”²⁸. É precisamente nessa argumentação da santa perseguição que santo Agostinho, em 417, em sua carta (185) ao tribuno Bonifácio, conde da África, fará referência às palavras da parábola do Festim de Noces do Evangelho de são Lucas (14-23): “E o senhor diz ao Servo: vás pelas sendas e pelas sebes, e forçai-os a entrar, afim que minha casa fique cheia”²⁹.

4. Um comentário de um novo gênero

A réplica de Bayle é então terrivelmente eficaz em sua simplicidade: “E digo a meus leitores [...] que não é preciso observar a que se força em caso de religião; mas se se força, e que desde aí se force, se comete uma ação muito vilã e muito oposta ao gênio de toda religião

²⁷ In Joannem, XXVI, Z. Migne, Patrologia latina XXXV, 1607. Citado por Joseph Leclerc, *História da tolerância no século da Reforma*, éd. Aubier, 1955, tomo I, p.83.

²⁸ Cartas citadas pelo padre Joseph Leclerc, *História da tolerância no século da Reforma*, tomo I, pp.85-86.

²⁹ Ver no dossiê o todo do texto da parábola.

e especialmente do Evangelho”³⁰. Porque essa aparente simplicidade oculta uma verdadeira subversão dos valores, um deslocamento radical de perspectiva. Bayle, com efeito, põe entre parênteses, com o “isso a que se força”, o dogma e sua autoridade para somente se interrogar sobre a qualidade moral da ação. Assim como o grande objetivo de Bayle em todo o seu texto vai ser o de rejeitar toda polêmica teológica, até mesmo toda exegese histórica e crítica da palavra de Jesus Cristo, como o testemunham todas as primeiras palavras do comentário: “Deixo aos teólogos e aos críticos comentarem essa passagem [...]. Pretendo fazer um comentário de um novo gênero, e apoiá-lo sobre princípios gerais e mais infalíveis que tudo o que o estudo das línguas, da crítica e das ideias comuns poder-me-iam fornecer. Do mesmo modo, não buscarei saber porque Jesus Cristo se serviu desta expressão *forçar*, nem a que sentido legítimo se deve reduzi-lo³¹, nem se há mistérios sob a crosta dessa palavra; contento-me em refutar o sentido literal que os perseguidores lhe dão”.

Esse comentário de um novo gênero é, precisamente, como seu título o indica, um comentário *filosófico*. Entretanto, o que é que permite a Bayle essa tranquila audácia? É que ele tomou a medida do desastre ao qual tem conduzido dois séculos de polêmicas partidárias: uma perda geral de credibilidade do discurso teológico. Em matéria de dogma e de exegese, não há mais autoridade universalmente reconhecida, a esse nível a catolicidade – a universalidade – não é mais que uma pretensão, indefinidamente reversível, de cada seita contra a outra. A esse jogo estéril da controvérsia, é o sentido da verdade que se encontra pervertido como Michel de Certeau consideravelmente estabeleceu: “O saber torna-se para a sociedade religiosa, em sua catequese ou em suas controvérsias, um meio de se definir [...]. A verdade aparece como o *por que* se defende: finalmente, o que é feito, sua maneira de se apresentar, de difundir e de centralizar o que *é*”³². Entre essas verdades tornadas armas ofensivas ou defensivas de um grupo, não poderia haver aí conciliação possível. Reconhecer o dogma da outra seria, com efeito, perder sua identidade e a intolerância só pode se nutrir desse chauvinismo de capela. Não se trata mais tanto de crer do que de aderir e reina então o espírito de partido necessariamente inquisidor. “Pode-se assegurar, observa Bayle³³, no

³⁰ *Comentário filosófico*, parte III, ed. citada, p. 461 a.

³¹ Contrariamente, por exemplo, a Grotius, que ainda buscará mostrar que, nessa fórmula, “a palavra *forçar* não significa mais que um convite torturante”. *Direito da guerra e da paz* (tradução de Barbeysac), 1724, p. 628.

³² *Op. cit.*, p. 64.

³³ *Dicionário histórico e crítico*, Lutero, nota y. Lembremos para a compreensão da citação que “pirrônicos” significa, no século XVII, os céticos. Pirro é o primeiro dos céticos gregos do século IV antes de Jesus Cristo.

mesmo sentido, que o número dos espíritos tépidos, indiferentes, desgostosos do cristianismo, diminuíra muito mais do que aumentara pelos motins que agitaram a Europa devido a Lutero. Cada um tomou partido com fervor: uns permaneceram na comunhão romana, outros abraçaram a protestante; os primeiros conceberam por sua comunhão mais zelo que não tinham, outros atiraram todo fogo por sua nova crença [...]. Com esse espírito não tenhais medo que a multiplicidade das seitas faça muitos pirrônicos; cada um, seja como se suceda, estará agarrado ao partido que terá tomado”.

Seria então perfeitamente vão se empenhar em um debate onde nenhum quer entender o outro. É necessário mudar de terreno, deslocar a questão.

Para que uma comunicação entre os homens se torne possível, é necessário então restabelecer a universalidade em um outro nível, referir-se a uma outra autoridade: a consciência racional. Aos tribunais eclesiásticos, é necessário preferir o tribunal da razão: “o tribunal supremo e que julga em última instância e sem apelo tudo o que é proposto é a razão falando pelos axiomas da razão natural ou da metafísica”. Para retomar a bela fórmula de Bayle, tudo deve, para ser válido, “passar pelo exame severo da luz natural”³⁴. O que terá admitido a prova da razão com sucesso adquirirá, por sua vez, a dignidade de *criterium*, ou de princípio primeiro suscetível de testar proposições mais complexas: “Uma lei positiva justificada 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”.

Entretanto, aqui é preciso estarmos atentos para não mal interpretar o que vem a ser proclamado. Em Bayle se manifesta uma tensão constante entre duas definições da razão, tensão que só encontrará seu ponto de equilíbrio um século mais tarde com Kant: ele herda, com efeito, ao mesmo tempo, da pretensão da inteligibilidade absoluta dada ao racionalismo cartesiano e da própria tradição crítica na Reforma. Em sua obra, por aí mesmo, a pretensão racionalista vai desestabilizar a crítica fazendo-lhe perder todo limite e a crítica solapará a reivindicação fundadora da razão. Em definitivo, esta “Razão Penélope”³⁵, como gosta de chamá-la, se confirmará mais apta a destruir sua própria obra do que edificá-la: “Pode-se comparar a filosofia a poeiras tão corrosivas que após ter consumido as carnes babosas de

³⁴ Citações das páginas 88 e 93.

³⁵ Por exemplo, nas *Respostas às questões de um provincial* (II, CXXXVII).

uma chaga, eles corroeriam a carne viva, e cariaria os ossos, e dissipariam até as moelas. A filosofia refuta, antes de mais nada, os erros, mas aí de modo algum se detém, ela ataca as verdades e quando se deixa fazer à sua fantasia, ela vai tão longe que não sabe mais onde está, nem encontra mais onde se assentar”³⁶. Do mesmo modo que sobre o plano dogmático, a razão, como remédio, é amiúde pior que o mal.

Não é então por simples prudência que Bayle, logo após ter chamado à erudição da razão, se dissocia do socinismo³⁷. Ele será constantemente desconfiado em face das tentativas dos “racionalis” de seu tempo – por exemplo, Jean Leclerc – que buscariam justificar positivamente e especulativamente os dogmas religiosos. Estamos nós, portanto, condenados a ganhar a tolerância ao preço de uma renúncia a toda forma de convicção? Só há tolerância cética? A originalidade de Bayle será de se ater sobre o fio da navalha propondo uma outra prerrogativa da razão, aí infalível: sua legislação moral.

5. O primado da razão prática

Se para Bayle, com efeito, o número de princípios primeiros claramente averiguados permanece, no nível teórico, muito restrito e de pouco valor para decidir os principais *conteúdos* dos dogmas religiosos, até metafísicos, se a razão se perde amiúde em sua jubilação crítica; ela é o guia seguro e infalível de nossa via moral: “Quero dizer que, sem exceção, é preciso submeter todas as leis morais a essa ideia natural de equidade que, tanto como a luz metafísica, ilumina todo homem vindo ao mundo”³⁸. Bayle põe antes um primado da razão prática, porque com ele nossa tentativa crítica pode se desenvolver com segurança, possuindo um princípio formal enunciável, podendo servir de pedra de toque a todos os nossos preceitos:

³⁶ *Dicionário histórico e crítico*, “Acosta”, observação G.

³⁷ Os socinianos se referem a Fausto Sozzini – Socin – (1539-1604). Movimento anti-trinitário, os socinianos recusavam a divindade de Jesus, limitavam o valor do pecado original e, sobretudo, exigiam à razão operar uma triagem entre as passagens inspiradas pela Bíblia e as outras. Bayle respeita esse movimento que é um exemplo isolado de grupo religioso enaltecendo a tolerância, mas não se associa a seu racionalismo simples. Por aí, a designação de “sociniano” faz amiúde função de “insulto” na época – com os mesmos direitos que “titista” ou “trotskista” de outro... Locke, deverá, por sua vez, se justificar por não ser sociniano. Entretanto, esse movimento teve uma importância considerável e em particular na evolução do século XVIII em direção ao deísmo.

³⁸ *Comentário filosófico*, p. 90.

Desejaria que um homem, que quer conhecer distintamente a luz natural em relação à moral, se elevasse acima de seu interesse pessoal, e do costume de seu país, e se perguntasse em geral: uma tal coisa é justa, e se se tratasse de introduzi-la em um país onde ela não estaria em uso, e onde seria livre de tomá-la ou de não a tomar, ver-se-ia, examinando friamente, que ela é bastante justa para merecer ser adotada? Creio que essa abstração dissiparia muitas nuvens que se põem algumas vezes entre nosso espírito e essa luz primitiva universal, que emana de Deus para mostrar a todos os homens os princípios gerais da equidade, para ser a pedra de toque de todos os preceitos e de todas as leis particulares, sem excetuar mesmo as que Deus nos revelou extraordinariamente em seguida, ou ele mesmo falando a nossos ouvidos, ou enviando-nos profetas inspirados por ele³⁹.

A comunicação, rompida no nível teológico, pode então se renovar no nível moral onde a razão fala a todos e a cada um de “uma única voz”. Todavia, para afirmar uma tal coisa, precisaria ter estabelecido antes a autonomia da moral em relação à religião. É o que Bayle fizera desde seus *Pensamentos diversos sobre o Cometa* e ilustrou através do paradoxo do ateu virtuoso: “É preciso convir que os ateus podem ser persuadidos que há na virtude uma beleza, uma honestidade *intrínseca* e natural e no vício uma deformidade e uma desonestidade semelhantemente *intrínseca* e natural [...]. Logo, desde que um ateu pode se aperceber que as verdades de moral são fundadas sobre a própria natureza das coisas e não sobre as fantasias do homem, pode-se crer ser obrigado a se conformar às ideias da reta razão como a uma regra do bem moral distinta do bem útil...”⁴⁰.

Mas aqui Bayle vai mais longe, porque é a partir de então também no domínio da revelação religiosa que o critério moral vai estender sua legislação e servir de pedra de toque. Vai, com efeito, permitir-nos cortar, não, sem dúvida, sobre o próprio dogma, mas sobre a pertinência de algumas de suas interpretações. Permanecemos sempre incapazes de determinar positivamente o sentido verídico de uma proposição da Escritura, nossa incapacidade teórica e dogmática continuando intacta; mas somos capazes, ao menos negativamente, de afirmar que algumas de suas interpretações *literais*, que se chocariam com

³⁹ *Comentário filosófico*, pp. 90-91. Devolvé, em *Religião, Crítica e filosofia positiva em Pierre Bayle*, Paris, 1906, pp. 109-110, sublinhou a afinidade desse princípio formal com o critério de universalidade kantiano.

⁴⁰ *Continuação dos Pensamentos diversos sobre o Cometa*, CLII, Obras Diversas, t. III, p. 410. Essa autonomia da esfera jurídico-moral em relação ao domínio religioso é a preocupação de toda a escola do direito natural. O paradoxo do ateu virtuoso retoma a afirmação de Grotius: “Tudo o que viemos a dizer teria lugar de alguma maneira, quando mesmo se concedesse, o que não se pode sem um crime horrível, que Deus não existe de modo algum, ou se houver um, que não se interesse de modo algum pelas coisas humanas”. *O Direito da guerra e da paz*, discursos preliminares, §XI, p. 10, éd. 1724.

os princípios de base da moral natural, são praticamente e especulativamente errôneas. Bayle pode, em consequência, enunciar “esse princípio fundamental e essa chave segura para bem entender a Escritura, que é que se, tomando-a literalmente, se incita o homem a cometer crimes, ou (para tirar qualquer equívoco) a cometer ações que a luz natural, os preceitos do Decálogo e a moral do Evangelho nos proíbem, é preciso ter por assegurado que lhe dá um falso sentido, e que em lugar da revelação divina, se propõe às pessoas suas próprias visões, suas paixões, e seus preconceitos”⁴¹. Então bastará a Bayle retomar, por múltiplos exemplos, que o constrangimento em matéria de conversão ocasiona necessariamente, de um lado, as piores violências e, de outro, toda sorte de negações ou hipocrisias, para se recusar a conceder a menor autoridade à expressão “forçai-os a entrar” tomada literalmente.

6. Obstinação ou sinceridade

Bayle então desimpediu a via, na primeira parte do *Comentário*, recusando o argumento de autoridade que entravava toda a análise da tolerância. Ele ainda não a estabeleceu, portanto, sobre bases seguras. O problema então permanece incólume e ele inicia sua análise do fundo ao centro, desde o início da segunda parte, sobre o que vai aparecer como o nó da questão e que se enuncia em uma palavra: a *obstinação*.

Com efeito, o que é um obstinado? É aquele que, tendo sido convencido da verdade, persevera em seus pensamentos culpados. A obstinação, é também tradicionalmente o que designa o herético.

Esta definição posta e tomada, formalmente, como ponto de partida, Bayle se revela um notável dialético e vai, segundo sua expressão, buscar “abater as pessoas até sobre sua própria miséria”⁴². Aceitamos, ele nos diz, essa caracterização da obstinação, então sem dúvida aí se trata da pior das perversões tanto morais como religiosas e que não poderia, como tal, ser tolerada? Entretanto, o que decidirá da obstinação de outrem? Como distinguiremos a obstinação da simples constância? Coloquemos agora que o herético está no erro. Se segue todas as vezes que todo erro é culpado? Com efeito, Bayle não ignora que

⁴¹ *Comentário filosófico*, p. 86.

⁴² *Pensamentos diversos*, Aviso ao leitor no cabeçalho da edição de 1682. *Obras diversas*, t. III, p. 46.

as chances da tolerância vão ser jogadas nessa última questão e que, com o tema da culpabilidade ou da inocência do erro e do errante, é de novo santo Agostinho que se perfila.

Para toda uma tradição agostiniana, com efeito, o erro é colocado como uma consequência do pecado, qualquer que seja a parte do indivíduo nesse erro: “Como a ignorância é sem dúvida um pecado naqueles que não quiseram se instruir, ela é a pena do pecado naqueles que não puderam. Não há, de modo algum, desculpa legítima, nem para uns, nem para outros e só há para todos uma justa condenação”⁴³. Considerando que não terá sido levada essa assimilação do erro ao pecado, a própria tolerância só poderá ser compreendida como uma indulgência culpada. É necessário então estabelecer, para nos livrar dessa pesada tradição, que pode existir uma fraqueza de espírito moralmente inocente.

Para assentar esse fato, Bayle, mais próximo aqui de Pascal que do otimismo do século XVIII, traça um retrato de todas as misérias do homem, além das noções comuns e primeiras, “a evidência é uma qualidade relativa”⁴⁴ e isso, por múltiplas razões, entre as quais a educação recebida não é a menor: “A educação é seguramente capaz de fazer desaparecer a clareza das verdades de direito”⁴⁵. Como a religião faz parte das “opiniões consumidas com o leite”⁴⁶, pode-se julgar a qualidade de evidência dos dogmas religiosos. Tanto como “se fôssemos nascidos na China, seríamos todos chineses, e se os chineses fossem nascidos na Inglaterra, eles seriam todos cristãos...”⁴⁷

Entretanto, Bayle é consciente de que essa argumentação só corre o risco de chegar a um relativismo estéril. Não se trata somente de desculpar o erro, mas ainda de definir os critérios de um julgamento de valor entre as diversas convicções. Bayle revira de modo impressionante a argumentação adversa e faz da perseverança no “erro” ou, se se prefere, da constância em sua convicção, uma virtude. Longe que a perseverança seja necessariamente perversa, é ela que merece consideração e respeito no tanto que ela é o signo de uma “determinação invencível e inabalável na direção da verdade”⁴⁸. O que fará então a divisão em matéria de crença, será a maneira, mais do que o fundo e o critério distintivo, que aí ainda será moral e não doutrinal: a sinceridade. Então a culpabilidade muda de campo, porque todo

⁴³ *Carta a Sixte*, citada na nota 64 a, p. 562 em É. Labrousse, *Pierre Bayle*, t. II, ed. citada.

⁴⁴ *Comentário filosófico*, p. 189.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 354.

⁴⁶ *Suplemento ao Comentário filosófico*, ed. citada, p. 506 b.

⁴⁷ *Comentário filosófico*, p. 345.

⁴⁸ *Op.cit.*, p. 507 b.

insulto a essa virtude de consciência só pode ser compreendido como uma agressão moral. Toda conversão forçada, adquirida pela violência, só pode produzir as marcas exteriores da religiosidade ortodoxa e não obrigar as consciências. É quando o “errante” cede – por dissimulação – ao constrangimento e não quando ele resiste que se torna culpado. *A fortiori*, é quando o “conversor” o submete à tentação que se manifesta como sendo quase diabólica, na medida em que ela pretende se apropriar de uma prerrogativa divina: sondar os corações e as consciências, se apropriar de um domínio do que pertence só a Deus. “Mas como saber se convenceu esse homem de seus erros? Um conversor tem os olhos bastante perspicazes para ler na consciência de um homem? Partilha ele com Deus o atributo incomunicável de *escrutador* dos corações? Seria a impertinência mais extravagante do mundo pensá-lo”⁴⁹. A blasfêmia aí não é onde se o crê: não é mais o herético obstinado que comete o crime de lesa-divindade, mas o conversor-perseguidor que ousa se arrogar um direito de olhar sobre o que não lhe compete: a consciência individual.

7. Os direitos da consciência errante

Resta, por essa reviravolta das situações que Bayle tem feito, não mais que atingir o coração da argumentação adversa: ele define uma nova religiosidade. Uma religiosidade sem religião. Finalmente, o que se é pouco a pouco dissolvido é a própria noção de ortodoxia. Que poderia ser com efeito uma ortodoxia liberta do dogma e da autoridade de uma Igreja⁵⁰? E se não há mais ortodoxia, não poderia haver aí heresia, senão a “heresia moral” do fanático⁵¹. Pela mesma razão, a religião não tem mais do que uma definição subjetiva: “A natureza da religião é a de ser uma certa persuasão da alma em face de Deus...”⁵², e é a qualidade dessa persuasão, mais que seu conteúdo, que permite definir não mais tanto uma ortodoxia do que uma *ortopraxia*⁵³:

⁴⁹ *Comentário filosófico*, p. 185.

⁵⁰ Basta para compreender essa questão retomar a definição do herético por Bossuet: “o herético é aquele que tem uma opinião; e é o que a própria palavra significa. O que é uma opinião? É seguir seu próprio pensamento e seu sentimento particular. Mas o católico é o católico; isto é, que é universal; e sem ter sentimento particular, ele segue sem hesitar o da Igreja”. Carta a Péllisson de 27 de dezembro de 1682, citada por G. Gusdorf em *A Revolução galilaica*, tomo II, p. 37. éd. Payot.

⁵¹ P. Bayle, *A Nova Heresia na moral no tocante ao ódio ao próximo pregado por M. Jurieu*, 2 de março de 1684.

⁵² *Comentário filosófico*, p. 100.

⁵³ Neologismo de R.P.R. Panikkar retomado por É. Labrousse, *Bayle*, t. II, nota 122 a, p. 579.

Digo somente que a fé não nos dá, de modo algum, outros sinais de ortodoxia além do sentimento interior, e a convicção da consciência que se encontra nos homens mais heréticos: se segue que a última análise de nossa crença, seja ortodoxa, seja heterodoxa, é que nós sentimos e que nos parece que isso ou aquilo é verdadeiro. De onde concluo que Deus não exige nem do ortodoxo, nem do herético, uma certeza adquirida por um exame e uma discussão científica, e, por consequência, se contenta, para um e para outros, que amem o que lhes pareça verdadeiro⁵⁴.

Passamos então, com Bayle, da questão do erro propriamente dito ao cuidado do errante. Este não é mais marcado por uma espécie de sociabilidade ontológica e, ao contrário, é possível enunciar *os direitos da consciência errante*, ou seja, finalmente, de toda consciência individual visto que “é impossível no estado onde nos encontramos, conhecer certamente que a verdade que nos parece (falo das verdades particulares da religião, e não das propriedades dos números ou dos princípios de metafísica, ou das demonstrações de geometria) é a verdade absoluta...”⁵⁵. Esses direitos vão ser fundados sobre nosso primeiro dever: “A primeira e a mais indispensável de todas as nossas obrigações é a de não agir de modo algum contra a inspiração da consciência...”⁵⁶. Aquele que exerce essa primeira obrigação deve então ver garantir o absoluto respeito de suas convicções por todo homem de boa fé, na medida onde cada um pode reconhecer no outro uma mesma solicitude, feliz ou infeliz, da verdade. Bayle multiplica os apólogos para sustentar e ilustrar a ideia de que “desde que o erro é ornado dos sinais da verdade, lhe devemos o mesmo respeito como à verdade”⁵⁷, como por exemplo o fato de que a mulher de Martin Guerre devia ter o mesmo amor àquele que ela acreditava ser seu marido como a seu verdadeiro esposo. Sem dúvida a

⁵⁴ *Comentário filosófico*, p. 341. A última observação dessa citação mostra que a tolerância só aí se impõe onde uma margem de não-racionalidade é irredutível, nas opiniões decidíveis: na fé, na convicção íntima, na defesa de uma “causa”, etc. Contrariamente, ela é sem objeto nos domínios onde a verdade – científica – possui uma garantia, seja por demonstração, seja por experiência renovável. A tolerância tem, pois, lugar na “República das Letras” na qual os membros não saberiam, para escapar ao exame de sua posição, se refugiar em sua convicção íntima. Sem dizer que, nesta mesma “República das Letras”, o “constrangimento” não tem mais nenhum sentido; ver sobre esse ponto J.-M. Gros, *Ensaio sobre a tolerância. Leitura do comentário filosófico de Bayle. Cadernos filosóficos*, nº 27, junho de 1986, em particular pp. 94-99.

⁵⁵ *Comentário filosófico*, p. 336. Por essa doutrina dos direitos da consciência errante, Bayle enceta com uma concepção medieval. Abelardo e são Tomás de Aquino teriam desenvolvido a ideia de uma ignorância involuntária. Mas Tomás de Aquino só admitia a ignorância invencível no domínio da lei divina e da lei eclesiástica para os fracos de espírito e para os alienados. Ver, sobre esse ponto, Joseph Leclerc, *História da tolerância no século da Reforma*, tomo I, pp. 117-123.

⁵⁶ *Comentário filosófico*, p. 292.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 322.

hipótese da má fé não poderia ser descartada, mas como ela é indiscernível, só temos o resultado de postular a sinceridade em outrem e de respeitar a mais escrupulosa tolerância de todas as convicções, no que respeita às convicções, e seja qual for o julgamento que temos sobre a validade do objeto.

8. As objeções contra a moral da intencionalidade

Um certo número de objeções não vai, portanto, deixar de ser oposto a essa posição radical e perturbadora. A primeira, a mais imediata, mas a mais fraca, é a da facilidade. Eis uma fé pouco meticulosa ou, nos termos da época; nesse caso, o céu corre o risco de ser encoberto por toda espécie de maus agradáveis. Bayle, ironicamente, quer “acalmar a inquietude daqueles que se queixam que nossos princípios vêm salvar muitas pessoas. Que eles não se alarmem, não terão menos lugar no céu”⁵⁸. Mais seriamente, Bayle toma suas distâncias em face da opinião “desoladora”, mas dominante nos tempos da Reforma⁵⁹ “que condena todo o universo, após Adão até o dia do julgamento...” e, sobretudo, ele pode retorquir facilmente que sua proximidade moral não é menos exigente do que qualquer outra e que não é mais fácil viver no nível de sua consciência como aderir a um dogma “de boca” e exteriormente.

Uma outra objeção, mais sólida, é a que se fará a toda moral fundada sobre a intenção e a convicção. Ela se encontra, por exemplo, desenvolvida por Hegel em sua crítica da moral kantiana⁶⁰: por seu formalismo, essa moral “abstrata” desembocaria seja em um não-conformismo sem limites, seja em uma hipocrisia inexpugnável. Dito de outro modo, não importa qual ação poderia se justificar, mesmo aqui, o recurso ao constrangimento, pela intenção ou a convicção íntima, inatingíveis, que aí teriam presidido. Bayle pode então

⁵⁸ *Ibid.*, p. 342.

⁵⁹ Ver o livro de J. Delameau, *O Pecado e o Temor*, em particular, parte II, capítulo 9, éd. Fayard, 1983.

⁶⁰ *Princípios da filosofia do direito*, §140: “Pode-se de certa maneira, em razão do lado positivo de seu conteúdo, transformar em boa intenção, por conseguinte em boa ação, atos como os seguintes: roubar para fazer bem aos pobres, evitar o combate, devido ao dever ao invés de sua própria vida, para se ocupar de sua família que, talvez, seja pobre, matar por ódio e vingança, isto é, para satisfazer o sentimento próprio do seu direito, do direito em geral, o sentimento da injustiça de outrem, de sua injustiça ao contrário de mim e de outros, ao contrário do mundo ou o povo em geral, pelo aniquilamento de homem mau que fez mal a ele, o que é ao menos uma contribuição à eliminação do mal. Basta a mais ligeira cultura da inteligência para descobrir, como esses sábios teólogos, para cada ação um lado positivo, e do mesmo modo, uma boa razão e uma boa intenção”. Tradução de A.Kaan, éd. Gallimard, p. 124.

mostrar que a má fé, no nível da consciência moral, não pode se iludir por muito tempo e que não poderia aí ter no domínio da intenção moral uma ignorância inocente com os mesmos direitos, como no domínio especulativo. “Os pontos de moral são tão claramente postos na Escritura, que quase não é preciso apreender que a consciência se possa corromper sobre isso”⁶¹. Um perseguidor cristão não pode ignorar, mesmo se pretende agir de boa fé, que a religião que afirma servir, é ao mesmo tempo um ensinamento de amor incompatível com seu ato. A má fé moral se desmascara por ela mesma e muitos perseguidores, tornados, por uma inversão de relação de forças, perseguidos, mostraram seu apelo tardio à tolerância que eles mesmos não acreditavam na legalidade de seu direito de perseguição por muito que se insista sobre a questão.

9. Duas concepções da tolerância civil: Locke e Bayle

Última objeção, que toca no próprio âmago de toda a análise da tolerância: a do repouso público. É o ponto sensível de toda definição da tolerância, porque a extensão mais ou menos maior dada à tolerância civil permanece o melhor teste para detectar o sério e os limites das profissões de fé geral nesse domínio. Basta somente comparar as posições de Bayle e de Locke, sobre essa questão, para se convencer.

Ainda que completamente contemporâneos, ao menos em sua elaboração, os dois meios são, finalmente, bastante diferentes. Locke começa pela tolerância civil enquanto Bayle aí chega como consequência da liberdade de consciência. Locke defende uma argumentação que, no seu fundo⁶², é política e postula uma estrita distinção das comunidades política e religiosa. A tolerância para ele é o efeito imediato dessa separação. Ela é inscrita nos direitos civis do indivíduo entre outras liberdades. Mas, oposto a Bayle, Locke desconfia de toda justificação pela consciência que necessite introduzir princípios inatos no coração do homem. É finalmente no “magistrado” que ele vem a definir o bom e o mau uso, no Estado, das coisas indiferentes em matéria de religião. A tolerância terá os limites que quererá lhe conceder a magistratura civil: para Locke ela não se estenderá nem aos católicos, de quem a obediência ao Papa corre o risco de gerar traidores, nem aos ateus, que, não reconhecendo

⁶¹ *Comentário filosófico*, p. 315.

⁶² O livro de J. Dunn, *O Pensamento político de J. Locke*, éd. P.U.F., 1991, relativiza essa afirmação sem, entretanto, pô-la em questão insistindo sobre a dimensão religiosa do liberalismo de Locke.

nenhum princípio sacro, são considerados incapazes de um juramento e de um contrato. Essa seletividade da tolerância parece à Bayle dever esvaziar aquela de toda pertinência em seu próprio princípio e recusa de antemão essa “semi-tolerância”: “Há ocasiões onde os sentimentos medíocres são os melhores, mas nesse caso, não se poderia encontrar justa medida; é preciso tudo ou nada. Não se pode ter boas razões para tolerar uma seita, se elas não são boas para tolerar uma outra”⁶³.

É em dois tempos que Bayle vai desenvolver sua posição em uma radicalização progressiva. Ela caracteriza primeiramente a intolerância como sendo um mal que pretende ser nele mesmo seu próprio remédio. Se a intolerância é, com efeito, posta como princípio primeiro, é exato que toda a multiplicidade de opiniões se torna intolerável no Estado. Quando, ao contrário, a tolerância é afirmada sem dificuldade, o pluralismo das opiniões é não somente inofensivo mas ainda dá lugar a uma bela emulação:

Se a multiplicidade das religiões prejudica um Estado, é unicamente porque uma não quer tolerar a outra, mas engoli-la pela via das perseguições [...]. Se cada um tivesse a tolerância que sustento, aí teria a mesma concórdia em um Estado dividido em dez religiões, como em uma cidade onde as diversas espécies de artesãos se entre-suportam mutuamente [...] e, por consequência, a tolerância é a coisa mais própria a conduzir o século de ouro e a fazer um concerto e uma harmonia de muitas vozes e instrumentos de diferentes tons e notas, tão agradável pelo menos como a unidade de uma única voz⁶⁴.

Ainda dito de outro modo, a intolerância não é a resposta a uma desordem, ela é a desordem.

Entretanto, essa primeira resposta, pragmática, é subentendida por um princípio mais essencial: a respeito da consciência, “os homens não dependem uns dos outros, e que não tem nem rei, nem reino, nem amo, nem senhor sobre a Terra; não é preciso então censurar

⁶³ *Comentário filosófico*, p. 271.

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 256-257. A imagem das diversas espécies de artesãos em concorrência ou do concerto de muitas vozes tão agradável como a unidade de uma só se opõe a de Descartes afirmando no *Discurso do método* que “não há tanta perfeição nas obras compostas por muitas partes, e feitas da mão de diversas matérias que nas quais um só trabalhou. Também se vê que edifícios que um único arquiteto empreendeu e acabou têm costume de serem os mais belos e melhor ordenados que aqueles que muitos se esforçaram em acomodar, fazendo servir velhas muralhas que teriam sido edificadas para outros fins” (parte II, éd. de La Pléiade, pp. 132-133). Pode-se perceber nesse contraste das imagens uma mudança de mentalidade que, em meio século, fez passar os espíritos do dirigismo ao liberalismo. Liberalismo econômico, aceitação do pluralismo, tolerância religiosa manifesta, mesmo no detalhe das metáforas, sua solidariedade.

um príncipe que não exerce, de modo algum, jurisdição sobre as coisas que Deus não lhe submeteu de modo algum”⁶⁵. Em outros termos, é a dimensão transcendente da consciência que a faz escapar de toda dependência terrestre. Élisabeth Labrousse precisa assim essa dimensão *sacra* da consciência em Bayle: “Vê-se, isso não é um foro interior pessoal, um domínio individual próprio, tanto como tal, sobre o qual o sujeito recusa as usurpações do príncipe, é muito precisamente um domínio que pertence a Deus [...]. A consciência é o ponto de inserção dessa relação em algum modo vertical entre o homem e seu criador da qual ninguém tem o direito de desviar a trajetória por uma intervenção que é, muito precisamente, uma tentativa de violação espiritual”⁶⁶. Esse cara-a-cara da consciência com Deus funda uma libertação radical do indivíduo interior face a toda forma de sujeição, seja ela mundana ou clerical. Bayle leva ao extremo de suas consequências certas implicações da noção de sacerdócio universal que teria desenvolvido no pensamento reformado primitivo, inclusive a uma espécie de “anarquismo religioso”. Segue-se disso que a tolerância civil, fundada sobre essa inviolabilidade da consciência, deverá se estender aos judeus, aos muçulmanos, aos pagãos, além das próprias seitas cristãs. O ateu, sem dúvida, recusando essa relação íntima com Deus, vive em um domínio puramente profano e se encontra pelo próprio fato “destituído dessa grande proteção” segundo a expressão de Bayle. Entretanto, se esse ateu é consequente com ele mesmo, “não crendo em nada além das leis humanas”, poderá obter sua proteção se não perturba a ordem pública e viva segundo um princípio racional de moral. De fato, o ateu, para Bayle, não tendo motivo para dogmatizar deveria, menos que um homem de uma Igreja, ter razões de criar dissensões entre os homens. Em uma sociedade de ateus, ter-se-ia ao menos a vantagem de não temer as guerras de religião⁶⁷. Em definitivo, como o observa ainda Élisabeth Labrousse: “é o ateu não somente propagandista, mas ainda capaz de perseguir sua ação a despeito de uma primeira advertência, que Bayle admite que seja

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 263 e 264.

⁶⁶ *Pierre Bayle*, tomo II, p. 575.

⁶⁷ “[...] deveis considerar que as consciências tomadas de um falso zelo de religião não podem, de modo algum, serem aprisionadas pelos meios que aprisionariam um spinozista (modelo de Ateu de sistema). A razão, o respeito pelo público, a honra humana, a fealdade da injustiça o impedirão muito frequentemente de cometer injustiça a seu próximo. Mas um homem que se persuade que, exterminando as heresias ele avança para o reino de Deus, e que ganhará um mais alto grau de glória no paraíso, após ter sido admirado sobre a Terra [...]; um tal homem, digo, esmagará com o pé todas as regras da moral; e bem longe de ser freado por remorsos, se sentirá levado por sua consciência a se servir de todas as espécies de meios para impedir que se continue a blasfemar o santo nome de Deus, e para estabelecer a ortodoxia sobre as ruínas da heresia ou da idolatria. Quais reveses isso não causa em uma sociedade. Poder-se-ia temê-los da parte dos espíritos fortes?”. *Resposta às questões de um provincial*, III, XX, p. 955 b, *Obras Diversas*, ed. citada.

como uma pena; de fato, na data que Bayle escreve, era novo e audacioso sustentar que a profissão pessoal do ateísmo não fornecesse, por ela mesma, um motivo legítimo a perseguições imediatas”⁶⁸.

10. Balanço e dificuldades

Como conclusão, pode-se ensaiar extrair um balanço e evocar algumas dificuldades. Esse rápido resumo de seu pensamento tendeu principalmente a justificar a pretensão de Bayle de ter feito obra de filósofo. Ele, com efeito, compreendeu que todo enunciado puramente jurídico da tolerância permanecia frágil e corria o risco de ser partidário, isto é, parcial, em sua aplicação na medida em que ela estava na incapacidade de explicitar seu fundamento racional: a liberdade de consciência apostada sobre uma definição moral da razão. Precisaria para isso, como o indicara Cassirer⁶⁹, que se opere a passagem do *pathos* religioso a um *ethos* religioso e que a moral prime sobre a religião. Precisaria enfim que seja definida, frente a uma ortodoxia enfraquecida, uma única ortopraxia capaz, por sua universalidade, de restabelecer a comunicação das consciências.

Um dos interesses do *Comentário filosófico* é de nos apresentar o nascimento de uma ideia ainda aureolada de sua dimensão subversiva. Mais tarde, dizemos meio século após, a tolerância vai se tornar um lugar comum, que na segurança que ela terá obtido dela mesma, perderá uma parte de suas virtudes. As Luzes clamarão bem alto uma tolerância de uso interno, certas que estarão de que fora delas mesmas, só há trevas e que elas podem por isso mesmo reivindicar esmagar a infame. Logo, para Bayle, trata-se de definir os direitos da consciência *errante* e não afirmar o triunfo sem partilha de uma racionalidade do entendimento. Mais tarde ainda, dizemos hoje, a tolerância é tornada uma ideia mole: trata-se muito frequentemente de transformar em virtude isso que é somente nosso vazio de convicção intelectual. Logo, para Bayle, não se poderia aí ter uma tolerância ao invés das ideias, em relação às quais pretender-se-ia, por uma espécie de nivelamento reductor, que todas se valem. Trata-se de respeitar outrem em sua convicção e no tanto que seja capaz de convicção. Bayle tinha muito amor pelas ideias, muito prazer na polêmica, para ceder a essa

⁶⁸ *Op.cit.*, tomo II, p. 587.

⁶⁹ *A filosofia das Luzes*, éd, Fayard, 1970, p. 179.

condescendência simplória em face do pensamento de outrem que parece presentemente a última palavra dessa vulgaridade triunfante que leva hoje o nome de “liberalismo” e que pode, nós o constatamos cotidianamente, se conjugar com a mais dissimulada das exclusões do outro. Élisabeth Labrousse bem distinguiu essas duas acepções da tolerância: “Empregando, escreve ela, uma imagem bergsoniana, poder-se-ia dizer que todo programa prático de tolerância corresponde a duas origens, das quais a parte pode aliás variar consideravelmente: de um lado, o cuidado negativo de não-intervenção, de deixar fazer, menos fundado sobre a benevolência com outrem do que sobre a indiferença a seu respeito; de outro, o cuidado positivo de ver respeitar os direitos da consciência, característica de uma moral sincera”⁷⁰.

Nesse sentido, a verdadeira tolerância é difícil, como é difícil tudo o que é da ordem do respeito para com a mais radical estranheza no outro. Ela se manifesta como a última atitude racional no momento em que *recusamos* no outro o que lhe é mais próprio e mais pessoal; no momento em que, pelo que ele afirma ou crê, cessa de aparecer-nos como nosso semelhante. A tolerância me impõe a respeitar outrem, não no que diz respeito a que eu me reconheça nele, mas *a despeito do que* ele afirma ser ou crer e o separa radicalmente de mim mesmo. E essa fórmula deve ser, para ser compreendida, entendida em sua violência literal. Porque se, para um homem do século XVII, a possibilidade de reconhecer no outro seu semelhante se encontra inscrita na esfera de sua pertença religiosa, temos hoje recolocado essa identificação religiosa por outras dimensões – política, econômico-moral ou étnica – que representam um papel análogo ao critério primeiro para o reconhecimento de outrem. Igualmente pode-se dizer que essa tolerância verdadeira está longe de ser adquirida por nós. E, de fato, ela consiste menos na aceitação passiva dessa estranheza, aceitação próxima de uma frouxidão que pode a todo momento se tornar agressão ou desdém, do que no respeito a certas regras no seio do afrontamento inevitável com ele. “Respondo”, escrevera Bayle, “que meu pensamento é que se deve trabalhar na conversão daqueles que se crê no erro, com todos os cuidados possíveis, e por disputas caridosas e tranquilas, pelo esclarecimento da dúvida, por prece para com Deus, e pelas demonstrações de um zelo verdadeiramente cristão. Mas se tudo isso não persuade de modo algum, bem longe de acozá-los a mudar de profissão,

⁷⁰ *Op.cit.*, tomo II, nota 16, p. 596.

deve-se lhes dizer que fariam muito mal em fazê-lo enquanto não são esclarecidos de modo algum”⁷¹.

Vemos, como isso foi anunciado, as dificuldades. Elas vão nos conduzir até o que permanece o enigma mais indecifrável de Bayle: a forma final de sua fé ou de sua incredulidade.

Vimos que Bayle não buscava primeiramente definir uma atitude de tolerância, mas fundar a liberdade de consciência, e que, para fazê-lo, precisou dissociar o *quod creditur* (o que se acreditou) do *fides qua creditur* (fé que faz crer); enfim, que nessa fé, é a qualidade moral da vontade que decide seu valor e funda o respeito que lhe é devido. Assim sendo, Bayle está convencido de que a consciência não pode se tornar esse santuário inviolável, como se ela possuísse uma caução divina que a emancipa radicalmente das legislações humanas. É porque “Deus só considera o próprio ato da vontade”⁷², é porque só Ele, com exceção de outro qualquer, pode sondar os corações, que essa consciência libera em mim um espaço de liberdade soberana, e soberana no sentido em que só ela tem contas a prestar somente a Deus.

Bayle se encontra então, na devida proporção, em uma situação que não é sem analogia com a de Descartes em suas *Meditações*. Para fundar a prerrogativa do sujeito que conhece sobre o real, para legitimar essa passagem do conhecer ao ser, Descartes tem necessidade da garantia de um Deus veraz. Para justapor um valor de objetividade à evidência racional, ele precisou chamar à caução da veracidade divina. De maneira análoga, o foro interior soberano de Bayle tem necessidade da caução de um Deus moral. Prolongando o paralelo, pode-se dizer enfim que, do mesmo modo que Descartes teve que afastar-se de um “gênio maligno”, Bayle devia afrontar um Deus mau.

Logo, como lembra Élisabeth Labrousse, “em Bayle, a moralidade, longe de ter um papel privilegiado na demonstração da existência de Deus, fornece, de certo modo, as objeções mais graves contra elas”⁷³. O mundo, com efeito, leva a marca do mal, do mal físico como do mal moral. Toda sua vida, mas particularmente após os anos de 1685 e a morte do

⁷¹ *Comentário filosófico*, pp.225 e 226.

⁷² *Comentário filosófico*, p. 303.

⁷³ *Op.cit.*, tomo II, nota 66, p. 274.

justo Jacob, ignominiosamente perseguido, a obsessão do mal não vai parar de crescer nele⁷⁴. Sem dúvida, no *Comentário filosófico*, Bayle se faz particularmente discreto sobre essa questão do mal, na medida, altamente significativa, em que ela corre o risco de minar do interior sua própria consciência teórica da legalidade da tolerância. Esse silêncio aparece mais como sendo da ordem da tática do que a de um esquecimento. Mas no *Dicionário histórico e crítico* e em suas últimas obras, a mesma questão se encontra incansavelmente repetida: “Se um homem é a obra de um principio soberanamente santo, soberanamente potente, pode ser exposto aos males, ao frio, ao calor, à fome, à dor, ao pesar? Pode ter tantas más inclinações? Pode cometer tantos crimes? Pode a soberana santidade gerar uma criatura criminosa? A soberana bondade pode gerar uma criatura infeliz? A soberana potência, junto a uma bondade infinita não cumulará de bens sua obra, e não afastará de modo algum tudo o que poderia ofender e desgraçar?”⁷⁵.

Bayle multiplica, sem se cansar, os paradoxos que tornam incompreensível, escandalosa, essa proximidade de uma experiência múltipla de um mal onipresente e de uma ideia de Deus onipotente e bom, todos confluindo para a famosa aporia de Epicuro⁷⁶: “Se Deus não quer de modo algum erradicar o mal, é invejoso; se não pode erradicá-lo, é fraco”. Como inscrever por aí o pecado original na perspectiva da ignorância invencível? Como Deus pôde colocar Adão em uma situação na qual, em sua onisciência, não podia saber que ela estaria pela ocasião de sua queda? E, se fazer e deixar fazer são moralmente equivalentes, como não concluir que Deus quis a falta de Adão? Como, enfim, conciliar a bondade de Deus com a perspectiva de uma punição eterna dos condenados: “Fizestes tão pouco que vos aprazeis o número das almas condenadas, indicará sempre em Deus um grau de crueldade que, por menor que seja, não pode compadecer com a bondade infinita, visto que essa bondade exclui necessariamente toda mistura da qualidade contrária”⁷⁷.

Sabe-se que essas dificuldades vão levar Bayle a reavaliar estranhamente a hipótese maniqueísta. Mais grave ainda, se perfila por vezes, sob sua argumentação, a sombra ameaçadora de um único Deus mau. Sem dúvida, pode-se seguir Jean-Pierre Jossua quando

⁷⁴ Ver sobre esse ponto o livro de Jean-Pierre Jossua: *Bayle ou a obsessão do mal*, éd. Aubier-Montaigne, 1977. Sabe-se por aí que a *Teodicéia* de Leibniz é inteiramente consagrada a responder aos paradoxos de Bayle sobre o mal e a inocentar Deus.

⁷⁵ *Dicionário*, art. “Maniqueus”, observação D.

⁷⁶ *Ibid.*, art. “Pauliciens”, observação E. Retomada na observação através de uma passagem de Lactance.

⁷⁷ *Dicionário*, artigo “Prudência”, observação F.

afirma que: “Não parece possível sustentar que Bayle tenha tomado positivamente em consideração a eventualidade de um único Deus mau [...]. Se o considerou, não é seguramente para o retê-lo. Diria mesmo, antes, que se trata de um simples fantasma que por momentos parece tomar consistência, em último plano, em raciocínios teóricos”⁷⁸.

Não permanece menos verdadeiro que, aqui, o divórcio cavado entre a razão teórica e a razão moral toma dimensões trágicas. Bayle, seguramente, chega sempre, *in extremis*, ao debate esse termo fideísta que lhe é costumeiro: devemos deixar a última palavra à fé, “a filosofia deve [...] baixar a bandeira em vista da Escritura”⁷⁹, e confessar, enfim, que Deus é, para nós, incompreensivelmente bom. Mas isso basta para apaziguar a angústia de Bayle, angústia que pode resumir essa fórmula de Kierkegaard: “Se sobreviesse a menor coisa capaz, que só sê-lo-ia na aparência, de provar que Deus não é amor, então certamente, tudo estaria perdido e Deus também”⁸⁰.

Não é o lugar aqui de entrar nas múltiplas discussões que têm rodeado a questão da sinceridade e do crédito que é preciso atribuir a essas afirmações reiteradas de fideísmo. São elas o testemunho de uma pertença mantida, até o fim, ao domínio da fé protestante? São elas, ao contrário, os artificios de uma arte de escrever frente à repressão⁸¹? Tanto como “temos o direito de decidir o que se passa no coração de outrem?”⁸². Sobre o que quereríamos menos insistir, é sobre o fato de que, recolocado no todo da obra, o *Comentário* ganha, ao mesmo tempo, profundidade completa, revelando uma fragilidade nova. Sua coerência racional afixada pelos múltiplos recursos aos silogismos pode nos aparecer agora como uma tentativa patética de exorcizar a ameaça que faz pesar sobre sua bela ordenança lógica o pessimismo inato que é a tonalidade geral do pensamento de seu autor.

Bayle é, talvez, o último dos trágicos do século XVII. E como cada um deles, não cessa de afrontar uma contradição que se recusa a toda conciliação. Mas se para Pascal a oposição entre a miséria e a grandeza do homem deve nos levar ao pressentimento último, ainda que incompreensível, da verdade do cristianismo, ela é para Bayle essa tentação “de

⁷⁸ *Op.cit.*, p. 146.

⁷⁹ *Continuação dos Pensamentos diversos*, §LVI, *Obras diversas*, III, p. 265 b.

⁸⁰ S. Kierkegaard, “O Evangelho dos sofrimentos” (IV), parte III dos *Discursos edificantes por diversos pontos de vista* (1877), Paris, 1966, pp. 263-264, citado por J.-P. Jossua, *op. cit.*, p. 132.

⁸¹ Para retomar os termos do artigo célebre de Léo Strauss, *A Perseguição e a arte de escrever*, éd. Presses Pocket.

⁸² *Dicionário*, artigo “Spinoza”, observação M.

encarar esse pensamento assustador de um amor infeliz por Deus, resultante da impossibilidade para Deus de ser o objeto”⁸³. Se Pascal tira a contradição na direção do sublime, esse leva Bayle à desesperança. Não reencontra, no fim de sua vida, os acentos primordiais da angústia trágica, a que afirma que teria sido mais válido para o homem não ter nascido, tal qual se exprimia antes no *Édipo na Colônia* de Sófocles: “Quanto à questão, se era mais válido não criar o homem de modo algum, que de criá-lo infeliz, há bem pessoas que adotariam a afirmativa, ou não a tomariam por insustentável”⁸⁴. Como o observa Jean-Pierre Jossua, “os irmãos Karamazov não estão longe”.

É em todo caso por essa inquietude que Bayle se torna paradoxalmente nosso contemporâneo. Por que pesa nosso “liberalismo” atual dos direitos do homem, desafeiçoado que ele é dos fundamentos religiosos que o sustentavam em sua primeira origem? Deus não respondendo mais ao apelo, o que é que pode garantir o valor absoluto da consciência individual? É, talvez, no momento onde ele acreditava triunfante que o liberalismo moderno se revela o mais frágil e vulnerável, incapaz que é de responder a essa questão que antes o pensamento de Bayle persegue secretamente.

⁸³ Mesma referência que a nota 80.

⁸⁴ *Resposta às Questões de um provincial*, parte II, cap. 78. *Obras diversas*, tomo III, p. 657, citado por J.-P. Jossua, p. 76. O coro no *Édipo na Colônia* se exclama por sua parte: “Mais vale cem vezes não ter nascido; mas se nos é preciso ver a luz, ainda o menor mal é de se retornar lá de onde se vem, e quanto mais cedo melhor! Versos 1208-1248, tradução de R. Pignarre, éd. Garnier-Flammarion, p. 294. Enfim, eu desejaria assinalar a reaproximação que se pode tentar entre a angústia de Bayle e certas passagens do livro de Marcel Conche, *Orientação filosófica*, éd. P.U.F., 1990. Em particular todo o capítulo sobre “o sofrimento dos filhos como mal absoluto”. Após Auschwitz, enquanto pesa, com efeito, toda posição fideísta, Marcel Conche então escreve: “Assim, de um ponto de vista moral, eu não tenho o direito de crer... A noção de um Deus culpado e mal parecendo contraditória, é preciso concluir que Deus não o é. O fato do sofrimento dos filhos – como mal absoluto – por eliminação da hipótese contrária, funda o ateísmo axiológico” (p. 57).

Referências Bibliográficas

BAYLE, Pierre. *Dictionnaire critique...* In: *Œuvres diverses*. La Haye: Compagnie des Librairies, 1737, 4 tomes.

_____. *Pensées diverses sur la comète*. In: *Œuvres diverses*. La Haye: Compagnie des Librairies, 1737, 4 tomes.

_____. *Continuation des pensées diverses sur la comète*. In: *Œuvres diverses*. La Haye: Compagnie des Librairies, 1737, 4 tomes.

_____. *Réponse aux questions d'un provincial*. In: *Œuvres diverses*. La Haye: Compagnie des Librairies, 1737, 4 tomes.

_____. *De la tolérance. Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ "Contrains-les d'entrer"*. Préface et commentaires de Jean-Michel Gros. Paris: Presses Pocket, 1992.

BRUNSCHVICG, Jacques. "Introduction" In: LEIBNIZ, Gottfried W. *Théodicée*. Paris: Garnier-Flammarion, 1999.

CASSIRER, Ernst. *La philosophie des Lumières*. Paris: Fayard, 1970.

CERTEAU, Michel de. *L'Écriture de l'histoire*. Paris: Gallimard, 2002.

CONCHE, Marcel. *Orientation philosophique*. Paris: P.U.F., 1990.

DELAMEAU, J. *Le Péché et la Peur*. Paris: Fayard, 1983.

_____. *Naissance et affirmation de la Réforme*. Paris: P.U.F., 1965.

DUNN, J. *La pensée politique de J. Locke*. Paris: P.U.F., 1991

HAZARD, Paul Hazard. *La crise de la conscience européenne*. Paris: Fayard, 1961.

HEGEL, Georg W. F. *Principes de la philosophie du droit*. Tradução de A. Kaan. Paris: Gallimard, 1940.

JOSSUA, Jean-Pierre. *Bayle ou l'obsession du mal*. Paris : Aubier-Montaigne, 1977.

LABROUSSE, Élisabeth. "Introduction" In: *Ce que c'est la France toute catholique*. Paris: Vrin, 1973.

_____. Pierre Bayle: I. *Du pays de Foix à la cite d'Érasme*; II. *Hétérodoxie et rigorisme*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1963-1964.

_____. *La Révocation de l'édit de Nantes*. Paris: Payot, 1985.

LECLERC, Joseph. *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*. Paris: Aubier, 1955.

MORNET, Daniel. “Les enseignements des bibliothèques privées, 1750-1780”, *Revue d’histoire littéraire de la France*, 17^o ano (1910).

ORCIVAL, Jean. *Louis XIV et les protestants*. Paris: Vrin, 1951.

RETAT, Pierre. *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIII^e siècle*. Paris: Belles Lettres, 1971.

ROBERT, Daniel. “Louis XIV et les protestants”, In: *XVII^e siècle*, ano 1967, n^o 76-77.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Les Confessions*. Ed. de la Pléiade, tomo I, Paris : Gallimard, 1959.

WEIL, Éric. *Philosophie et réalité*. Paris: Beauchesne, 1982.

Recebido em: 06/10/2017 – *Received in: 10/06/2017*

Aprovado em: 04/11/2017 – *Approved in: 11/04/2017*