

Racionalismo, ceticismo e a coerência do *Commentaire Philosophique* de Bayle

Rationalism, Skepticism, and the Coherence of Bayle's Commentaire Philosophique

Michael Hickson¹
Trent University/CA
michaelhickson@trentu.ca

Resumo: O *Commentaire philosophique* (CP) de Pierre Bayle, de 1686-88, é amplamente reconhecido como um dos primeiros e mais radicais apelos à tolerância religiosa universal no Ocidente (Zagorin 2003, 240-88). Tem também a reputação de ser um texto notoriamente difícil de interpretar. A principal questão interpretativa do CP é que a segunda parte (CP II) parece minar totalmente a primeira parte (CP I): o que começa como a obra de um Racionalista parece terminar como a obra de um cético. Depois de demonstrar a imoralidade da perseguição, a obra prossegue para demonstrar que qualquer pessoa que esteja sinceramente convencida de que deve perseguir tem, de fato, a obrigação moral de perseguir. O artigo explora duas abordagens que visam dar conta dos paradoxos interpretativos presentes neste texto de Bayle, defendendo uma posição intermediária entre as leituras paradoxal e coerente.

Palavras-chave: tolerância religiosa; racionalismo; ceticismo; perseguição; paradoxo; Comentário Filosófico.

Abstract: Pierre Bayle's 1686-88 *Commentaire philosophique* (CP) is widely recognized as one of the first and most radical pleas for universal religious toleration in the West (Zagorin 2003, 240-88). It also has a reputation for being a notoriously difficult text to interpret. The main interpretive issue with the CP is that the second part (CP II) seems to undermine the first part (CP I) entirely: what begins as the work of a Rationalist seems to end as the work of a Skeptic. After demonstrating the immorality of persecution, the work goes on to demonstrate that any person who is sincerely convinced they must persecute indeed has the moral obligation to persecute. The article explores two approaches that aim to address the interpretative paradoxes present in this text by Bayle, advocating for an intermediate position between the Paradoxical and Coherent readings.

Keywords: religious tolerance; rationalism; skepticism; persecution; paradox; Philosophical Commentary.

¹ A tradução é de Maria Cecília Pedreira de Almeida.

Introdução²

O *Commentaire philosophique* (CP) de Pierre Bayle, de 1686-88, é amplamente reconhecido como um dos primeiros e mais radicais apelos à tolerância religiosa universal no Ocidente (ZAGORIN, 2003, p. 240-88). Tem também a reputação de ser um texto notoriamente difícil de interpretar. A principal questão interpretativa do CP é que a segunda parte (CP II) parece minar totalmente a primeira parte (CP I): o que começa como a obra de um racionalista parece terminar como a obra de um cético. Depois de demonstrar a imoralidade da perseguição, a obra prossegue para demonstrar que qualquer pessoa que esteja sinceramente convencida de que deve perseguir tem, de fato, a obrigação moral de perseguir. Como observou Walter Rex, “parece quase perversidade da parte de Bayle que tantos dos temas anteriores [em CP I] reapareçam neste penúltimo capítulo [de CP II] e que Bayle pareça estar a dizer exatamente o oposto do que tinha afirmado antes” (REX, 1965, p. 183-84). O que devemos pensar desta estranha transição?

Na maior parte dos casos, tem havido duas abordagens para resolver este puzzle interpretativo: a primeira é afirmar que CP II mina CP I e explicar como e por que isso acontece; a segunda é negar que CP II mina CP I e explicar a aparência de contradição. Chamarei à primeira abordagem Leitura Paradoxal e à segunda abordagem Leitura Coerente. O foco e o caso de teste de ambas é o “paradoxo do perseguidor”: a objeção crucial que Bayle levanta em CP II contra o seu argumento a favor da tolerância, e que os primeiros críticos de Bayle, nomeadamente Pierre Jurieu (1687), insistiam ser devastadora. Resumidamente, a objeção é que, se o argumento de Bayle a favor da tolerância for bem-sucedido, então estabelecerá a obrigação de algumas pessoas perseguirem. Assim, a tolerância bayleana conduzirá à perseguição. A leitura paradoxal do CP aceita este paradoxo como uma consequência do argumento de Bayle, enquanto a leitura coerente afirma que o paradoxo é meramente ilusório.

Alguns adeptos recentes da leitura paradoxal são Gianluca Mori e John Christian Laursen. Mori (2020 e 2021) argumenta que o CP II mina o CP I porque há uma mudança na concepção de consciência que ocorre na segunda parte da obra. No CP II, uma concepção sentimentalista da consciência irrompe na obra e substitui a concepção intelectualista com que CP I começa: “C’est pourquoi l’aporie des ‘persécuteurs de bonne foi’ ne peut trouver de solution cohérente ni dans le *Commentaire philosophique* ni dans le *Supplément* de cet ouvrage” (MORI, 2020, p. 304).³ Laursen (2011) argumenta que a ênfase cética de Bayle, nas últimas partes do CP, na educação, no gosto e no costume, justifica as ações dos perseguidores, minando assim as anteriores condenações racionalistas da perseguição no CP.

Alguns adeptos recentes da leitura coerente são Antony McKenna (2015 e 2018) e Jean-Luc Solère (2016). McKenna argumenta que a defesa que Bayle faz dos direitos da consciência errante em CP II não se estende a verdades morais evidentes descobertas pela razão (ninguém pode, em boa consciência, negá-las), mas apenas a verdades especulativas ou particulares, como todas as questões de fé. Por conseguinte, Bayle evita o paradoxo do perseguidor ao insistir que a perseguição é, de forma evidente, moralmente inadmissível (MCKENNA, 2015, p. 216-21). Solère (2016) oferece uma redução contextualmente sensível e logicamente rigorosa do argumento a trinta e nove proposições que unifica a teoria da tolerância desenvolvida em CP I e II. A resolução do paradoxo do perseguidor oferecida por Solère é muito semelhante à oferecida por McKenna: “O caráter errado da perseguição pode ser demonstrado aos perseguidores porque se trata

² Uma versão preliminar deste artigo foi apresentada no X Colóquio Internacional Pierre Bayle: Crítica e luta filosófica, na Universidade de Brasília, em julho de 2024. Devo agradecimentos a Maria Cecília Pedreira de Almeida, Todd Ryan, Jean-Luc Solère, Flavio Fontenelle Loque e outros presentes pelos comentários e críticas úteis. Uma versão deste texto foi publicado em inglês com o título “From White to Black: Parts One and Two of Bayle’s *Commentaire philosophique*” numa coletânea de artigos editada por Olivier Mentz e Eva Rothenberger. *Pensées diverses autour de Pierre Bayle. Mélanges en honneur de Antony McKenna et Hans Bots*. LIT-Verlag Münster et al.: 2025.

³ “É por isso que o paradoxo dos ‘perseguidores de boa-fé’ não encontra qualquer solução coerente no *Commentaire philosophique* ou no *Supplément* desta obra.” Todas as traduções deste artigo são de Michael Hickson, salvo indicação em contrário.

de uma questão filosófica, não teológica. Se eles rejeitam a demonstração, é porque deixam que as suas mentes sejam governadas por preconceitos, ou pelas paixões de raiva, vingança, etc., e não pela razão, e isso é repreensível” (SOLÈRE, 2016, p. 44).

O objetivo deste artigo é defender uma posição intermediária entre as leituras paradoxal e coerente. Argumentarei que a leitura paradoxal está correta quando diz que a tolerância bayleana justifica o direito de perseguir, mas que a leitura Coerente está correta quando diz que isto não é uma contradição ou refutação da teoria da tolerância de Bayle. A minha abordagem consiste em colocar o CP no contexto da anterior Carta de Bayle sobre os Direitos de Consciência, que é a nona carta das *Nouvelles lettres critiques* (NLC IX) de 1685 (OD II, 217-28). Defenderei que a natureza da transição do CP I para o CP II é antecipada e explicada nas NLC IX e aí descrita como uma transição “do branco para o preto”, que nos prepara para o aparecimento de paradoxos na teorização sobre a tolerância.⁴ Os paradoxos não surgiram no final do CP para surpresa ou desgosto de Bayle; pelo contrário, Bayle estava consciente destes paradoxos antes mesmo de iniciar essa obra.

O fundamento da tolerância no NLC IX

O objetivo de NLC IX é defender uma afirmação que Bayle fez na sua anterior *Critique Générale* de 1684 (OD II, 1-160), nomeadamente que “si la véritable Religion a droit de faire une chose, la fausse Religion l’a pareillement” (OD II, 218).⁵ Esta carta estabelece assim a igualdade de direitos entre crentes ortodoxos e heterodoxos, igualdade de direitos que constitui a essência da tolerância bayleana:

Voilà néanmoins une image des Hérétiques & des Orthodoxes. Ceux-ci sont les enfans de la vérité, & le croient être; les autres le croient être, & ne le sont pas. La destinée de ces deux sortes de gens est fort différente, mais à l’égard du droit de respecter, & de cultiver ce qu’ils prennent pour la vérité, ils sont tout à fait égaux, de même que les enfans supposez & les enfans légitimes ont une obligation égale d’obéir à celui qu’ils croient être leur père, & un droit égal de partager sa succession”. (OD II, 223) ⁶

Considero esta passagem como a conclusão do argumento de Bayle a favor da tolerância em NLC IX, mas também mais tarde no CP. A tolerância bayleana é o reconhecimento dos direitos iguais de todas as pessoas a respeitar e a cultivar a verdade tal como a percebem. Isto implica permitir que todas as pessoas pensem, vivam e atuem de acordo com a verdade que reconhecem: construir igrejas, dirigir escolas, educar as crianças em determinadas tradições, pregar publicamente, escrever livros, refutar opiniões consideradas errôneas e prejudiciais e, em geral, amar, proclamar e promover uma determinada visão da verdade em que uma pessoa acredita de boa fé. A perseguição é a negação destes direitos a algumas pessoas, através da força física, política ou legal, ou de qualquer outra forma. Os direitos e deveres de grupos e indivíduos são, portanto, as partes da moralidade a que a tolerância diz respeito. A perseguição, por outro lado, configura-se como a privação de direitos. Mais do que uma questão de vícios comportamentais – ainda que com estes muitas vezes coexista –, ela revela sobretudo uma incapacidade de reconhecer e respeitar as liberdades dos outros.

No início de NLC IX, Bayle imagina uma objeção óbvia e muito forte à sua concepção de tolerância: «N’est-ce pas à la seule vérité que l’Auteur de toutes choses a donné le droit d’entrer dans le cœur, & dans

⁴ Há muitos paradoxos na história da reflexão sobre a tolerância. Ver Laursen e Villaverde (2012).

⁵ “Se a religião verdadeira tem o direito de fazer algo, então a religião falsa tem o mesmo direito.”

⁶ “Estes [os ortodoxos] são os filhos da verdade e acreditam que o são; enquanto eles [os heterodoxos] acreditam que o são mas não o são. O destino desses dois tipos de pessoas é muito diferente; mas quanto ao direito de respeitar e cultivar o que eles consideram ser a verdade, eles são completamente iguais, assim como os supostos filhos e filhos legítimos de um homem têm uma obrigação igual de obedecer àquele que eles acreditam ser seu pai e um direito igual de compartilhar sua herança.”

l'esprit? "(OD II, 218).⁷ Opositor imagina que só os ortodoxos têm o direito de respeitar e cultivar o que entendem ser a verdade, porque só eles possuem o que é realmente verdadeiro nas suas mentes. Os ortodoxos podem, portanto, negar esses direitos aos outros, uma vez que os crentes heterodoxos não os possuem. É em resposta a esta objeção que Bayle descreve a transição crucial no pensamento "do branco para o preto" que é necessária para defender esta concepção de tolerância, e que Bayle defenderá em NLC IX e mais tarde no CP:

...si on considère la vérité & le mensonge dans une vûë tout à fait abstraite, il n'y a que la vérité qui ait droit de nous demander audience, & de se faire obéir. Mais c'est toute autre chose, quand on descend de ces considérations abstraites, & de ces précisions de Logique, où l'on voit la vérité & l'erreur absolument & en elles-mêmes; c'est, dis-je, toute autre chose, quand on descend de ces vûës générales, à la considération particulière de la vérité & de l'erreur, par rapport à chaque personne. Presque toujours c'est passer du blanc au noir; la fausseté absolue se change en vérité respective, comme la fausseté respective se fait de la vérité absolue; c'est à dire (car je sens bien que tout le monde n'est pas obligé d'entendre des termes empruntez de la barbarie de l'École) que ce qui est vrai en lui-même, ne l'est pas à l'égard de certaines gens, comme ce qui est faux en lui-même, ne l'est pas pour plusieurs personnes. (NLC IX; OD II, 218-19)⁸

A transição de mentalidade exigida pela tolerância bayleana passa das considerações abstratas, gerais e universais para as considerações particulares, individuais e contextuais. É uma transição da verdade absoluta para a verdade relativa. Uma vez que, de acordo com Bayle e seguindo os escolásticos, as ideias de Deus são a regra da verdade absoluta (ver OD II, 219), podemos dizer que esta transição do branco para o preto, ou do pensamento absoluto para o relativo, é uma transição do pensamento sobre a mente de Deus para o pensamento sobre a situação da mente humana individual (não para a mente humana em geral, no entanto, que é ela própria uma ideia na mente de Deus). A verdade absoluta e a verdade relativa não se opõem (como o absoluto e o relativismo na moral se opõem atualmente). Quando as nossas mentes estão a funcionar corretamente, a verdade relativa será apenas a verdade absoluta tal como é percebida por nós.

Bayle argumenta que a razão pela qual temos de fazer esta transição de perspectiva é o fato de os nossos temas serem os direitos e os deveres, que, por sua vez, segundo Bayle, assentam na seguinte base: "les droits que Dieu a donnez à la vérité, dépendent d'une condition si absolument nécessaire, que l'on ne sauroit rendre sans crime les moindres hommages à la vérité, si cette condition lui manquoit. Or comme par cette condition l'on ne doit entendre autre chose, si ce n'est que Dieu nous oblige à aimer & à respecter la vérité, pourvû que nous la connoissions; il est évident qu'aussi-tôt que la vérité nous est inconnuë, elle perd tout son droit à notre égard, & qu'aussi-tôt que l'erreur nous est connuë sous la forme de la vérité, elle en acquiert tous les droits à notre égard" (NLC IX; OD II, 219).⁹ (OD II, 219). A verdade em abstrato, a verdade considerada apenas na mente de Deus, não tem o direito de nos obrigar, ou seja, não temos o dever de a seguir. A verdade tem de se tornar individual - tem de se tornar *a verdade que eu percebo* - antes de poder ter qualquer direito significativo de exigir obediência. A verdade tem de se tornar individual -

⁷ "Não é somente à verdade que o Autor de todas as coisas deu o direito de entrar no coração e na mente?"

⁸ Concordo com estes opositores que, se considerarmos a verdade e a mentira de uma forma completamente abstrata, então apenas a verdade tem o direito de exigir a nossa atenção e de comandar a obediência. Mas é algo totalmente diferente quando descemos destas considerações abstratas e destas precisões lógicas em que vemos a verdade e o erro absolutamente e em si mesmos; é, digo eu, algo totalmente diferente quando descemos destas visões gerais para a consideração particular da verdade e do erro em relação a cada pessoa. É quase sempre como passar do branco ao preto; a falsidade absoluta transforma-se na respectiva verdade, assim como a verdade absoluta se transforma na respectiva falsidade; isto é (uma vez que eu sei bem que nem toda a gente é obrigada a compreender termos emprestados da barbárie dos escolásticos), que o que é verdadeiro em si mesmo não é verdadeiro em relação a certas pessoas, assim como o que é falso em si mesmo não é falso para certas pessoas (OD II, 218-19).

⁹ "Os direitos que Deus concedeu à verdade dependem de uma condição tão absolutamente necessária que não se poderia prestar os menores tributos à verdade sem cometer um crime, caso esta condição lhe faltasse. Ora, como por esta condição não devemos entender outra coisa senão que Deus nos obriga a amar e respeitar a verdade desde que a conheçamos, é evidente que, logo que a verdade nos é desconhecida, perde todos os seus direitos sobre nós, e que, logo que o erro nos é conhecido sob a forma de verdade, adquire todos esses direitos sobre nós."

tem de se aplicar a seres humanos como João e Jaime, e não à humanidade em abstrato - antes de a verdade poder exercer quaisquer direitos (ver OD II, 221).

Depois de fazer esta distinção, Bayle desenvolve uma metáfora que estabelece a conclusão desejada de que os crentes ortodoxos e heterodoxos têm igual direito à consciência. Bayle imagina um senhor de uma casa que parte para uma longa viagem e deixa o seu criado para controlar quem entra na casa na sua ausência. O senhor ordena ao criado que só entrem as pessoas que possuam um certificado marcado com uma determinada insígnia. O senhor é Deus, a ordem do senhor é o dever fundamental de acreditar e agir de acordo com a verdade, nós somos os criados, a casa é a mente e a insígnia é o critério da verdade e da bondade. Depois da partida do senhor, o direito de entrar na casa é inteiramente determinado pela persuasão do criado de que o certificado de entrada tem a insígnia correta. Se o criado estiver convencido, então a pessoa tem o direito de entrar na casa, mesmo que a insígnia seja absolutamente falsa. Se o criado não estiver convencido, então a pessoa não tem o direito de entrar, mesmo que seja o próprio filho do senhor a apresentar-se. São exemplos como este que permitem a Bayle chegar a uma conclusão clara: “Apenas a opinião constitui a essência e o fundamento dos direitos da verdade” (OD II, 223).

Bayle recebe a objeção de que confundiu condições necessárias e suficientes nesta conclusão de que a opinião é a essência dos direitos. Responde que a opinião de que algo é a verdade não é apenas uma condição necessária para que tenhamos o direito e o dever de abraçar e cultivar, mas também uma condição suficiente. O exemplo que utiliza é o dos pais e dos filhos. Se um homem não sabe que é o pai de uma criança, então não tem direitos nem deveres para com a criança – então, a opinião de ser pai é uma condição necessária para os direitos e deveres. O mesmo se aplica se um homem acreditar falsamente que é o pai de uma criança. Ele tem todos os mesmos direitos e deveres em relação a essa criança que um pai verdadeiro enquanto acredita que é o pai - a opinião é, portanto, uma condição suficiente para ser sujeito de direitos e deveres. A conclusão relativista é que todos têm o direito e o dever de agir de acordo com as próprias opiniões.

Há uma outra questão que é discutida por Bayle nestas histórias, mas que não é estritamente relevante para a questão dos direitos. É a questão da culpabilidade do criado se um ladrão o enganar com uma falsificação, ou se o filho do senhor for rejeitado por causa de um certificado manchado. Bayle indica repetidamente que o empregado só é culpável se for negligente no exame dos certificados. Mas a culpa do criado é algo diferente do dever do criado de dar entrada a um falso hóspede, e do direito desse hóspede de entrar na casa. Se o criado acredita que um convidado tem o direito de entrar, então esse convidado tem o direito de entrar e o criado deve permitir a entrada do convidado: “Mais voici, selon mes petites lumieres, à quoy l’on pourroit se fixer. C’est de dire premièrement; que toutes les erreurs où l’on est de bonne foi, ont le même droit sur la conscience, que l’Orthodoxie, soit que l’on ait embrassé ces erreurs un peu trop légèrement, soit qu’on les ait fait passer par l’examen le plus rigoureux dont on ait été capable” (NLC IX; OD II, 226).¹⁰ Os erros que se cometem por negligência, mas mantidos com convicção sincera e de boa fé, gozam dos mesmos direitos que a verdade absoluta, embora possamos um dia pagar por nossa negligência diante de Deus (OD II, 226).

A NLC IX é um momento importante na história do secularismo ocidental. Bayle cria duas jurisdições, a dos céus e a da terra, e divide-as de forma muito clara (ver HICKSON, 2021). Deus, o Mestre do reino celestial, poderá um dia recompensar ou punir-nos pelos nossos atos aqui na terra, mas, por agora, está ausente. Aqui, na terra, a consciência é, portanto, como um monarca absoluto com o direito de fazer o que lhe parece melhor. A comparação entre a consciência e os monarcas não é desenvolvida explicitamente por Bayle em pormenor, mas a sua intenção de chamar a atenção do leitor para esta comparação não pode

¹⁰ “...todos os erros que abraçamos de boa fé têm o mesmo direito sobre a consciência que a ortodoxia tem, quer tenhamos abraçado esses erros um pouco levianamente, quer os tenhamos feito passar pelo exame mais rigoroso de que somos capazes.”

ser ignorada. Bayle começa a NLC IX (OD II, 218) com uma distinção entre dois sentidos de “direito”, tal como se aplica aos monarcas, e podemos ver que estes dois sentidos também se aplicam aos direitos da consciência. Em um sentido, Deus concedeu aos monarcas (e às consciências) o direito absoluto de fazerem o que lhes parecer melhor, sem que ninguém os possa condenar nesta vida ou restringir o seu direito. Mas, num outro sentido, ou melhor, numa outra vida, os monarcas e as consciências terão de responder perante Deus pelo que fizeram - o direito terreno não implica a justiça celeste. Até esse dia, porém, ninguém tem o direito ou mesmo a capacidade de adotar o ponto de vista de Deus e restringir os direitos dos monarcas e das consciências a quem Deus deu autoridade política e moral, respectivamente.

A separação destas perspectivas “branca” e “negra” da moralidade, que inaugurou a nossa era secular, é mais clara em NLC IX. Mas, como argumentarei agora, a distinção, embora menos clara, oferece uma maneira de entender a transição do CP I para o CP II.

O argumento racionalista contra a perseguição no CP I

O objetivo particular do CP I é compreender o que o autor da Escritura, que se supõe ser Deus, quer dizer com Lucas 14:23 - “Obriga-os a entrar” - e, em particular, se Deus ordena assim a perseguição de religiões heterodoxas. Mas como é que Bayle ou qualquer outra pessoa pode saber o que Deus quer ou não quer dizer com as palavras da Escritura? Esta pergunta é respondida por Bayle logo em CP I, onde ele delinea o critério de interpretação que empregará ao longo de todo o seu comentário: qualquer interpretação da Escritura que estabeleça uma obrigação de cometer um crime deve ser falsa. A base deste critério é o fato de Deus ser perfeitamente bom e não poder ordenar a transgressão moral sem cair em autocontradição. A questão que se coloca é como distinguir a bondade e a maldade morais. A resposta de Bayle é a luz natural da razão, que ele diz ser “Dieu lui-même, la Vérité essentielle & substantielle, qui nous éclaire alors très-immédiatement, & qui nous fait contempler dans son essence les idées des vérités éternelles, contenues dans les principes, ou dans les notions communes de Métaphysique” (CP I.1; OD II, 368).¹¹

O estado corrompido da natureza humana leva-nos frequentemente a confundir as nossas convicções errôneas com as verdades da luz natural, e por isso Bayle fornece aos leitores um teste para determinar o que é moralmente bom ou moralmente mau de acordo com a luz natural:

[J]e voudrais qu’un homme, qui veut connoître distinctement la lumière naturelle par rapport à la Morale, s’élevât au dessus de son intérêt personnel, & de la coutume de son pays, & se demandât en général, *Une telle chose est-elle juste, & s’il s’agissoit de l’introduire dans un pays où elle ne seroit pas en usage, & où il seroit libre de la prendre, ou de ne la prendre pas, verroit-on, en l’examinant froidement, qu’elle est assez juste pour mériter d’être adoptée?* Je croi que cette abstraction dissiperoit plusieurs nuages, qui se mettent quelquefois entre notre esprit & cette lumière primitive & universelle, qui émane de Dieu pour montrer à tous les hommes les principes généraux de l’équité, pour être la pierre de touche de tous les préceptes, & de toutes les loix particulières, sans en excepter même celles que Dieu nous révèle ensuite extraordinairement, ou en parlant lui-même à nos oreilles, ou en nous envoyant des Prophètes inspirez de lui. (CP I.1; OD II, 368-69)¹²

Quando lemos o primeiro capítulo metodológico de CP I no contexto de NLC IX, torna-se imediatamente

¹¹ “O próprio Deus, a verdade essencial e substancial, que nos ilumina imediatamente e que nos faz contemplar na sua essência as ideias das verdades eternas contidas nos princípios ou noções comuns da metafísica.”

¹² “Gostaria que qualquer homem que deseje conhecer distintamente a luz natural no que diz respeito à moralidade, se eleve acima do seu interesse pessoal e do costume do seu país, e se pergunte em geral: *Será tal coisa justa em si mesma? E se se tratasse de a introduzir num país onde nunca foi praticada, e onde o povo fosse livre de a aceitar ou deixar, será que, ao examiná-la cuidadosamente, descobriria que era suficientemente justa para merecer ser adoptada?* Creio que esta abstração dissiparia várias nuvens que se colocam entre o nosso espírito e esta luz primitiva e universal que emana de Deus para mostrar a todos os homens os princípios gerais da equidade, a fim de serem a pedra de toque de todos os nossos preceitos e de todas as nossas leis particulares, incluindo mesmo aquelas que Deus nos revela extraordinariamente mais tarde, quer falando-nos ele próprio aos nossos ouvidos, quer enviando-nos profetas por ele inspirados.”

claro que Bayle está a enveredar por um pensamento absolutista ou “branco” em CP I. Isto é, as suas reflexões são abstratas, gerais e universais - todas estas três palavras aparecem na passagem que acabamos de citar. O raciocínio moral de CP I diz respeito à moralidade tal como ela existe na mente de Deus, como um conjunto de leis eternas. O CP I é uma explicitação sobre o que Deus deve ou não deve fazer: ele deve ordenar a perseguição ou não? O tema imediato é, portanto, a ética divina; a perspectiva é a da verdade absoluta, não a da verdade relativa de João e Jaime. Será que Bayle acredita agora que a tolerância pode ser defendida a partir desta perspectiva absolutista, ao contrário do que acontecia em NLC IX?

A resposta é “não” e isso é claro se levarmos em conta que a tolerância bayleana é a visão de que os heterodoxos e os ortodoxos partilham os mesmos direitos de consciência. Esta afirmação não é a tese da primeira parte absolutista do CP. O que aí se defende é que Deus não ordenou a perseguição, porque a perseguição é contrária às suas ideias eternas de bondade. A conclusão é que não devemos perseguir, não que devemos respeitar os direitos de todas as pessoas a acreditar e a agir de acordo com a sua consciência. Esta não é uma distinção tão sutil como pode parecer à primeira vista. É muito diferente dizer que não devemos obrigar as pessoas a assistir à missa católica (ou seja, persegui-las) e dizer que devemos reconhecer o direito das mesmas pessoas a construir igrejas rivais nos mesmos bairros que as igrejas católicas. A segunda não decorre da primeira.

Embora a tese de CP I não seja a igualdade de direitos das consciências, Bayle discute, no entanto, os direitos de consciência na primeira parte do livro. É instrutivo ver as diferentes maneiras pelas quais Bayle considera os direitos de consciência em NLC IX, CP I e, mais tarde, em CP II. Como vimos, em NLC IX, os direitos de consciência eram baseados na opinião, que era uma condição necessária e suficiente para esses direitos. Em CP I, capítulo 7, Bayle retoma a questão dos direitos de consciência, mas discute esses direitos de forma muito diferente. Defende que nunca é permitido obrigar as consciências (perseguir, por outras palavras) porque ninguém tem autoridade para fazê-lo. A razão para isso é que toda a autoridade provém de Deus, mas Deus nunca poderia conceder a autoridade para obrigar a consciência sem que surgisse uma contradição na sua vontade. É um pensamento puramente absolutista: “c’est la même chose commander d’agir contre sa conscience, & commander de haïr ou de mépriser Dieu; de sorte que Dieu ne pouvant pas conférer le pouvoir d’ordonner que l’on le haïsse, ou méprise, il est évident qu’il ne peut pas conférer l’autorité de commander qu’on agisse contre sa conscience” (CP I.7; OD II, 384).¹³

Repare-se que os direitos de consciência nesta passagem nada têm a ver com a opinião humana individual de que a consciência é a voz de Deus. Estes direitos baseiam-se no que é apresentado como um fato absoluto: que Deus nunca poderia conceder autoridade a uma pessoa para obrigar outra pessoa a agir de forma contrária à ordem de Deus. Os direitos de consciência são desenvolvidos neste capítulo na perspectiva de Deus, e não na perspectiva humana, com a conclusão a limitar-se à afirmação de que não devemos perseguir, e não de que devemos tolerar. Esta perspectiva adquire os tons sombrios da condição humana decaída quando nos voltamos para o CP II.

O argumento cético a favor da tolerância no CP II

A atenção de Bayle desloca-se do caráter errado da perseguição para a necessidade de tolerância, ou seja, para a igualdade de direitos de consciência, no CP II, capítulo 8. Logo no início deste capítulo, Bayle apresenta a conclusão que pretende alcançar: “tout ce que la conscience bien éclairée nous permet de faire pour l’avancement de la vérité, la conscience erronée nous le permet, pour ce que nous croions la vérité. C’est ma these à prouver & à éclaircir” (CP II.8; OD II, 422).¹⁴ Em outras palavras, Bayle defende

¹³ “É a mesma coisa ordenar a alguém que aja contra a sua consciência e ordenar-lhe que odeie ou despreze a Deus. Por conseguinte, uma vez que Deus não pode conceder o poder de ordenar a alguém que o odeie ou despreze, é evidente que não pode conceder a autoridade para ordenar a alguém que aja contra a sua consciência.”

¹⁴ “Tudo o que uma consciência esclarecida nos permite fazer para o avanço da verdade, uma consciência errônea nos permite fazer para o que acreditamos ser a verdade.”

que devemos reconhecer a igualdade de direitos de consciência dos crentes ortodoxos e heterodoxos, e não apenas que devemos nos abster de os perseguir. A tolerância está agora no centro das atenções. E apesar do fato de os termos “lei eterna”, “lei imutável” e “Deus” estarem presentes neste capítulo, a perspectiva é sempre a da verdade relativa a cada pessoa.

O principal argumento para estes direitos iguais de consciência é que agir contra a consciência é o maior pecado possível e, por isso, temos sempre o dever moral de agir de acordo com a consciência. Se a nossa consciência proíbe uma ação, mesmo que essa ação seja absolutamente boa ou neutra do ponto de vista moral, temos o dever de nos abster de a realizar. Se a nossa consciência ordena uma ação, temos o dever de agir, mesmo que ela seja absolutamente má do ponto de vista moral. Por conseguinte, cada um de nós tem o dever de agir de acordo com a consciência e, *a fortiori*, o direito de o fazer. Subjaz a tudo isto a perspectiva relativista de Bayle, adoptada no CP II, que ele resume da seguinte forma: “c’est la même chose de dire, *ma conscience juge qu’une telle action est bonne ou mauvaise*, & de dire, *ma conscience juge qu’une telle action plaît ou déplaît à Dieu*” (CP II.8; OD II, 422).¹⁵ Desta vez, Bayle está a estabelecer os direitos da consciência não através de afirmações absolutas sobre a mente de Deus, mas por meio de afirmações sobre o que um indivíduo acredita sobre a mente de Deus.

Bayle considera a objecção de que não se pode ter o dever ou o direito de fazer algo que, considerado em si mesmo, é mau, simplesmente porque a consciência o ordena. Isto é crucial para considerar, porque representa a introdução da perspectiva absolutista no argumento relativista de Bayle. A sua resposta é uma reminiscência de NLC IX. Defende que a vontade de fazer o bem é necessária e suficiente para que qualquer ação tenha valor moral. Recorre de novo a histórias, desta vez o caso de dar uma esmola ou de dizer palavras duras a um mendigo. Se alguém der esmola a um mendigo sem o fazer por motivos de consciência, então a ação é moralmente equivalente a uma máquina com mola que atira uma moeda ao homem. A ação física de transferir moedas não tem verdadeiro valor moral, mesmo que melhore a condição material do homem (OD II, 423-24). Assim, a motivação consciente é uma condição necessária para o valor moral. Por outro lado, se uma pessoa dirige palavras duras a um mendigo, acreditando erradamente que ele vai usar o dinheiro para fins ilícitos, mas o faz acreditando que é a coisa certa a fazer, então a pessoa demonstra pelo menos o desejo de agradar a Deus fazendo o bem, o que dá à ação valor moral (OD II, 424). A segunda parte do *Commentaire* é, portanto, muito proto-kantiana: é apenas a vontade, independentemente das ações físicas e das consequências, que dá valor moral às nossas ações.

Solère, entre outros, opor-se-ia a esta interpretação de Bayle, pois escreve que Bayle seguiu os escolásticos ao defender que “é, portanto, necessário distinguir a minha ação como qualificada pela minha intenção e o valor moral da ação em si mesma, isto é, independentemente da minha intenção” (SOLÈRE, 2016, p. 27). No entanto, não encontro um forte apoio para esta afirmação no CP de Bayle e, além disso, parece que a seguinte passagem entra em conflito com ela: “...le Souverain juge du monde, le scrutateur des reins & des cœurs, ne peut pas mettre de la différence entre deux actes de volonté humaine, tout à fait semblables dans leur entité physique, quoi que par accident leur objet ne soit pas le même réellement; car il suffit qu’il soit objectivement le même; je veux dire, qu’il le paroisse aux deux volontés qui forment les actes...” (CP II.9; OD II, 428).¹⁶ Se Bayle acreditava, como Solère sugere, que a vontade era como a forma da parte material da ação, então Deus seria capaz de distinguir dois atos completamente similares da vontade: um seria a forma *desta* matéria, e o outro seria a forma *daquela* matéria. Mas Bayle insiste que

¹⁵ “é a mesma coisa dizer que a minha consciência julga que uma ação é boa ou má, e dizer que a minha consciência julga que uma ação agrada ou desagrade a Deus”.

¹⁶ “o Soberano Juiz do mundo, o perscrutador das mentes e dos corações, não pode estabelecer *qualquer diferença* entre dois atos da vontade humana que são completamente semelhantes na sua entidade física, ainda que por acidente os seus objectos não sejam realmente os mesmos; pois basta que eles sejam objetivamente os mesmos, isto é, que eles o pareçam às duas vontades que formam esses atos” (OD II, 428).

não há nenhuma diferença que mesmo Deus possa discernir.

Para defender a sua interpretação de Bayle, Solère observa que Bayle fala do pecado de castigar o mendigo, mesmo que isso seja feito de acordo com a consciência. Mas nesta passagem que Solère cita, o pecado é inteiramente reduzido à “*précipitation de croire sur de fausses apparences, que ce pauvre étoit un très-mauvais homme*” (CP II.8; OD II, 424).¹⁷ Não há nada de material, absoluto ou independente da vontade que seja identificado como a fonte do pecado. Bayle afasta o pecado de tudo o que é material - insiste que o bom mendigo não é castigado como tal (porque não se acredita que seja um homem bom), mas é castigado como um homem mau - a moralidade da ação é reduzida por Bayle a questões relacionadas exclusivamente com a percepção, a vontade e a consciência do agente moral. O pecado é o fato de o molestador ter chegado depressa demais a uma convicção sobre o mendigo; o pecado *não* é um fato objetivo, independente da consciência, de que castigar pessoas boas é errado.

O paradoxo do perseguidor e a coerência do CP I e II

O objetivo deste artigo tem sido demonstrar que não existe uma teoria única e unificada da tolerância no *Commentaire philosophique* de Bayle. Em vez disso, existe um argumento contra a perseguição, apresentado numa perspectiva absolutista, e um argumento a favor da tolerância, ou seja, a favor do respeito pela igualdade de direitos de consciência, apresentado numa perspectiva relativista. As tensões surgem desta mistura de perspectivas no CP; em particular, o seguinte “paradoxo do perseguidor” confronta Bayle:

La 2. difficulté qu'on nous propose est qu'il s'ensuit de ma doctrine le renversement de ce que je veux établir; je veux montrer que la persécution est une chose abominable, & cependant tout homme qui se croira obligé en conscience de persécuter, sera obligé, selon moi, de persécuter, & feroit mal de ne persécuter pas.

Je répons que le but que je me propose dans ce Commentaire sur les paroles, *Contrain-les d'entrer*, étant de convaincre les Persécuteurs, que Jésus-Christ n'a pas commandé la violence, je ne ruine pas moi-même mon dessein, pourvu que je montre par de bonnes preuves que le sens littéral de ces paroles est faux, absurde & impie. Si je me sers même de fortes raisons, j'ai lieu de croire que ceux qui les examineront sincèrement, éclaireront les erreurs de conscience où ils pourroient être quant à la persécution; & ainsi mon dessein est juste. Je ne nie pas que ceux qui sont actuellement persuadez qu'il faut, pour obéir à Dieu, abolir les Sectes, ne soient obligés de suivre les mouvemens de cette fausse conscience, & que ne le faisant pas ils ne tombent dans le crime de désobéir à Dieu, puis qu'ils font une chose qu'ils croient être une désobéissance à Dieu.

Mais I. il ne s'ensuit pas qu'ils fassent sans crime ce qu'ils font avec conscience. 2. Cela n'empêche pas qu'on ne doive crier fortement contre leurs fausses maximes, & tâcher de répandre de meilleures lumières dans leur esprit. (CP II.9; OD II, 430-31)¹⁸

Comentadores como Rex (1965) consideraram o paradoxo devastador porque demonstra que a Parte II do CP de Bayle contradiz a Parte I. No entanto, se tivermos em conta que estas partes têm conclusões diferentes a partir de perspectivas diferentes, vemos que não há contradição. Em termos absolutos (ou

¹⁷ “precipitação em acreditar, com base em falsas aparências, que o pobre era um homem muito mau.”

¹⁸ “A segunda dificuldade que é proposta contra mim é que a minha doutrina implica a própria inversão do que eu quero estabelecer. Quero mostrar que a perseguição é uma coisa abominável e, no entanto, todo o homem que acredita na sua consciência que é obrigado a perseguir será, segundo eu, obrigado a perseguir, e fará o mal não perseguindo. Respondo que, como o objetivo que me propus neste comentário às palavras “Obriga-os a entrar” era convencer os perseguidores de que Jesus Cristo não ordenou a violência, eu próprio não contradigo o meu desígnio, desde que mostre, por meio de boas provas, que o sentido literal destas palavras é falso, absurdo e ímpio. Se eu empregar argumentos fortes, então tenho razões para acreditar que aqueles que os examinarem sinceramente esclarecerão os erros de sua consciência com respeito à perseguição; e desta forma, meu plano é justo. Não nego que aqueles que estão atualmente persuadidos de que é necessário abolir as seitas para obedecer a Deus sejam obrigados a seguir os movimentos desta falsa consciência, e que, não o fazendo, cairiam no crime de desobediência a Deus, uma vez que fazem algo que acreditam estar em desobediência a Deus; mas, em primeiro lugar, não se segue que façam sem crime o que fazem de acordo com a consciência. Em segundo lugar, isso não nos impede de sermos obrigados a protestar fortemente contra as suas falsas máximas e a tentar iluminar melhor as suas mentes.”

assim sugere Bayle), a perseguição é imoral porque Deus não a pode ordenar sem cair em contradição. Em termos relativos, é concebível que alguém possa estar convencido de que Deus ordenou a perseguição e, por isso, essa pessoa teria a obrigação de seguir a sua consciência e perseguir. O resultado é que pode haver um direito e um dever individual de fazer o que é absolutamente imoral. Não se trata de uma contradição, mas sim de uma dificuldade política e teológica decorrente da teoria da tolerância. É um problema político porque os legisladores terão de passar da teoria da tolerância de Bayle para um conjunto prático de leis que regule a forma como a sociedade irá lidar com os perseguidores de consciência. Sem dúvida que a lei terá de impedir os seus atos de violência e infringir o direito do perseguidor a perseguir, a fim de defender os direitos de consciência de todos os outros. Trata-se de um problema teológico porque é um problema do mal: Deus criou um mundo em que as suas criaturas podem ter obrigações morais de agir contra as suas leis eternas. Um mundo diferente - talvez um mundo em que a luz natural fosse apenas um pouco mais brilhante - teria evitado a dificuldade. Pelo menos é o que parece.

A resposta de Bayle a este paradoxo começa por constatar que não há contradição e que o objetivo da sua obra não é prejudicado pela existência de perseguidores de consciência. O seu objetivo na primeira parte é convencer esses perseguidores a mudarem de opinião - é por isso que adota o modo de pensar absolutista na Parte I do CP para argumentar contra a interpretação de Lucas 14:23. Se for bem sucedido, tê-los-á convencido de que os seus atos de perseguição são absolutamente imorais, mesmo que sejam feitos de boa fé. Quando os perseguidores mudarem de opinião, as consciências estarão livres de coação e Bayle terá atingido o objetivo da segunda parte do CP: o estabelecimento do respeito mútuo e da liberdade individual em matéria de moral e religião. Bayle reconhece que o paradoxo do perseguidor se resume a uma dificuldade prática da sua teoria, que exige uma ação concreta: num mundo em que podem existir perseguidores de consciência, todos temos de “protestar energicamente contra as suas falsas máximas e tentar iluminar melhor as suas mentes” (OD II, 431).

Mori (2020 e 2021) afirma que o paradoxo surge porque a teoria da consciência de Bayle muda em algum momento entre o CP I e o CP II. Embora eu concorde com Mori que a teoria da consciência de Bayle mude ao longo de sua carreira (Hickson 2018), não acredito que essa seja a explicação para o paradoxo do perseguidor. Em vez disso, a perspectiva muda da perspectiva absolutista, que considera a lei eterna na mente de Deus que ilumina as consciências, para a perspectiva relativa, que considera a mente humana que luta para receber essa luz. A mudança é da moralidade absolutista, no que diz respeito à humanidade em geral, para os direitos e deveres individuais de João e Jaime. Isto levanta o problema do mal, como sempre acontece para Bayle quando o celestial e o mundano colidem.

A análise de Solère (2016) tende a oferecer uma leitura absolutista de todo o CP. No final, Solère argumenta que Bayle demonstrou que ninguém pode acreditar sinceramente que a perseguição é permitida moralmente, já que é tão oposta à luz natural (2016, 44). Mas penso que esta posição, embora plausível e extremamente bem argumentada, ignora a afirmação de Bayle, citada acima, de que o direito de obedecer à consciência existe mesmo que as crenças de consciência de alguém tenham sido adotadas de forma bastante precipitada. A essência dos direitos de consciência é a opinião *sincera*, não a opinião bem informada. Assim, o perseguidor de consciência tem, de fato, o direito e a obrigação de perseguir, mesmo que não tenha considerado a moralidade da perseguição tão cuidadosamente quanto deveria - o que é uma questão prática a ser tratada pelo magistrado.

Este paradoxo do perseguidor de boa-fé é, como Bayle admitiu, uma dificuldade embaraçosa e perturbadora para a sua teoria da tolerância, mas não representa uma contradição interna à teoria, nem um motivo para abandoná-la.

Referências bibliográficas

- BAYLE, P. 1727-31. *Oeuvres diverses de M. Pierre Bayle*. Four volumes. La Haye : chez P. Husson et al.
- BAYLE, P. 2012. *Bayle Corpus–Oeuvres complètes*. McKenna, Antony, & Mori, Gianluca (eds.). Classiques Garnier Numérique.
- HICKSON, M. W. 2018. Pierre Bayle and the secularization of conscience. *Journal of the History of Ideas*, 79(2), 199-220.
- HICKSON, M. W. 2021. The Role of Skepticism in Bayle's Theory of Toleration. In Vicente Raga Rosaleny and Plinio J. Smith. *Sceptical Doubt and Disbelief in Modern European Thought: A New Pan-American Dialogue*, Dordrecht: Springer, 161-176.
- JURIEU, P. 1687. *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."* Rotterdam: Henri De Graef.
- LAURSEN, J. C. 2011. Skepticism against reason in Pierre Bayle's theory of toleration. In Diego Machuca (ed.). *Pyrrhonism in Ancient, Modern, and Contemporary Philosophy*. Dordrecht: Springer Netherlands, 131-44.
- LAURSEN, J. C., & VILLAYERDE, M. J. eds. 2012. *Paradoxes of religious toleration in early modern political thought*. Lanham, Md: Lexington Books.
- MCKENNA, A. 2015. *Études sur Pierre Bayle*. Paris: Éditions Champion.
- MCKENNA, A. 2018. Pierre Bayle: Rationalism and religious faith. Self-evident truths and particular truths. *Etica & Politica*, 20(3), 163–181.
- MORI, G. 2020. *Bayle philosophe*. Nouvelle édition. Paris: Honoré Champion.
- MORI, G. 2021. Bayle's two consciences and the paradox of the "conscientious persecutor." *Journal of the History of Philosophy*, 59(4), 559–582.
- REX, W. 1965. *Essays on Pierre Bayle and religious controversy*. The Hague: M. Nijhoff.
- SOLÈRE, J-L. 2016. The Coherence of Bayle's Theory of Toleration. *Journal of the History of Philosophy*, 54(1), 21–46.
- ZAGORIN, P. 2003. *How the idea of religious toleration came to the West*. Princeton, NJ: Princeton University Press.