



# dois pontos



Revista dos Departamentos de Filosofia  
da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos

# **Pierre Bayle - Crítica e luta filosófica**

volume 22 número 1  
junho de 2025

**dois pontos** é uma revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos vinculada aos Programas de Pós-graduação da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos. Publica artigos de filosofia e de áreas afins com interesse filosófico e busca promover intercâmbio entre pesquisadores no Brasil e exterior.

#### **Editores**

Maria Adriana Camargo Cappello (Universidade Federal do Paraná) e  
Marisa Lopes (Universidade Federal de São Carlos)

#### **Editores responsáveis pelo volume Pierre Bayle - Crítica e luta filosófica**

Profa. Dra. Maria Cecília Pedreira de Almeida

Prof. Dr. Rodrigo Brandão

#### **Conselho editorial**

Adriano Fabris (Università di Pisa – Pisa, Itália), Balthazar Barbosa Filho † (Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Porto Alegre, RS, Brasil), Bento Prado Júnior † (Universidade Federal de São Carlos – São Carlos, SP, Brasil), Carlos Alberto Ribeiro de Moura (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Eduardo Jardim (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – Rio de Janeiro, RJ, Brasil), Franklin Leopoldo e Silva (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Jean-Michel Vienne (Université de Nantes – Nantes, França), José Arthur Giannotti (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), José Oscar Marques (Universidade Estadual de Campinas – Campinas, SP, Brasil), Leiser Madanes (Universidade Nacional de Buenos Aires – Buenos Aires, Argentina), Luiz Henrique Lopes dos Santos (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Luiz Roberto Monzani (Universidade Estadual de Campinas – Campinas, SP, Brasil), Márcio Suzuki (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Marcos Lutz Müller (Universidade Estadual de Campinas – Campinas, SP, Brasil), Marilena Chauí (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Michel Malherbe (Université de Nantes – Nantes, França), Newton Bignotto (Universidade Federal de Minas Gerais – Belo Horizonte, MG, Brasil), Oswaldo Porchat (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Raul Landim Filho (Universidade Federal do Rio de Janeiro – Rio de Janeiro, RJ, Brasil), Renaud Barbaras (Université de Paris – I – Paris, França), Róbson Ramos dos Reis (Universidade Federal de Santa Maria – Santa Maria, RS, Brasil).

#### **Diagramação**

Laís Furuhata Siqueira

ISSN: 2179-7412

**endereço para correspondência||address for correspondence**

Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR)

R. Dr. Faivre, 405, 6º andar. CEP: 80060-140 – Curitiba, PR, Brasil.

(41) 3360-5098

Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) Rodovia Washington Luís,  
km 235. CEP: 13565-905 – São Carlos, SP, Brasil. (16) 3351-8366

**endereços eletrônicos da *doisPontos*:**

[revista2pontos@gmail.com](mailto:revista2pontos@gmail.com)

[www.ser.ufpr.br/doisPontos](http://www.ser.ufpr.br/doisPontos)

[www.filosofia.ufpr.br](http://www.filosofia.ufpr.br)

## Índice

- 5 Flávio Fontenelle Loque  
**Bayle pirrônico? Considerações sobre ceticismo e tolerância no *Comentário Filosófico***
- 20 Luiz Paulo Rouanet  
**Entre a incompreensão e a intolerância: as raízes do extremismo no século XVII**
- 29 Felipe Matos Lima Melo  
**Uma fé regulada pela razão: a crítica ao entusiasmo e o uso dos milagres na validação da revelação divina em Locke**
- 45 Marcos Ribeiro Balieiro  
**Hume e as colônias americanas: moral, economia, política**
- 54 Rodrigo Brandão  
**Bayle, o problema do mal e o reavivamento do maniqueísmo**
- 62 Todd Ryan  
**Pierre Bayle e William King sobre o mal da imperfeição**
- 70 Michael Hickson  
**Racionalismo, ceticismo e a coerência do *Commentaire Philosophique* de Bayle**
- 81 Fernando Bahr  
**Teologia e ceticismo na primeira modernidade: Montaigne, Descartes, Bayle**
- 97 Bruno Costa Simões  
**Entre a razão e as paixões: Mandeville, Bayle e a desconstrução da moralidade ilustrada**
- 109 Giovanni Zanotti  
**The Premodernity of Modernity. Kojève's Reading of Bayle**
- 134 Cesar Kiraly  
**A Intolerância à melancolia em David Hume**
- 159 Maria Cecília Pedreira de Almeida  
**Pierre Bayle e a crítica como fundamento da liberdade moderna**
- 172 Fábio da Silva Fortes e João Victor de Souza Silva  
**De Agostinho para Hermogeniano: introdução, tradução e notas à *Carta 1***
- 178 Marcelo de Sant'anna Alves Primmo.  
**Tradução do verbete Matthias Knutzen do *Dictionnaire Historique et Critique***

## Editorial

Pierre Bayle (1647–1706) é, sem dúvida, um dos pensadores mais originais do século XVII. Autor do Dicionário Histórico e Crítico, Bayle tornou-se um mestre da crítica e da ironia, exercendo uma reflexão livre sobre os problemas da razão, do erro e da crença, sendo conhecido o seu empenho contra a intolerância religiosa, num contexto marcado por intensas controvérsias confessionais — especialmente após a revogação do Édito de Nantes, em 1685. A influência de Bayle reverberou de modo profundo no século das Luzes, contribuindo para a formação de uma consciência ilustrada crítica e antidogmática. Pensadores como Voltaire, Diderot e outros enciclopedistas não apenas reconheceram a importância de sua obra, mas, em diversos aspectos, retomaram seu método cético e sua atitude desmistificadora diante das pretensões da ortodoxia religiosa e filosófica.

No Brasil, embora ainda pouco estudado, Bayle tem merecido cada vez mais a atenção de estudiosos. Apesar disso, ainda são escassas as traduções, grupos de estudo e publicações dedicadas à sua obra. Este dossiê busca preencher parte dessa lacuna, reunindo pesquisadores nacionais e internacionais para explorar as múltiplas dimensões de seu pensamento, que abordou temas essenciais para a filosofia moderna e contemporânea.

A controvérsia em torno do ceticismo bayliano é um dos temas tratados por Flávio Fontenelle Loque. Em “Bayle pirrônico? Considerações sobre ceticismo e tolerância no Comentário Filosófico”, o autor examina a defesa da tolerância por Pierre Bayle, contestando a interpretação predominante que atribui ao ceticismo a fundamentação dos direitos da consciência errante. O autor argumenta que Bayle não recorre ao ceticismo para igualar as consciências errante e ortodoxa, mas sim à noção de obrigação de consciência, entendida como um dever moral de seguir a própria consciência para evitar o pecado. O ceticismo surge apenas secundariamente, quando Bayle discute os limites da investigação humana e a ignorância invencível. Uma das contribuições importantes do artigo está em desvincular a defesa da tolerância de uma base cética e centrá-la na consciência, o que permite até mesmo a dogmáticos serem tolerantes.

A intolerância religiosa foi o tema escolhido por Luiz Paulo Rouanet. Em “Entre a incompreensão e a intolerância: as raízes do extremismo no século XVII”, o autor analisa as raízes do extremismo religioso no século XVII, focando nos contrastes entre o Édito de Nantes (1598), que promoveu tolerância entre protestantes e católicos na França, e o Édito de Fontainebleau (1685), que revogou essa tolerância de forma brutal. Examina ainda dois discursos antagônicos: a Oração fúnebre a Michel de Tellier, de Bossuet, que exaltou a revogação, e o texto de Pierre Bayle, que criticou a hipocrisia da intolerância em ambos os lados. O interesse do artigo está na análise histórica e filosófica desses documentos, que realça como a imposição dogmática e a supressão do dissenso alimentaram conflitos violentos.

O artigo “Uma fé regulada pela razão: a crítica ao entusiasmo e o uso dos milagres na validação da revelação divina em Locke”, de Felipe Matos Lima Melo, examina a aparente tensão entre a rejeição lockeana do entusiasmo religioso — caracterizado por alegações de inspiração divina sem evidências — e sua defesa dos milagres como prova racional da revelação divina. O autor demonstra como Locke, no Ensaio sobre

o Entendimento Humano e em obras teológicas como *Um Discurso sobre os Milagres*, articula uma fé regulada pela razão, distanciando-se tanto do ceticismo radical quanto do dogmatismo. A contribuição central do artigo está em mostrar que, para Locke, os milagres são sinais externos passíveis de escrutínio racional, diferentemente das experiências subjetivas dos entusiastas.

O artigo de Marcos Ribeiro Balieiro, “Hume e as colônias americanas: moral, economia, política”, explora a visão de outro leitor de Bayle, David Hume, sobre as colônias britânicas nas Américas. O autor demonstra que, embora Hume considerasse o colonialismo britânico inevitável devido ao equilíbrio de poder europeu e ao desenvolvimento comercial, ele também reconheceu seus limites, especialmente no que diz respeito aos abusos financeiros, à opressão dos colonos e à escravidão. A análise baseia-se em *Ensaio Morais, Políticos e Literários*, na *História da Inglaterra* e em cartas de Hume. O ponto forte do artigo está na articulação entre a crítica econômica (como a dívida pública e a exploração colonial) e a reflexão moral (incluindo os efeitos degradantes da escravidão), sublinhando a complexidade do legado intelectual de Hume.

O problema do mal é destacado em pelo menos dois artigos do dossiê. Em “Bayle, o problema do mal e o reavivamento do maniqueísmo”, o autor, Rodrigo Brandão, examina a abordagem de Pierre Bayle ao problema do mal no *Dicionário Histórico e Crítico*, destacando sua estratégia de reabilitar o maniqueísmo não como defesa de um dualismo metafísico, mas como ferramenta retórica para expor os limites da razão diante de questões religiosas. Bayle utiliza o maniqueísmo para contrapor-se à teodiceia cristã tradicional, mostrando que a razão humana é incapaz de resolver a contradição entre a existência do mal e a ideia de um Deus benevolente e onipotente. O artigo enfatiza a separação entre fé e razão proposta por Bayle, que antecipa debates posteriores na Ilustração, como os de Voltaire e Kant. Uma das contribuições do texto está na análise da “fraqueza dialógica da razão”, que revela a incapacidade de sistemas filosóficos oferecerem respostas definitivas ao problema do mal, reforçando assim a posição singular de Bayle.

Todd Ryan, por sua vez, propõe um exame do debate entre Pierre Bayle e William King acerca da natureza do mal, com foco no conceito de “mal da imperfeição”. King, em *De Origine Mali* (1702), propõe uma distinção tripartite do mal: mal de imperfeição (ausência de perfeições), mal natural (dor e frustração) e mal moral (escolhas errôneas). Ele argumenta que a imperfeição é uma forma genuína de mal, pois a falta de atributos em seres criados — mesmo que não lhes sejam naturais, como asas em humanos — gera desarmonia no sistema cósmico. Bayle, por sua vez, contesta essa visão na *Réponse aux questions d’un provincial*, rejeitando a ideia de que a mera ausência de perfeição constitua um mal. Para ele, o mal só existe quando há consciência de sofrimento ou insatisfação, reduzindo-o às categorias de mal natural e moral. Ao revelar estas divergências, o artigo não apenas esclarece um capítulo negligenciado da filosofia moderna, mas também demonstra no detalhe aspectos relevantes da controvérsia entre Bayle e King sobre a natureza do mal e os limites da racionalidade.

Michael Hickson, em “Racionalismo, ceticismo e a coerência do *Commentaire Philosophique* de Bayle”, analisa a aparente contradição entre as duas partes do *Commentaire philosophique* (1686-88), argumentando que a transição de um racionalismo moral na primeira parte para um ceticismo prático na segunda não constitui uma incoerência, mas uma mudança deliberada de perspectiva. Enquanto a Parte I fundamenta a condenação da perseguição religiosa em princípios universais da razão e da moralidade divina, a Parte II defende que indivíduos sinceros em suas convicções — mesmo as errôneas — têm o direito e o dever de agir conforme sua consciência, incluindo casos em que isso legitima a perseguição (o “paradoxo do perseguidor”). O artigo é bem sucedido em mostrar como a solução não está na supressão do paradoxo, mas no engajamento racional para corrigir erros de consciência, preservando assim a tolerância como um projeto dinâmico e não estático.

O artigo de Fernando Bahr, “Teologia e ceticismo na primeira modernidade: Montaigne, Descartes, Bayle”, investiga as relações entre teologia e ceticismo na primeira modernidade, centrando-se em Montaigne, Descartes e Bayle, com ênfase no conceito de “superceticismo” proposto por Richard Popkin para caracterizar o pensamento



de Bayle. Uma das contribuições do estudo está em articular como Bayle, ao desenvolver o “superceticismo”, herda e radicaliza essa tradição, mostrando que a evidência racional não pode ser critério de verdade absoluta. Ao traçar paralelos e contrastes entre os três pensadores, Bahr evidencia uma linha argumentativa que articula continuidades e rupturas, especialmente no modo como cada autor concebe a ideia de Deus e a natureza da crença.

Em “Entre a razão e as paixões: Mandeville, Bayle e a desconstrução da moralidade ilustrada”, Bruno Costa Simões explora a crítica de Bernard Mandeville ao deísmo e ao racionalismo moral, destacando sua influência pelo ceticismo de Pierre Bayle. O autor argumenta que Mandeville desloca o debate teológico para o terreno das paixões humanas, demonstrando a inconsistência de uma moralidade baseada exclusivamente na razão. Enquanto o deísmo defendia uma religião natural desvinculada de dogmas e revelações, Mandeville, seguindo Bayle, enfatiza a natureza passional e hipócrita do comportamento humano, mostrando que a coesão social depende não da supressão dos vícios, mas de seu direcionamento estratégico. Esta análise não apenas enriquece a compreensão do pensamento de Mandeville, mas também situa sua obra no contexto mais amplo das discussões sobre moralidade, religião e sociedade no século XVIII.

O artigo de Giovanni Zanotti, “The Premodernity of Modernity. Kojève’s Reading of Bayle”, analisa a interpretação de Alexandre Kojève sobre Pierre Bayle, destacando como Kojève vê Bayle como uma figura de transição entre a pré-modernidade e a modernidade. Zanotti argumenta que, para Kojève, Bayle representa um impasse filosófico resultante de sua posição intermediária, que combina elementos de ceticismo e liberalismo político, mas que não alcança a consistência da visão de mundo desenvolvida posteriormente por Hegel e Marx. A contribuição decisiva do artigo está em elucidar como a leitura de Kojève sobre Bayle revela não apenas as limitações do pensamento bayliano, mas também lança luz sobre o próprio conceito de modernidade de Kojève, que rejeita o relativismo epistemológico e o pluralismo liberal em favor de uma verdade histórica e ativamente construída, culminando na ideia do “Estado universal e homogêneo”. Essa análise oferece uma perspectiva crítica sobre as bases epistemológicas e políticas da modernidade, destacando a tensão entre tolerância e autoridade no pensamento de Kojève.

Hume aparece novamente no artigo de Cesar Kiraly, “A Intolerância à melancolia em David Hume”. Nele, o autor elabora uma densa análise do conceito de melancolia na filosofia de David Hume, destacando seu papel como forma de consciência que oscila entre atividade e passividade, influenciando a percepção dos impasses históricos e políticos. Utilizando a metáfora do arco e da lira, inspirada em Heráclito, o autor explora a “tensão reversa” entre tolerar a melancolia — permitindo a elaboração reflexiva — e rejeitá-la, o que leva à antecipação de efeitos políticos imediatos e, muitas vezes, sectários. Um dos elementos chave do estudo reside na crítica à filosofia da história, especialmente à narrativa Whig, que Hume contrapõe com uma abordagem baseada na especulação audaz sobre circunstâncias particulares, evitando teleologias e generalizações abstratas.

O artigo “Pierre Bayle e a crítica como fundamento da liberdade moderna”, destaca a centralidade da crítica como fundamento da liberdade individual e da tolerância religiosa, a partir da análise de obras como o *Dicionário Histórico e Crítico* e o *Comentário Filosófico*. A proposta do texto consiste em recuperar traços centrais da filosofia de Bayle, especialmente a noção de crítica, e demonstrar como ela se articula com a defesa da liberdade de consciência e da tolerância. Ao explorar a crítica como método racional para questionar autoridades e tradições, a defesa da tolerância baseada na liberdade de consciência e a idealização da República das Letras como espaço de debate intelectual livre, o estudo evidencia que o pensamento de Bayle antecipa princípios modernos de direitos individuais e oferece bases para reflexões contemporâneas sobre os fundamentos da liberdade.

As traduções inéditas incluídas neste dossiê representam contribuições fundamentais para os estudos filosóficos no contexto brasileiro, tanto pela originalidade dos textos selecionados quanto por suas implicações teóricas. A primeira tradução, “De Agostinho para Hermogeniano: introdução, tradução e notas à Carta 1”, de

Fabio da Silva Fortes e João Victor de Souza Silva, oferece acesso a um documento essencial do pensamento agostiniano, no qual o autor discute as críticas ao ceticismo acadêmico e reflete sobre a natureza da alma e os desafios epistemológicos de sua época. Ao contextualizar a carta dentro do debate filosófico do século IV d.C., a tradução não apenas enriquece os estudos patrísticos, mas também estabelece um diálogo implícito com as preocupações de Bayle acerca dos limites da razão e da natureza da alma, temas que perpassam sua obra.

A segunda tradução, de Marcelo de Sant'anna Alves Primmo, concentra-se no verbete dedicado a Matthias Knutzen no Dicionário histórico e crítico, destacando a defesa bayliana de uma moralidade autônoma em relação à religião. Ao analisar a figura de Knutzen — um dos primeiros filósofos a declarar-se ateu publicamente —, Bayle explora a possibilidade de uma ética secular fundamentada na consciência individual, desafiando as concepções tradicionais que vinculavam virtude e fé. Essa tradução é particularmente relevante para os estudos sobre o Iluminismo radical, pois evidencia como Bayle antecipou debates contemporâneos sobre secularismo e liberdade de pensamento em uma sociedade pluralista.

A importância dos textos aqui reunidos reside não apenas em seu valor filosófico intrínseco, mas também em seu potencial para estimular novas pesquisas no contexto brasileiro. Ao tornar acessível ao grande público fontes e debates pouco difundidos, estes escritos possibilitam um aprofundamento crítico de temas fundamentais do pensamento moderno. Para além de seu interesse histórico e teórico, é preciso reconhecer a atualidade de um pensamento que continua a interpelar os leitores do século XXI. Seja por sua forma livre — ora ensaística, ora cronista — que escapa a moldes formais rígidos, seja por seu método rigoroso, pautado no exame minucioso de posições antagônicas e na superação progressiva de contradições, o projeto filosófico de Bayle lança as bases do que será o grande edifício intelectual do século XVIII. Ao desenvolver múltiplas modalidades de crítica, sua obra ultrapassa as fronteiras europeias, revelando uma força reflexiva que permanece viva e relevante.

*Maria Cecília Pedreira de Almeida (UNB)*

*Rodrigo Brandão (UFPR)*

## Bayle pirrônico? Considerações sobre ceticismo e tolerância no *Comentário Filosófico*

*Is Bayle a Pyrrhonian? Notes on scepticism and toleration in the Philosophical Commentary*

Flavio Fontenelle Loque  
Universidade Federal de Lavras (UFLA)  
flavioloque@yahoo.com

**Resumo:** A defesa da tolerância realizada por Pierre Bayle no *Comentário Filosófico* é controversa, sobretudo no que se refere aos capítulos finais da segunda parte, nos quais o autor sustenta os direitos da consciência errante. Uma das interpretações mais influentes da defesa dos direitos da consciência errante ressalta a importância do ceticismo. O objetivo do presente artigo é contestar essa interpretação, mostrando que o ceticismo não é mobilizado para sustentar os direitos da consciência errante. O ceticismo torna-se relevante na argumentação tolerantista de Bayle unicamente no momento em que, ao discutir a responsabilidade dos indivíduos no processo de formação de crenças, ele aborda os obstáculos à investigação na busca da verdade e o problema da inação.

**Palavras-Chave:** Pierre Bayle; ceticismo; tolerância; consciência errante; ignorância invencível.

**Abstract:** Bayle's defence of toleration in the *Philosophical Commentary* is controversial, particularly with regard to the final chapters of its second part, in which the author argues for the rights of the erroneous conscience. One of the most influential interpretations of the defence of the rights of the erroneous conscience emphasizes the relevance of scepticism. This paper aims to contest this interpretation by showing that Bayle does not employ scepticism to defend the rights of the erroneous conscience. Scepticism only becomes relevant, in Bayle's arguments in favour of toleration, when he assesses the obstacles to the search for truth and the problem of inaction as part of his discussion of the responsibility each one has in the process of forming their beliefs.

**Keywords:** Pierre Bayle; scepticism; toleration; erroneous conscience; invincible ignorance.

Recebido em 31 de janeiro de 2025. Aceito em 04 de maio de 2025.

O debate moderno sobre a tolerância consiste essencialmente numa reflexão acerca dos fins em nome dos quais se considera legítimo o uso da força pelo Estado. Para os intolerantes, cujo referencial teórico é Agostinho,<sup>1</sup> a busca da uniformidade religiosa é uma finalidade do Estado, o que o tornaria legítima a promulgação de leis – e, portanto, a coerção – com o objetivo de promover a religião oficial. Sobre esse papel do Estado, os intolerantes estão em pleno acordo, ainda que diverjam sobre os tipos de punição que tais leis poderiam prever. Já os tolerantes consideram que o Estado não deve ambicionar a uniformidade religiosa, o que implica tomar como ilegítimas quaisquer leis que discriminem os cidadãos por sua profissão de fé. Sob hipótese alguma compete ao Estado legislar com base na religião, defendem os tolerantes. No final do século XVII, essa compreensão dos termos do debate era pervasiva, como se infere pela simplicidade da definição de tolerância – ou, mais precisamente, de “tolerância política” – proposta por Pierre Bayle (1647-1706): “é apenas a supressão das leis penais”.<sup>2</sup>

O esforço teórico para delimitar os fins do Estado ao âmbito secular envolveu uma argumentação variada por parte dos tolerantes. Muitos argumentos, como o da inadequação da força, foram empregados por diversos autores. A luta comum contra a perseguição religiosa estava acima da aspiração à originalidade. Um desses argumentos, entretanto, possui uma história peculiar, dada a controvérsia que gerou não só no embate com os intolerantes, mas no seio dos próprios autores tolerantistas. Trata-se da defesa da tolerância realizada por Bayle com base na tese de que a consciência errante possui os mesmos direitos da consciência ortodoxa. O Estado, argumenta Bayle, deve se abster de promulgar leis discriminatórias do ponto de vista religioso porque os heterodoxos, heréticos, cismáticos, dissidentes, como se quiser chamar, detêm direitos iguais aos dos ortodoxos.<sup>3</sup>

A primeira formulação desse argumento por Bayle encontra-se na “Carta IX” das *Novas cartas do autor da Crítica Geral da História do Calvinismo do Sr. Maimbourg*, obra publicada em 1685, um desdobramento da *Crítica Geral da História do Calvinismo do Sr. Maimbourg*, cuja primeira edição data de 1682. Poucos anos depois, o argumento foi retomado e aprofundado nos capítulos finais da segunda parte do *Comentário Filosófico*, obra publicada em três partes: as duas primeiras em 1686, a terceira em 1687, e no *Suplemento ao Comentário Filosófico*, de 1688. Todos os escritos foram elaborados num período de intensificação da política persecutória contra os protestantes na França, cujo ponto culminante foi a Revogação do Editto de Nantes em outubro de 1685. Convém não esquecer, todavia, que a primeira dragonada remonta a 1681, mesmo ano em que Bayle se exilou em Roterdã, cidade em que morreria em 1706 sem jamais pisar novamente em solo francês.

<sup>1</sup> Sobre Agostinho e a intolerância, veja-se Loque (2022b). A influência agostiniana sobre os intolerantes, bastante forte nos séculos XVI e XVII (cf. Loque, 2022a), avança pelo século XVIII, como ilustra a obra *O Acordo da religião e da humanidade sobre a intolerância*, de Malvaux, publicada em 1762. A esse respeito, veja-se, especialmente, Malvaux (1762, p. 36-54) e as menções de Voltaire no *Tratado sobre a Tolerância*, que veio a público no ano seguinte.

<sup>2</sup> A definição se encontra em carta (n. 749) a David Constant de Rebecque datada de 16/26 de julho de 1690, a qual está disponível em <https://bayle-correspondance.univ-st-etienne.fr/?lang=fr> (acesso: 07 jan 2025). O contexto imediato da passagem é uma avaliação por Bayle da obra *Apologia pelos verdadeiros tolerantes*, de Gédéon Huet, publicada em 1690. O trecho completo é elucidativo: “essa declaração [feita por Huet de que abordava unicamente a tolerância política] me agradou muito, pois, de outro modo, abre-se espaço para as pessoas pensar que os que escrevem em prol da tolerância não julgam graves os erros para os quais a demandam, pensamento que pode convir aos partidários da tolerância eclesiástica, mas não da tolerância política, que é apenas a supressão (*exemption*) das leis penais”. Sobre a distinção entre tolerância eclesiástica e tolerância política ou civil, veja-se o verbete Saduceus, observação F, do *Dicionário Histórico e Crítico*.

<sup>3</sup> Para uma exposição panorâmica do debate relativo à consciência errante entre os protestantes contemporâneos de Bayle, veja-se Turchetti (1991).

A recepção da tese de que as consciências errante e ortodoxa possuem os mesmos direitos foi controversa, como já apontado. Defensor da tolerância, Henri Basnage de Beauval (1657-1710) afirmou em sua *Carta de um intolerante a um teólogo também intolerante*, de 1690, que a posição de Bayle a respeito da consciência errante poderia ser eliminada sem prejuízo para a refutação da intolerância (cf. Basnage de Beauval, 1690, p. 4-5). Notório intolerante, Pierre Jurieu (1637-1713) associou-a ao pirronismo na obra *Dos Direitos dos dois soberanos em matéria de religião*, de 1687 (cf. JURIEU, 1997, p. 55, 137). A ambos os autores, a tese de Bayle parecia envolta em consequências indesejáveis, como a de implicar, pensava Jurieu, que uma ação decorrente de uma consciência errante seria tão boa quanto uma ação decorrente de uma consciência ortodoxa. O que exatamente significa, no entanto, a tese relativa à igualdade de direitos das consciências errante e ortodoxa? Por que ambas as consciências possuiriam os mesmos direitos? Seria o ceticismo, em especial o pirrônico, a razão pela qual possuiriam os mesmos direitos?

Entre as pesquisas mais recentes sobre esse problema, uma das principais linhas interpretativas enfatiza o ceticismo.<sup>4</sup> A esse respeito, é emblemática a leitura de Popkin (2003, p. 297), para quem, aos olhos de Bayle, “não havia um meio de distinguir uma consciência errante de uma não-errante” e, “portanto, todas as visões deveriam ser toleradas”. Em estudos voltados especificamente para os escritos tolerantistas de Bayle, a relação entre ceticismo e consciência errante é analisada de maneira mais aprofundada. Concentrando-se na “Carta IX”, Hickson (2021, p. 162) sustenta que o “ceticismo desempenha um papel mais fundamental (...) do que a consciência”. De sua perspectiva, Bayle se vale do ceticismo para separar duas jurisdições, contrapondo assim as verdades e falsidades absolutas às verdades e falsidades respectivas. A vida humana transcorre em meio às verdades e falsidades respectivas e, por isso, as crenças dos partidários das mais diferentes religiões deveriam ser avaliadas unicamente com base na sinceridade dos que as professam. O critério para julgá-las não mais seria (nem poderia ser) a verdade ou falsidade, mas a adesão sincera ou hipócrita. Essa interpretação aproxima-se da de Popkin na medida em que também acaba por dar centralidade à ruptura da diferença entre consciência errante e ortodoxa, mas Hickson acrescenta à sua leitura a observação de que Bayle seria incapaz de responder à chamada aporia do perseguidor. Em última instância, se o que importa é a sinceridade da crença, nada se poderia objetar ao perseguidor que de boa fé acreditasse dever impor a própria crença aos que não a partilham. Mori (1999, p. 276) também vê na impossibilidade de se alcançar a verdade ou, mais precisamente, no “conceito fugidio” de ignorância invencível o fundamento dos direitos da consciência errante. Segundo Mori, ao fundamentar os direitos da consciência errante dessa maneira, Bayle se alinha, por um lado, à “tradição libertina de Montaigne a La Mothe Le Vayer” (p. 275) na medida em que considera que a verdade é inapreensível e, por outro, no que se refere especificamente ao conceito de ignorância invencível, à “escolástica católica”, em particular à tradição casuísta laxista (p. 286). Esse segundo alinhamento significa conferir à ignorância invencível tamanha amplitude a ponto de abarcar questões tanto religiosas quanto morais, o que, para Mori, resulta na impossibilidade de Bayle se contrapor à aporia do perseguidor. Explorando-a em maior detalhe do que Hickson, Mori julga que a aporia levou Bayle a abandonar a tese relativa aos direitos da consciência errante em sua obra mais tardia, a *Resposta às questões de um provincial*.<sup>5</sup>

Concentrando-se no *Comentário Filosófico*, Brahami (2005) sustenta que os direitos da consciência errante estão fundados no relativismo que, por sua vez, decorre do ceticismo. Brahami considera ainda que os obstáculos na busca pela verdade provenientes da união entre corpo e alma, como as paixões e os preconceitos incutidos pela educação, todos eles oriundos da criação divina, significam que há um

<sup>4</sup> A outra grande linha interpretativa explora o probabilismo e o debate sobre o chamado pecado filosófico, como Cantelli (1969, p. 143-157), Kilcullen (1988, p. 7-53) e Marilli (1996). A referência aos casuístas, contudo, também já se encontra na obra *Dos Direitos dos dois soberanos em matéria de religião* (cf. JURIEU, 1997, p. 45-46).

<sup>5</sup> Apesar da fundamentação cética dos direitos da consciência errante, como se destaca aqui, Mori (2021, p. 568, n. 26) enfatiza que, no cômputo geral, Bayle não é cético, dada sua posição sobre a cognoscibilidade dos princípios morais exposta na primeira parte do *Comentário Filosófico*.

“fundamento teológico do ceticismo”, o qual representa um “dispositivo especulativo dos mais ousados” elaborado por Bayle “para justificar filosoficamente a tolerância” (p. 144).<sup>6</sup> Por sua vez, Bahr (2018, p. 71) argumenta que o *Comentário Filosófico* não propõe uma “teoria geral” da tolerância, pois seu propósito seria “lançar luz sobre os sofismas ou as inconsistências das teorias que a negam”. Segundo Bahr, esse propósito explicaria a diversidade dos argumentos mobilizados por Bayle, sobretudo quando se compara a primeira parte, cujo teor seria racionalista, à segunda parte, na qual entraria em cena “outro conceito de razão, a razão pós-adâmica, submetida inevitavelmente ao corpo e à relatividade cultural” (p. 68). A mesma impressão sobre as duas primeiras partes do *Comentário Filosófico* também se encontra em Laursen (2010). Para Laursen, que toma o verbete Pirro do *Dicionário Histórico e Crítico* como parâmetro para definir o ceticismo em Bayle, o elemento constitutivo do pirronismo (não só no *Dicionário Histórico e Crítico*, mas também no *Comentário Filosófico* e no *Suplemento ao Comentário Filosófico*) seria a crítica à razão e a constatação da preponderância do costume e da educação no processo de formação de crenças. De sua perspectiva, a segunda parte do *Comentário Filosófico*, especificamente os capítulos 8, 9 e 10, os quais exploram a noção de consciência errante, termina por sobrepujar o racionalismo da primeira parte: “o pirronismo de Bayle se sobrepõe ao seu racionalismo” (p. 47). Como resultado, sempre segundo Laursen, os capítulos referentes à consciência errante resultariam no “belo argumento pirrônico de que raramente podemos dizer com segurança quem está certo e quem está errado” (p. 54).

Como se pode notar, a despeito das ênfases particulares dos estudiosos, o núcleo da interpretação cética reside na recusa da distinção entre consciência errante e ortodoxa, dada a incapacidade de a razão determinar com segurança a verdade ou falsidade das crenças religiosas. À luz da interpretação cética, há então um inevitável contraste no *Comentário Filosófico* entre os capítulos finais da segunda parte e a primeira parte, na qual Bayle teria uma postura mais dogmática. Em nenhuma dos estudos citados, contudo, detalha-se o vínculo entre a defesa dos direitos da consciência errante e a reflexão sobre o valor moral das ações decorrentes de uma consciência errante, reflexão que permite descartar a aporia do perseguidor, como se verá a seguir. Na “Carta IX”, de fato, essa reflexão é pouco mais que esboçada, mas no *Comentário Filosófico* ela se encontra plenamente desenvolvida. A esse respeito, Solère (2016) elaborou uma exposição brilhante da qual as considerações a seguir são tributárias do ponto de vista não só teórico, mas também metodológico, o qual envolve uma atenção particular à estrutura lógico-argumentativa dos textos de Bayle.

Dessa perspectiva, sustenta-se aqui que levar em conta a reflexão sobre o valor moral das ações decorrentes de uma consciência errante é essencial para identificar precisamente a presença e o sentido do ceticismo nos escritos tolerantistas de Bayle (ao menos nos que são discutidos no presente artigo). Tal presença e sentido diferem muito do que propõe a interpretação cética. A consciência errante não possui os mesmos direitos da consciência ortodoxa por causa da impossibilidade de distingui-las. Conforme se argumentará, Bayle não se vale do ceticismo para sustentar os direitos da consciência errante. O ceticismo torna-se relevante em sua argumentação tolerantista unicamente no momento em que, ao discutir a responsabilidade dos indivíduos no processo de formação de crenças, Bayle aborda os limites da investigação na busca da verdade e o problema da inação.

\* \* \*

Por que a consciência errante possui os mesmos direitos da consciência ortodoxa? Se o fundamento da igualdade de direitos não é o ceticismo, qual então seria? O fundamento reside na noção de obrigação de consciência, a qual, por sua vez, está relacionada ao vínculo entre pecado e violação da consciência. A consciência errante possui os mesmos direitos da consciência ortodoxa porque um agente tem obrigação de seguir a própria consciência, se não deseja pecar.<sup>7</sup> Violar a consciência, mesmo se errante, é sempre um

<sup>6</sup> Nesse mesmo sentido, veja-se ainda Brahami (2001, p. 154-162).

<sup>7</sup> Esse ponto já foi assinalado por diferentes estudiosos, como McKenna (2011, p. 245): “os direitos da consciência errante (...) decorrem, portanto, da obrigação, que se impõe a todos, de seguir a própria consciência (...) e não, negativamente, da incerteza dos



pecado – ou, a rigor, o maior dos pecados (a sutileza é importante, como ficará claro a seguir). Na “Carta IX” e no *Comentário Filosófico*, a exposição de Bayle sobre a obrigação de consciência está condensada (entre outras passagens) na seção IV e na abertura do capítulo oito da segunda parte, respectivamente. Antes de analisá-las, contudo, é interessante examinar a síntese que o próprio Bayle faz da “Carta IX” na *Adição aos Pensamentos Diversos*. Como ele mesmo diz, “tudo que se pode extrair da minha *Carta IX* se reduz, parece-me, a essas cinco proposições” (OD, III, p. 180a):<sup>8</sup>

I. Um homem jamais pode agir contra as luzes da consciência errante sem cometer um crime.

II. Logo, ele está obrigado a seguir o ditame dessa consciência, quando ele se determina a agir.

III. Disso não se segue que sua ação esteja isenta de pecado, pois, se seu erro não é uma ignorância invencível, ele é responsável perante Deus por todas as más ações que realiza seguindo o ditame de sua consciência.

IV. Um homem que não faz pela religião que crê verdadeira o que sabe que Deus quer que se faça pela religião verdadeira incorre perante Deus no crime de ter desprezado a verdade.

V. Assim, enquanto um herético estiver persuadido de que sua religião é a que Deus nos revelou, ele deve ensiná-la a seus filhos e trabalhar para difundi-la com todos os meios legítimos de que Deus nos ordena nos servir para a propagação da fé.

De partida, é preciso notar que em nenhuma das cinco proposições há qualquer recurso a conceitos ou argumentos da tradição cética. Se o ceticismo ou, especificamente, um questionamento da razão fosse constitutivo da defesa dos direitos da consciência errante, por que Bayle haveria de omiti-lo? Na síntese de Bayle, portanto, deve-se procurar outra fundamentação para os direitos da consciência errante. O ponto central é a obrigação de consciência, a qual se encontra expressa nas proposições I e II: na primeira, afirma-se que um agente não pode agir em contradição com a própria consciência, mesmo se errante, caso não deseje cometer um crime (ou pecado, como diz Bayle na proposição III); na segunda, infere-se dessa concepção de crime (ou pecado) como violação da consciência que um agente tem a obrigação de seguir a consciência, mesmo se errante. Da obrigação de consciência decorre uma objeção para a qual a proposição III constitui a resposta. Pode-se questionar: se um agente está obrigado a seguir a consciência, isso então implica que, seguindo-a, ele age bem, mesmo nos casos de consciência errante? A resposta é negativa: seguir a consciência não é suficiente para que a ação seja boa, de modo que um agente pode seguir a consciência e, ainda assim, agir mal. Seguindo-se a consciência, evita-se o maior dos pecados, o desprezo a Deus, o que não basta para que a ação seja boa. Há uma nuance aqui, porém: nos casos de consciência errante devido à ignorância invencível, a ação estará isenta de pecado, ou seja, não será nem boa, nem má (o *Comentário Filosófico*, como se verá a seguir, desenvolve bastante essa resposta e é a essa altura que o ceticismo entra em cena). As proposições IV e V, por fim, consistem na aplicação das proposições I e II à religião: na quarta, afirma-se que uma pessoa não pode agir contrariamente ao que pensa ser uma determinação divina, caso não deseje desprezar a Deus; na quinta, extrai-se a consequência: um herético tem a obrigação de seguir sua religião, ensinando-a a seus filhos e difundindo-a com todos os meios apropriados. É importante notar como em toda a síntese de Bayle a noção predominante é a de obrigação.<sup>9</sup> O cerne do raciocínio é o dever que recai sobre qualquer agente de sempre seguir a própria consciência, mesmo se errante. Bayle

---

conhecimentos humanos”. Almeida (2011, p. 97-109) e Garcia-Alonso (2015, p. 278-280) também o assinalam, mas associando-o ao ceticismo, que acaba sendo visto, nos termos de Garcia-Alonso, como “o primeiro e mais firme embasamento” da liberdade de consciência (p. 280). Segundo McKenna (2012), que assim como Mori (1999) considera haver um abandono da defesa dos direitos da consciência errante em razão da aporia do perseguidor, Bayle sustenta a tolerância com base numa posição racionalista (influenciada por Malebranche), a qual entraria em choque com o fideísmo formulado no *Dicionário Histórico e Crítico*. Para uma interpretação da tolerância em Bayle com destaque para a influência de Malebranche, veja-se Paganini (2023, p. 49-98).

<sup>8</sup> As citações seguem o padrão predominante na fortuna crítica: o tomo das *Obras Diversas* (OD) em algarismos romanos, a página em algarismos arábicos e a indicação da coluna (a ou b).

<sup>9</sup> Noutra síntese feita por Bayle de sua posição, agora no prefácio ao *Suplemento ao Comentário Filosófico*, a obrigação de consciência é igualmente central e, novamente, nenhuma menção há ao ceticismo (cf. OD, II, p. 481b-482a). Veja-se ainda a carta (n. 983)

ênfatiza a obrigação de consciência – mas e os direitos da consciência errante? Ora, como fica implícito na proposição V, os direitos da consciência errante são decorrentes do dever: se um herético tem o dever de ensinar seus filhos, etc., obviamente ele precisa ter o direito a tanto. Há uma relação de *derivação* entre dever e direito. Que sentido faria dizer que um agente deve seguir a consciência e que não tem direito a tanto? Haveria aí uma evidente contradição.

Na “Carta IX”, Bayle apresenta sua posição sobre a obrigação de consciência assumindo que “Deus nos obriga a amar e respeitar a verdade”, mas observando que há uma condição para isso: “desde que a conheçamos” (OD, II, p. 219b). Como amar e respeitar uma verdade que é desconhecida? À parte a condição para o amor e o respeito à verdade, que Bayle toma como incontestado, o ponto central do seu raciocínio consiste em apontar que, quando uma pessoa se engana ao tomar a falsidade como verdade, a obrigação permanece:

...é evidente que, a partir do momento em que a verdade nos é desconhecida, ela perde todo seu direito com relação a nós e que, a partir do momento em que o erro nos é conhecido sob a forma da verdade, ele adquire todos os direitos com relação a nós, pois, como seria desagradar a Deus respeitar a verdade que pensássemos ser a falsidade, também seria ofendê-lo não respeitar a falsidade que acreditássemos ser a verdade. (OD, II, p. 219b)

Ao longo da “Carta IX”, há uma pletora de exemplos para ilustrar a obrigação de consciência. Um deles é baseado na peça *Anfitrião*, de Molière, inspirada numa peça homônima de Plauto. Resumidamente, trata-se da história do interesse de Júpiter por uma mulher que o despreza, Alcmena, esposa de Anfitrião, e do seu ardil de transfigurar-se em Anfitrião para conseguir se deitar com ela. Sem dúvida, Alcmena tinha uma consciência errante ao entregar-se a Júpiter, pois este não era, afinal, o marido *em si*, embora o fosse *para ela*. No entanto, como explica Bayle, nenhuma pessoa age com base na verdade *em si*, mas no que é verdade *para ela*. A obrigação de consciência depende exclusivamente do que cada pessoa considera verdade. Assim, se num determinado momento Alcmena tomou Júpiter como seu marido, ela tinha para com Júpiter a mesma obrigação que devia a Anfitrião. Como diz Bayle em diferentes momentos da “Carta IX”, o amor e o respeito à verdade não se referem à verdade absoluta, mas à verdade respectiva ou putativa. Portanto, dado que uma pessoa só pode agir com base no que lhe parece verdadeiro (ainda que não o seja efetivamente), conclui-se, nas palavras do próprio Bayle, que “é então a ideia particular de cada homem que é, para cada um, sua verdade, de modo que, se, desafortunadamente, essa ideia particular é apenas uma verdade travestida, não é senão à verdade travestida que cada indivíduo pode obedecer” (OD, II, p. 222a).

Na abertura do capítulo oito da segunda parte do *Comentário Filosófico*, Bayle novamente expõe a noção de obrigação de consciência, mas agora explicitando a definição de consciência e a associação entre consciência e Deus. Sua posição é a mesma da “Carta IX”, diferenciando-se pelo maior detalhamento. Em termos conceituais, o que Bayle faz agora é expor a justificativa da proposição I presente na síntese da “Carta IX” elaborada na *Adição aos Pensamentos Diversos*. Seu objetivo é reiterar que agir de maneira contrária à consciência consiste em pecar e que, portanto, seguir a consciência é um dever. A título de clareza, a explicação do parágrafo central da abertura do capítulo oito da segunda parte do *Comentário Filosófico* pode ser subdividida em quatro breves etapas.

#### (1<sup>a</sup>) A definição de consciência

Para Bayle, a consciência “é uma luz que nos diz que uma determinada coisa é boa ou má”, o que lhe parece “tão evidente” a ponto de não ser “verossímil que alguém duvide dessa definição” (OD, II, p. 422b). De fato, essa definição de consciência é tradicional e, conseqüentemente, sequer é exclusiva de Bayle. Outros

---

a David Constant de Rebecque datada de 24 de maio de 1694 e disponível em <https://bayle-correspondance.univ-st-etienne.fr/?Lettre-983-Pierre-Bayle-a-David&lang=fr#nb5> (acesso: 28 jan 2025).



autores do período a adotam. É o caso de Locke (2011, p. 70 = I, iii, 8), por exemplo, que define consciência como “nossa própria opinião ou juízo sobre a retidão ou depravação moral de nossas próprias ações”.<sup>10</sup>

(2<sup>a</sup>) *A associação entre consciência e Deus*

Sendo a consciência uma luz que aponta o que é bom e mau, é preciso que esse juízo se baseie em algum parâmetro ou em “uma lei ou uma regra acerca da retidão ou da torpeza de uma ação” (OD, II, p. 422b). Onde se encontraria esse parâmetro? Ora, argumenta Bayle, “caso não se seja ateu, caso se creia numa religião, supõe-se necessariamente que essa lei e essa regra está em Deus” (OD, II, p. 422b). No *Comentário Filosófico*, Bayle não discute se os ateus poderiam ter uma lei ou regra de moralidade, pois seu propósito se limita a apontar que o juízo realizado pelos indivíduos sobre o caráter bom ou mau das próprias ações precisa estar ancorado em algum parâmetro, o qual se encontraria em Deus, no caso dos crentes. É importante registrar, entretanto, que no *Dicionário Histórico e Crítico*, artigo Knuzen, observação B, Bayle expressamente afirma que “as ideias da religião natural, as idéias da honradez, as impressões da razão – numa palavra, as luzes da consciência – podem subsistir no espírito do homem mesmo depois que as ideias da existência de Deus e a fé numa vida futura tenham sido apagadas”.

(3<sup>a</sup>) *O desdobramento da associação entre consciência e Deus*

Se a lei ou a regra da moralidade se encontra em Deus, isso significa que tomar uma ação como boa (ou má) é sinônimo de tomá-la como agradável (ou desagradável) a Deus, donde se infere a equivalência entre “*minha consciência julga que uma determinada ação é boa ou má e minha consciência julga que uma determinada ação agrada ou desagrada a Deus*” (OD, II, p. 422b, os itálicos são do original).

(4<sup>a</sup>) *O pecado e a obrigação de consciência*

Agir contra a consciência significa agir sabendo que o que se faz é mau, ou seja, sabendo que o que se faz ofende a Deus; logo, agir contra a consciência significa querer ofender a Deus, o que nada mais é senão pecar. Em suma, se agir contra a consciência equivale a desagradar a Deus, chega-se a um “princípio”, cuja verdade, diz Bayle, “não creio que ninguém me conteste”: “*tudo que é feito contra o ditame da consciência é um pecado*” (OD, II, p. 422b, os itálicos são novamente do original). Tal como na definição de consciência, Bayle não almeja aqui qualquer originalidade, pois o princípio proposto é uma retomada do versículo paulino “tudo que não procede da fé é pecado” (*Romanos 14: 23*) interpretado à luz da *Glosa ordinária*, que identifica *ex fide* e *secundum conscientiam*.<sup>11</sup> Como não é difícil perceber, o princípio corresponde à proposição I da síntese da “Carta IX” feita na *Adição aos Pensamentos Diversos* e dele igualmente se extrai a obrigação de seguir a própria consciência. Também no *Comentário Filosófico*, o raciocínio de Bayle explora a relação de derivação entre dever e direito: os direitos da consciência errante decorrem do dever de segui-la. Ao recapitular seu raciocínio nas linhas iniciais do capítulo dez da segunda parte do *Comentário Filosófico*, Bayle deixa a derivação evidente: “todos os heréticos são obrigados a evitar, ao menos como um mal maior, o que não está conforme ao ditame da consciência, donde concluí que eles têm direito de fazer por seus erros tudo que Deus nos ordena fazer pela verdade” (OD, II, 433b).

<sup>10</sup> É estranho, portanto, que Mori (1999, p. 298) afirme que a definição de consciência como “sentimento interior que se tem de uma coisa da qual não se pode formar uma ideia clara e distinta” seja a definição que “Bayle tem em mente quando analisa, na segunda parte do *Comentário Filosófico*, o papel da “consciência” na conduta prática dos homens”. Como o pesquisador indica noutra publicação (Mori, 2021, p. 563), ele se refere aqui a uma passagem do capítulo dez (cf. OD, II, 441a), a qual, porém, parece compatível com a definição apresentada no capítulo oito. Para uma discussão da alegada equivocidade de ‘consciência’ na defesa da tolerância por Bayle, veja-se Solère (2016, p. 39-44) e Hickson (2018).

<sup>11</sup> Sobre essa identificação, veja-se Grellard (2020, p. 59-60).

No que se refere à tolerância, especialmente no que tange à interpretação literal do *compelle intrare*, tão importante para os intolerantes, a defesa dos direitos da consciência errante opera como uma premissa de uma redução ao absurdo. Assumindo-se que ( $P_1$ ) Deus ordenou o uso da força contra os heréticos e que ( $P_2$ ) a consciência errante possui os mesmos direitos que a ortodoxa, é inevitável concluir que ( $C$ ) os partidários das mais diferentes religiões estão autorizados a usar a força uns contra os outros. Como diz Bayle na *Crítica Geral*, a interpretação literal do *compelle intrare* conduziria ao “estado de natureza” (OD, II, p. 57a). Dado o absurdo de uma perseguição generalizada, a alternativa para evitá-la seria recusar ou a interpretação literal do *compelle intrare* ou os direitos da consciência errante. Não há dúvida de qual alternativa escolher. No *Suplemento ao Comentário Filosófico*, o próprio Bayle identifica explicitamente sua crítica à hermenêutica bíblica dos intolerantes como uma redução ao absurdo:

Respondo que minha prova é uma dessas maneiras de raciocinar chamadas *reductionem ad absurdum*, que sempre foi considerada soberanamente eficaz para esclarecer as pessoas que se deixaram prevenir por um princípio falso. (...) Ora, é isso que fiz mostrando de uma maneira invencível que, se Deus tivesse ordenado a coerção de consciência, disso se seguiria que os heréticos poderiam coagir legítima e piedosamente os ortodoxos, isto é, que as perseguições da verdade, envoltas em mil crimes e engendrando com elas a subversão de toda a moral, seriam um ato de obediência filial às leis de Deus. Como então nada há de mais ímpio do que essa consequência, não posso prová-la sem que se siga que o princípio da qual advém seja ímpio; assim, a pretensa ordem de coagir é a mais falsa e a mais abominável doutrina passível de ser proposta pelos cristãos. (OD, II, p. 519a)

Como indicado por Bayle, da afirmação dos direitos da consciência errante pode-se extrair uma justificativa em prol da tolerância sob a forma de uma redução ao absurdo.<sup>12</sup> A questão mais controversa, porém, diz respeito ao fundamento dos direitos da consciência errante, o qual, segundo a interpretação cética, residiria na ruptura da distinção entre consciência errante e ortodoxa. Não parece ser esse o caso, porém. Como se buscou mostrar, os direitos da consciência errante são iguais aos da consciência ortodoxa porque, em ambos os casos, violar a consciência representa uma ofensa a Deus. Em vez de romper a distinção entre os dois tipos de consciência, Bayle claramente a pressupõe, como fazem os intolerantes. Bayle combate-os em campo adversário, por assim dizer, e se esforça por reverter a seu favor uma posição que eles, os intolerantes, abertamente endossam. Sua estratégia? Mostrar que a obrigação de seguir a consciência recai igualmente sobre heréticos e ortodoxos (já que uma pessoa só pode agir com base no que lhe parece verdadeiro) e que, sendo esse dever igual, também são iguais os direitos daí decorrentes. A reflexão sobre os direitos da consciência errante assume a possibilidade de alguém se enganar, como no caso de Alcmena, mas a admissão da possibilidade de engano está muito longe de ser uma admissão do ceticismo. Até o presente momento, o raciocínio de Bayle não envolve qualquer crítica à razão, seja circunscrevendo seu alcance a algum campo, seja questionando sua capacidade apreensiva como um todo. Nada disso é necessário para estabelecer os direitos da consciência errante. Ainda que a verdade fosse plenamente cognoscível, a consciência errante teria os mesmos direitos, pois o dever que recai sobre ela se manteria intacto.

Na “Carta IX”, Bayle chega a responder um questionamento a esse respeito. É possível que se imagine que a consciência errante possui os mesmos direitos da consciência ortodoxa porque “o conhecimento exato da verdade nessas coisas está acima (*au-dessus*) do espírito humano” (OD, II, p. 226a). Bayle reconhece a força do questionamento, mas recusa-o apontando que, caso fosse aceito, o cuidado com a busca pela verdade perderia relevância. Por ser favorável ao “exame muito preciso e muito apurado”, não é “dessa perspectiva” (*de ce biais-là*) que ele afirma abordar o assunto (OD, II, p. 226b). Com sua valorização do exame preciso e apurado, Bayle não quer dizer que a consciência errante mal formada não tenha direitos, ou seja, que um agente não esteja obrigado a segui-la: “todos os erros em que se está de boa fé têm o mesmo direito sobre a consciência que a ortodoxia, quer tenham sido esses erros abraçados muito levemente, quer se tenha

<sup>12</sup> Sem dúvida, no mínimo uma outra justificativa para a tolerância pode ser extraída dos direitos da consciência errante: o Estado não deve empregar a força contra os supostos heréticos a fim de convertê-los porque tal coerção os levaria a violar a própria consciência, ou seja, a pecar. Não é esse um papel do Estado, independentemente da origem divina ou humana de sua autoridade (cf. OD, II, 384b).

feito passá-los pelo mais rigoroso exame de que se é capaz” (OD, II, p. 226b). Seu propósito é apontar para a responsabilização daqueles que, mesmo seguindo a consciência, agem mal. Tais agentes não cometeram o maior dos pecados, o desprezo a Deus com a violação da consciência, mas devem responder (e pagar) pela má formação de suas crenças. Eis aí, já na “Carta IX”, a indicação do caminho que Bayle seguirá no *Comentário Filosófico* para responder à objeção sobre o valor moral das ações decorrentes da consciência errante. Na peça filosófica constituída por seus escritos tolerantistas, o ceticismo entra em cena somente nesse segundo ato.

\* \* \*

Seguir a consciência significa agir bem? Quando se trata de uma consciência ortodoxa, a resposta é sem dúvida afirmativa. Nos casos de consciência errante, contudo, a resposta depende do tipo de ignorância envolvida: se o agente tiver uma consciência errante decorrente de alguma forma de negligência, a ação será má; se a consciência errante se dever à ignorância invencível, a ação será desculpável. Note-se: não será boa, apenas desculpável. A valoração de uma ação envolve, portanto, o pressuposto de que o respeito à consciência é condição necessária para agir bem, mas não suficiente. Desse pressuposto resulta uma escala em quatro níveis.

O primeiro diz respeito aos casos em que um agente tem uma consciência ortodoxa e a segue, o que redundaria num ato materialmente bom. Para Bayle, é importante sublinhar, só nesses casos se pode dizer que um agente agiu bem. O quarto nível se refere aos casos em que o agente formou a consciência corretamente, mas não a segue, realizando um ato materialmente mau. Tais casos constituem o patamar mais baixo da escala porque conjugam, por um lado, a violação da consciência e, por outro, um ato materialmente mau. O que dizer, porém, dos dois níveis intermediários? Ambos envolvem a obediência ou violação de uma consciência errante – e é neles que reside toda a polêmica. O terceiro nível concerne os atos materialmente bons decorrentes da violação da consciência (entre os vários exemplos de Bayle, pense-se aqui no do homem que dá esmola a um mendigo, apesar de julgar que não deveria fazê-lo). Embora o ato seja materialmente bom, não se pode dizer, todavia, que o agente agiu bem, pois violou a própria consciência. Sendo a violação da consciência não só um pecado, mas o maior dos pecados, como se poderia elogiar o agente? Já o segundo nível corresponde aos atos materialmente maus derivados da obediência à consciência (pense-se agora num homem que julga não dever dar esmola e que efetivamente não a oferece ao mendigo). Esses casos encontram-se no segundo nível da escala e não no terceiro porque envolvem apenas a má formação da consciência, um vício menor do que sua violação. Como diz Bayle, “não ter tido paciência de examinar bem as coisas não é um mal tão grande quanto querer formal e efetivamente realizar o que se toma como pecado” (OD, II, p. 424b).<sup>13</sup>

O raciocínio soa paradoxal, há que se convir, mas o seu propósito é claro: mostrar que o valor moral de uma ação não se resume ao respeito à consciência. É dessa forma que Bayle responde à objeção de que a defesa dos direitos da consciência errante equivaleria à afirmação de que é bom tudo o que se faz seguindo a consciência. Bayle leva o raciocínio às últimas consequências: uma pessoa, convencida de que deve cometer um assassinato, teria o direito de cometê-lo; um perseguidor, convencido de que deve perseguir, teria o direito de fazê-lo. Sua resposta a esse desdobramento chocante para o senso comum consiste em reiterar que agir de acordo com a consciência não significa agir bem, mas também em frisar que nenhum dos dois casos poderia envolver ignorância invencível, pois “a luz natural e as Escrituras são claras contra o assassinato” (OD, II, p. 432a) e a interpretação literal do *compelle intrare* tem “muito claramente” como causa a negligência e as paixões (OD, II, p. 520a). Além disso, Bayle ressalta que o Estado “só é obrigado a levar em consideração a consciência nas coisas que não perturbam a tranquilidade pública” (OD, II, 431a). A palavra *direito* é equívoca, esclarece Bayle tanto na “Carta IX” (OD, II, p. 218a) quanto no *Comentário Filosófico* (OD, II, p. 433b-434a), podendo significar ou o poder de fazer algo ou a justiça do que se faz. Assim, defender os direitos da consciência errante consiste exclusivamente em defender que os errantes

<sup>13</sup> Para um detalhamento dessa escala valorativa, veja-se especificamente Solère (2016, p. 27).

possam agir de acordo com a consciência, dado o dever de obedecê-la, jamais que ajam bem ao fazê-lo (ou que mereçam ficar impunes, caso provoquem transtorno à estabilidade social):

...embora os erros disfarçados como verdades adquiram todos os direitos da verdade, não se segue que o exercício desses direitos seja sempre uma coisa inocente. Um dia, será preciso prestar contas a Deus de tudo que se tiver feito em consequência de erros tomados como dogmas verdadeiros. Nesse terrível dia, serão desafortunados aqueles que tiverem se cegado voluntariamente; aqueles que, mergulhados numa ociosidade preguiçosa, não tiverem desejado realizar o esforço de examinar suas crenças; aqueles, enfim, que tiverem favorecido a introdução de erros no seu espírito porque estes estavam de acordo com suas paixões desregradadas. Eles terão adquirido um direito, reconheço, de agir em conformidade com seus erros, mas, como se trata de um direito mal adquirido e que tem sua fonte ou na malícia do coração ou numa indiferença prodigiosa ou numa preguiça inescusável, ele nada pode senão envenenar todos os frutos que tiver feito nascer. (OD, II, p. 226b)

Em alguns casos, seguir a consciência errante pode ser desculpável ou, como diz Bayle, o exercício dos direitos da consciência errante pode ser inocente. Quando isso acontece? Essencialmente, quando o agente faz tudo o que está ao seu alcance para encontrar a verdade, mas, mesmo assim, não a alcança. Esses são os casos de ignorância invencível.<sup>14</sup> Retome-se aqui o exemplo de Alcmena: o ato de entregar-se a Júpiter é ruim (daí a tristeza de Anfitrião), mas ao mesmo tempo é irrazoável culpá-la, sendo sua ignorância involuntária e, portanto, invencível. Ludibriada por Júpiter, seria cabível afirmar que sua ignorância provinha de alguma negligência? Vale insistir: não se trata de dizer que Alcmena agiu bem ao deitar-se com Júpiter, apenas que sua ação é desculpável, pois ela própria não contribuiu para a ignorância com base na qual acabou agindo. Como se lê em diferentes passagens da “Carta IX” e do *Comentário Filosófico*, todas de sentido equivalente, a ignorância invencível desculpa, escusa, torna inocente, isenta de pecado. Inegavelmente, os exemplos do adultério e da ajuda aos pobres são de natureza moral, mas no *Suplemento ao Comentário Filosófico* Bayle sublinha seu foco na religião: “não há erro religioso, de qualquer natureza que se suponha, que seja um pecado quando é involuntário” (OD, II, p. 504a).

Bayle não considera que o ser humano tenha o dever de descobrir a verdade – não, ao menos, nas questões religiosas, donde a possibilidade da ignorância invencível nos assuntos relativos à fé. Para Bayle, Deus exige dos seres humanos unicamente uma busca sincera e um comportamento condizente com a verdade que se julga ter obtido. Como se lê numa passagem alusiva a *1 Coríntios*, Deus sabe que “hoje vemos somente como num espelho, obscuramente e por enigma” (cf. *1 Cor* 13: 12) e que, portanto, sua lei não pode requerer a descoberta da verdade absoluta com a plena desvinculação de quaisquer falsidades, donde a imposição divina de “um fardo adequado às nossas forças (cf. *1 Cor* 10: 13), que é buscar a verdade, aderir ao que nos parece sê-lo depois de tê-la sinceramente buscado, amar essa verdade aparente e nos regular com base em seus preceitos, por mais difíceis que sejam” (OD, II, p. 437b). Embora muitas vezes não receba a mesma atenção da tese referente à igualdade de direitos das consciências errante e ortodoxa, a tese de que a lei divina exige a busca sincera da verdade e a auto-regulação com base no resultado da busca é central no *Comentário Filosófico*. No que se refere à compreensão da presença e do sentido do ceticismo nos escritos tolerantistas de Bayle, ela é imprescindível. É ao abordar cada um dos aspectos da lei divina que, enfim, Bayle mobiliza o ceticismo.

Tendo argumentado que seguir a consciência não basta para agir bem, o que o levou a tratar dos casos em que um errante pode ser desculpado pelos seus atos (os casos de ignorância invencível), resta-lhe mostrar por que é possível uma investigação diligente não culminar na descoberta da verdade ou na segurança de que se descobriu a verdade. A fim de sustentar esse aspecto da lei divina, Bayle se vale de duas justificativas afeitas à tradição cética: a primeira diz respeito à influência da educação e do costume no processo de formação de crenças; a segunda, à ausência de um critério de verdade. Na passagem a seguir, as duas justificativas encontram-se claramente encadeadas:

<sup>14</sup> Há ainda, entretanto, outro tipo de ignorância invencível, o qual se refere aos casos em que uma pessoa não se dá conta de que ignora e, por isso, não busca se instruir. Trata-se, como diz Bayle, de uma ignorância invencível, “embora fácil de superar” (OD, II, 442b).

As paixões e os hábitos da infância, os preconceitos da educação se apossam de nós antes que tenhamos tempo de conhecer o que deixamos entrar em nossos espíritos. Tudo isso torna a busca da verdade muito penosa para nós; e, como Deus é o autor da união da alma e do corpo e como não quer que a sociedade humana seja arruinada e, por conseguinte, quer que nos dediquemos honestamente cada um à sua própria ocupação, segue-se que ele deve lidar com os homens considerando-os um ser que possui obstáculos involuntários e instituídos pelo próprio Deus, os quais retardam o discernimento da verdade e às vezes o tornam impossível. É preciso juntar a isso uma coisa que conhecemos por uma experiência indubitável: Deus não imprimiu nas verdades que nos revela, ao menos não na maioria delas, uma marca ou um sinal pelo qual possam ser seguramente discernidas, pois elas não são de uma clareza metafísica e geométrica, não produzem na nossa alma uma persuasão mais forte do que as falsidades, não incitam paixões que as falsidades não incitam. (OD, II, p. 436b-437a)

A primeira justificativa recorre à concepção de ser humano como composto de corpo e alma. O fato de o ser humano nascer sem razão, que se desenvolve aos poucos, obriga-o nos anos iniciais a acreditar em tudo que lhe é dito, tornando-se sujeito a enganos aos quais fica habituado. Ademais, dada a vinculação ao corpo, a alma está “incessantemente ocupada com mil sensações confusas e com mil preocupações terrestres indispensáveis” (OD, II, p. 436b), tendo suas forças assim prejudicadas. Conforme enfatiza Bayle, nada disso provém do pecado original, como se os obstáculos para se encontrar a verdade tivessem surgido como punição pela “rebelião do primeiro homem” (OD, II, p. 437a). Muito pelo contrário, os obstáculos decorrentes do composto corpo e alma devem-se ao próprio Deus, que criou o ser humano condicionado à reprodução sexuada. No Paraíso, os mesmos obstáculos existiriam... Com essa primeira justificativa, Bayle prova que uma investigação diligente pode não culminar na descoberta da verdade. Em suas próprias palavras, conforme se lê na citação acima, há “obstáculos involuntários e instituídos pelo próprio Deus” que não só “retardam o discernimento da verdade” como ainda “às vezes o tornam impossível”. Assim, a despeito do esforço empreendido, uma pessoa pode não chegar à verdade.

Sua segunda justificativa relativa à investigação diligente tem um propósito conceitualmente mais sofisticado: demonstrar que ninguém pode estar seguro de ter descoberto a verdade. A sutileza é a seguinte: uma pessoa pode até ter alcançado a verdade, mas não dispõe de meios para se certificar disso. O argumento aqui consiste na afirmação de que, ao menos nas questões religiosas, não há um critério de verdade. Bayle lista diferentes critérios possíveis, dentre os quais a evidência (como se pode falar em evidência nesses casos, se a palavra de Deus contém mistérios acima do entendimento?) e a satisfação da consciência (como poderia a satisfação ser uma medida, se um católico, um calvinista, um muçulmano e um judeu estão igualmente satisfeitos?). Nenhum dos critérios possíveis, nem mesmo a graça (cf. OD, II, 439a), revela-se um meio seguro de discernir a verdade e a falsidade. Não surpreende, assim, que Bayle conclua que “não há para um homem uma marca característica da persuasão da verdade e da persuasão da falsidade” e que, por isso, “é exigir-lhe mais do que pode fazer querer que faça esse discernimento” (OD, II, p. 438a).<sup>15</sup>

É por causa da existência dos entraves à investigação explorados em cada uma das duas justificativas que Bayle pode ainda afirmar, em termos mais amplos, que a “sabedoria infinita de Deus” levou Deus a estabelecer “uma adequação entre suas leis e a condição em que ele mesmo colocou as criaturas” (OD, II, p. 437a). A adequação, sem dúvida, é não esperar que as criaturas obtenham a verdade absoluta ou que dela possam estar seguras. Para Bayle, essa acomodação pode ser vista como uma “indulgência conosco com relação às opiniões”, indulgência que Deus não terá “com relação aos atos que não conformamos ao ditame da consciência” (OD, II, p. 441b).

<sup>15</sup> No *Suplemento ao Comentário Filosófico*, há outra justificativa cética para a possibilidade de a investigação diligente não culminar na descoberta da verdade ou na segurança de que se descobriu a verdade: “a maior parte das falsidades que se vêem aí [nas controvérsias religiosas] são tão possíveis quanto as verdades” (OD, II, 528a). Bayle sustenta, portanto, não apenas a ausência de um critério de verdade, mas a equipolência entre diferentes crenças religiosas. Paganini (2023, p. 125-216) destaca a relevância dessa posição, ressaltando sua natureza cética, mas, sobretudo, o que lhe parece ser uma implicação conceitual ausente no *Comentário Filosófico*: “a reinterpretação do teológico para introduzir a tolerância nesse domínio” (p. 126), ou seja, uma reflexão sobre o “estatuto epistêmico das crenças” que culmina numa concepção de tolerância que “exige que se aceite que o outro tenha uma crença diferente e ao mesmo tempo tão respeitável quanto a nossa” (p. 216).



No caso da auto-regulação com base no resultado da busca sincera pela verdade, a mobilização do ceticismo é nominal, envolvendo ela própria duas dimensões relevantes: em primeiro lugar, a indicação de que, para um indivíduo se pautar por aquilo que julga verdadeiro, é preciso que interrompa a suspensão do juízo; em segundo lugar, a afirmação de que a exigência de que um indivíduo aja somente com base na verdade absoluta levaria a uma forma insólita de pirronismo. São duas as passagens centrais a esse respeito:

É preciso reservarmos um certo tempo para nos instruir e estarmos sempre prontos para renunciar àquilo que acreditamos de mais verdadeiro, caso se mostre para nós que é falso; mas, no final das contas, em religião não podemos passar toda a vida como céticos e pirrônicos; é preciso nos atermos a algo e agirmos segundo aquilo a que nós nos determinamos; e, quer nos atenhamos ao verdadeiro, quer ao falso, é igualmente certo que precisamos realizar atos de virtude e de amor a Deus e nos afastar do crime capital de agir contra a própria consciência. (OD, II, p. 427b)

Se o que sustento aqui não fosse verdadeiro, o homem seria reduzido ao mais estranho pirronismo de que jamais se falou, pois todos os pirrônicos que existiram até aqui se contentaram em nos vetar as afirmações e as negações sobre as qualidades absolutas dos objetos, mas nos deixaram as ações morais; eles não desaprovaram que, para os deveres da vida civil, fizéssemos o que parecesse que devíamos fazer. Contudo, eis um pirronismo que nos veta até isso e que nos transforma em troncos imóveis que jamais ousam agir por medo da danação eterna. (OD, II, p. 440b-441a)

Na primeira passagem, Bayle mais uma vez trata do exame cuidadoso da verdade, ressaltando a necessidade de se manter a abertura para mudar de posição, mas observa que, nas questões religiosas, os indivíduos não podem “passar toda a vida como céticos e pirrônicos”, ou seja, devem se ater àquilo que lhes parece verdadeiro. O texto não deixa claro o que “se ater” (*se fixer*) realmente significa: Bayle quer dizer que é preciso assentir ao que parece verdadeiro? Ou aderir ao que parece verdadeiro à moda da adesão pirrônica ao fenômeno? A solução encontra-se na abertura do capítulo oito da segunda parte do *Comentário Filosófico*. Pouco depois de definir consciência, Bayle salienta que ela representa “um juízo seguro (*jugement arrêté*) ao qual aquiescemos, isto é, com o qual estamos de acordo de que ela tem razão”, diferenciando assim as “idéias” que recebem “a aquiescência ou o consentimento de nossos espíritos” daquelas que poderiam ser vistas “ou como falsas ou como duvidosas” (OD, II, p. 423a).<sup>16</sup> Os juízos da consciência envolvem, portanto, o assentimento, pois o que a consciência apresenta a um indivíduo é, *para ele*, verdadeiro. Dessa perspectiva, pode-se então dizer que, na primeira das duas passagens, Bayle associa corretamente a suspensão do juízo à tradição cética, mas com a ressalva de que, nas questões religiosas, a busca pela verdade é incompatível com uma incessante suspensão do juízo. A certa altura, é preciso aquiescer ou consentir a algo sem com isso fechar-se à possibilidade de mudar de posição.

Já a segunda passagem contém uma crítica à exigência de que um indivíduo só deveria agir com base na verdade absoluta. De um ponto de vista epistêmico, essa exigência é descabida, como demonstram os obstáculos presentes na investigação, mas ela é também descabida de um ponto de vista moral, pois levaria à redução a um “estranho” pirronismo, ou seja, a um estado de completa inação, coisa que os pirrônicos jamais admitiram. Isso ocorreria porque, como ninguém pode estar seguro de ter a verdade absoluta em questões religiosas, qualquer ação envolveria o risco de pecar e, assim, comprometer a salvação. Melhor então seria permanecer imóvel. No *Suplemento ao Comentário Filosófico*, Bayle elabora uma crítica idêntica, mas falando em redução ao “mais exagerado quietismo” (OD, II, p. 511a).

Por fim, o que dizer do ceticismo presente na argumentação de Bayle acerca da imposição divina da busca sincera da verdade e da auto-regulação com base no resultado da busca? Há dois pontos principais. O primeiro é o misto de proximidade e distanciamento do cartesianismo. A proximidade se deve ao recurso à força dos preconceitos, tópico que “os cartesianos” expuseram ao mundo, como diz Bayle nas *Nouvelles de la République des Lettres* ao ironizar as conversões “da noite para o dia” (OD, I, p. 414a). Já o distanciamento reside na constatação da inexistência de um critério de verdade, inexistência também defendida pelos pirrônicos, mas abertamente rejeitada por Descartes (vale lembrar aqui a crítica à evidência como critério de

<sup>16</sup> Quando emprega o substantivo *consentimento*, traduzido aqui literalmente, Bayle se refere ao que se chama de *assentimento* nos estudos em ceticismo. Isso fica claro no corpo do verbete Pirro, do *Dicionário Histórico e Crítico*: “ele encontrava em toda parte tanto razões para afirmar quanto razões para negar e é por isso que retinha seu consentimento...”

verdade no verbete Pirro, observação B, do *Dicionário Histórico e Crítico*). O segundo ponto é a compreensão historiograficamente correta do pirronismo. De fato, para Sexto Empírico, os pirrônicos questionam a pretensão dogmática de apreender as coisas em si mesmas, sendo então levados à suspensão do juízo, mas resguardam a possibilidade de se viver ao propor o fenômeno como critério de ação. No entanto, não se pode minimizar a afirmação de Bayle segundo a qual a consciência envolve um “juízo seguro”. A consciência errante não é, por assim dizer, suspensiva. O errante se vê como detentor da verdade, ele não duvida, não está com o juízo suspenso: aquilo que lhe parece verdade é, para ele, verdade. Ao contrário do pirrônico, o errante assente.

\* \* \*

A defesa da tese de que os direitos da consciência errante são iguais aos da ortodoxa não é de natureza cética, ou seja, não está baseada na impossibilidade de distingui-las. Seu fundamento é a obrigação de consciência. Há uma igualdade de direitos porque todo indivíduo, tendo o dever de seguir a própria consciência, tem consequentemente o direito de fazê-lo. Trata-se de um raciocínio em teologia moral (e não em epistemologia) que opera como premissa numa redução ao absurdo da interpretação literal do *compelle intrare*. A igualdade de direitos entre as consciências errante e ortodoxa justifica a reciprocidade – e, por conseguinte, a perseguição generalizada – que os intolerantes sempre tentam negar alegando que somente eles próprios detêm o direito de empregar a força em questões religiosas.

Numa visada mais ampla, compreender o real fundamento da igualdade de direitos permite perceber que não é preciso ser cético para ser tolerante – um dogmático também pode sê-lo.<sup>17</sup> Esse é um ganho conceitual e retórico da argumentação de Bayle que a interpretação cética dos direitos da consciência errante põe a perder. No fundo, o que Bayle faz é recorrer a uma distinção empregada pelos intolerantes a fim de revertê-la a favor da tolerância. Para aceitar o raciocínio de Bayle, é suficiente que um indivíduo, mesmo tendo a crença de que possui a verdade absoluta, reconheça (i) que o outro, embora completamente errado, pensa ter a verdade e (ii) que, por isso, esse outro veria a si mesmo como detentor da prerrogativa de usar a força, caso Deus tivesse avalizado a coerção em questões religiosas.

Como se buscou mostrar, a reflexão de Bayle sobre os direitos da consciência errante envolve dois grandes atos, cuja identificação é necessária para bem estabelecer suas teses centrais e seus respectivos fundamentos, além de suas implicações conceituais e retóricas mais abrangentes. O segundo ato abre-se com a objeção de que a defesa dos direitos da consciência errante implica que seguir a consciência basta para agir bem. Não é esse o caso, sustenta Bayle, que dedica boa parte dos capítulos finais da segunda parte do *Comentário Filosófico* para detalhar sua réplica. É nesse segundo ato que o ceticismo entra em cena. Bayle mobiliza-o valendo-se de elementos cartesianos e pirrônicos para justificar não mais a igualdade de direitos das consciências errante e ortodoxa, mas a adequação da lei divina à condição em que o ser humano se encontra. Segundo Bayle, essa adequação nada mais é do que a exigência de que os indivíduos busquem sinceramente a verdade e conduzam suas ações com base na verdade que consideram ter alcançado – e à qual dão seu assentimento. O resultado disso é que eles podem fazer tudo ao seu alcance para descobri-la e, ainda assim, falhar. Sua ignorância então será invencível, desculpando-os do que vierem a fazer seguindo os erros tomados involuntariamente como verdade. Dado que o ser humano é um composto de corpo e alma (o que significa estar sujeito ao peso do hábito e ao estímulo de paixões e sensações diversas) e dado ainda que carece de um critério de verdade, seria descabido exigir-lhe a obtenção da verdade absoluta e a certeza de que foi alcançada, o que nada afeta o dever de seguir a consciência. Como lembra Bayle, quanto às crenças, Deus será indulgente com a humanidade; quanto às ações, nem um pouco.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> A rigor, um dogmático também pode sê-lo, a menos que negue a obrigação da consciência, como aponta Bayle no verbete Ailli (Pierre d'), observação L, do *Dicionário Histórico e Crítico*.

<sup>18</sup> O presente artigo é parte de uma pesquisa em andamento sobre o legado tomista na defesa feita por Bayle dos direitos da consciência errante, parcialmente apresentada no X Colóquio Internacional Pierre Bayle (UnB, 17-19 de julho de 2024), ao qual

### Referências bibliográficas

- ALMEIDA, M. C. P. 2011. *O Elogio da polifonia: tolerância e política em Pierre Bayle*. São Paulo. 235p. Tese (Doutorado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- BARH, F. 2018. El Commentaire Philosophique de Pierre Bayle: una interpretación alternativa. *Hispania Sacra*, vol. LXX, n. 141, p. 65-73.
- BASNAGE DE BEAUVAL, H. 1690. *Lettre d'un intolérant à un théologien intolérant aussi*. Irenopole: [s. n.].
- BRAHAMI, F. 1999. *Le Travail du Scepticisme: Montaigne, Bayle et Hume*. Paris: Presses Universitaires de France.
- BRAHAMI, F. 2005. Le Dieu de Bayle est-il relativiste? *XVII siècle*, n. 226, ano 57, n. 1, p. 135-144.
- BAYLE, P. 1737a. Nouvelles de la République des Lettres. In: HUSSON, J. et al. (Ed.). *Œuvres diverses de Mr. Pierre Bayle*. La Haye: Compagnie des Librairies. vol. 1.
- BAYLE, P. 1737b. Nouvelles Lettres de l'Auteur de la Critique générale de l'Histoire du Calvinisme, Commentaire Philosophique, Supplément du Commentaire Philosophique. In: HUSSON, J. et al. (Ed.). *Œuvres diverses de Mr. Pierre Bayle*. La Haye: Compagnie des Librairies. vol. 2.
- BAYLE, P. 1737c. Addition aux Pensées diverses sur la comète. In: HUSSON, J. et al. (Ed.). *Œuvres diverses de Mr. Pierre Bayle*. La Haye: Compagnie des Librairies. vol. 3.
- BAYLE, P. *L'Édition électronique de la correspondance de Pierre Bayle*, [Online]. Disponível em: <https://bayle-correspondance.univ-st-etienne.fr/?lang=fr> Acesso: 7-28 jan 2025.
- CANTELLI, G. 1969. *Teologia e ateismo: saggio sul pensiero filosofico e religioso di Pierre Bayle*. Firenze: La Nuova Italia Editrice.
- GARCIA-ALONSO, M. 2015. Creencia religiosa y conciencia errónea según Pierre Bayle. *Anuario Filosófico*, vol. 48, n. 2, p. 259-280.
- GRELLARD, C. 2020. *La possibilità dell'errore: pensare la tolleranza nel Medioevo*. Canterano: Aracne Editrice.
- HICKSON, M. W. 2018. Pierre Bayle and the secularization of conscience. *Journal of the History of Ideas*, vol. 79, n. 2, p. 199-220.
- HICKSON, M. W. 2021. The role of skepticism in Bayle's theory of toleration. In: ROSALENY, V. R., SMITH, P. (Ed.). *Sceptical doubt and disbelief in Modern European Thought*. Cham: Springer. p. 161-176
- JURIEU, P. 1997. *Des droits des deux souverains en matière de religion*. Edição: Barbara de Negroni. Paris: Fayard.
- KILCULLEN, J. 1988. *Sincerity and truth: essays on Arnauld, Bayle, and toleration*. Oxford: Clarendon Press.

---

fui generosamente convidado pela Maria Cecília Pedreira de Almeida. No evento, tive a oportunidade de receber sugestões e críticas de diferentes colegas, a quem muito agradeço. Ressalto em especial a abertura de Jean-Luc Solère e Michael Hickson para ler antecipadamente o texto-base da minha comunicação e para discuti-lo em diversos momentos. Agradeço ainda ao Rodrigo Brandão pelo envio de um artigo sobre Bayle ao qual, sem sua gentileza, eu não teria acesso.



- LAURSEN, J. C. 2010. Pierre Bayle: El pirronismo contra la razón en el *Commentaire Philosophique*. Traducción: Lisandro Pedro Aguirre. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XXXVI, n. 1, p. 35-58. [Versão inglesa: LAURSEN, J. C. 2011. Skepticism against Reason in Pierre Bayle's Theory of Toleration. In: MACHUCA, D. (Ed.) *Pyrrhonism in Ancient, Modern, and Contemporary Philosophy*. Cham: Springer. p. 131-144]
- LOCKE, J. 2011. *An Essay concerning Human Understanding*. Edição: P. Nidditch. Oxford: Clarendon Press.
- LOQUE, F. F. 2022a. *Quatro textos sobre a intolerância: a perseguição religiosa no início da Modernidade*. Organização, tradução, introdução e notas: F. F. Loque. São Paulo: Scientiae Studia.
- LOQUE, F. F. 2022b. Agostinho e a fundamentação bíblica da intolerância: uma análise do epistolário relativo à controvérsia donatista. *Horizonte*, vol. 20, n. 63, p. e206315.
- MALVAUX. 1762. *L'Accord de la religion et de l'humanité sur intolérance*. [s.l.: s.n.].
- MARILLI, M. 1996. Cartesianismo e tolleranza: il *Commentaire Philosophique* di Pierre Bayle. *Rivista di Storia della Filosofia*, vol. 51, n. 3, p. 555-579.
- MCKENNA, A. 2011. La querelle entre Bayle et Jurieu. *Cahiers du GADGES*, n. 9, p. 237-264.
- MCKENNA, A. 2012. Pierre Bayle: free thought and freedom of conscience. *Reformation & Renaissance Review*, vol. 14, n. 1, p. 85-100.
- MORI, G. 1999. *Bayle Philosophe*. Paris: Honoré Champion.
- MORI, G. 2021. Bayle's two consciences and the paradox of the "conscientious persecutor". *Journal of the History of Philosophy*, vol. 59, n. 4, p. 559-584.
- PAGANINI, G. 2023. *De Bayle à Hume: tolérance, hypothèses, systèmes*. Paris: Honoré Champion.
- POPKIN, R. 2003. *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*. Oxford: Oxford University Press.
- SOLÈRE, J.-L. 2016. The coherence of Bayle's theory of toleration. *Journal of the History of Philosophy*, vol. 54, n. 1, p. 21-46.
- TURCHETTI, M. 1991. La liberté de conscience et l'autorité du magistrat au lendemain de la Révocation. In: GUGGISBERG, H. R., LESTRINGANT, F., MARGOLIN, J.-C. (Ed.) *La liberté de conscience (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles): actes du Colloque de Mulhouse et Bâle*. Genève: Droz. p. 289-367.

# Entre a incompreensão e a intolerância: as raízes do extremismo no século XVII<sup>1</sup>

*Between misunderstanding and intolerance: the roots of extremism in the XVII<sup>th</sup> century*

Luiz Paulo Rouanet  
Universidade Federal de São João Del Rey (UFSJ)  
luizpaulorouanet@gmail.com

**Resumo:** Analisar as raízes do extremismo exige considerar fatores psicológicos, sociais, econômicos e geopolíticos, evitando generalizações. Este estudo foca no século XVII, período marcado pela intolerância religiosa na Europa. Examina: (I) o Édito de Nantes (1598), pioneiro ao promover tolerância entre protestantes e católicos; (II) seu oposto, o Édito de Fontainebleau (1685), que revogou a tolerância; (III) a "Oração fúnebre a Michel de Tellier" (1686), de Bossuet, que exaltou a revogação; e (IV) o texto de Pierre Bayle (1690), que criticou a intolerância de ambos os lados. Através desses documentos, busca-se compreender as origens do extremismo no contexto das guerras religiosas, destacando como a imposição dogmática e a exclusão do dissenso moldaram conflitos históricos. O objetivo é refletir sobre os mecanismos da intolerância, cujos ecos permanecem relevantes hoje.

**Palavras-chave:** extremismo; intolerância; século XVII; Bossuet; Bayle; religião.

**Abstract:** Analyzing the roots of extremism requires examining psychological, social, economic and geopolitical factors, avoiding generalizations. This study focuses on 17th century Europe, a period marked by religious intolerance. It examines: (I) the Edict of Nantes (1598), groundbreaking in promoting tolerance between Protestants and Catholics; (II) its opposite, the Edict of Fontainebleau (1685), which revoked tolerance; (III) the "Funeral Oration for Michel Le Tellier" (1686) by Bossuet, praising the revocation; and (IV) Pierre Bayle's text (1690) criticizing intolerance on both sides. Through these documents, the study explores the origins of extremism during the religious wars, showing how dogmatic imposition and suppression of dissent shaped historical conflicts. The goal is to reflect on mechanisms of intolerance whose echoes remain relevant today.

**Keywords:** Extremism; Intolerance; XVII<sup>th</sup> century; Bossuet; Bayle; Religion.

---

<sup>1</sup> O presente trabalho foi realizado com apoio do DFIME-UFSJ.

## Introdução

Houve dois acontecimentos marcantes na história da tolerância na França – ou da intolerância, de acordo com a perspectiva: o primeiro foi o Édito de Nantes, promulgado pelo Rei Henrique IV, em 1598; o segundo foi o de sua revogação, através do Édito de Fontainebleau, promulgado pelo Rei Luís XIV, em 1685. Isto não significa que tenha havido paz, de fato, entre um Édito e outro. O Édito nunca foi plenamente posto em funcionamento, e muito menos após a morte de Henrique, em 1610<sup>2</sup>. Houve várias tentativas de revogar suas disposições, mas isto só foi feito, e de maneira radical, por seu neto, Luís XIV.

Neste texto, ao invés de nos concentrarmos em aspectos indiretos, como o estudo dos círculos literários rabelaisianos a fim de levantar as atitudes de credulidade e incredulidade no século XVII, como fez Lucien Febvre (FEBVRE, 2009), vamos nos concentrar nos aspectos históricos mais gerais, e examinar primeiramente os dois édits, o de Nantes (1598) e o de Fontainebleau (1685). Em seguida, examinaremos dois textos, um a favor da revogação do Édito de Nantes, de Bossuet, e outro de Pierre Bayle que, apesar de não defender expressamente o Édito de Fontainebleau, que revogou o Édito de Nantes, afirma que os protestantes fariam o mesmo – e o fizeram, na Inglaterra. Efetuaremos, assim, do ponto de vista metodológico, uma espécie de combinação entre a filosofia e a história, como temos feito em outras ocasiões.

A estrutura deste texto, portanto, seguirá a seguinte ordem: 1. Exposição dos principais artigos do Édito de Nantes (1598); 2. Exposição do Édito de Fontainebleau (1685); 3. Análise da *Oração fúnebre de Le Tellier* (1686), de J.-B. Bossuet; 4. Análise de “Aviso importante aos refugiados sobre seu próximo retorno em França” (1690); Conclusão.

### 1. Exposição dos principais artigos do Édito de Nantes (1598)

O Édito de Nantes constitui a primeira institucionalização, de fato, da tolerância religiosa na França, embora tenha havido tentativas anteriores (ZARKA et al. [org.], 2002; cf. LECLER, 1994). O documento é composto por 92 artigos, mais 56 artigos “secrets” ou particulares e dois breves. Foi assinado em 30 de abril de 1598 pelo rei Henrique IV, em Nantes. O documento original foi destruído durante o cerco de La Rochelle (1627-28), mas uma cópia autêntica foi conservada em Genebra (ZARKA et al., 2002, t. II, p. 382).

De maneira geral, é um documento muito claro, racional, e procura se colocar de maneira equânime em relação às duas partes em conflito, a saber, os católicos apostólicos romanos e os reformistas, pertencentes à Religião Pretensamente Reformada (RPR, daqui por diante; a sigla é utilizada nos próprios documentos). Vê-se, já, por aí, que a tolerância aqui praticada é a de “permitir” a prática de uma religião que não a católica; trata-se de uma tolerância “arrogante”, por assim dizer (cf. WALZER, 2023), ou “tolerância governamental”, para utilizar a classificação de Paul Ricoeur (RICOEUR, 1995, p. 184). Mas passemos ao texto.

Após ter debelado a guerra civil que se instaurara em França, e em grande parte da Europa, nas chamadas Guerras de Religião, quando a solução se dava somente pela força, agora, em momento de paz, o rei pode recorrer a uma solução política, e legal. Vejamos como isso se passou, nas palavras do próprio Henrique, no preâmbulo:

Henrique, pela graça de Deus, Rei de França e de Navarra, a todos os presentes e a vir, saudação. Entre as graças infinitas que coube a Deus nos conceder, esta é das mais insígnies e notáveis, de nos ter concedido a virtude e a força de não ceder às pavorosas perturbações, confusões e desordens que ocorreram por ocasião de nosso advento a este reino, que estava dividido em tantas partes e facções que a mais legítima era quase aquela em menor número, e de nos ter todavia endurecido de tal modo contra essa tormenta que nós enfim a superamos e atingimos agora o porto de salvação e repouso deste Estado. (ZARKA et al., 2002, t. II, pp. 383-384)<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Em contrário, ver LECLER, 1994, p. 524: “Deve-se reconhecer que, a despeito de fortes oposições, o édito foi no conjunto observado até o início do reinado pessoal de Luís XIV.”

<sup>3</sup> Todas as traduções para o português são nossas, exceto quando indicado em contrário.

Após haver enfrentado esses conflitos, tendo “tantas vezes e tão livremente exposto nossa própria vida”, como diz, Henrique primeiro tratou daquilo que só se podia fazer pela coerção, e somente agora, pela razão. Novamente, em suas palavras:

E nessa grande concorrência de tão grandes e perigosos assuntos não podendo todas se resolver imediatamente e ao mesmo tempo, foi-nos preciso manter esta ordem de empreender primeiramente aquelas que só podiam se terminar pela força, e antes adiar e suspender por algum tempo os outros que deviam e podiam ser tratados pela razão e pela justiça como os diferendos gerais entre nossos bons súditos, e os males particulares das partes mais sadias do Estado, que estimávamos poder mais facilmente curar após ter retirado sua causa principal que residia na continuação da guerra civil. (*Idem*, p. 384)

E prossegue:

No que nos tendo, pela graça de Deus, bem e felizmente sucedido, as armas e hostilidades tendo de todo cessado em todo o interior do reino, esperamos que nos sucederá igualmente bem nos outros assuntos que restam ser solucionados, e que por esse meio chegaremos ao estabelecimento de uma boa paz e tranquilo repouso, que sempre foi o fim de todos nossos votos e intenções, e o prêmio que desejamos de tantas penas e trabalhos nos quais passamos este curso de nossa época. (*Ibidem*)

Atento às queixas de católicos e protestantes, e para pôr fim, pelo menos provisoriamente, a essas disputas, promulga o presente Édito “perpétuo e irrevogável” (*idem*, p. 386). Passemos à análise de seus principais artigos.

O primeiro artigo considera resolvido o assunto que gerou os conflitos, e se impõe o silêncio a esse respeito, doravante. Eis o texto:

Primeiramente, que a memória de todas as coisas passadas de um lado e de outro, desde o começo do mês de março de 1585 até nosso advento à Coroa, e durante as outras perturbações precedentes e por ocasião delas, permanecerá extinta e dissolvida, como coisa não advinda. E não será conveniente nem permitido a nossos procuradores gerais, nem outras pessoas quaisquer, públicas ou privadas, em qualquer época, nem por qualquer ocasião que seja, mencioná-las, processar ou perseguir em qualquer corte e jurisdição que seja. (*Idem*, p. 386, art. I)

O segundo artigo insta aos súditos que se esqueçam dos conflitos, e dos motivos dos conflitos, e passem a viver em paz:

Proibimos a todos os nossos súditos de qualquer estado e qualidade que sejam, de renovar a memória, atacar-se, ressentir, injuriar ou provocar uns aos outros por meio de censura do que se passou, por qualquer causa e pretexto que seja, disputar, contestar, querelar, ultrajar ou ofender de fato ou por palavra; mas conterem-se e viveram pacificamente juntos como irmãos, amigos e concidadãos, sob pena aos contraventores de serem punidos como infratores da paz e perturbadores do repouso público. (*Idem, ibidem*, art. II)

Oxalá os conflitos contemporâneos pudessem ser resolvidos dessa forma, por uma “penada”. O artigo terceiro restabelece o culto da religião católica nos lugares onde havia sido substituído pela Religião Pretensamente Reformada. Passaremos por cima de artigos que detalham o cumprimento dessa ordenação. O artigo VI assegura que os seguidores da RPR possam viver e praticar sua religião, desde que nos locais de culto específicos e em suas casas, mas não nas ruas. Assim, diz o artigo:

E para não deixar qualquer ocasião de perturbações e diferendos entre nossos súditos, permitimos antes e permitimos agora àqueles da dita Religião Pretensamente Reformada, viver e permanecer em todas as vilas e locais deste nosso reino e país de nossa obediência, sem serem inquiridos, vexados, molestados nem obrigados a fazer coisas paelo fato da religião contra sua consciência, nem por razão desta serem buscados em casas e locais em que desejarem habitar, comportando-se de resto segundo o que está contido em nosso presente édito. (*Idem*, p. 388, art. VI)

Os artigos VII e VIII tratam da observância em lugares pertencentes a donos de feudos. Nesse caso, a confissão será ordenada pelo dono do feudo, mas com permissão para que os demais, a ele submetidos, sigam sua própria religião, sob a justiça dos donos do feudo, mas sob a supervisão das autoridades reais.

O artigo IX permite que aqueles que já praticavam e cultuavam a RPR nos anos de 1596 e 1597, anteriores ao Édito, continuem a fazê-lo. Não lhes é permitido fazer fora dos lugares autorizados (artigo XII), e expressamente, não podem fazê-lo na cidade de Paris (art. XIV). É preciso lembrar que a Liga católica, contra a qual teve que lutar Henrique, estava sediada em Paris. A esse respeito, diz Lecler:

Não é preciso insistir sobre a posição dos “ligueurs” [membros da Liga]. Estes pretendem salvaguardar, independente do que ocorra, a regra tradicional: “Uma fé, uma lei, um rei”. O rei só pode ser católico e seus súditos devem ser trazidos, se necessário pela força, para a única religião do reino [a católica, bem entendido]. (LECLER, 1994, p. 502)

Há uma advertência aos pregadores (art. XVII):

Proibimos a todos os pregadores, leitores ou outros que falem em público, usar palavras, discursos e propostas tendendo a excitar o povo à sedição, assim lhes instamos que se contenham e se comportem modestamente, e nada digam que não seja para instrução e edificação dos ouvintes, e a manter o repouso e tranquilidade por nós estabelecidos em nosso dito reino, sob as penas previstas pelo presente édito. Ordenamos muito expressamente a nossos procuradores gerais e seus substitutos a informar por ofício contra aqueles que o infringirem, sob pena de responder em seus próprios e privados nomes, e de privação de seus cargos. (ZARKA et al., p. 392, art. XVII)

Prevê-se que a educação seja dada a todos, de qualquer religião que seja (art. XXII). Privações e perda de herança não se darão por motivo de ódio e de religião (art. XXVI). Assegura-se a liberdade de ocupação de cargos e ofícios (art. XXVII). Assegura-se tratamento igual a todos em relação ao sepultamento dos mortos (art. XXIX). Organizam-se conselhos e demais órgãos de administração em condição, se não de igualdade, pelo menos de representação por parte dos membros da RPR (art. L e ss.). Em todas as inscrições criminais, o encarregado [*sénéchal*] tome por substituto um membro da RPR, e o contrário, se for o caso (arts. LVXI e LXVII).

As crianças nascidas fora do país durante o período de perturbações serão consideradas francesas, sem necessidade de apresentar qualquer documento adicional, desde que o façam no prazo de dez anos a contar da promulgação do édito (art. LXX, com acréscimo do Parlamento de Paris). Concede-se liberdade e anistia a prisioneiros capturados durante o período das perturbações (art. LXXXIII).

Ordena-se a dissolução de ligas e associações dos membros da RPR, e a proibição estrita de novas associações (art. LXXXII). Concede anistia a soldados e guerreiros em geral por atos cometidos, desde que não sejam atos “execráveis”, como “rapto e violação de mulheres e meninas, queimas, assassinatos e roubos feitos por destempero [*prodicion*] e tocaias, fora das vias de hostilidades [as batalhas], e para exercer vinganças particulares etc.” (art. LXXXVI). Restabelece os direitos dos nobres que aderiram à RPR e que eventualmente saíram do país (art. LXXXIX). O artigo XCI declara nulos os decretos e editos anteriores:

(...) queremos que este nosso édito seja firme e inviolável, conservado e observado, tanto por nossos ditos juízes, oficiais de justiça quanto por outros súditos, sem se deter nem ter qualquer consideração por tudo o que poderia ser-lhe contrário, ou que o contrarie. (ZARKA et al., p. 422, art. XCI)

O artigo XCII ordena que autoridades e súditos jurem cumprir o édito assim promulgado.

Não entrarei nos detalhes dos artigos “secretos” ou “particulares” que dizem respeito a disposições particulares, relacionando cidades e locais em que deve ser observada esta ou aquela religião de preferência. Os breves, por fim, estabelecem valores e medidas a serem tomadas para efetivação do édito.

Alonguei-me na exposição do Édito de Nantes tanto por sua importância, quanto por seu tamanho, mas também para mostrar, no documento real, o advento de uma nova era, com o emprego da razão. Será a época de Descartes (nascido em 1596, em La Haye, em lugar que ficava a meio caminho entre os representantes da RPR e do catolicismo)<sup>4</sup> e o início do século do racionalismo. Mas nem tanto, como veremos.

<sup>4</sup> Cf. WATSON, 2002, pp. 49-50.

## 2. O Édito de Fontainebleau (1685)

O Édito de Fontainebleau, promulgado em 1685 pelo Rei Luís XIV é bastante curto, consistindo basicamente na revogação do – “perpétuo e irrevogável”<sup>5</sup>, como vimos – Édito de Nantes, promulgado por seu avô, Rei Henrique IV, 87 anos antes (1598).

O texto é odioso. Movido, provavelmente, por necessidade de Estado, é brutal. Considera que, por ser a maior parte dos cidadãos constituída por católicos, é doravante inútil o Édito de Nantes, procedendo à sua revogação (ZARKA et al., t. II, p. 444). É constituído por um preâmbulo e onze artigos.

É preciso dizer que o século XVII, ou o “Século de Luís XIV” como diz o título do livro de Voltaire (VOLTAIRE, 2014), não foi de modo algum um século de tolerância, pelo menos na França. Descartes não se sentiu seguro em Paris, indo refugiar-se primeiramente nos Países Baixos e, no final da vida, na Suécia. O mesmo biógrafo de Descartes citado acima mostra porque Descartes não podia sentir-se seguro em Paris:

Comentadores católicos disseram que Descartes estaria perfeitamente seguro vivendo e publicando na França. Mas o Parlamento de Paris promulgou um decreto em 1624 proibindo ataques a Aristóteles sob pena de morte. Descartes fizera pouco caso da lógica aristotélica e argumentara que a física de Aristóteles era falsa. Vanini fora queimado vivo em 1619 por fornecer explicações naturais de milagres – uma das vantagens que Descartes defendera para sua própria física – e mais do que doze heréticos foram queimados vivos na França durante a vida de Descartes. O que é mais, Descartes caçoava da astrologia justamente na época em que o Cardeal Richelieu recorria a horóscopos para tomar decisões de Estado. (WATSON, 2002, p. 32)

Mas voltemos ao Édito de Fontainebleau. Insistindo, de maneira falsa ou cínica, que a maioria dos cidadãos é católica, ordena a demolição de templos, interrupção imediata dos cultos e orações e conversão no prazo de 15 dias, sob pena de prisão e condenação às galés, para os homens, e sequestro de corpo para mulheres e crianças. Vejamos por ordem:

I. Revoga de maneira “perpétua e irrevogável” o decreto “perpétuo e irrevogável” de seu avô, e em consequência “desejamos e nos agrada que todos os templos daqueles da dita RPR situados em nosso reino, país, terras e senhorias de nossa obediência, sejam incessantemente [SIC] demolidos”.

II. Proíbe aos súditos da RPR reunir-se para exercer sua religião em qualquer lugar ou casa particular.

III. Proíbe o mesmo a senhores.

IV. Ordena a todos os ministros da RPR que não quiserem se converter, a sair do país no prazo de 15 dias após a publicação do édito, sem poder durante esse tempo fazer orações, exortação ou qualquer outro ato similar sob pena de galé.

V. Aos ministros que se converterem, receberão uma pensão, maior em um terço do que o salário que recebiam como ministros.

VI. Que se alguns desses ministros quiserem se tornar advogados, serão dispensados dos anos de estudo obrigatórios, desde que passem nos exames, pagando a metade do que se é exigido normalmente para esse caso.

VII. Proíbe-se o ensino da RPR em todas as escolas.

VIII. Os recém-nascidos de egressos da RPR deverão ser batizados por padres na religião católica.

<sup>5</sup> A expressão era usual e não deve ser tomada ao pé da letra, como adverte Lecler (LECLER, 1994, p. 556, n. 85).



IX. Que aqueles membros da RPR que tiverem saído do país em função do decreto, mas retornarem dentro de quatro meses, recuperarão os bens que possuíam. Passado esse tempo, serão desapropriados.

X. “Fazemos muito expressas e iterativas proibições a todos os nossos súditos da dita RPR de sair, eles, suas mulheres e filhos de nosso reino, país e terras de nossa obediência, nem de transportar seus bens e efetivos, sob pena para os homens de galeras e de confiscação de corpo e de bens para as mulheres”.

XI. Que as declarações feitas contra os relapsos sejam executadas sob forma e teor.

XII. Que os membros da dita RPR podem permanecer no país, sob condição de não praticar essa religião. “POIS TAL É NOSSO PRAZER” (grifado no texto).

O Édito é brutal, como dissemos. Vejamos agora, para terminar, duas posições, a favor desse decreto, uma de Jacques-Bénigne Bossuet e outra de Pierre Bayle.

### 3. Análise da *Oração fúnebre de Le Tellier* (1686)

Michel Le Tellier foi o principal redator do Édito de Fontainebleau, que revogou o Édito de Nantes. Nascido em família de nobreza de robe, isto é, títulos que foram comprados, não herdados, Michel Le Tellier participou de vários conselhos e foi um dos principais servidores de Luís XIV. O Édito de Fontainebleau foi assinado em 17 de outubro de 1685, e Le Tellier faleceu em 30 de outubro do mesmo ano.

Aqui, o grande orador Jacques-Bénigne Bossuet (1628-1700), representante da corrente galicana, isto é, que defendia os direitos da França acima dos direitos do Papa – em oposição aos Ultramontanos, que defendiam a supremacia da Santa Sé – faz uma oração fúnebre que mais celebra a “bondade” e “piedade” de Luís XIV e o acerto do Édito de Fontainebleau, “esse milagre de nossa época” do que propriamente discorre sobre o defunto.

Desde as primeiras palavras, fica claro que a intenção do necrológio é antes exaltar a “grande obra” que é o Édito de Fontainebleau do que propriamente a vida do falecido:

Alma piedosa do sábio Michel Le Tellier, após ter adiantado essa grande obra [o reforço da posição da Igreja na França, que culminou no Édito de Fontainebleau], recebi diante destes altares este testemunho sincero de vossa fé e de nosso reconhecimento (...). (ZARKA et al., 2002, t. II, p. 292)

Bossuet apoia-se bastante em São Paulo, para o qual redigiu um *Panegírico*, em 1659. Faz alusão ao “fardo” que constitui acolher na Igreja os novos convertidos (à força, como vimos acima). Sem o apoio do rei (Luís XIV), “como poderíamos sem esse apoio incorporar de fato à Igreja de Jesus Cristo tantos povos recém-convertidos, e carregar com confiança um acréscimo tão grande a nosso fardo?” (IDEM, p. 293).

Em seguida vem um elogio sem medidas do Édito e do Rei Luís XIV, que não podemos deixar de citar:

Não deixemos todavia de divulgar esse milagre de nossa época; façamos que ele seja conhecido nos séculos futuros [isto, sem dúvida]. Tomai de vossas plumas sagradas, vós que compondes os anais da Igreja: ágeis instrumentos *de um escriba habilitado e de mão diligente* [alusão a Sl 45 (44) 2]<sup>6</sup>, apressai-vos de pôr Luís ao lado dos Constantino e dos Teodósio [Imperadores romanos que implementaram o cristianismo como religião do Império].

Bossuet faz em seguida o elogio daqueles, autoridades civis e eclesiásticas, que combateram as heresias, sem permitir que se reunissem ou praticassem seus cultos, perseguindo-os com armas e outros recursos. Após citar Eusébio de Cesareia (265-340), autor de uma *História eclesiástica*, que relata esses acontecimentos, conclui Bossuet:

<sup>6</sup> Vale a pena citar aqui (segundo a versão da Bíblia de Jerusalém): “Meu coração transborda num belo poema, eu dedico a minha obra a um rei. minha língua é a pena do escriba habilitado” (Sl 45(44)2).

Assim caía a heresia com seu veneno, e a discórdia retornava ao inferno, de onde havia saído. Eis, Senhores, o que nossos pais [padres] admiraram nos primeiros séculos da Igreja. Mas nossos padres não viram, como nós, uma heresia inveterada cair repentinamente; os rebanhos dispersos retornar em massa, e nossas igrejas demasiado estreitas para recebê-los; seus falsos pastores os abandonaram, sem mesmo esperar a ordem, e felizes por poder lhes alegar seu banimento como desculpa [vimos como isso foi feito, e como não lhes foi dada alternativa: banimento ou prisão com condenação às galeras, ou abjuração e conversão]. (IDEM, pp. 295-296).

E continua Bossuet:

(...) tudo calmo em um movimento tão grande; o universo espantado de ver em um acontecimento tão novo a marca mais certa, assim como *o belo uso* [grifo meu, LPR], da autoridade, e o mérito do príncipe mais reconhecido e mais reverenciado que sua autoridade mesma. *Tocados por tantas maravilhas, distendamos nossos corações sobre a piedade de Luís.* [grifo meu]. (Ibidem)

Creio que basta no que diz respeito a Bossuet. Vejamos, para terminar, o texto de Pierre Bayle.

#### 4. Análise de “Aviso importante aos refugiados sobre seu próximo retorno em França” (1690)

O texto de Pierre Bayle (1647-1706), ou a ele atribuído (foi publicado de forma anônima e sob um endereço falso do editor) é bem mais interessante do que aquele de Bossuet, que acabamos de examinar. Ele é interessante porque, embora não ataque o Édito de Fontainebleau, considera que os protestantes fariam – e fizeram – o mesmo. Foi o caso, por exemplo, do episódio da exclusão, ocasião em que defenderam a deposição do rei Jaime II, devido apenas ao fato de cogitar permitir a liberdade de culto entre católicos e reformados (sejam anglicanos, sejam de outras tendências ou seitas).

O principal questionamento do autor do “Aviso” é o seguinte: 1) “estarão os protestantes dispostos a conceder a outros a liberdade de consciência e de culto que eles com razão exigem para si mesmos?” (Frank Lessay in Zarka et al. t. II, p. 334. Em outros termos, segundo Lessay, “Independentemente das contradições de seus discursos políticos, os protestantes franceses parecer exigir uma liberdade que eles não estão dispostos a reconhecer a outros” (Lessay, *ibidem*, p. 335).

Passemos ao texto.

A primeira observação do texto diz respeito ao dever de obediência em relação ao soberano. Segundo o autor, os protestantes só parecem estar dispostos a se submeter ao soberano quando este lhes for favorável, de preferência, professando sua fé. Assim, diz que todos os escritos e libelos dos protestantes

(...) desembocam todos neste centro e ponto capital, *é que os soberanos e os súditos se obrigam reciprocamente, e por via de contrato, à observação de certas coisas, de tal maneira que se os soberanos não cumprirem o que haviam prometido, os súditos se encontram desse modo desobrigados de seu juramento de fidelidade, e podem se ligar a novos senhores, seja que todo o povo desaprove a falta de palavra de seus soberanos, seja que a mais numerosa e considerável parte consinta nisso.* (Zarka et al., t. II, p. 336; grifos do autor do texto)

Um segundo ponto levantado pelo autor diz respeito à exigência, feita em 1573 (doze anos antes do Édito de Fontainebleau, portanto), do “Teste”, isto é, o “Ato do teste”, de 1673, pelo qual se obrigava a que todo detentor de um cargo público, na Inglaterra, recebesse a comunhão segundo o rito anglicano (p. 342, n. 6). Deve-se reconhecer que o autor do “Avis” tem razão quando afirma que:

(...) é talvez mais espantoso que franceses que chamam incessantemente de diabólica a proibição dos exercícios de sua religião tenham traduzido e publicado com tanta rapidez um livro em que se ameaça de morte um rei se ele se propuser a mudar leis que retiram a liberdade de consciência a seus súditos católicos. (*Idem*, pp. 342-343)



O livro a que o autor se refere tem por título: “A irrevogabilidade do Teste e das leis penais provada pela morte trágica de Carlos Stuart rei da Inglaterra, pai de Jaime II, reinante no presente”.<sup>7</sup>

Já entre os galicanos, Bayle menciona elogiosamente Renaud de Beaune, arcebispo de Bourges, para quem “é-se obrigado a reconhecer e honrar como seu rei aquele ao qual o reino pertence pelo direito inviolável de uma sucessão legítima, sem levar em conta a religião que ele professa, nem a seus costumes” (Idem, p. 347, citado por Bayle). Vimos como, para os galicanos, embora católicos, a lealdade em relação a seu rei e a seu país vem antes da lealdade à sua confissão, no caso, a católica.

Seria interessante analisar, mas não podemos fazê-lo aqui por questão de tempo, outro texto atribuído a Bayle, no qual critica a conversão pela força. Trata-se do *Comentário filosófico sobre estas palavras de Jesus Cristo: Obriga-os a entrar* (Lc 14,23). Não dispomos do *Comentário* propriamente dito, mas sim do *Suplemento* a esse texto, publicado no terceiro volume da coletânea de Zarka (ZARKA et al., 2002, t. III).

## Conclusão

Examinamos acima, de modo rápido, dois documentos respectivamente de tolerância e de intolerância, a saber, o Édito de Nantes, sancionado em 1598, e o Édito de Fontainebleau, sancionado em 1685. Vimos também, rapidamente dois textos relacionados à revogação do Édito de Nantes, a *Oração a Michel de Tellier*, de Bossuet, e o “Aviso aos refugiados”, de Bayle.

O que se constata é que, a despeito da tentativa do rei Henrique IV de efetivamente proporcionar a liberdade de culto e de consciência na França, e pôr um fim às guerras de religião, pelo menos nesse país, fracassaram. O Édito nunca foi propriamente implementado, ou o foi apenas de maneira parcial. Quando o rei Luís XIV, em 1685, procede à revogação do Édito promulgado por seu avô, a despeito da violência com que o faz, dando um prazo de apenas 15 dias para que os protestantes se convertessem ou deixassem o país, o rei o faz, muito provavelmente, por razões de Estado. A intolerância grassava nos dois lados da Mancha. Na Inglaterra, o rei Carlos I foi assassinado. Seu filho, Jaime II, é obrigado a fugir do país após a invasão de Guilherme de Orange, que assumirá a coroa com o título de Guilherme III, chamado pelos protestantes. Jaime II jamais deu a entender que revogaria o direito de culto dos protestantes, ou que tornaria o catolicismo religião oficial do país, mas a mera hipótese de que o fizesse levou à sua deposição.

A *Oração* de Bossuet é um elogio desbragado do édito e do rei, e não merece maior comentário. O texto de Bayle é interessante, porque nos leva a ver com outros olhos o que se passava por ocasião da promulgação do Édito de Fontainebleau. Não estaria o rei se antecipando a uma tentativa dos protestantes de questionarem sua legitimidade e levarem as perturbações da Inglaterra para a França. O rei britânico, aliás, tinha pretensões – legítimas ou ilegítimas – ao trono francês. O rei tinha quatro coroas: Rei da Escócia, da Irlanda, da Inglaterra e da França.

Não é minha intenção aqui defender o rei Luís XIV e muito menos o famigerado Édito de Nantes. Meu propósito, antes, como historiador-filósofo, é de compreender melhor o que se passa no período. Na continuidade de minhas investigações neste campo, eu me concentrarei nas obras de Bayle, em especial em seu *Comentário filosófico*, já citado, e em seu *Dicionário*.

<sup>7</sup> “L’irrévocabilité du Test et des lois pénales prouvée para la mort tragique de Charles Stuart roi d’Angleterre, père de Jacques II à présent regnant”.

**Referências bibliográficas**

DOSSE, F. *A história à prova do tempo – Da história em migalhas ao resgate do sentido*. 2ª. ed. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Editora UNESP, 2017.

FEBVRE, L. *O problema da incredulidade no século XVI*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Cia. das Letras, 2009.

HOBBSAWM, E. *A era dos extremos*. Trad. Marcos Santarrita. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

LECLER, J. *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*. Paris: Albin Michel, 1994.

RICOEUR, P. *Em torno ao político*. Trad. bras. São Paulo: Loyola, 1995.

WALZER, M. *Da tolerância*. Trad. Almiro Piseta. 2ª. ed. São Paulo: W M F Martins Fontes, 2023.

WATSON, R. *Cogito, ergo sum – The Life of René Descartes*. Boston: David R. Godine, 2002.

VOLTAIRE, *Le siècle de Louis XIV*. Ed. aumentada (biografia). Edição eletrônica. Paris: Arvensa éditions, 2014.

ZARKA, Y.; LESSAY, F.; ROGERS, J. (org.). *Les fondements philosophiques de la tolerance*, 3 vs. Paris: Presses Universitaires de France, 2002.

# Uma fé regulada pela razão: a crítica ao entusiasmo e o uso dos milagres na validação da revelação divina pela razão em Locke

*A faith regulated by reason: criticism of enthusiasm and the use of miracles in the validation of divine revelation by reason in Locke*

Felipe Matos Lima Melo  
Universidade de Brasília (UNB)  
felipemelounb@gmail.com

**Resumo:** O objetivo do texto é discutir a compatibilidade da crítica de Locke ao entusiasmo e a sua defesa do uso de milagres como evidência da origem divina de uma revelação, no contexto do seu projeto mais amplo de que a fé deve ser regulada pela razão. Para tanto, analisa-se as distinções feitas por Locke entre conhecimento e juízo, assim como os critérios para determinar o grau de probabilidade de uma proposição, além da distinção entre razão e fé. Defende-se que a crítica ao entusiasmo é compatível com o uso de milagres como evidência da revelação divina.

**Palavras-chave:** Locke; Razão; Fé; Revelação; Entusiasmo; Milagres

**Abstract:** The aim of this paper is to discuss the compatibility of Locke's criticism of enthusiasm and his defense of the use of miracles as evidence of the divine origin of a revelation, in the context of his broader project that faith should be regulated by reason. To this end, the paper analyzes the distinctions made by Locke between knowledge and judgment, as well as the criteria for determining the degree of probability of a proposition, in addition to the distinction between reason and faith. The paper argues that the criticism of enthusiasm is compatible with the use of miracles as evidence of divine revelation.

**Keywords:** Locke; Reason; Faith; Revelation; Enthusiasm; Miracles

Recebido em 05 de fevereiro de 2025. Aceito em 12 de maio de 2025.

*doispontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 22, n. 1, jun. de 2025, p. 29 - 44 / ISSN: 2179-7412 DOI: <https://doi.org/10.5380/dp.v22i1.98354>

## 1. Introdução

Aderir a uma religião implica necessariamente em abdicar do uso da razão? Para John Locke, não. De fato, no *Ensaio sobre o Entendimento Humano* (1690), assim como em outras obras dedicadas a assuntos teológicos, como *A Razoabilidade do Cristianismo* (1695), *Um Discurso sobre os Milagres* (1706) e *A Paráfrase* sobre as epístolas de São Paulo (1705-1707), Locke defende que a razão deve exercer um papel na regulação da fé.

A ideia de uma fé regulada pela razão insere-se no projeto geral do *Ensaio*, descrito por Locke como o de “[...] investigar qual é a origem, a veracidade e a extensão do conhecimento humano, e quais são os fundamentos da crença, da opinião e do assentimento” (LOCKE, 2014, p. 21-22). Ao propor essa tarefa, o propósito do filósofo inglês é fornecer critérios para que as pessoas conduzam de forma adequada o seu entendimento e concedam um assentimento proporcional às evidências que possuem.<sup>1</sup> Confiando no relato de James Tyrrell, que afirmou, em sua edição do *Ensaio*, que foi uma discussão sobre os princípios da moralidade e da religião revelada que levou Locke a empreender a obra (LOCKE, 2014, nota do tradutor, p. 6), é possível dizer que a ideia de uma fé regulada pela razão consiste em um dos pontos culminantes do livro do filósofo inglês, uma vez que, por meio dela, estaríamos aptos a fundamentar a fé em bases adequadas.

Esse projeto se torna interessante em particular quando Locke analisa os casos do entusiasmo e do uso de milagres para validar uma revelação divina. O entusiasta, segundo ele, é alguém que alega ter um contato privilegiado com Deus e que pretende que os outros acreditem nas mensagens que ele supostamente recebe da divindade. Locke é totalmente refratário a esse tipo de personagem. Para combatê-lo, o filósofo propõe que as revelações divinas devem ser atestadas por milagres, já que

[...] estes sinais sobrenaturais são os únicos meios concebidos por Deus para poder satisfazer os homens enquanto criaturas racionais, da certeza de alguma coisa que ele queira nos revelar [...]. (LOCKE, 2010, p. 99-100)

Para um leitor moderno, a alegação de que um sinal sobrenatural, como o milagre, é um meio adequado para satisfazer uma criatura racional soa estranhíssima. Em que sentido a crença em milagres pode ser racional? Além disso, há, efetivamente, alguma diferença relevante entre o uso dos milagres como uma forma de validar uma revelação divina e as alegações do entusiasta? O objetivo do presente texto é responder a essas duas perguntas, de modo a verificar a compatibilidade entre a crítica de Locke ao entusiasmo e sua defesa do uso dos milagres como forma de atestar a revelação divina.

Para compreender de maneira mais clara a tese de que os milagres constituem uma forma de evidência racionalmente válida, é preciso considerar o contexto intelectual em que Locke desenvolveu seu pensamento — o que será abordado na próxima seção.

## 2. Locke e os empiristas moderados

Locke fez parte de um grupo de cientistas para os quais o exercício da ciência era compatível com a fé. Burns (1981), que apresenta um panorama do debate a respeito do uso dos milagres como uma evidência da proveniência divina da revelação entre o final do século XVII e começo do século XVIII, os chama de “empiristas moderados”. Trata-se do conjunto de pensadores da Royal Society no século XVII, cuja figura mais proeminente foi Robert Boyle. Boyle cunhou o título de “cristão virtuoso” para qualificar o esforço desse grupo de compatibilizar a filosofia experimental de Bacon com o cristianismo. De acordo com Nuovo (2017), a relação entre a filosofia de Bacon e o cristianismo apresentava um caráter problemático, já que

<sup>1</sup> Wolterstorff (1996, p. 1-8) chama esse projeto de uma “ética da crença”. De acordo com ele, a ética da crença consistiu em uma resposta à fragmentação da tradição textual na Europa no tempo de Locke, isto é, ao fato de que a interpretação oficial da Bíblia pela igreja católica e a ciência aristotélica deixaram de representar respostas evidentes para a maioria das pessoas. Para o comentarista, em vez de procurar resgatar essa tradição, Locke defendeu que devemos ser guiados pela razão.

o atomismo de Demócrito, resgatado por Bacon, tinha uma inclinação ateísta, ao negar a criação divina do mundo, o seu governo providencial por Deus e a imortalidade da alma.

O que caracteriza a posição epistemológica desses pensadores, para Burns, é a adesão a uma *via media* entre o dogmatismo, representado principalmente pela filosofia de Descartes, e o ceticismo, representado pela filosofia neopirrônica. Esse posicionamento traz implicações tanto para o seu entendimento dos limites do conhecimento humano quanto para a sua compreensão da atitude científica. No primeiro caso, os empiristas moderados rejeitavam quer a confiança exacerbada nas potências do intelecto humano, que era esposada pelos dogmáticos, quer a sua negação total, que era defendida pelos neopirrônicos. Para Burns, as atitudes dogmática e cética a esse respeito estavam ancoradas na adoção de um critério muito exigente para determinar a posse de conhecimento, a saber, a certeza indubitável de uma proposição. Para os empiristas moderados, por sua vez, o conhecimento humano era limitado e precário, mas possível. A rejeição da certeza indubitável como critério para o conhecimento dispôs os empiristas moderados a aceitar os juízos de probabilidade — isto é, aqueles juízos cuja certeza (embora não indubitável) está acima da dúvida razoável — como cientificamente válidos (BURNS, 1981, p. 24).

No que diz respeito à atitude científica dos empiristas moderados, uma comparação com a respectiva atitude dos dogmáticos pode ser útil. Enquanto os dogmáticos aderiram a um procedimento científico *a priori* e adotaram, de antemão, uma determinada concepção da natureza dos objetos que deveriam ser encontrados na experiência, os empiristas moderados acreditavam que a cognição científica consistia mais em uma arte do que um processo que conduzido de acordo com regras rígidas. Para eles, a ciência seria um processo irregular, em que estariam envolvidos descobertas, invenções e saltos criativos.

Por isso, essa atitude científica não descarta, de saída, a crença em Deus. Pelo contrário, segundo Burns, o fundamento da epistemologia dos empiristas moderados encontra-se na sua fé teísta:

Parece então que foi a fé teísta que foi o fundamento último da epistemologia que temos considerado: foi esse fator que levou seus adeptos a um reconhecimento sóbrio das fraquezas e limitações do conhecimento humano sem nem tentar escapar para as ilusões do mundo dogmático de fantasia metafísica grandiosa ou perder a esperança e declinar para a apatia debilitante ou desespero do ceticismo. Ela forneceu aos primeiros cientistas ingleses uma razão para permanecerem no ponto medial criativo de tensão entre esses extremos: de sua crença em Deus, eles derivaram um motivo para buscar apaixonadamente a verdade sobre a natureza do mundo material, esforçando-se para traçar “a estenografia da mão onisciente de Deus”, como Boyle colocou; uma confiança na confiabilidade dos sentidos humanos e na capacidade do intelecto humano de atingir eventualmente algum conhecimento real do mundo físico; e ao mesmo tempo a modéstia intelectual, humildade e paciência necessárias para condicionar sua pesquisa com cautela e autocrítica criteriosa. Sugiro que seja esta, então, a natureza última da conexão íntima entre a crença religiosa e as realizações dos cientistas ingleses durante este período. (BURNS, 1981, p. 46, tradução nossa)

Em outras palavras, para o comentador, a crença na existência de Deus é que justifica a convicção de que o conhecimento humano é precário, mas possível, e a disposição em buscar gradualmente a verdade. Essa atitude é confirmada por Locke no início do *Ensaio*:

Embora o nosso entendimento seja ultrapassado por uma imensidade de coisas, nem por isso há motivo para deixarmos de exaltar a bondade do Criador que nos concedeu uma capacidade tão acima da dos outros habitantes deste mundo, e que nos chega para conhecermos, como diz S. Pedro, *todas as coisas que respeitam à vida e à piedade*, ou seja, tudo o que convém às nossas necessidades e à formação da virtude. Por isso, devemos dar graças a Deus: por nos ter dado forças suficientes para provermos ao conforto desta vida e descobrirmos o caminho que nos pode conduzir a um vida melhor no Além. O conhecimento do homem é, na verdade, muito pequeno, comparado com a perfeita e universal compreensão de quanto existe; mas bastam-lhe as luzes que tem para chegar ao conhecimento do seu Criador, como dos seus deveres. Por outro lado, encontrará suficiente matéria para ocupar o seu espírito e as suas mãos, de forma agradável e variada, desde que não atente contra a sua própria natureza, nem despreze as maravilhas de que dispõe, por não ser tão poderoso que possa dispor de tudo. Na verdade, não teremos razão para lamentar a fraqueza da nossa inteligência, se só a empregarmos em coisas que nos possam ser úteis, pois nesse domínio é grande a nossa capacidade. E seria uma criancice lamentável e sem perdão subestimar a

capacidade do nosso entendimento e negligenciar o seu progresso em relação aos fins que lhe são próprios, só porque isto ou aquilo está fora do seu alcance. (LOCKE, 2014, p. 24-25, grifos do autor)

Essa atitude científica tem um corolário ético. De acordo com Wolterstorff (1996, p. 11), para Locke, os fatos de que Deus é o nosso criador e de que nos deu a razão como a principal faculdade para guiar nosso entendimento levam ao nosso dever de usá-lo da melhor forma possível para formar crenças verdadeiras. Considerando que a principal preocupação de um cristão consiste na salvação de sua alma, basta, para esse propósito, uma busca sincera e real da verdade, independentemente da sua posse efetiva.

Diante desse panorama, podemos argumentar que, para os empiristas moderados, a *existência* dos milagres também não é descartada de antemão. Com efeito, se Deus existe e se o conhecimento humano é precário, seria incoerente descartar preliminarmente a possibilidade de uma intervenção divina no curso natural do mundo. Não haveria evidências para justificar um limite às capacidades divinas nesse sentido.

No entanto, aceitar a possibilidade da existência dos milagres não significa ainda aceitar o seu uso como uma *evidência* racional da origem divina de uma revelação. Para entender melhor esse emprego dos milagres, é fundamental entrar em alguns detalhes da epistemologia de Locke, em particular a distinção que ele faz entre o conhecimento e o juízo, entre os diferentes graus de probabilidade e entre os domínios da razão e da fé.

### 3. A epistemologia de Locke

#### 3.1. O conhecimento, o juízo e os graus de probabilidade

O juízo, também chamado por Locke de assentimento, é a faculdade que serve de paliativo aos seres humanos na ausência de um conhecimento claro e seguro. Enquanto o conhecimento consiste na *percepção* do acordo ou do desacordo entre duas ideias (LOCKE, 2014, p. 719), o assentimento consiste na *pressuposição* desse acordo ou desacordo, diante da ausência de evidências demonstrativas (LOCKE, 2014, p. 907). Trata-se de um paliativo, pois, em nossa vida, devido à urgência do tempo ou à dificuldade da matéria, nem sempre podemos esperar ter um conhecimento certo antes de agir.

De acordo com Locke, são dois os fundamentos da probabilidade. Em primeiro lugar, a conformidade de algo com nossa experiência passada. Em segundo lugar, o testemunho dos outros “garantido pelas suas observações e experiência” (LOCKE, 2014, p. 911). O testemunho dos outros deve ser entendido sempre como um relato a respeito de uma observação, não se confundindo, portanto, com a emissão de uma simples opinião (LOCKE, 2014, p. 913). Em relação aos testemunhos, Locke continua, deve-se considerar seu número, a integridade e a proficiência das testemunhas, a intenção do autor, a congruência das partes, as circunstâncias do relato e os testemunhos contrários.

Segundo o filósofo, as proposições às quais assentimos pela probabilidade dizem respeito ou a *questões de fato*, que podem, portanto, ser observadas, ou a *questões que estão além da capacidade dos nossos sentidos* e, portanto, são incapazes de tal testemunho. Em relação às questões de fato em que há uma concordância entre nossa experiência e os testemunhos de outros, Locke distingue três graus de assentimento: a convicção, a confiança e o assentimento inevitável. O que esses três graus de assentimento compartilham é o fato de se apoiarem em proposições altamente prováveis.

A convicção (*assurance*) é o grau mais alto de probabilidade. Ela quase não se distingue da certeza absoluta e é o resultado da concordância da nossa observação constante do mundo com o testemunho geral de muitos observadores sobre matérias de fato. Em geral, a convicção diz respeito a relações de causa e efeito na natureza. Por exemplo, o relato de que o fogo produz uma sensação de calor (LOCKE, 2014, p. 919-920). De acordo com Locke, não se trata aqui de conhecimento, pois as causas das operações naturais



não são diretamente acessíveis aos nossos sentidos. Na verdade, observamos os efeitos dessas operações e, então, supomos que eles são resultados de causas e leis constantes.

O segundo maior grau de probabilidade chama-se confiança (*confidence*) e acontece

quando descubro pela minha própria experiência e pelo acordo de todos os outros que mencionam o assunto, que uma coisa é como se diz normalmente, e que o exemplo particular é ainda atestado por muitas testemunhas dignas de crédito. (LOCKE, 2014, p. 921)

Os exemplos dados por Locke desse tipo de assentimento dizem respeito a tendências gerais do comportamento dos seres humanos. Assim, se observamos que geralmente as pessoas preferem as vantagens privadas do que os bens públicos, e se muitos historiadores dignos de crédito nos dizem que um personagem histórico, como Tibério, agiu dessa mesma forma, então suas afirmações são extremamente prováveis.

Por fim, diz Locke, nosso assentimento também é inevitável quando qualquer fato particular de coisas que acontecem *indiferentemente* é confirmado pelo testemunho coletivo de pessoas insuspeitas. Por exemplo, múltiplos relatos de que um certo pássaro voou para determinada direção ou que na Itália existe uma cidade que se chama Roma. Diferentemente dos dois graus de assentimento mencionados acima, em que se supõe que as leis da natureza e os comportamentos dos seres humanos seguem de maneira geral alguma causa constante, aqui não há nada na natureza da coisa que ateste de forma favorável ou contrária ao testemunho. Todavia, por se tratar de uma coisa indiferente, cuja possibilidade não é negada pelas observações que fazemos no dia a dia (nada impede que exista uma cidade chamada Roma), e relatada por pessoas dignas de crédito, e não contrariada por nenhuma, então o assentimento também deve ser inevitável.

Para Locke, as situações mais problemáticas acontecem quando os dois fundamentos da probabilidade se contradizem. Nesse caso, diz ele, há inúmeros graus de assentimento e é impossível reduzir seu exame a regras precisas. Apesar disso, o filósofo aconselha que seja feita uma avaliação de todas as variáveis com cuidado. Em relação à confiabilidade dos testemunhos, Locke aplica uma regra da jurisprudência inglesa: “quanto mais um testemunho estiver afastado da verdade real, menor será a sua força e o seu valor de prova” (LOCKE, 2014, p. 923).

De acordo com Locke, as proposições que não se referem a questões de fatos dizem respeito à (1) existência, natureza e operações de seres imateriais fora de nós (espíritos, anjos, demônios) ou à existência de seres materiais inacessíveis aos nossos sentidos, pela sua pequenez ou distância; ou (2) à maneira de operar das obras da natureza, em que vemos os efeitos sensíveis, mas ignoramos as causas e não compreendemos as formas e a maneira como são produzidas. Nesses casos, diz Locke:

Porque essas coisas e outras semelhantes, não estando ao alcance do exame dos sentidos humanos, não podem ser examinados por eles ou serem certificados por qualquer pessoa; e, portanto, podem aparecer como mais ou menos prováveis, somente porque mais ou menos concordam com as verdades que estão estabelecidas nos nossos espíritos e na medida em que se relacionam com as outras partes do nosso conhecimento e observação. A analogia nesses assuntos é o único auxílio que temos e é só dela que derivamos todos os nossos fundamentos de probabilidade. Assim, observando que a pura fricção de dois corpos produz calor, e muitas vezes fogo, temos razões para pensar que aquilo a que chamamos calor e fogo consiste numa violenta agitação de partes mínimas e imperceptíveis da matéria incandescente. (LOCKE, 2014, p. 925)

Assim, nos casos em que a observação é impossível, o fundamento da probabilidade repousa na adequação ou não desses relatos com outras partes do nosso conhecimento. Além disso, a investigação nesses casos pode ser auxiliada pelo uso da *analogia*. Locke não dá uma definição de analogia, mas usa como exemplo a atribuição do comportamento observável na fricção de dois corpos ao comportamento dos átomos no ato de produzir calor.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Juntamente com os empiristas moderados, e por causa de Francis Bacon, Locke adota uma concepção atomista do mundo (NUOVO, 2017).

Aplicaremos essas distinções dos tipos de assentimento adequado aos diferentes graus de probabilidade ao caso dos milagres. O entendimento tradicional dos milagres é o de que esses eventos consistem em mudanças nas leis da natureza a partir de uma intervenção divina. Assim, por um lado, ao negar a observação constante que fazemos dos processos do mundo natural, o relato de um milagre contraria o mais alto grau de assentimento, que é a convicção. Por outro lado, uma vez que nossas observações estão restritas aos efeitos das operações da natureza, não alcançando suas causas, o relato de um milagre diz respeito a uma matéria que não pode ser diretamente objeto de testemunho. Nesses casos, como afirma Locke no trecho supracitado, o recurso que temos para avaliar sua probabilidade consiste nas “verdades que estão estabelecidas nos nossos espíritos e na medida em que se relacionam com as outras partes do nosso conhecimento e observação” (LOCKE, 2014, p. 925). Quais seriam essas verdades? Com certeza, uma delas é a existência de Deus que, para Locke, é uma verdade demonstrável (LOCKE, 2014, p. 859). Além disso, o autor aponta outros critérios que deverão fazer parte na avaliação se estamos diante de um milagre ou não. Burns chama o uso desses critérios como o “princípio do contexto”, isto é, a ideia de que a alegação da realização de um milagre deve ser avaliada pela presença de um conjunto de fatores, como a doutrina que o acompanha, a santidade da vida do proponente, entre outras coisas (BURNS, 1981, p. 66-67). Teremos a oportunidade de tratar desses critérios ao estudar o texto *Um Discurso sobre os Milagres* e a forma como Locke pretende que os milagres representem um teste às alegações infundadas do entusiasta. Retornaremos a esse problema posteriormente. Passemos agora à distinção que Locke faz entre razão e fé.

### 3.2. Razão e fé

Fundamental para a determinação do conhecimento e do assentimento é a razão. De acordo com Locke, a razão é “a faculdade que descobre os meios e que os aplica devidamente para descobrir a certeza ou a probabilidade” (LOCKE, 2014, p. 930). Ela é constituída, segundo ele, pela sagacidade e pela inferência, que são, respectivamente, a capacidade de descobrir as ideias intermediárias e a capacidade de conectá-las. Portanto, nossos juízos ou assentimentos, embora não possam ser classificados como conhecimento, podem ser objeto de uma atividade racional, já que a razão pode ser usada para encontrar o acordo ou desacordo pressuposto entre duas ideias.

Quanto à distinção que Locke faz entre razão e fé é preciso ter cautela. Em primeiro lugar, segundo o próprio Locke, não devemos confundir a *distinção* entre razão e fé, que é válida e necessária, com a *oposição* entre razão e fé. Com efeito, para ele, a fé deve ser regulada pela razão, pois

a fé não é outra coisa senão um assentimento firme do espírito, o qual, se está bem regulado, como é nosso dever que esteja, não pode agarrar-se a nada que não esteja apoiado em boa *razão* (*reason*)<sup>3</sup>, e assim não pode opor-se a ela. (LOCKE, 2014, p. 953)

Apesar disso, a distinção entre razão e fé é válida e necessária, pois é ela que permite evitar erros e disputas desnecessárias em matéria de religião. De fato, para o filósofo, o comportamento que é possível observar em muitas seitas é o de usar a razão à medida que ela serve aos seus propósitos e, quando ela falha nessa tarefa, afirmar que o assunto diz respeito ao domínio da fé. Em outras palavras, nesse caso, a fronteira entre razão e fé é determinada pelos interesses dos membros de uma seita, e não de acordo com a verdade. Se a mesma estratégia for usada por uma seita antagonista, o diálogo fica inviabilizado, ao impedir que se chegue a um acordo a respeito do que pode ser racionalmente determinado (LOCKE, 2014, p. 955).

Adiantando de maneira geral a tese de Locke, é possível dizer que o domínio da razão diz respeito à descoberta da certeza ou da probabilidade da verdade de proposições que podemos adquirir pelo uso das nossas faculdades naturais, isto é, a sensação e a reflexão, ao passo que a fé diz respeito ao assentimento

<sup>3</sup> Apesar do extremo cuidado que Locke tem com a linguagem, é preciso observar que ele usa o termo “razão” em sentidos diferentes muitas vezes. Por exemplo, nessa passagem, “reason” pode dizer respeito tanto à faculdade que chamamos de razão, quanto a um motivo, uma prova, uma evidência. Parece-me, aliás, que o segundo sentido seja o mais próprio.



a uma proposição que se funda na revelação, entendida como uma forma de descobrir a verdade de uma proposição, que não se funda em deduções da razão, mas que está baseada no “crédito do proponente, como vindo de Deus, por uma forma de comunicação extraordinária” (LOCKE, 2014, p. 956).

O segundo motivo pelo qual precisamos ter cautela na distinção que Locke faz entre razão e fé refere-se à polissemia envolvida nos termos “razão” e “revelação”. Em sua primeira definição, a razão correspondia às faculdades da sagacidade (ou seja, a capacidade de descobrir ideais intermediárias) e da inferência (isto é, a capacidade de descobrir a conexão entre essas ideias) (LOCKE, 2014, p. 929-930). Em comparação com a fé, no entanto, a razão passa a corresponder ao uso que se pode fazer das ideias que obtemos por meio de nossas faculdades naturais, a saber, sensação e reflexão. Nesse segundo sentido, a razão adquire um limite, que serve para determinar o objeto específico da fé: as proposições cuja verdade não pode ser descoberta pelo uso da sensação e da reflexão constituem a matéria própria da fé. Esse objeto próprio da fé consiste naquilo que Locke qualificou como as proposições que estão acima da razão, em oposição às proposições que estão de acordo com a razão e às proposições que são contrárias à razão. Essa distinção é definida por Locke da seguinte forma:

- 1) De acordo com a razão são aquelas proposições cuja verdade podemos descobrir por meio do exame e registo das ideias que recebemos pela sensação e reflexão e que, por dedução natural, achamos verdadeiras ou prováveis.
- 2) Acima da razão são aquelas proposições cuja verdade ou probabilidade não podemos, por meio da razão, deduzir desses princípios.
- 3) Contrárias à razão são as proposições incongruentes a respeito das nossas ideias claras e distintas. Assim, a existência de um Deus está de acordo com a razão; a existência de mais do que um Deus é contrária à razão; a ressurreição dos mortos está acima da razão. (LOCKE, 2014, p. 953)

Em relação à “revelação”, Locke propõe uma distinção entre “revelação original” e “revelação tradicional”. De acordo com ele:

Digo revelação tradicional para a distinguir da revelação original. Pela última, quero dizer aquela primeira impressão feita imediatamente por Deus na mente de qualquer homem, à qual não podemos estabelecer nenhum limite; e pela primeira, entendo aquelas impressões transmitidas aos outros por palavras e pelos meios comuns de que dispomos para transmitir as nossas concepções uns aos outros. (LOCKE, 2014, p. 957)

Dito de outro modo, o que distingue as duas revelações é a mediação ou não das palavras. Na verdade, a revelação original e a revelação tradicional podem representar dois momentos distintos da intermediação que um profeta faz das mensagens divinas para o povo. Ao receber de Deus certas impressões, o profeta está diante de uma revelação original. Ao receber do profeta essas impressões, o povo está diante de uma revelação tradicional.

Uma vez determinado o domínio específico da fé, Locke apresenta alguns limites que são impostos a ela pela razão. Em primeiro lugar é impossível comunicar, pela revelação tradicional, ideias novas e simples que os ouvintes não tenham recebido antes pela sensação e pela reflexão. Isso se dá por um limite da linguagem, já que as palavras só podem suscitar ideias que já temos de antemão (LOCKE, 2015, p. 956). Esse limite não se aplica à revelação original, uma vez que esta não faz uso de palavras. Em segundo lugar, nenhuma revelação divina pode contrariar o *conhecimento* claro, pois a certeza que podemos ter de que se trata de uma revelação divina e de que a interpretamos bem nunca será maior do que a certeza presente em um ato de conhecimento, que nos fornece o maior grau de certeza de que somos capazes. Segundo Locke, assumir que uma pretensa revelação pode contrariar o conhecimento implicaria invalidar o uso do nosso próprio entendimento, que nos foi dado por Deus, colocando-nos, então, numa situação de maior obscuridade do que antes (LOCKE, 2014, p. 959-960).

Há um caso, no entanto, em que a revelação deve prevalecer contra a razão. Quando uma revelação *evidente* contradiz um juízo — que, diferentemente do conhecimento, está baseado na probabilidade —, deve-se dar preferência à revelação:

Mas, visto que Deus, ao dar-nos a luz da razão, não atou as mãos para nos proporcionar, quando o achar conveniente, a luz da revelação sobre quaisquer daqueles assuntos acerca dos quais as nossas faculdades naturais são capazes de nos dar uma determinação *provável*, a revelação, quando aprouve a Deus concedê-la, deve pesar mais do que as prováveis conjecturas da razão. Porque, não tendo o espírito a certeza da verdade acerca daquilo que não conhece com evidência, mas limitando-se somente à probabilidade que aparece nela, é preciso que conceda o seu assentimento a uma testemunha que ele sabe que procede de quem não pode errar, nem enganar. Todavia, ainda pertence à razão julgar se se trata de uma revelação e a significação das palavras em que foi concebida. (LOCKE, 2014, p. 962, grifo nosso)

Como pode ser observado pela última frase, essa situação não implica em uma exclusão total da razão. Pelo contrário, cabe a ela determinar, em primeiro lugar, se estamos diante de uma revelação divina ou não e, em segundo lugar, como essa revelação deve ser interpretada.

Todos os limites e condicionamentos que são impostos à fé pela razão nos ajudam a entender um outro uso que Locke faz dos termos “revelação” e “razão”, ao afirmar que a razão é uma “revelação natural” e que a revelação é uma “razão natural aumentada”:

A razão é a revelação natural pela qual o eterno Pai da luz e fonte de todo o conhecimento comunica à humanidade aquela porção de verdade que pôs ao alcance das suas faculdades naturais: a revelação é a razão natural aumentada por uma nova série de descobertas comunicadas imediatamente por Deus e das quais a razão garante a sua verdade, pelo testemunho e provas que dá acerca da sua proveniência de Deus. (LOCKE, 2014, p. 969)

Por meio dessas expressões, Locke procura reafirmar a compatibilidade de razão e fé. Ele busca realçar que a razão é um instrumento dado por Deus aos homens para guiá-los nesse mundo e, onde ela não pode nos levar, podemos confiar nos caminhos da fé, desde que tenhamos uma garantia racional de que as revelações em que nos apoiamos são de origem divina.

Como o uso dos milagres como uma evidência da procedência divina de uma revelação é a solução de Locke para combater as convicções do entusiasta, é necessário analisar esse personagem e os problemas envolvidos no tipo de assentimento que ele representa antes de retornar a uma discussão dos milagres.

#### 4. O entusiasmo

Miller (2023, p. 1-37) apresenta uma interessante contextualização histórica a respeito do debate sobre o entusiasmo no século XVII. De acordo com ele, o entusiasta consistiu em uma figura literária que foi mobilizada para distinguir os verdadeiros profetas, efetivamente inspirados por Deus, dos falsos, inspirados pelo diabo. Essa tarefa foi assumida pela atividade filosófica e literária da época devido ao colapso das instituições oficiais responsáveis pelo controle da heresia e pelo crescimento de um mercado de impressão em massa que deu cada vez mais voz a esses personagens. Nessa situação, a responsabilidade de separar as profecias verdadeiras das profecias falsas recaía cada vez mais sobre os indivíduos particulares, para os quais deveriam ser apresentados critérios para realizar bem essa atividade. Por exemplo, os indivíduos deveriam avaliar o caráter do profeta, a doutrina por ele professada, se seu testemunho era apoiado pela realização de milagres, se ele lhes apresentava um deus estranho ou não ao cristianismo etc.

O comentador ressalta que, além do papel negativo, relacionado à descredibilização do falso profeta, a manipulação da figura do entusiasta servia para estabelecer a autoridade do próprio crítico. De acordo com ele, as reflexões de Locke sobre o entusiasmo poderiam ser interpretadas no mesmo sentido. Ao escrever sobre o entusiasta, o filósofo inglês procurou desqualificar as pessoas que falsamente se diziam inspiradas por Deus e que buscavam persuadir os outros disso. Ao mesmo tempo, nas *Paráfrases* (LOCKE, 1823a), o filósofo empenhou-se em estabelecer Paulo como um verdadeiro profeta, propondo uma interpretação racional de suas epístolas e contestando as interpretações dadas a elas pelos entusiastas da época.

Para nossos propósitos aqui, é útil nos determos no texto mais famoso de Locke sobre o entusiasmo, a saber, o capítulo que foi adicionado à quarta edição do *Ensaio*, em 1700.<sup>4</sup> Para alguns estudiosos (BROAD, 2004, p. 115), essa adição tardia gerou a impressão de que o assunto seria de alguma forma estranho ao projeto inicial da obra. No entanto, como demonstram Miller (2023, p. 133; 148-149) e Nuovo (2010, p. 141), Locke já refletia sobre o entusiasmo muitos anos antes da publicação do *Ensaio*<sup>5</sup>, apresentando dele uma visão consistente ao longo da sua vida. Além disso, a “sombra” dessa figura aparece em outros lugares da obra e está intimamente vinculada a suas reflexões sobre epistemologia e sobre a linguagem.

Ainda segundo Miller (2023, p. 150), a grande contribuição de Locke para o desenvolvimento desse personagem ao longo de sua história foi deslocar a figura do entusiasta de um personagem excepcional, acometido por uma intervenção demoníaca ou sujeito a uma devoção louca, para torná-lo representante de uma característica humana geral: a tendência ao abuso da linguagem. Por conta disso, seria possível identificar traços do entusiasta nas reflexões que Locke faz sobre a loucura (LOCKE, 2014, p. 527-533)<sup>6</sup>, sobre o abuso das palavras (LOCKE, 2014, p. 669-693) e sobre o falso assentimento ou erro (LOCKE, 2014, p. 981-998).

Ao tratar diretamente do entusiasmo, no capítulo XIX do livro IV do *Ensaio*, Locke o caracteriza como um terceiro fundamento do assentimento, diferente da razão e da revelação. Aliás, como a razão é a “revelação natural” e a revelação é a “razão natural aumentada”, a negação de uma implica necessariamente na negação de outra. Locke define o entusiasmo da seguinte forma

o entusiasmo, que, afastando a razão, pretende estabelecer a revelação sem ela. Pelo que, com efeito, destroi tanto a razão como a revelação e, na sua ausência, as substitui pelas infundadas fantasias do cérebro do próprio do homem e as assume como um fundamento da opinião e da conduta. (LOCKE, 2014, p. 969)

O entusiasta é alguém que, movido pela melancolia ou pelo orgulho, pretende ter um relacionamento privilegiado com Deus. Ele não é um amante sincero da verdade, pois, para tanto, seria necessário regular seu próprio assentimento de acordo com as provas das quais dispõe. Essa incapacidade de fazer uma regulação adequada das suas crenças é qualificada por Locke como uma “corrupção do juízo”, que tem como resultado concomitante a disposição de controlar o juízo de outros, pois

como pode ser de outra maneira senão que quem se tem imposto a si mesmo uma crença esteja disposto a impô-la a outro? Quem pode razoavelmente esperar que um homem empregue argumentos e provas de convicção, a respeito de outro homem, se o seu próprio entendimento não tem o hábito de os empregar a respeito de si mesmo? Se atropela as suas próprias faculdades, tiraniza o seu espírito e usurpa uma prerrogativa que pertence unicamente à verdade, que é a de ordenar o assentimento só pela sua própria autoridade, isto é, por meio e em proporção com essa evidência que a verdade leva consigo. (LOCKE, 2014, p. 968)

Para refutar o entusiasta, Locke procura explicar os erros em que incorrem os adeptos dessa prática. Segundo ele, o entusiasta, em geral, procura justificar suas iluminações divinas por meio de metáforas da visão e dos sentidos. De acordo com ele, os entusiastas vêem

<sup>4</sup> Trata-se do capítulo 19, do livro IV (LOCKE, 104, p. 967-979).

<sup>5</sup> As primeiras reflexões de Locke sobre o entusiasmo datam de uma carta escrita por Locke a seu pai em 15 de novembro de 1656, em que o filósofo relata a imitação que o entusiasta quaker Nayler fez da entrada de Jesus em Jerusalém e seu subsequente julgamento pelo Parlamento inglês. (MILLER, 2023, p. 133). Todavia, Locke só desenvolveu uma reflexão mais sistemática sobre o assunto a partir da sua correspondência com Lady Masham, que se iniciou em 1681, e que coincidiu, em parte, com o período de elaboração do *Ensaio*.

<sup>6</sup> Diferentemente das pessoas com deficiências mentais, que são privadas da razão, o louco, para Locke, é aquele que “argumenta o certo a partir de princípios errados”, devido a alguma “impressão [imaginativa] muito forte, ou fixação longa [da] Fantasia em um tipo de Pensamentos”. Essa definição e os exemplos usados por Locke indicam, para Miller, que a figura do louco foi criada tomando como referência o entusiasta de More, em *Enthusiasmus triumphatus*. Em Locke, a relação entre entusiasmo e a loucura depende da associação de ideias. Nos loucos, “Ideias incoerentes foram cimentadas juntas tão poderosamente, a ponto de permanecerem unidas” (MILLER, 2023, p. 149-150).

a luz introduzida em seus entendimentos e não se podem enganar; é clara e visível como a brilhante luz do sol que a si mesma se mostra e não necessita de outra prova além da sua própria evidência. Eles *sentem* a mão de Deus a mover-se no seu interior e os impulsos do Espírito e não se podem enganar naquilo que sentem. Assim, apoiam-se a si próprios e têm a certeza de que a razão não tem nada que ver com o que eles vêem e sentem dentro de si. São coisas de que têm uma experiência sensível e não admitem dúvidas nem necessitam de provas. (LOCKE, 2014, p. 971, grifos nossos)

A grande dificuldade em deslegitimar essas alegações consiste no seguinte: como é possível avaliar a veracidade da afirmação de que o entusiasta vê e sente Deus, se essa é uma experiência totalmente subjetiva, a qual o observador não tem acesso? Para superar esse obstáculo, Locke procura interpretar, nos termos de sua epistemologia, as metáforas usadas pelos entusiastas e reduzir as proposições que resultam dessa interpretação ao absurdo. Ele parte de uma disjunção: a persuasão do entusiasta pode ser a persuasão da verdade de uma proposição ou a persuasão de que essa proposição lhe foi apresentada por Deus:

Mas aqui, deixai-me perguntar: esse ver é a percepção da verdade da proposição ou a percepção de que se trata de uma revelação divina? Este sentimento é uma percepção de uma inclinação ou fantasia de fazer alguma coisa ou do Espírito de Deus incitando essa inclinação? Estas são duas percepções muito diferentes que é necessário distinguir cuidadosamente, se não queremos enganar-nos a nós próprios. (LOCKE, 2014, p. 972)

Interpretemos a alegação do entusiasta como a afirmação de que ele vê a verdade da proposição. Por um lado, se o entusiasta percebe a proposição como verdadeira, devemos admitir que ele não está diante de uma revelação, mas diante de um ato de conhecimento. Para Locke, a alegação de que ele recebeu uma revelação divina não faz sentido, pois

quando se sabe que uma proposição é verdadeira, a revelação não faz falta e é difícil conceber como pode haver revelação, para qualquer pessoa, daquilo que ela já conhece. (LOCKE, 2014, p. 973)

Por outro lado, se ele não percebe a verdade da proposição, então devemos admitir que ele não está diante de um ato de conhecimento, mas de uma *crença*, cujos fundamentos, se é que existem, poderíamos exigir.

Mas embora se lhes dêem os nomes de luz e visão, suponho que se trata de actos de crença e confiança; e a proposição tomada por revelação não é uma proposição que se *conheça como* verdadeira, mas *considerada* verdadeira. (LOCKE, 2014, p. 972-973, grifos do autor)

Interpretemos agora a alegação do entusiasta como a afirmação de que ele está persuadido de que proposição veio de Deus. Aqui, Locke sustenta que o entusiasta pode cair em duas espécies de erro: a justificação circular ou a contradição. No primeiro caso, o entusiasta acredita que se trata de uma revelação divina, pois ele está fortemente persuadido disso, e ele está fortemente persuadido disso, pois acredita que se trata de uma revelação divina:

Ou então a sua confiança é mera presunção e esta luz que tanto os ofusca não é senão um *ignis fatuus* que os encerra neste círculo: é uma revelação porque eles firmemente acreditam nisso; e acreditam nisso porque é uma revelação. (LOCKE, 2014, p. 973-974, grifos do autor)

No segundo caso, a admissão de que a simples confiança do entusiasta representa uma prova válida nos levaria a admitir como verdadeiras todas as outras alegações contraditórias dos entusiastas de seitas diferentes, o que é absurdo:

Porque, se a luz que cada um pensa que tem no seu espírito, que neste caso não é senão a força da sua própria persuasão, se essa luz for uma prova de que se trata de algo que provém de Deus, as opiniões contrárias podem ostentar igual título para que sejam consideradas de inspiração divina; e Deus não será o Pai da luz, mas de luzes opostas e contraditórias que conduzem os homens a caminhos contrários; e as proposições contraditórias serão verdades divinas, se uma força mal fundamentada de certeza for uma evidência de que qualquer proposição é uma revelação divina. (LOCKE, 2014, p. 975)

Outro motivo para descartar as afirmações do entusiasta está nos critérios que Locke apresenta para julgar a probabilidade dos fenômenos que não são acessíveis aos nossos sentidos. De acordo com o filósofo, nesses casos, devemos fazer uso de outras verdades que temos em nosso espírito. Ora, nossa experiência

nos indica que não é incomum que pessoas com convicções fortes estejam erradas sobre o que acreditam. Por isso, é razoável desconfiar das alegações dos entusiastas.

Devido a essas dificuldades, Locke afirma que qualquer revelação divina deve ser credenciada por sinais *externos*, que sirvam para atestar a procedência divina de uma revelação:

Vemos, pois, que os santos antigos que receberam revelações de Deus tinham mais alguma coisa além dessa luz interior de certeza nos seus próprios espíritos, para lhes assegurar que era uma revelação de Deus. Não ficavam abandonados somente às suas persuasões de que essas persuasões vinham de Deus, mas tinham sinais externos para os convencer acerca do Autor dessas revelações. E, quando iam convencer os outros, tinham um poder que lhes era dado para justificar a verdade do encargo celeste, e por sinais visíveis certificaram a autoridade divina de uma mensagem de que eram portadores. (LOCKE, 2014, p. 977-978)

Embora a referência ao uso desses sinais externos, os milagres, esteja presente já no *Ensaio*, uma análise detalhada do seu uso como evidência de uma revelação divina só acontece no *Discurso sobre os Milagres*, obra que deverá ser analisada por nós agora.

## 5. Milagres

O *Discurso sobre os Milagres* foi escrito entre 1701-1702 e publicado postumamente em 1706. De acordo com Locke, a ideia de escrever o texto foi ocasionada por sua leitura do *Essay on Miracles* de Fleetwood (LOCKE, 2010, p. 102). Uma das objeções que Locke faz à Fleetwood consiste na ausência de uma definição de milagre na obra do autor. Para evitar esse problema, Locke propõe a seguinte definição

um milagre é uma operação sensível que, estando acima da compreensão do espectador, e em sua opinião contrária ao curso estabelecido da natureza, é aceita por ele como divina. (LOCKE, 2010, p. 91)

E continua: “O espectador é aquele que está presente durante a ação. Aquele que acredita na história dos fatos põe a si mesmo no lugar de um espectador” (LOCKE, 2010, p. 92).

Assim, vê-se que Locke não pretende que a ocorrência de um milagre seja objeto de uma constatação definitiva. Pelo contrário, ela está sempre atrelada à opinião do espectador. Uma vez que, como vimos, nossos sentidos não têm acesso às causas que operam nas leis naturais, mas apenas aos seus efeitos, a manifestação de um milagre nunca será objeto de conhecimento. Apesar disso, o juízo a respeito da ocorrência de um milagre é bastante diferente do juízo a respeito das convicções do entusiasta, pois os milagres, pelo seu caráter exterior, podem ser avaliados pelos espectadores. Ao fim e ao cabo, a determinação de que um milagre aconteceu será sempre uma responsabilidade do espectador, como ilustra Locke ao analisar os milagres realizados por Jesus:

Por exemplo, Jesus de Nazaré professa a si mesmo como enviado por Deus: ele acalma com uma única palavra uma tempestade no mar. Aquele que considera este fato como um milagre, consequentemente, não pode mais deixar de receber sua doutrina. Outro julga que isto possa ser efeito do acaso, ou do conhecimento do tempo e não de milagre, e conserva-se incrédulo. Mas, posteriormente, vendo-o caminhar sobre as águas, reconheceu tal feito como milagre e passou a ter fé; fato que, todavia, não teve a menor força sobre um terceiro, que suspeita da possibilidade de ter sido realizado pela assistência de um espírito. Porém, a mesma pessoa, vendo mais tarde Nosso Salvador curar com uma palavra um parálítico inveterado, admite isso como um milagre, e torna-se um convertido. Uma quarta pessoa, negligenciando esta ocasião, constata depois um milagre ao vê-lo dar visão a um cego de nascença, ou levantar o morto, ou mesmo ressuscitar a si próprio da morte, e então recebe sua doutrina como uma revelação provinda de Deus. Por tudo isso, fica claro que, quando o milagre é admitido, a doutrina não pode ser rejeitada; ela chega com a segurança de uma atestação divina conferida pelo milagre, e desde então sua verdade não pode ser questionada. (LOCKE, 2010, p. 95)

No relato acima, cada um dos quatro observadores possui parâmetros diferentes para determinar a ocorrência ou não de um milagre, a partir dos conhecimentos que possuem. A única pretensão de Locke é a de que, uma vez admitido o milagre, aceite-se-o como uma obra divina, cuja verdade deve ser admitida.



Além da externalidade do milagre, é preciso considerar o já mencionado princípio do contexto. De acordo com esse princípio, a constatação da ocorrência de um milagre não deve se restringir à análise do evento em si, mas deve abarcar um conjunto de outros fatores. Poderíamos citar aqui, por exemplo, a não contradição da revelação com a razão. Assim, se a razão é capaz de demonstrar a existência de um Deus e de apenas um Deus, estabelecendo isso como um conhecimento, como pretende Locke, então, qualquer milagre que procure justificar a existência de mais de um Deus, deve ser rejeitado. Além disso, deve-se considerar o número dos milagres realizados pelo pretenso profeta, a santidade da doutrina que ele professa, a sua moralidade<sup>7</sup> etc. Entre esses fatores, Locke menciona a tese de que Deus não envia ninguém para nos instruir sobre as coisas indiferentes ou de pouca importância, porque “isto seria diminuir a dignidade de sua majestade em favor da nossa indolência, e em prejuízo de nossa razão” (LOCKE, 2010, p. 99). Assim, ele conclui que as revelações só podem dizer respeito a “algumas verdades sobrenaturais relatando a glória de Deus, e alguns ensinamentos de grande interesse à humanidade”, pois

estes sinais sobrenaturais são os únicos meios concebidos por Deus para poder satisfazer os homens enquanto criaturas racionais, da certeza de alguma coisa que ele queira nos revelar [...]. (LOCKE, 2010, p. 99-100)

Existem outras duas estratégias que é interessante mencionar dentro do juízo contextual proposto por Locke. A primeira delas é a restrição que o autor propõe ao número de casos de milagres que são utilizados como evidência de uma revelação divina. A segunda é a discussão a respeito dos critérios para distinguir um milagre divino de um milagre realizado por outro ser imaterial.<sup>8</sup>

Em relação à estratégia da restrição, a validade do uso do milagre como uma evidência é condicionada ao cumprimento de alguns requisitos, manifestos por três critérios que nomeei aqui, por uma razão didática, como o critério da finalidade, o critério da exclusividade e o critério da necessidade. Segundo o critério da finalidade, é preciso verificar de antemão se os milagres pretensamente realizados foram feitos com o objetivo de validar uma mensagem divina. De acordo com Locke, embora o número de relatos da existência de milagres seja grande, aqueles que são usados para justificar uma pretensa revelação divina são muito poucos:

Todos os outros milagres que ocorrem no mundo, por meios numerosos e grandiosos que sejam, não dizem respeito a qualquer revelação. Os casos que têm existido, ou pode ser necessário milagres para confirmar a revelação, são mais raros do que se imagina. (LOCKE, 2010, p. 93)

Isso nos leva ao critério da exclusividade. De acordo com Locke, o uso dos milagres para justificar uma revelação divina só faz sentido em religiões monoteístas, nas quais se pretende que exista apenas um Deus verdadeiro. Por isso, os pagãos, diz ele, não necessitam de milagres para estabelecer seu culto:

O mundo pagão, que admitia um número infinito de divindades, fábulas e cultos, não tinha necessidade de nenhuma atestação divina a favor de qualquer divindade e em prejuízo das outras. Possuidores de muitos deuses, eles eram livres em seu culto; nenhuma dentre suas divindades pretendia ser o único Deus verdadeiro, nem era admitido no esquema pagão fazer uso de milagres para estabelecer seu culto; nenhuma dentre suas divindades pretendia ser o único Deus verdadeiro, nem era admitido no esquema pagão fazer uso de milagres para estabelecer seu culto exclusivo ou abolir um outro; muito menos ainda fazer uso de milagres para confirmar quaisquer artigos de fé, desde que nenhuma delas tinham nada a propor como necessário para ser aceito pelos seus adoradores. (LOCKE, 2010, p. 93)

<sup>7</sup> No *Ensaio*, Locke pretende que a moral seja uma ciência demonstrável. Como atestam a maior parte dos comentadores, Locke fracassa nesse projeto (SCHNEEWIND, 2011). No entanto, em uma carta a William de Molyneux (BEER, 1979, p. 593-596) Locke sugere que, embora a razão não possa deduzir os princípios da moral a partir de si, ela pode confirmar a verdade daqueles apresentados na Bíblia. Não cabe nesse pequeno espaço discutir o sucesso do projeto lockeano de demonstração da moral, mas, se aceitarmos que a razão pode, pelo menos, confirmar a verdade da moralidade presente no livro sagrado do cristianismo, então poderíamos considerar esse como mais um fator a ser levado em conta em um juízo baseado no princípio do contexto.

<sup>8</sup> Uma das discussões envolvidas no debate sobre os milagres diz respeito à possibilidade de outros seres imateriais, como anjos e demônios, executarem milagres, e uma vez assumida essa possibilidade, como distinguir uma intervenção milagrosa demoníaca de uma divina (BURNS, 1981; MILLER, 2023).



O critério da necessidade pode ser observado no trecho final dessa citação, no momento em que Locke afirma que, para os pagãos, os milagres não eram necessários para estabelecer a necessidade de um determinado culto ou de uma determinada doutrina.

Em síntese, o argumento de Locke consiste em afirmar que os milagres só podem ser estabelecidos se consideramos a existência de uma religião verdadeira, com exclusão de todas as outras. De acordo com o filósofo, apenas três religiões no mundo possuem essa pretensão, a saber, as três religiões monoteístas: o judaísmo, o islamismo e o cristianismo. Para ele, nessas religiões, existiram apenas três pessoas que professaram falar em nome de um Deus único: Moises, Jesus e Maomé. Desses três, segundo Locke, Maomé não produziu nenhum milagre para atestar sua revelação, e os milagres de Moisés e Jesus se confirmavam mutuamente.

Aqui, podemos observar um dos principais meios utilizados por Locke para tratar do uso dos milagres enquanto evidência da revelação divina, e que consiste em minimizar ao máximo a frequência desses eventos sobrenaturais realizados com esse propósito. Em última instância, para ele, deveríamos nos restringir à análise dos milagres de Moisés e de Jesus, rejeitando as outras alegações de realização de prodígios desse tipo. Soma-se a isso a restrição que Locke faz na *Razoabilidade do Cristianismo*, ao defender um minimalismo de crença: os milagres realizados por Jesus no Novo Testamento somente serviram para atestar que ele era o Messias e que a fé nessa afirmação e o arrependimento dos pecados eram os únicos meios necessários para alcançar a salvação da alma.

Em relação à segunda estratégia, a saber, a determinação dos critérios para distinguir um milagre divino de um milagre realizado por outro ser imaterial, cabe dizer o seguinte: Locke é um dos autores que não nega a possibilidade de que seres espirituais não divinos realizem fenômenos sobrenaturais. Para ele, a forma de distinguir intervenções diabólicas de intervenções divinas no curso da natureza está na manifestação de um poder superior (LOCKE, 2010, p. 96). Efetivamente, Locke acreditava que, dada a sua bondade, Deus jamais permitiria que um milagre não executado por ele prevalecesse para os espectadores. O caso analisado por Locke consiste nos milagres operados pelos egípcios diante de Moisés, e que recebem em resposta um milagre maior, operado pelo último.

O critério da manifestação de um poder superior cumpre também outra função na filosofia de Locke. Para ele, a comparação do grau de poderes diferentes é uma tarefa acessível para pessoas incultas e que não possuem tempo de se dedicar a um estudo religioso mais aprofundado. Sabe-se que Locke demonstrou uma preocupação no *Ensaio* em relação ao alto nível de exigência necessário para se conduzir o entendimento de forma adequada. Dessa forma, os milagres parecem ter um caráter mais democrático para o juízo popular:<sup>9</sup>

Qual é a extensão do poder de agentes naturais ou seres criados, mesmo os homens de grande capacidade não podem descobrir, mas que ele não é igual à onipotência de Deus é óbvio para o entendimento de todos; de forma que o poder superior é um guia fácil e seguro da revelação divina, atestado pelos milagres que são levados a cabo como credenciais para uma missão provinda de Deus. (LOCKE, 2010, p. 98)

## 6. Conclusão

Como conclusão, recapitulemos brevemente o percurso realizado até aqui. Havíamos perguntado em que sentido o uso dos milagres como uma evidência da revelação divina poderia ser considerado racional e em que sentido ele difere das alegações do entusiasta. Vimos que a concepção de ciência dos empiristas moderados, em geral, e de Locke, em particular, não excluía *a priori* a possibilidade da existência de milagres.

Além disso, ao distinguir os domínios da razão e da fé, Locke sustenta que a razão deve ser nosso último guia em todo. Isso significa que a revelação jamais pode contrariar aquilo que a razão demonstra como certo (isto é, o conhecimento evidente), embora ela possa prevalecer contra o que a razão considera como provável.

<sup>9</sup> Marko (2023) desenvolve um estudo sobre como os milagres encaixam-se na filosofia de Locke como um todo.

Nesse último caso, o papel da atividade racional é avaliar se a revelação tem origem divina. Diferentemente das alegações do entusiasta, que não estão sujeitas ao escrutínio do observador, mas cuja validade pode ser negada, porque levam ou a um vício de circularidade ou a uma contradição, os milagres têm um caráter público. Locke não acredita que a determinação da ocorrência de um milagre seja uma matéria passível de demonstração, pois ela depende da opinião que o espectador tem de que as operações correntes da natureza foram alteradas por uma intervenção divina. Apesar disso, a determinação de que um milagre aconteceu fica sempre à cargo dos juízos do espectador e deve ser feita considerando o contexto do milagre. Para Locke, os milagres só fazem sentido em religiões monoteístas e só se justificam para fundamentar matérias imprescindíveis à salvação, como para atestar a vinda do Messias, no caso do cristianismo. Nesse sentido, de modo geral, as alegações de milagres que extrapolam aqueles pretensamente realizados por Jesus e pelos apóstolos para justificar sua missão, provavelmente devem ser descartados, a não ser que essas alegações estejam acompanhadas por sinais exteriores mais fortes e numerosos do que os realizados por eles e que também sejam acompanhados pelos outros elementos contextuais que corroboram na validação de seus milagres.

### Referências bibliográficas

- AARON, R. I. 1955. *John Locke*. 2. ed. Oxford: Oxford University Press.
- AYERS, M. 2005. *Locke: Epistemology and Ontology*. Taylor & Francis e-Library.
- BROAD, J. 2004. *Women Philosophers of Seventeenth-Century England: Selected Correspondence*. Oxford: Oxford University Press.
- BEER, E. S. 1979. *The Correspondence of John Locke V: letters 1702-2198*. New York: Oxford University Press (The Clarendon Edition of the Works of John Locke).
- BEER, E. S. 1982. *The Correspondence of John Locke VII: letters 2665-3286*. New York: Oxford University Press (The Clarendon Edition of the Works of John Locke).
- BURNS, R. M. 1981. *The Great Debate on Miracles: from Joseph Glanvill to David Hume*. London: Associated University Press.
- DUNN, J. 2003. *Locke: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.
- GUY, N. 2020. *Finding Locke's God*. London: Bloomsbury.
- HUME, D. 2004. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. São Paulo: Editora UNESP.
- JOLLEY, N. 2016. *Toleration & Understanding in Locke*. Oxford: Oxford University Press.
- JOLLEY, N. 2007. Locke on Faith and Reason. In: NEWMAN, L. *The Cambridge Companion to Locke's Essay Concerning Human Understanding*. New York: Cambridge University Press.
- LENNON, T. M. 2007. Locke on Ideas and Representation. In: NEWMAN, L. *The Cambridge Companion to Locke's Essay Concerning Human Understanding*. New York: Cambridge University Press.
- LOCKE, J. 1823a. An Essay for the Understanding of St. Paul's Epistles, by consulting St. Paul himself. In: TEGG, T.; SHARPE, W. and SON; OFFOR, G.; ROBINSON, G. and J.; EVANS, J. and CO.; GRIFFIN, R. and CO.; CUMMING, J. *The Works of John Locke in Ten Volumes: vol. VIII*. London: Thomas Davison.
- LOCKE, J. 2010. *Discurso sobre os milagres*. In: SANTOS, A. C. dos *O Outro como Problema: o surgimento da tolerância na modernidade*. São Paulo: Alameda.
- LOCKE, J. 2014. *Ensaio sobre o entendimento humano*. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- LOCKE, J. 1823b. The Reasonableness of Christianity, as Delivered in the Scriptures. In: TEGG, T.; SHARPE, W. and SON; OFFOR, G.; ROBINSON, G. and J.; EVANS, J. and CO.; GRIFFIN, R. and CO.; CUMMING, J. *The Works of John Locke in Ten Volumes: vol. VII*. London: Thomas Davison.
- LUCCI, D. 2021. *John Locke's Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MARKO, J. S. 2023. *John Locke's Theology: An Ecumenical, Irenic, and Controversial Project*. New York: Oxford University Press.

MARSHALL, J. 1994. *John Locke: Resistance, Religion, and Responsibility*. New York: Cambridge University Press.

MILLER, W. C. 2023. *The Enthusiast: Anatomy of the Fanatic in Seventeenth-Century British Culture*. New York: Cornell University Press.

NEWMAN, L. 2007. Introduction. In: NEWMAN, L. *The Cambridge Companion to Locke's Essay Concerning Human Understanding*. New York: Cambridge University Press.

NEWMAN, L. 2007. Locke on Knowledge. In: NEWMAN, L. *The Cambridge Companion to Locke's Essay Concerning Human Understanding*. New York: Cambridge University Press.

NUOVO, V. 2017. *John Locke: The Philosopher as Christian Virtuoso*. Oxford: Oxford University Press.

NUOVO, V. 2010. Enthusiasm. In: SAVONIUS-WROTH, S.-J.; SCHUURMAN, P.; WALMSLEY, J. *The Continuum Companion to Locke*. London: Continuum.

OWEN, D. 2007. Locke on Judgment. In: NEWMAN, L. *The Cambridge Companion to Locke's Essay Concerning Human Understanding*. New York: Cambridge University Press.

POPKIN, R. H. 2003. *The History of Scepticism: from Savonarola to Bayle*. New York: Oxford University Press.

ROGERS, G. A. J. 2007. The Intellectual Setting and Aims of the Essay. In: NEWMAN, L. *The Cambridge Companion to Locke's Essay Concerning Human Understanding*. New York: Cambridge University Press.

SCHNEEWIND, J. B. 2011. A filosofia moral. In: CHAPPELL, Vere. *Locke*. Aparecida: Ideias e Letras.

SIGMUND, P. E. 2005. Jeremy Waldron and the Religious Turn in Locke Scholarship. *The Review of Politics*, Cambridge, v. 67, n. 3, p. 407-418, jul. 2005.

WOLTERSTORFF, N. 1996. *John Locke and the Ethics of Belief*. New York: Cambridge University Press.

YOLTON, J. W. 1970. *Locke and the Compass of Human Understanding*. New York: Cambridge University Press.

YOLTON, J. W. 1977. *The Locke Reader: Selections from the Works of John Locke with a General Introduction and Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press.

YOLTON, J. W. 1993. *A Locke Dictionary*. Cambridge: Blackwell.

# Hume e as colônias americanas: moral, economia, política

*Hume on the American colonies: morals, economy, politics*

Marcos Balieiro  
Universidade Federal de Sergipe (UFS)  
marcos.balieiro@gmail.com

**Resumo:** Trata-se de mostrar de que maneira elementos morais, políticos e econômicos se entrelaçam na concepção desenvolvida por David Hume acerca das colônias britânicas nas Américas. Esse empreendimento teria decorrido não apenas do desenvolvimento técnico e moral que o autor considera decorrentes do estabelecimento das sociedades comerciais de seu tempo, mas, também, da posição que a Inglaterra procurou manter no equilíbrio de poder europeu. Pretende-se estabelecer que, ainda que o filósofo tenha considerado o projeto colonialista britânico como inevitável, ele teria limites morais e econômicos, os quais teriam, à época do próprio Hume, conduzido a resultados indesejáveis, tanto no que diz respeito ao tratamento dos próprios colonos quanto em aspectos como, por exemplo, a escravidão. Para esse fim, serão utilizados alguns dos *Ensaio Morais, Políticos e Literários*, passagens da *História da Inglaterra* e algumas das cartas de Hume.

**Palavras-chave:** Hume. Colônias. Comércio. Moral. Escravidão.

**Abstract:** This paper aims at portraying the ways in which moral, political and economic elements are intertwined in David Hume's thoughts concerning British colonies in the Americas. He thought the colonial undertaking resulted not only from the technical and moral development that the author considers to be the result of the establishment of the commercial societies of his time, but also from the position that England sought to maintain in the European balance of power. We contend that, although the philosopher considered the British colonialist project to be inevitable, it had moral and economic limits which, at the time of Hume himself, led to undesirable results, both in terms of the treatment of the colonists and in aspects such as slavery. To this end, some of the *Essays Moral, Political and Literary*, passages from *The History of England* and some of Hume's letters will be used.

**Key words:** Hume. Colonies. Commerce. Morals. Slavery.

Recebido em 31 de janeiro de 2025. Aceito em 04 de maio de 2025.

*dois pontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 22, n. 1, jun. de 2025, p. 45 - 53 / ISSN: 2179-7412 DOI:<https://doi.org/10.5380/dp.v22i1.98287>

## Introdução

Em uma carta de 22 de julho de 1768, destinada a Gilbert Elliot de Minto, David Hume manifesta de maneira veemente seu descontentamento com a situação da Inglaterra. “Como anseio”, diz ele, “por ver a América e as Índias Orientais se revoltarem totalmente e, por fim, as receitas reduzidas pela metade, o crédito público completamente desacreditado pela falência, um terço de Londres em ruínas e a multidão de malandros subjugada!” (HUME, 2011, p. 184). Em 25 de outubro de 1769 (pouco mais de um ano depois, portanto), um desejo semelhante seria expressado em carta a William Strahan. As palavras do filósofo, nesse caso, foram ainda mais incisivas:

Apesar de minha idade, tenho esperanças de ver uma falência pública, a revolta total da América, a expulsão dos ingleses das Índias Orientais, a redução de Londres a menos da metade e a devolução do governo ao Rei, à Nobreza e à pequena nobreza rural [*gentry*] deste reino. Para adornar a cena, espero, também, que algumas centenas de patriotas façam sua despedida em Tyburn, e aprimorem a eloquência inglesa por meio de suas últimas palavras. (HUME, 2011, p. 210)

Esta passagem da carta a Strahan diz respeito, em parte, a perigos que Hume observa no potencial faccioso que poderia decorrer do que ele considerava um excesso de liberdade. Tal atitude pode ser vista, também, em outras correspondências do autor, como uma carta a Turgot datada de 8 de março de 1768, na qual os ingleses são apresentados como um povo que tem mais liberdade do que qualquer outro, “talvez mais do que qualquer homem deveria ter” (HUME, 2011, p. 180), mas ainda assim exige mais. As cartas a Gilbert Elliot e a William Strahan, porém, trazem um elemento peculiar, a saber, a esperança de que o império britânico perca seu poder sobre as colônias americanas e as Índias Orientais. Esse é um ponto importante acerca do qual Hume tem posições que diferem radicalmente daquelas da maior parte dos autores escoceses do período, e que merece atenção por ensejar a observação da maneira como temas morais, políticos e econômicos se entrelaçam ao longo da obra do autor. Bons amigos do filósofo, como Thomas Blacklock, Allam Ramsey e Adam Ferguson, escreveram panfletos contra aqueles que se revoltavam nas colônias americanas. Como resultado, houve cartas revoltadas por parte de colonos insurgentes publicadas em periódicos como o *Caledonian Mercury*.

Ainda que Hume não tenha pretendido empreender considerações teóricas exaustivas acerca do império britânico em obras como o *Tratado da Natureza Humana* ou *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral*, e por mais que seja difícil mapear com precisão as posições do filósofo sobre o assunto nos *Ensaios Morais, Políticos e Literários*, trata-se de um tema importante, na medida em que constitui um caso privilegiado para se compreender a maneira como temas morais, políticos e econômicos se entrelaçam ao longo de sua obra

## Moral, economia, política e os limites do colonialismo

Em *Do Comércio*, Hume faz questão de elogiar as vantagens do comércio exterior. Para ele, essa atividade aumenta tanto o poder do Estado quanto as riquezas e a felicidade dos súditos. Importação e exportação permitem não apenas o acesso a novos materiais, como também trabalho que, de outro modo, não haveria. Desse modo, “um reino que tenha grande importação e exportação deverá ter industriiosidade mais abundante, e esta será mais aplicada a delicadezas e luxos, do que um reino que se contente com suas *commodities* nativas” (HUME, 1985, p. 263). Um reino que preste atenção ao comércio exterior será, desse modo, mais rico e mais feliz. A história mostraria, ainda, que, em geral, essa atividade tende a preceder o refinamento em manufaturas domésticas, de modo que estaria na raiz do desenvolvimento do luxo por parte de um Estado. Segundo o autor, haveria forte tentação de utilizar produtos estrangeiros, já prontos para uso e que constituíssem novidade. Além disso, seria considerável o lucro trazido pela exportação daquilo que é supérfluo para um Estado, mas extremamente desejado em outro. A partir daí, pessoas se familiarizariam “com os *prazeres* do luxo e os *lucros* do comércio e, tendo sua *delicadeza* e sua *industriiosidade* sido despertadas, os levariam a melhorias posteriores” (HUME, 1985, p. 264). O desejo por objetos de luxo vindos do estrangeiro levaria, portanto, a um desenvolvimento do comércio, que se

<sup>1</sup> Todas as citações ao longo do artigo são de textos originalmente em inglês. As traduções são minhas.



iniciaria por uns poucos detentores dos “segredos” da importação e da exportação, mas passaria a atrair mais pessoas com o tempo. Ainda, as manufaturas domésticas seriam incrementadas pela emulação, de modo a produzir melhorias, também, no trabalho com produtos “de casa”.

Esse processo, segundo Hume, tenderia a tornar um Estado mais poderoso, de modo que, com o tempo, o próprio comércio exterior se tornaria menos importante por conta desse desenvolvimento. Além disso, a própria felicidade das pessoas comuns deveria ser aumentada por esse processo:

[...] assim como uma multitude de artes mecânicas é vantajosa, também o é um grande número de pessoas que partilhe da produção dessas artes. Uma desproporção muito grande entre os cidadãos enfraquece qualquer Estado. Todas as pessoas, se possível, devem aproveitar os frutos de seu trabalho, de completa posse de tudo que é necessário, e muito do que é conveniente à vida. Ninguém poderá duvidar que tal igualdade é a mais adequada à natureza humana, e subtrai muito menos da *felicidade* dos ricos do que acrescenta à dos pobres. (HUME, 1985, p. 265)

Em outro ensaio, *Do Refinamento nas Artes* (que, originalmente, se chamaria *Do Luxo*), Hume chama a atenção para um outro ponto: o refinamento das artes, que no ensaio anterior é apresentado como consequência necessária do comércio, teria consequências vultosas para o progresso moral. A passagem a seguir é longa, mas, vale a pena citá-la na íntegra:

Quanto mais essas artes refinadas avançam, mais sociáveis se tornam os homens. Nem é possível que, quando enriquecidos com a ciência, e de posse de um fundo de conversação, eles possam se contentar em permanecer solitários, ou viver com seus concidadãos da maneira distante que é peculiar às nações ignorantes ou bárbaras. Eles se bandeiam para as cidades, amam receber e comunicar conhecimento, mostrar sua espirotuosidade [*wit*] ou sua boa criação, seu gosto pela conversação ou pela vida, pelas vestimentas e pela mobília. A curiosidade seduz os sábios, a vaidade, os tolos e o prazer, a ambos. Clubes e sociedades particulares se formam por toda parte. Ambos os sexos se encontram de maneira fácil e sociável, e os temperamentos dos homens, bem como seu comportamento, se refinam rapidamente. Desse modo, além das melhorias que recebem do conhecimento e das artes liberais, é impossível que não venham a sentir um aumento da humanidade, por conta do próprio hábito de conversarem, e contribuírem uns para o prazer e o entretenimento dos outros. Assim, *industriosidade*, *conhecimento* e *humanidade* estão ligados por uma cadeia indissolúvel, e se descobre, tanto pela experiência quanto pela razão, serem peculiares às épocas mais polidas e, como normalmente são chamadas, mais luxuosas. (HUME, 1985, p. 271)

Deixemos de lado, aqui, maiores considerações acerca dos problemas envolvidos nas concepções de Hume sobre os encontros “fáceis e sociáveis” entre os sexos<sup>2</sup>. O que interessa, por ora, é destacar não apenas o vínculo estreito, mas a “cadeia indissolúvel” entre industriiosidade, conhecimento e humanidade. Nesse sentido, como muitos de seus compatriotas, Hume considerava que o progresso econômico observado nas chamadas sociedades comerciais e no desenvolvimento urbano seria causa, também, de consequências positivas para a sociabilidade e, portanto, para a moral. Uma sociedade desse tipo não se caracterizaria apenas por concernir a Estados mais poderosos por possuírem mais recursos. Tratar-se-ia, também, de uma sociedade de pessoas mais felizes e, nos termos em que Hume entende o desenvolvimento da moralidade, também mais virtuosas<sup>3</sup>. Se a relação entre a Inglaterra e suas colônias é alvo de críticas por parte do filósofo escocês, é, em alguma medida, por atentar contra esses efeitos benfazejos.

Alguns elementos gerais presentes em outros ensaios colaboram para compreender bem esse ponto. Em *Que a política pode ser reduzida a uma ciência*, vê-se que governos livres tendem a ser mais opressivos do que monarquias quando se trata de suas colônias. Um Estado livre, diz Hume, tratará de impor restrições ao comércio e aumentar impostos, de modo a obter alguma vantagem privada, bem como pública, por suas conquistas. Além disso, “Governadores provinciais têm melhores chances, em uma república, de escapar com seus saques, por meio de subornos ou intriga, e seus concidadãos, enriquecidos pelos espólios das

<sup>2</sup> Ver, a esse respeito, Balieiro (2024).

<sup>3</sup> Não à toa, Wennerlind (2012) equipara uma sociedade comercial a uma sociedade mais desenvolvida quando à felicidade e à moralidade. Ainda, para uma leitura interessante do comércio como metáfora para a sociabilidade pode ser encontrada em Ribeiro (2019).

províncias subordinadas, estarão mais inclinados a tolerar esses abusos” (HUME, 1985, p. 19). É importante lembrar que, como observa Donald Livingston, em vários momentos, Hume considera que a Inglaterra teria um governo livre e “é tratada [...] em tudo menos em nome, como uma república” (1998, p. 291).

Por outro lado, uma leitura como a desse comentador, segundo a qual o estabelecimento de colônias pela Inglaterra seria essencialmente deletério, perde de vista elementos importantes, de caráter político e econômico. Além desses riscos elementares de opressão por parte de governadores que buscariam enriquecimento privado, os próprios esforços de guerras expansionistas trariam riscos econômicos insuperáveis. Como se sabe, em seu *Do Equilíbrio de Poder*, Hume tratou de afirmar que a Inglaterra teria exercido um papel importante para a manutenção da estabilidade política europeia, e considerou que uma aliança com a Áustria seria essencial para contar o expansionismo francês. Ainda assim, chamou a atenção para o fato de que os esforços ingleses para atuar sobre a política da Europa haviam trazido, por outro lado, uma dívida bastante considerável. Esses elementos, retomados na *História da Inglaterra*, são importantes para compreender algumas observações de Hume acerca do engendramento do poderio naval inglês e, consequentemente, da situação que se estabeleceu nas colônias americanas.

É verdade que, como bem observou Wei (2017), *A História* traz considerações um tanto diferentes no que diz respeito à política externa inglesa. Diferentemente do que se via no ensaio, tratava-se, então, não apenas de garantir a segurança interna, mas de compreender a Inglaterra como um país que exerceria um papel de liderança contra a monarquia universal, tendo em vista alterações constantes de “um mapa mental da geopolítica europeia, no qual a Inglaterra continuamente reajustava seu papel em assuntos estrangeiros” (WEI, 2017, p. 126). Nessa situação, evidentemente, o estabelecimento de colônias transoceânicas proveria recursos importantes. Não à toa, nos volumes V e VI da *História da Inglaterra*, Hume apresenta considerações acerca da importância que disputas coloniais teriam tido para o equilíbrio de poder e para a segurança nacional. Wei (2017) observa que esse tipo de interesse chegou a determinar pesadamente as alianças inglesas com outros países, como se vê, por exemplo, no caso do casamento de Carlos II, que desposou uma portuguesa, e não uma espanhola, tendo em vista os interesses comerciais da nação<sup>4</sup>.

Por outro lado, Hume se mostrou bastante preocupado com os custos de manutenção da frota naval, bem como pela explosão das dívidas públicas por conta de uma longa história da perda de poder, por parte da coroa, de criar novos impostos<sup>5</sup>. Em que pese a importância do comércio colonial para os interesses ingleses, desde o reinado de Carlos I os impostos para se manter a frota real haviam gerado problemas não apenas porque seria temerário fazer com que a segurança do país dependesse disso, mas também por conta dos custos e, também, dos desgastes políticos que eles acarretariam. Hume menciona, a esse respeito, por exemplo, a condição indefesa do reino quando desprovida de uma frota, “a inabilidade do rei de equipá-la e mantê-la com seus recursos estabelecidos, mesmo com o maior cuidado e a maior frugalidade, a impossibilidade de obter, em termos razoáveis, qualquer suprimento voluntário do parlamento” (HUME, 1983b, p. 142).

Pensando em termos mais gerais, em *Do Crédito Público* Hume compara guerras principescas lutadas em meio a débitos, fundos e hipotecas públicas a “uma luta de porretes em uma loja de porcelanas” (HUME, 1985, p. 360). Ince (2018) afirma acertadamente que o filósofo estaria particularmente preocupado com a explosão do crédito público a níveis nunca antes vistos, levando a uma situação bastante perigosa, que terminaria, ao concentrar parte grande da riqueza não em produtos com valor real, mas em ações e promissórias, por aumentar demasiadamente o poder do soberano (que pode determinar, afinal, o valor desses papéis). O “poder intermediário” da pequena nobreza e das grandes famílias, ao fim e ao cabo, seria eliminado, situação que, como lembra Wei (2017), teria sido agravada pelo estabelecimento de impostos pesados sobre a posse da terra, enquanto empreendimentos navais teriam sido favorecidos nesse sentido.

<sup>4</sup> Ver, também, Hume, 1983c.

<sup>5</sup> Para considerações detalhadas a esse respeito, ver Wei (2017).

Como se sabe, a dívida pública inglesa sofreria mais um revés por ocasião da Guerra dos Sete Anos. No volume V de sua *História da Inglaterra*, Hume havia considerado que um governo gentil não só havia mantido a situação das colônias estável, mas seria possível que se mantivesse assim por mais algum tempo. Para isso, seria importante conceder aos colonos alguma liberdade. Entretanto, isso se tornou impossível diante da necessidade de cobrar impostos cada vez mais elevados das colônias, para financiar as guerras contra a França e nas Índias. Os colonos, é claro, “percebiam esses impostos como intrusivos e injustos e, assim, seus laços com a Grã-Bretanha, que já eram frágeis, se enfraqueciam” (WEI, 2017, 124). Do mesmo modo, Livingston nota que Londres havia se tornado uma cidade artificial e abstrata demais. Ademais, o governo londrino havia se tornado uma instância remota e arbitrária, que estaria “drenando as províncias na Grã-Bretanha e as colônias de sua riqueza”, reduzindo-as a uma “fonte de renda para projetos imperiais” (LIVINGSTON 1998, 219). Não à toa, Hume já havia observado, em outra parte, os riscos decorrentes do afastamento de senhores que deixassem de ser vistos como fontes de proteção para quem deles dependesse. Algo semelhante teria colaborado, por exemplo, para explicar eventos da Inglaterra medieval:

Quando os grandes baronatos feudais foram inicialmente erigidos, o senhor vivia em opulência em meio a seus vassalos. Ele estava em uma situação que lhe permitia estimá-los e defendê-los. A qualidade de patrão naturalmente se unida à de superior, e esses dois princípios de autoridade sustentavam mutuamente um ao outro. Mas quando, pelas várias divisões e misturas de propriedade, o superior de um homem passou a viver distante dele, e não mais pôde dar-lhe abrigo ou apoio, o laço gradualmente se tornou mais fictício que real. Novas conexões a partir da vizinhança ou de outras causas foram formadas. Buscava-se proteção por serviços voluntários e amizade [...]. (Hume, 1983a, p. 100)

Fica evidente, então, que o desenvolvimento do império britânico, do modo como vinha ocorrendo, seria incompatível com a saúde financeira do reino. Por outro lado, alguma atenção aos ensaios em que Hume expõe suas posições na forma de teses mais gerais permite entrever que a situação nas colônias poderia impedir, em boa parte do mundo, o desenvolvimento moral que, de outra forma, poderia advir do desenvolvimento do comércio. No caso das colônias americanas, fica evidente que haviam se distanciado bastante do modelo de expansão da comunidade preconizado em ensaios como *Do Comércio* e *Do Refinamento nas Artes*, uma vez que teriam sido reduzidas a uma situação de exploração. A maneira como a Grã-Bretanha havia conduzido sua atuação nas colônias as tornara incompatíveis com o desenvolvimento de sociedades comerciais desenvolvidas a partir do convívio equilibrado de sociedades menores. No que diz respeito ao próprio império britânico, talvez pudesse ser pensado, a partir daí, em analogia com a antiga Roma: como se sabe, em *Do Refinamento nas Artes*, vê-se a consideração de que uma das razões da queda desse antigo império teria sido a extensão ilimitada de suas conquistas.

### **Colonialismo, escravidão e prejuízos morais**

A consideração de que a relação da Inglaterra com suas colônias poderia ter consequências morais indesejáveis, aliás, pode ser depreendida da maneira como Hume lida com um tema correlato, a saber, a escravidão. Não se trata, é claro, de relativizar as posições racistas do autor. Estas ficam bastante evidentes quando se considera aquela que ficou conhecida como a “nota de rodapé infame”, inserida em *Dos Caracteres Nacionais*. A versão final da nota, publicada a partir de 1777, é a seguinte:

Estou pronto a suspeitar que os negros sejam naturalmente inferiores [*inferior*] aos brancos. Mal houve qualquer nação civilizada dessa compleição, nem mesmo qualquer indivíduo eminente, fosse na ação ou na especulação. Nenhuma manufatura engenhosa entre eles, nem artes, nem ciências. Por outro lado, os mais rudes e bárbaros dos brancos, como os antigos germânicos ou os atuais tártaros, têm, ainda, algo de eminente em seu valor, sua forma de governo ou outro particular. Uma diferença tão uniforme e tão constante não poderia acontecer, em tantos países e épocas, se a natureza não tivesse estabelecido uma diferença original entre essas crias de homens. Para não mencionar nossas colônias, há escravos negros dispersos por toda a Europa, nenhum dos quais já revelou quaisquer sintomas de engenhosidade, ainda que pessoas vis [*low*], sem educação, terminem, entre nós, por se distinguir em todas as profissões. Na Jamaica, de fato, fala-se de um negro como sendo provido de talentos e erudição, mas é provável que ele seja admirado por realizações muito exíguas, como um papagaio que fala algumas palavras corretamente. (HUME, 1985, p. 629-30)

Não é o caso de examinar, aqui, toda a discussão teórica em torno dessa nota. Ainda assim, é importante não perder de vista que ela não é mera expressão de um ponto de vista pessoal. Conforme observei em outro texto (BALIEIRO, 2021), as posições de Hume se alinham com certas teorias raciais que estavam em voga à época, e revelam que o autor pode ter sido influenciado por teses poligenistas, ainda que não tenha se comprometido com elas de maneira estrita<sup>6</sup>. O racismo do pensador escocês se evidencia, também, a partir das considerações, por parte de Max Grober, de que, ao escrever à Condessa de Boufflers comentando o caso do sequestro de William Ansah Sessarakoo<sup>7</sup>, Hume teria se baseado em um relato já controverso, feito por um oficial britânico chamado John Roberts, e cometido, a partir dele, “omissões estratégicas, adições e comentários preconceituosos” que revelariam “uma atitude inconfundível de desprezo com relação aos africanos” (GROBER, 2022, p. 285).

Não é possível reduzir as considerações do filósofo ao resultado de preconceitos de época. Um orador do *Wise Club* de Aberdeen, que tinha compromissos abolicionistas bastante enfáticos, chegou a fazer a seguinte observação, registrada em ata de reunião desse clube:

Diga-me, Sr. Hume, em que espécie de gênio você esperaria que um escravo negro se distinguisse? Você preferiria que ele fosse um filósofo, um historiador ou um poeta? Infelizmente, ele não pode escrever nem ler. Você gostaria que ele fosse um orador, um estadista ou o general de um exército? Certamente o senhor deve saber que tais profissões estão tão além do alcance deles quanto a condição de realeza está distante da sua própria. [...] Aprenda, Sr. Hume, a valorizar as bênçãos da liberdade e da educação, pois aventure-me a assegurar que, tivesse o senhor nascido e sido criado como um escravo, jamais se teria ouvido falar de seu gênio, não importando o que o senhor pensa dele. (*apud* SEBASTIANI, 2013, p. 114)

O orador da Sociedade Filosófica de Aberdeen, então, parece ter notado uma cadeia causal que escapou a Hume, tendo observado, contra sua “nota de rodapé infame”, que a “falta de gênio” dos negros seria resultado não da natureza, mas da escravização. Robert Palter (1995) concluiu, após mapear as reações à nota de rodapé infame no século XVIII, que a maior parte delas foi contrária ao filósofo. Vê-se, então, que aqueles que estavam efetivamente comprometidos com a causa abolicionista não viam em Hume exatamente um apoiador, além de denunciarem seu racismo.

É verdade que, em *Da Populosidade das Nações Antigas*, em meio a uma discussão que pretendia mostrar os maus efeitos do tipo de escravidão que teria ocorrido em Atenas ou em Roma, o autor trata de condenar, também, a maneira como a prática ocorreria nas Américas de seu tempo:

O que resta da escravidão doméstica, nas colônias americanas e entre algumas nações europeias, certamente jamais criaria um desejo de torná-la mais universal. A pouca humanidade que comumente se observa em pessoas acostumadas, desde a infância, a exercer autoridade tão grande sobre seus semelhantes, e a pisotear a natureza humana, bastaram para nos enojar no que toca a esse domínio ilimitado. (HUME, 1985, p. 383-4)

Entretanto, como já observaram Margaret Watkins (201) e Andre Willis (2016), essa crítica traz uma série de complicações. Diferentemente do que observou, por outro lado, Palter (1995), consideram que essa passagem não mitiga, de maneira alguma, aquilo que Hume dissera acerca dos negros em sua “nota infame”. Willis, em particular, considera reveladora a comparação entre as críticas mornas de Hume à escravidão e aquelas mais apaixonadas feitas por autores como Beattie e Ramsay.

<sup>6</sup> É importante observar, também, que Hume parece ter dado bastante atenção ao texto da nota, que passou por revisões frequentes. Garrett (2016) mostra que, ainda que muitas delas sejam pequenos ajustes formais, o fato de o autor ter se dedicado tanto a aperfeiçoar o conteúdo da “nota de rodapé infame” mostra que ela não seria algo que Hume teria visto como mero detalhe, nem como um ponto que não mereceria tanta atenção.

<sup>7</sup> Sessarakoo teria sido filho de Eno Baisie Kurentsi, “o mais rico mercador do porto de comércio de escravos em Anomabu, na África ocidental” (GROBER, 2022, p. 286). Segundo as versões mais aceitas da história, Kurentsi, desejando que seu filho fosse educado na Inglaterra, teria tratado com um capitão inglês, que deveria levar a cabo essa iniciativa. O capitão, porém, teria traído a confiança de Kurentsi, e vendido Sessarakoo como escravo em Barbados.

Particularmente inquietante, nesse contexto, é o fato de, em março de 1766, Hume ter escrito a Lord Hertford, aconselhando-o a comprar uma *plantation* operada com trabalho escravo. Graças a cartas descobertas recentemente por Felix Waldman (HUME, 2014), sabe-se que o filósofo teria não apenas aconselhado seu benfeitor, mas escrito ao Marquês d'Ennery, governador da Martinica, para facilitar o negócio. Ainda mais do que isso, Hume havia, algum tempo antes, emprestado 400 libras a um mercador de vinhos que seria dos principais investidores daquelas terras, o que sugere a possibilidade de que o filósofo tenha, ele próprio, lucrado com investimentos na *plantation*.

Não se trata, aqui, apenas de lembrar mais uma vez as posições racistas de Hume. Muito já se escreveu sobre isso e, também, sobre como o próprio pensamento do autor pode, naquilo que tem de mais eminentemente teórico, ser usado para defender posições anti-racistas<sup>8</sup>. O que interessa evidenciar é que, em que pese as posições racistas do filósofo, sua posição acerca da escravidão nas colônias deixa claro que as práticas desenvolvidas nas Américas trariam prejuízos morais inevitáveis. Não se pode negar que a opressão por parte da metrópole, resultante da necessidade de um aumento brutal de impostos para cobrir uma dívida pública fora de controle, foi um aspecto importante para explicar a turbulência nas colônias, que certamente teve, por si só, consequências morais. Ainda assim, o fato de a economia nas Américas depender da escravidão mostra que, em certo sentido, a própria prática colonial teria aspectos que complicariam sua associação ao modelo de desenvolvimento moral que resultaria da emergência de sociedades comerciais<sup>9</sup>. Nesse sentido, é claro que as críticas de autores como Watkins e Willis se sustentam: a crítica de Hume à escravidão moderna não teria decorrido de qualquer preocupação com a situação dos negros, às custas dos quais o filósofo talvez, inclusive, tenha lucrado. Ainda assim, é possível que a crítica da escravidão diga algo sobre os próprios riscos de uma sociedade que passara a depender, para a manutenção de seu lugar no equilíbrio de poder europeu, de práticas que poderiam minar os resultados morais do estabelecimento de uma sociedade comercial.

### À guisa de conclusão

Diante do exposto, pode-se dizer que as expectativas de Hume quanto às colônias americanas passou por modificações importantes ao longo do tempo. Mesmo tendo em vista apenas os *Ensaio* e a *História da Inglaterra*, já é possível observar certas diferenças, decorrentes de variações nas maneiras como o filósofo lidou, em cada um desses textos, com a situação da Inglaterra no que dizia respeito ao equilíbrio de poder na Europa. Ainda assim, é importante não perder de vista que ensaios como *Do Refinamento nas Artes* e *Da Populosidade das Nações Antigas* já anteviam potenciais limites para o expansionismo que caracterizou boa parte da história do império britânico. Além disso, as cartas apresentadas ao início deste artigo ensinam, ainda, eventos ocorridos posteriormente ao estabelecimento dos argumentos dos *Ensaio* e da *História* não passaram despercebidos pelo autor, tendo contribuído, de fato, para que ele assumisse novas posições no que dizia respeito à Grã-Bretanha e suas colônias.

Os elementos levantados até aqui conduzem à percepção de que uma boa compreensão do problema deve levar em conta tanto elementos mais gerais, por vezes de caráter moral e político, tais como se encontram nos ensaios discutidos ao longo do texto, quanto outros de natureza mais propriamente econômica, que exigem um recurso à *História* e às cartas de Hume. Isso é importante porque, em mais de uma ocasião,

<sup>8</sup>Limongi (2023), por exemplo, retoma certas considerações feitas por Hume na Seção 3 de *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral* para mostrar que o pensamento político do autor poderia ser usado para justificar lutas antirracistas, com a busca de direitos por parte dos negros sendo vista sob um prisma semelhante àquele que Hume aplica aos indígenas, que teriam sido erroneamente desumanizados antes de se mostrarem capazes de resistência. Nesse sentido, as posições expressas de Hume sobre os africanos não impediriam a mobilização de teses mais gerais do autor, ainda hoje, no que diz respeito a combater o racismo.

<sup>9</sup>Esse ponto parece ter sido perdido de vista por Ince (2018), para quem Hume seria um crítico da maneira como o império britânico lidava com as colônias, mas tem teria posições “ambíguas” sobre a escravidão.



dificuldades interpretativas surgiram por conta de negligências quanto a algum desses elementos. Livingston (1998), por exemplo, ainda que tenha dado atenção a cartas e a aspectos sociais da relação entre a metrópole e as colônias, parece não ter levado em conta fatores econômicos que, especialmente no tocante à *História* e às cartas, são essenciais para compreender os propósitos do filósofo. Nesse sentido, ainda que sua concepção segundo a qual a metrópole teria se tornado abstrata demais no imaginário dos colonos esteja, essencialmente, correta, parece ter sido orientada por concepções que ignoram aspectos econômicos sido importantes para Hume. Com isso, passou a ver a empreitada colonial britânica como resultado de um processo de refinamento filosófico excessivo, além de atribuir a Hume a percepção, no mínimo controversa, de que as colônias americanas seriam elogiáveis por se constituírem como uma terra de liberdade. Wei (2017), por outro lado, parece ter compreendido a importância que o pensador escocês deu à relação entre economia e moral. Além disso, desenvolve uma tese interessante, segundo a qual Hume teria, ao longo de sua *História*, como a constituição inglesa teria se desenvolvido de modo a estabelecer a autoridade real como uma espécie de guardião da liberdade. Ainda assim, essa tese deixa de lado análises mais rigorosas de como isso se daria no que diz respeito às teses morais e políticas mais amplas do filósofo.

Nos dois casos, portanto, deixou-se de considerar elementos que seriam importantes para compreender, de maneira mais robusta, o tratamento que Hume confere à questão das colônias americanas. Outros comentadores, a exemplo de Ince (2018), incorreram em problemas semelhantes, por vezes complicando a compreensão de pontos importantes, como o papel que a escravidão teria tido na concepção humiana do empreendimento colonial.

Pode-se concluir, então, que o pensador escocês veio a condenar a atuação da Grã-Bretanha nas colônias por fatores multifacetados, que dizem respeito a diferentes aspectos de sua filosofia. Por um lado, os ensaios mencionados acima parecem indicar que haveria um limite para a expansão imperialista. Nesse sentido, ainda que se compreenda que a Inglaterra não teria tido escolha senão estabelecer uma frota poderosa empreendimentos coloniais, haveria um ponto a partir do qual esses procedimentos inevitavelmente se complicariam, com consequências morais bastante acentuadas. Isso parece ser corroborado pelas considerações acerca da escravidão. Por outro lado, uma boa compreensão de elementos históricos e econômicos seria importante não apenas para enrobustecer as teses presentes nos *Ensaaios*, mas, também, para reposicioná-las ou, principalmente no caso das cartas, corrigi-las a partir de eventos que, anteriormente, não seriam previsíveis.

Consequentemente, vale observar, por fim, que o problema da relação entre a Grã-Bretanha e as colônias americanas chama a atenção para outras questões importantes. Uma delas diz respeito ao próprio lugar da *História da Inglaterra*, frequentemente vista como fonte de experimentos para as teses gerais de Hume<sup>10</sup>. Recentemente, alguns estudos vêm mencionando a possibilidade de que a essa grande obra teria sido um momento em que o filósofo corrigiu teses estabelecidas anteriormente<sup>11</sup>, e talvez essa possibilidade mereça atenção. Outra questão importante diz respeito às *Cartas*. Segundo alguns autores, um conhecimento exaustivo do pensamento político humiano passaria, inevitavelmente, pela leitura cuidadosa delas<sup>12</sup>. Parece que o estatuto filosófico desses textos permanece, ainda, indecído.

<sup>10</sup> Trata-se de posição amplamente aceita, no mínimo, desde Forbes (1976).

<sup>11</sup> Ver, a esse respeito, Baier (2011).

<sup>12</sup> É o caso de Livingston (1998).



## Referências Bibliográficas

- BAIER, A. *The Cautious Jealous Virtue*. Harvard: Harvard University Press, 2011.
- BALIEIRO, M. 2021. “Algumas considerações sobre o racismo de Hume”. *Revista Estudos Hum(e)anos*, v. 9, n. 2, pp. 65-92.
- BALIEIRO, M. 2024. “As mulheres no pensamento de David Hume: uma reconsideração.” *Discurso*, v. 54, n. 2, pp. 148-164.
- GARRETT, A. 2016. “Hume’s ‘Original Difference’: Race, National Character and the Human Sciences”. In HAAKONSEN, K., e WHATMORE, R. (orgs.). *David Hume*. Londres e Nova Iorque: Routledge, pp. 241-66.
- GROBER, M. 2022. “Hume and the Royal African”. *Hume Studies*, v. 47, n. 2, pp. 285-309.
- HUME, D. (1998). *An Enquiry concerning The Principles of Morals*. Oxford: Oxford University Press.
- HUME, D. 1985. *Essays Moral, Political and Literary*. Indianapolis: Liberty Fund.
- HUME, D. 2014. *Further Letters of David Hume*. Edimburgo: Edimburgh Bibliographical Society.
- HUME, D. 1983a. *The History of England – Volume II*. Indianapolis: Liberty Fund.
- HUME, D. 1983b. *The History of England – Volume V*. Indianapolis: Liberty Fund.
- HUME, D. 1983c. *The History of England – Volume VI*. Indianapolis: Liberty Fund.
- HUME, D. 2011. *The Letters of David Hume – Volume II*. Oxford: Oxford University Press.
- HUME, D. 2000. *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Oxford University Press.
- LIMONGI, M. I. 2023. “O racismo de Hume por Hume”. *Doispontos*, volume XX, n. 2, p. 123-236.
- LIVINGSTON, D. 1998. *Philosophical Melancholy and Delirium*. Chicago: The University of Chicago Press.
- PALTER, R. 1995. “Hume and Prejudice”. *Hume Studies*, volume XXI, n. 1, p. 3-24.
- RIBEIRO, A. S. 2019. *Refinamento moral nos Ensaios de Hume, 1741-1742*. Tese de doutorado. Belo Horizonte: UFMG.
- SEBASTIANI, S. 2013. *The Scottish Enlightenment: Race, Gender, and the Limits of Progress*. Nova Iorque: Palgrave MacMillan.
- WATKINS, M. 2013. “A Cruel but Ancient Subjugation? Understanding Hume’s Attack on Slavery”. *Hume Studies*, volume 39, n. 1, p. 103-21.
- WEI, Jia. 2017. *Commerce and Politics in Hume’s History of England*. Woodbridge: The Boydell Press.
- WENNERLIND, C. 2002. “David Hume’s Political Philosophy: A Theory of Commercial Modernization”. *Hume Studies*, 28, p. 247-270.
- WILLIS, A. C. (2016). “The Impact of David Hume’s Thoughts about Race for his Stance on Slavery and His Concept of Religion”. *Hume Studies*, volume 42, n. 1-2, p. 213-39.

# Bayle, o problema do mal e o reavivamento do maniqueísmo

*Bayle, the problem of evil and the revival of Manicheism*

Rodrigo Brandão  
Universidade Federal do Paraná (UFPR)  
rodribran@hotmail.com

**Resumo:** O presente artigo é parte de uma pesquisa mais ampla sobre o problema do mal no pensamento moderno, cujo ponto de partida é a centralidade dos artigos sobre o tema no *Dicionário Histórico e Crítico* (1697), de Pierre Bayle. Procuramos compreender como Bayle aborda a questão retomando a posição maniqueísta, atacada pela ortodoxia cristã desde Agostinho. O artigo analisa a estratégia e argumentos utilizados por Bayle para reabilitar a posição maniqueísta. Veremos que não se trata de ressuscitar o maniqueísmo com o intuito de defender a existência de dois princípios antagônicos como fundamento do mundo, mas de uma estratégia retórica e argumentativa para evidenciar os limites da razão para tratar questões de crença religiosa. Em seu percurso, Bayle delinea aspectos do problema que moldarão por assim dizer o debate posterior sobre o problema de Voltaire a Kant.

**Palavras-chave:** Bayle; mal; maniqueísmo; fé; razão; ceticismo

**Abstract:** The present paper is part of a longer research on the problem of evil in modern thought, whose starting point is the centrality of the articles on evil in Pierre Bayle's *Historical and Critical Dictionary* (1697). It tries to understand how Bayle approaches the problem by reconsidering the Manichean position, which had been attacked by the Christian orthodoxy since Augustine. The paper analyses the strategy and the arguments used by Bayle to rehabilitate Manicheism. We shall see that it is not the resuscitation of Manicheism with a view to defending the existence of two antagonistic principles as the ground for the world, but it is a rhetorical and argumentative strategy to shed light on the limits of reason to deal with questions of religious belief. In his way, Bayle presents some aspects of the problem that will shape the subsequent debate from Voltaire to Kant.

**Keywords:** Bayle; evil, Manicheism; faith; reason; skepticism

Recebido em 17 de fevereiro de 2025. Aceito em 04 de maio de 2025.

*doisPontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 22, n. 1, jun. de 2025, p. 54 - 61 / ISSN: 2179-7412  
DOI: <https://doi.org/10.5380/dp.v22i1.98512>

O *Dicionário Histórico e Crítico* reúne uma série de verbetes (Maniqueus, Marcionitas, Paulicianos e Orígenes) que retomam a tradicional questão do mal e as diversas respostas que a ela foram dadas por distintas tradições e seitas. Aqui pretendo apenas explorar alguns aspectos de um desses verbetes, o verbe Maniqueus, que abre o tratamento de um tema que, como bem diz o título do clássico livro de Jean-Pierre Jossua, era para o filósofo de Roterdã uma obsessão (JOSSUA, 1977).

No *Dicionário Histórico e Crítico*,<sup>1</sup> Bayle considera impossível enfrentar o problema do mal dentro da tradição cristã apenas com o auxílio da luz natural. Em outros termos, a razão é incapaz de compreender como um Deus bondoso e todo-poderoso pode permitir a existência do sofrimento e do crime. Sua “ressurreição” do maniqueísmo não tem o intuito de defender essa velha seita.<sup>2</sup> Trata-se, na verdade, de uma estratégia cética de contraposição de teses e argumentos que visa combater os teólogos racionalistas e o socianismo, como bem mostra o *Esclarecimento sobre os maniqueus* (BAYLE, 2001, p. 761-798). Como seu intuito é apresentar a fraqueza do espírito humano, sua incapacidade de responder racionalmente ao problema do mal, ou mais propriamente, a *fraqueza dialógica da razão*, sua incapacidade de pôr fim a uma disputa, Bayle se vale da tese maniqueísta para se contrapor à suposta força do apriorismo monístico da resposta tradicional cristã, que afirma a existência de um Deus bom e todo-poderoso como único princípio e concebe o mal como *privação de bem*.

Segundo Bayle, a “falsa doutrina” dos maniqueus tem uma força que precisa ser reconsiderada. Nos *Esclarecimentos* que se seguiram à publicação do *Dicionário*, Bayle afirma agir como alguém que, sem tomar partido, relata acontecimentos, ideias e disputas, e distingue entre o advogado, que reproduz uma querela enfraquecendo os argumentos do oponente, daquele que relata, um repórter, que deve apresentar os querelantes e seus argumentos com a maior força possível. No caso do maniqueísmo, por exemplo, ele sempre faz questão de separar a conduta moral odiosa dos maniqueus e suas fábulas sobre o combate entre os dois princípios antagônicos, bem como seus ritos, do dogma central do dualismo.<sup>3</sup>

Segundo Bayle, o postulado principal do maniqueísmo, a existência de dois princípios antagônicos como fundamento de tudo que existe, mesmo sendo um erro, não deveria assustar. Ela é “horrorosa” devido às aplicações particulares dos dois princípios, mas a hipótese do dualismo aparece ao longo da história em diversas seitas (zoroastrismo, marcionitas, paulicianos, entre outros). Como o erro e a heresia puderam perdurar tanto? De onde o maniqueísmo retira a sua força? De acordo com Bayle, todo bom sistema tem de ter razões *a priori* e razões *a posteriori* que o sustentem. As razões *a priori* são aquelas que as ideias “mais certas e mais claras de ordem” nos fornecem, de acordo com as quais “um ser que existe por si mesmo, que é necessário, que é eterno, deve ser único, infinito, todo-poderoso”. As razões *a priori* constituem aquilo que podemos chamar de consistência de uma teoria. No entanto, uma teoria, além de dever ser consistente, deve “dar razão das experiências”, deve ter uma capacidade explicativa. É daí, das

<sup>1</sup> Utilizarei aqui como referência a coleção de artigos do *Dicionário Histórico e Crítico* selecionada, editada e comentada por Jean-Michel Gros. (BAYLE, 2001).

<sup>2</sup> Refiro-me a um reavivamento no sentido de uma reconsideração da força dos argumentos maniqueístas que haviam sido criticados desde Agostinho. Remeto o leitor, particularmente, às *Confissões*, pois ali, a partir do livro II, Agostinho mostra como foi seduzido pelo maniqueísmo (uma das razões dessa sedução residia justamente na aparente solução do problema do mal apresentada pela seita), como ele vive e cria laços no interior da seita e como lentamente se afasta dela até abandoná-la antes de se converter. Mais do que isso, segundo estudos contemporâneos, as *Confissões* devem ser concebidas como um texto *protréptico* em diálogo direto e privilegiado com um público maniqueísta. Sobre isso ver KOTZÉ, 2004.

<sup>3</sup> Esta maneira de proceder discursivamente e filosoficamente, valorizando argumentos, teses e seitas vistas como heréticas, exóticas e superadas foi discutida por Thomas Lennon. Ver LENNON, 2017.

razões *a posteriori*, de sua capacidade de dar conta da experiência, que o maniqueísmo retira a sua força. Se um sistema pudesse se manter apenas por razões *a priori*, aqueles que defendem um único princípio venceriam a disputa, mas como todo sistema tem também de enfrentar a experiência, o maniqueísmo surge como um sistema defensável por essas razões ditas *a posteriori*. Isto não significa, entretanto, que o maniqueísmo retire sua força do fato de se constatar “no mundo muitas coisas contrárias umas às outras, o frio e o calor, o branco e o negro, as luzes e as trevas”. Para explicar essas aparentes contrariedades seria possível recorrer às diversas faculdades de Deus, ou às leis do movimento que ele estabeleceu, ou às causas ocasionais, enfim, não é das supostas contrariedades e irregularidades do mundo físico, da natureza, que o maniqueísmo retira sua força.

Os céus e todo o resto do universo pregam o poder, a unidade de Deus: apenas o homem, essa obra prima de seu criador entre a coisas visíveis, apenas o homem, digo eu, fornece grandes objeções contra a unidade de Deus. (BAYLE, 2001, 261)<sup>4</sup>

A ordenação do universo físico presta testemunho favorável à unidade divina, é a maldade do homem e seu sofrimento que são inexplicáveis pela hipótese de um único Deus. Portanto, não é a irregularidade ou a desordem, e sim o crime e o sofrimento que importam para o autor. Como dirá Kant em seu opúsculo de 1791, *Sobre o fracasso de toda tentativa filosófica na teodiceia*, é até possível aspirar a uma *fisicoteologia* a partir da ordenação física do mundo, o que é impossível é retirar dessa ordenação natural alguma moralidade.<sup>5</sup> A constatação do homem mau e sofredor, do mal moral e do mal físico, vem da experiência que os homens têm consigo mesmos e com seus próximos, sendo confirmada pela experiência dos mais velhos e daqueles que convivem de perto com seus semelhantes. As viagens, por sua vez, reforçam esse quadro horroroso.<sup>6</sup> A maldade e o sofrimento do gênero humano, constatação daquele que viaja, constituem também o objeto de estudo daqueles que não saem de seus gabinetes, pois a história “é propriamente falando apenas um retalho dos crimes e dos infortúnios do gênero humano” (BAYLE, D, p. 262).

É preciso reconhecer, no entanto, que a história assim como a experiência pessoal não contém apenas sofrimento e crimes; é possível identificar algumas ações grandiosas, alguns homens virtuosos, e a experiência individual também é composta de momentos de felicidade, pois “se existissem apenas malvados e infelizes não seria preciso recorrer à hipótese dos dois princípios: é a mistura da felicidade e da virtude com a tristeza e o vício que exige esta hipótese; é aí que se encontra a força da seita de Zoroastro» (BAYLE, 2001, p. 262). É nesta contrariedade humana e não cósmica que o maniqueísmo encontra sua força. No *Dicionário histórico e crítico*, a afirmação do estatuto conflitante da condição humana se sustenta sobre um procedimento de ampliação gradual do campo da experiência e fortalecimento do testemunho, do testemunho individual mais imediato ao testemunho mais amplo dos historiadores, passando pelos viajantes, os mais experientes e os mais velhos.

A mistura de crimes e virtude e de sofrimento e felicidade confere força à hipótese dos dois princípios, pois essa hipótese parece poder explicar melhor as contrariedades da condição humana do que aquela de um único Deus. Mais à frente no mesmo comentário, Bayle põe a dialogar Melisso, defensor da unidade divina, e Zoroastro, partidário da dualidade.<sup>7</sup> De acordo com Bayle, Melisso diria que seu sistema está de

<sup>4</sup> Todas as traduções de Bayle são minhas.

<sup>5</sup> Ver KLEIN, 2015.

<sup>6</sup> «Elas (as viagens) nos mostram por toda parte os monumentos da infelicidade e da maldade do homem; por toda parte prisões e hospitais, por toda parte cadafalsos e mendigos. Vês aqui os destroços de uma cidade florescente, acolá nem mesmo podeis encontrar as ruínas». (BAYLE, 2001, p. 261)

<sup>7</sup> Note-se que Bayle põe em prática aqui seu recurso ao disfarce, pois apesar de ter dito que o combate ao maniqueísmo seria difícil de ser realizado em termos pagãos (isto é, somente por meio da razão, sem o auxílio da fé), e então lançar mão de dois personagens pré-cristãos para encarnar esse embate, vemos claramente que Melisso é o porta-voz da perspectiva cristã e da teologia racionalista.

acordo com a ideia de ordem, e que o ser infinito e necessário não pode ser limitado, portanto, ele é único. Zoroastro então responderia:

Eu lhe concedo a vantagem de estar mais conforme do que eu às noções de ordem, mas explicai-me um pouco por vossa hipótese donde vem que o homem seja mau e tão sujeito à dor e à tristeza (...) vós me ultrapassais na beleza das ideias e nas razões *a priori*, eu vos ultrapasso nas explicações dos fenômenos e nas razões *a posteriori*. (BAYLE, 2001, p. 262-263)

E como a principal característica de um bom sistema é ser capaz de dar conta dos fenômenos (esta é a fala de Zoroastro), e que a incapacidade para tanto já é suficiente para recusá-lo, a disputa pode parecer decidida em favor dos maniqueus. Entretanto, note-se que Zoroastro reconhece a força da tese de Melisso e que ela se baseia em princípios racionais. O problema é que ela é incapaz de responder às objeções que podem ser levantadas por outras posições, que por sua vez também têm sua razão de ser.<sup>8</sup> Para sublinhar a incapacidade de dar conta da experiência, Bayle continua a fazer Zoroastro falar, expondo uma série de questões que visam fazer sucumbir o partidário de um único princípio.

Se o homem é a obra de um único princípio soberanamente bom, soberanamente santo, soberanamente poderoso, pode ele estar exposto às doenças, ao frio, ao calor, à fome, à sede, à dor e à tristeza? Pode ele ter tantas más inclinações? Pode cometer tantos crimes? A soberana santidade pode produzir uma criatura criminosa? A soberana bondade pode produzir uma criatura infeliz? O soberano poder, unido a uma bondade infinita, não cobriria de bens sua obra e não afastaria dela tudo o que pudesse feri-la ou entristecê-la? (BAYLE, 2001, 263)

Mesmo que seja possível oferecer algumas respostas a essas perguntas e combater as objeções dos maniqueus, eles sempre serão capazes de opor “razões tão plausíveis” quanto aquelas de Melisso, e “assim a disputa nunca terminará”. Seria possível objetar a Zoroastro muitas dificuldades, mas nunca será possível fornecer uma hipótese absolutamente melhor do que a dele, e fazê-lo reconhecer pela razão a verdade do cristianismo. É aqui que Bayle formulará uma das passagens mais lembradas sobre as consequências fideístas de seu ceticismo:

A razão humana é muito fraca para isto, ela é um princípio de destruição, não de edificação: ela serve apenas para formar dúvidas, e para se virar da direita para a esquerda eternizando uma disputa, e creio não me enganar, ao dizer da revelação natural, quer dizer das luzes da razão, aquilo que os teólogos dizem da economia mosaica. Dizem que ela serve apenas para fazer ao homem conhecer sua impotência, e a necessidade de um redentor e de uma lei misericordiosa. É um pedagogo (estes são seus termos) para conduzir-nos a Jesus Cristo. Digamos algo semelhante da razão: ela serve apenas para fazer o homem conhecer suas trevas e sua impotência e a necessidade de uma outra revelação. Aquela da Escritura. (BAYLE, 2001, p. 266)

Perante a incapacidade da razão humana de confirmar os mistérios da religião, Bayle afirma a separação entre fé e razão.<sup>9</sup> Separados fé e razão, crer ou não crer, ser crente ou ateu, já não depende mais de razões epistêmicas, e Bayle ciente disso insistirá sobre os componentes extra racionais da crença. Eis aqui um dos pontos que permitem compreender como a apropriação da tradição cética pelos modernos passa de uma vinculação entre ceticismo e fideísmo nos séculos XVI e XVII para uma utilização antirreligiosa e anticlerical do arsenal dubitativo cético no século XVIII e como um autor que diz proteger a fé dos ataques da razão se tornará um dos heróis do Ilustração francesa.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Sobre o ceticismo local e a incapacidade de enfrentar objeções ver SOLÈRE, 2010.

<sup>9</sup> É a esta separação que se oporá Leibniz, no ‘Discurso sobre a concordância entre a fé e a razão’ que abre os *Ensaios de Teodiceia*.

<sup>10</sup> A alternativa foi identificada por Richard Popkin quando ele afirma que a separação entre fé e razão operada por Montaigne poderia conduzir ou bem ao fideísmo de Kierkegaard e à defesa da fé ou bem ao libertinismo e ao livre-pensamento de Voltaire e Hume. Ver POPKIN, 1972. Como afirmam Larivière e Lennon (LARIVIÈRE&LENNON, 2001), cabe dizer que a separação entre fé e razão não conduz Bayle ao que se chamava no XVIII de entusiasmo ou fanatismo, mas ao exercício livre da consciência. Enfim, o fideísmo de Bayle, em seu embate com suas dúvidas e crenças, resulta na defesa da liberdade de crença e na consideração da moralidade do ateísmo. Sobre a relação de um autor do século XVIII como Voltaire com a separação entre fé e razão e as ambiguidades de Bayle ver: BRANDÃO, 2015 e BRANDÃO, 2019.

Outro aspecto da posição de Bayle que é decisivo para a Ilustração se encontra na ênfase do aspecto moral do problema do mal. O maniqueísmo tira sua força não de uma duplicidade cósmica, mas da duplicidade no homem – todos os exemplos visam reforçar o ponto de vista particular, da experiência do indivíduo: o testemunho de sua vida revela tristeza e felicidade, as viagens apresentam ruínas e monumentos, a história, crimes e atos heroicos. Tudo visa reforçar o valor do aspecto *a posteriori* que uma doutrina deve ter: sua capacidade de dar razão dos fenômenos morais.

No entanto, não se limita a isto a ênfase no aspecto moral. A sua recusa da metafísica *a priori*, recusa partilhada por quase toda a Ilustração francesa, tem um correlato na sua recusa de uma interpretação demasiada intelectualista de Deus. Bayle parece exigir uma concepção de Deus que evidencie sua relação moral com os homens, uma concepção que - dado o fato, também aceito por Leibniz, que tanto Deus quanto os homens participam da mesma moralidade - se manifeste principalmente na bondade do criador em relação as suas criaturas (não a qualquer uma delas, mas àquelas que detêm moralidade, os seres humanos). A concepção intelectualista de Deus defendida por Leibniz e seu ponto de vista filosófico global parecem apagar para Bayle a moralidade exigida pela relação entre Deus e o homem. Neste sentido, Bayle parece avançar, junto ao aspecto cético de sua postura, certas perspectivas que serão exploradas pelos autores do XVIII quando defrontados com a realidade do mal, como a separação operada por Voltaire entre a ordem explicativa global do otimismo filosófico e a experiência moral humana<sup>11</sup>, bem como a maneira de Bayle apresentar o fundo de experiência sobre o qual se sustenta uma postura como a maniqueísta parece prefigurar a distinção kantiana, em seu texto sobre a teodiceia, entre um sabedoria de arte e uma sabedoria moral, a primeira garantida pela ordem do mundo, mas a não segunda.

Retomemos alguns aspectos do artigo Maniqueus. Em primeiro lugar, a menção a Agostinho que encontramos no corpo do verbete Maniqueus:

Foi uma sorte que Santo Agostinho, que conhecia tão bem todos os pontos da controvérsia, tenha abandonado o maniqueísmo, pois ele teria sido capaz de descartar os mais grosseiros deles e produzir um sistema que, em suas mãos, teria confundido os ortodoxos. (BAYLE, 2001, p. 245)

Essa passagem remete à longa e conturbada relação de Agostinho com o maniqueísmo. Ela nos lembra não só que Agostinho pertenceu por um período significativo de sua vida à seita maniqueísta, como também posteriormente se tornou seu mais célebre opositor, aquele que forneceu os melhores argumentos contra essa seita e, ao fazê-lo, forneceu os elementos centrais da resposta cristã ao problema do mal. Além disso, com tom irônico, a passagem reforça o caráter contingente da força das teorias ou sistemas filosóficos, pois a força da resposta ortodoxa ao problema do mal não reside em sua pretensa posse definitiva da verdade, ou em uma demonstração irrefutável e terminante sobre o assunto, bem como a fraqueza de uma posição contrária em sua falsidade atestada de uma vez por todas, mas na capacidade argumentativa de seus defensores. O contrafactual serve aqui para ressaltar o caráter contingente da força de um sistema ou teoria. Ela não reside na posse da verdade, mas na capacidade de seus defensores de encontrar ou não bons argumentos. Enfim, de acordo com Bayle, as teorias podem ser defendidas e atacadas eternamente, não há fim para a disputa, pois a razão é incapaz de fornecer provas a ponto de convencer de uma vez por todas o outro campo da disputa.<sup>12</sup>

De volta à nota D, lemos em seu primeiro parágrafo que “não há sistema que para ser bom não tenha necessidade dessas duas coisas”, ou seja, ter razões *a priori* e razões *a posteriori*, ser coerente e dar conta dos

<sup>11</sup> Sobre isso ver BRANDÃO, 2012.

<sup>12</sup> Caberia aqui perguntar que tipo de ceticismo é esse, como fizeram José Raimundo Maia Neto (MAIA NETO, 1999) e Thomas Lennon (LENNON, 2002). Qual seria sua extensão, seus usos e suas consequências. Mas isto nos levaria a um caminho demasiado longo e distante do escopo do presente artigo. Sobre o assunto ver também SOLÈRE, 2010.



fenômenos que pretende explicar. Portanto, não há, como diz Victor Bedoya Ponte (PONTE, 2012) duas concepções sobre o que é um bom sistema. O que a distinção *a priori* e *a posteriori* revela é que sistemas conflitantes têm aspectos mais fortes e aspectos mais fracos, e que ambos podem então encontrar flancos para atacar a posição concorrente. O ponto é que não há um porto seguro para a razão fornecer argumentos definitivamente concludentes sobre como um Deus bom e poderoso pode permitir a existência do mal. Sua fraqueza dialógica reside em não ser capaz de pôr fim à controvérsia, ela pode sempre encontrar forças para atacar, mas sempre será insuficiente para se defender e superar as objeções.<sup>13</sup>

Ademais, a divisão entre os dois tipos de razões não é assim tão estanque, pois Zoroastro é capaz de apresentar objeções no campo do *a priori* (mesmo que diga que se absterá de fazê-lo) e Melisso fornece argumentos que na verdade tem um fundamento último que não é *a priori*, fundados que são na Revelação tomada como fato. Considere-se, por exemplo, o início da fala de Zoroastro: « Renuncio a uma objeção da qual eu poderia tirar proveito, que seria dizer que o infinito deve incluir tudo o que é real (...) ». (BAYLE, p. 262). O efeito não pode conter uma realidade que não se encontre ao menos virtualmente na causa (um argumento *a priori* dado por Zoroastro apesar de dizer que se absteria de fornecer argumentos *a priori*). Por sua vez, tanto a concepção da bondade de Deus quanto a afirmação de que o mal entrou no mundo pela ação humana, apresentadas por Melisso, são fundadas na Bíblia e não em axiomas, máximas ou noções comuns da razão.

Portanto, Melisso não representa simplesmente a perspectiva de um pagão (estoico?) defensor da existência de um único princípio, alguém que utilizaria apenas da razão para defender sua tese. Sob o disfarce de um pagão, Melisso é, na verdade, um defensor do cristianismo, um teólogo racionalista diria, ou ainda, um representante do próprio Agostinho, pois suas posições ecoam as estratégias agostinianas elaboradas contra os maniqueístas (de certa maneira, a ideia de que a razão me indica que um princípio eterno e todo poderoso deve ser único e de que a disputa de Deus com outro princípio não faz sentido, aparece, por exemplo, no argumento de Nebrídio contra os maniqueus, nas *Confissões*, VII, II, 3).

O verbete Maniqueus está longe de encerrar apenas os elementos que aqui mencionamos. Seu texto principal e suas diversas notas, bem como a articulação com os outros verbetes do *Dicionário* que tratam do mal (e os demais verbetes), o tornam um texto muito rico e complexo em sua maneira de tratar diversos problemas, de disfarçar posições e teses, de elaborar a crítica enviesada e indireta por detrás de críticas explícitas e diretas (e *vice-versa*), de abordar muitos problemas caros ao pensamento moderno. Muitos outros importantes aspectos históricos e filosóficos dos verbetes sobre o maniqueísmo, sobretudo os verbetes Maniqueus e Paulicianos tiveram que ser deixados de lado na perspectiva de leitura aqui apresentada, e teriam que ser considerados para que pudéssemos apreciar as camadas críticas desses textos de Bayle. Um desses aspectos reside no fato de que ao reavivar o maniqueísmo, ao defender essa velha seita explicitamente, Bayle realiza uma sutil defesa do calvinismo.<sup>14</sup>

No entanto, dentro do restrito escopo de compreender a estratégia de “reabilitação” da posição maniqueísta no interior da nota D do verbete Maniqueus, já são muitos os temas e problemas que se sobressaem e se interconectam: as práticas célicas, a constatação da fraqueza da razão em superar as objeções a uma teoria, que de resto pode ser bem fundada em princípios racionais (assim como outras suas concorrentes), a consequência fideísta da separação entre fé e razão, e as consequências dessa separação para a ideia de Deus e da moralidade. Nesse curto e estreito percurso o leitor é encaminhado a enfrentar, não direta, mas *tortuosamente* (como em todo o *Dicionário*), as obsessões de Bayle e de seu tempo.

<sup>13</sup> Este ponto sobre a fraqueza local da razão é explorado por J-L. Solère no artigo supracitado.

<sup>14</sup> Dois autores católicos citados diversas vezes nos verbetes Maniqueus e Paulicianos escreveram obras em que associaram o calvinismo ao maniqueísmo: Louis Maimbourg em sua *Histoire du pontificat de Saint Léon le Grand* (1686) e Jaques-Benigne Bossuet em sua *Histoire des variations des églises protestantes* (1688), de sorte que Bayle se vale dessa estratégia de “ressureição” da tese maniqueísta como uma maneira disfarçada de defender a posição reformada. Sobre isso ver HICKSON, 2013.

### Referências bibliográficas

BAYLE, P. 2001. *Pour une histoire critique de la philosophie: choix d'articles du Dictionnaire Historique et Critique de Pierre Bayle* par Jean-Michel Gros. Paris: Honoré Champion.

BRANDÃO, R. 2012. Como levar Cândido a sério ou caricatura literária e crítica da teodiceia em Voltaire. In: *Dois pontos*, n. 9 (3), p. 163-179. Curitiba: UFPR/UFSCAR.

BRANDÃO, R. 2015. Popkin, Bayle et Voltaire: réflexions sur l'usage du scepticisme au siècle des Lumières. In: ARGAUD, E. & ADARI, N. & CHARLES, S. & PAGANINI, G. *Pour et contre le scepticisme : théories et pratiques de l'Antiquité aux Lumières*. Paris : Honoré Champion.

BRANDÃO, R. 2019. Voltaire and modern skeptical doubt. In : BURSON, J. D. & MATYTSIN, A. M. *The Skeptical Enlightenment : doubt and certainty in the age of reason*. Oxford: Oxford University Studies in the Enlightenment.

FONNESU, L. 2006. The problem of theodicy. In: HAAKONSEN, K. (Ed.). *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*. Vol. II. Cambridge: Cambridge University Press.

HICKSON, M. W. 2023. Pierre Bayle. In: ZALTA, E. N. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/bayle/>

HICKSON, M. W. 2018. "Pierre Bayle and the Secularization of Conscience." *Journal of the History of Ideas* 79:2 (2018), p. 199-220.

HICKSON, M. W. 2013. "Theodicy and Toleration in Bayle's Dictionary." *Journal of the History of Philosophy*, vol. 51 no. 1, 2013, p. 49-73. <https://dx.doi.org/10.1353/hph.2013.0011>.

HICKSON, M. W. 2014. A Brief History of Problems of Evil. In: MCBRAYER, J. & HOWARD-SNYDER, D. *A Companion to the Problem of Evil*. Marshall: Wiley-Blackwell. p. 3-18.

KANT, E. 2009. *Sur l'échec de tout essai philosophique en matière de théodicée*. Trad., annotée et prefacée par Antoine Grandjean. Nantes : Céline Défaut.

KLEIN, J. T. 2015. Sobre o fracasso de toda tentativa filosófica na teodiceia: comentário, tradução e notas. *Studia Kantiana*, 13(19), 153–176.

LARIVIÈRE, D. A. & LENNON, T. 2001. Bayle on the Moral Problem of Evil. In: KREMER, E. J. & LATZER, M. J. *The problem of evil in Early-Modern Philosophy*. University of Toronto Press. p. 101-118.

KOCH, I. 2010. Augustin et la question manichéenne. In : GRANDJEAN, A. (org.) *Théodicées*. Grandjean, A. (org.) OLMS. p. 23-40.

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

KOTZÉ, A. 2004. *Augustine's Confessions: communicative purpose and audience*. Leiden-London: Brill.

KREMER, E. J. & LATZER, M. J. (Ed.). 2001. *The Problem of Evil in Early Modern Philosophy*. Toronto: University of Toronto Press.

LENNON, T. 1999. *Reading Bayle*. Toronto: University of Toronto Press.

- LENNON, T. 2002. What kind of a sceptic was Bayle? *Midwest Studies in Philosophy*, 26 (2002). 258-279.
- LENNON, T. & HICKSON, M. 2017 Pierre Bayle. In: ZALTA (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL : <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/bayle/>.
- MAIA NETO, J. R. 1999. Bayle's Academic Scepticism. In: FORCE, J. & KAPLAN, J. (Ed.) *Everything connects: in conference with R. H. Popkin. Essays in his honour*. Leiden/Boston/Köln: Brill. p. 261-274.
- NORTON, D. 1964. Leibniz and Bayle: Manicheism and Dialectics. *Journal of the History of Philosophy*, VI. 2.
- PONTE, V. B. 2012. La faiblesse « dialogique » de la raison dans la remarque D de l'article « Manichéens ». In : FRÉCHET, P. (dir.) *Pierre Bayle et la liberté de conscience*. Toulouse : Anarchasis Éditions.
- POPKIN, R. 1972. Kierkegaard and skepticism. In: THOMPSON, J. *Kierkegaard: a collection of critical essays*. New York; Anchor Books. p. 342-372.
- RÉTAT, P. 1971. *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIIIe siècle*. Paris : Les Belles Lettres.
- SOLÈRE, J-L. 2010. Scepticisme, Métaphysique et Morale: le cas Bayle. In: BOST, H. & MCKENNA (Ed.). *Les "Éclaircissements" de Pierre Bayle*. Paris: Honoré Champion, p. 499-522.
- VÊTO, M. 2000. *Le mal: essais et études*. Paris : L'Harmattan.

# Pierre Bayle e William King sobre o mal da imperfeição<sup>1</sup>

*Pierre Bayle and William King on the Evil of Imperfection*

Todd Ryan  
Trinity College, Hartford, CT  
todd.ryan@trincoll.edu

**Resumo:** Os últimos anos de Pierre Bayle foram dedicados a debates provocados por artigos de seu *Dictionnaire*, como “Manichéans” e “Paulicéans”, onde ele desafiava justificativas racionais para a existência do mal em um mundo criado por um Deus perfeito. Seus principais interlocutores foram Isaac Jaquelot e Jean Le Clerc, mas o arcebispo William King também respondeu com o escrito *De Origine Mali* (1702). Bayle replicou na *Réponse aux questions d'un provincial*. Embora Bayle só conhecesse a obra de King através de um resumo, o debate foi profundo, com King respondendo detalhadamente em manuscritos publicados postumamente. Este artigo detalha a disputa sobre a natureza do mal, especialmente o “mal da imperfeição” em King e Bayle.

**Palavras-chave:** Pierre Bayle; problema do mal; William King; teodicéia; *De Origine Mali*; mal da imperfeição.

**Abstract:** In his final years, Pierre Bayle engaged in heated debates sparked by controversial entries in his *Dictionnaire historique et critique* – particularly “Manicheans” and “Paulicians” – where he systematically dismantled rational attempts to reconcile evil’s existence with an omnipotent, benevolent God. While his famous exchanges with Isaac Jaquelot and Jean Le Clerc are well-documented, his most philosophically significant confrontation emerged from Archbishop William King’s *De Origine Mali* (1702), a direct response to Bayle’s arguments. Bayle counterattacked in his *Réponse aux questions d’un provincial*, offering a detailed critique of King’s theodicy. Though Bayle accessed King’s work only through Jacques Bernard’s summary in *Nouvelles de la république des lettres*, their debate represents one of the most sophisticated early modern discussions on the problem of evil. King’s extensive point-by-point rebuttals, posthumously published by Edmund Law in *An Essay on the Origin of Evil*, have been largely overlooked. This paper focuses specifically on their dispute concerning evil’s nature, particularly King’s concept of “evil of imperfection.”

**Keywords:** Pierre Bayle; problem of evil; William King; theodicy; *De Origine Mali*; evil of imperfection

<sup>1</sup> Uma primeira versão deste texto foi publicada em Olivier Mentz & Eva Rothenberger (Eds). *Pensées diverses autour de Pierre Bayle*. Mélanges en honneur de Antony McKenna et Hans Bots. LIT-Verlag Münster et al : 2025.

<sup>A</sup> tradução é de Maria Cecília Pedreira de Almeida, com revisão do autor.

Recebido em 11 de fevereiro de 2025. Aceito em 22 de junho de 2025.

Os últimos anos da vida de Pierre Bayle foram, em grande parte, dedicados a uma série de debates suscitados por alguns dos artigos mais provocadores do *Dictionnaire historique et critique* e, em particular, por aqueles, como “Maniqueus” e “Paulicianos”, em que Bayle procurava minar todas as tentativas racionais de justificar a existência do mal num mundo criado por uma divindade sumamente boa, sábia e poderosa. Talvez as mais conhecidas dessas trocas de críticas sejam os longos debates de Bayle com Isaac Jaquelot, por um lado, e Jean Le Clerc, por outro.<sup>2</sup> No entanto, a lista de adversários que surgiram para desafiar Bayle não se limitou a estes dois. Em particular, a apresentação enérgica do problema do mal por Bayle suscitou uma reação importante de William King, arcebispo de Dublin, cujo *De Origine Mali* (1702) foi, em grande parte, ocasionado pela sua leitura do *Dictionnaire*. Bayle, por sua vez, ofereceu uma extensa crítica à teodiceia de King na Parte II da *Réponse aux questions d'un provincial* (BAYLE, 1737, p. 650-683).

Infelizmente, o debate entre os dois homens foi um pouco dificultado pelo fato de Bayle não ter conhecimento em primeira mão da obra de King. Em vez disso, as observações críticas de Bayle basearam-se no resumo em duas partes do *De Origine Mali* publicado por Jacques Bernard nas *Nouvelles de la république des lettres* (maio e junho de 1703), juntamente com uma breve recensão publicada na *Ata Eruditorum* (1704). No entanto, apesar das circunstâncias pouco auspiciosas, o debate entre King e Bayle revelou-se uma troca filosoficamente rica e estimulante na tentativa de encontrar uma resposta fundamentada para o problema do mal. Por esta razão, é ainda mais lamentável a relativa negligência deste debate por parte de especialistas.

De fato, a troca de impressões entre os dois homens é ainda mais rica e extensa do que a descrição anterior sugere, uma vez que King respondeu ponto por ponto a muitas das críticas de Bayle - um fato que parece ter escapado em grande medida aos comentadores. As respostas de King foram retiradas dos volumosos documentos manuscritos que deixou quando da sua morte e publicadas postumamente por Edmund Law em *An Essay on the Origin of Evil*, a tradução inglesa de Law de *De Origine Mali*. As notas de King apareceram pela primeira vez na segunda edição dessa obra, publicada em 1732. Os artigos manuscritos, escritos numa mistura de latim e inglês, foram traduzidos por Law e inseridos como notas de rodapé em passagens relevantes do texto original de King. No total, foram acrescentadas cerca de 24 notas, abrangendo mais de 100 páginas de texto impresso.<sup>3</sup> Embora King raramente ou nunca mencione os seus adversários pelo nome, a identificação dos seus alvos revela-se uma tarefa bastante simples, dado o carácter altamente sistemático dos seus escritos. Em cada caso, King trabalha metodicamente através do texto do seu oponente, resumindo cada objeção antes de lhes responder por ordem. Uma análise cuidadosa das notas de King revela que a esmagadora maioria se dirige a apenas dois textos: “Remarques sur le livre de l'origine du mal” de Leibniz, publicado como apêndice aos *Essais de Theodicée* (1710), e *Réponses aux questions d'un provincial*, de Bayle.<sup>4</sup>

Neste breve ensaio, considerarei apenas um pequeno aspecto do debate de Bayle com King, nomeadamente a disputa sobre a natureza e os tipos de mal e, em particular, a noção de King de mal da imperfeição. No capítulo 2 do *De Origine Mali*, King definiu o mal como tudo o que é “incômodo ou inconveniente para si próprio ou para qualquer outra coisa; tudo o que torna difícil ou frustra qualquer apetite implantado por Deus; tudo o que força qualquer pessoa a fazer ou sofrer o que não quer, isso é mal” (KING, 1732, p. 73). No âmbito desta categoria geral, King estabeleceu uma distinção tripla entre o mal da imperfeição, o mal natural e o mal moral. O mal da imperfeição é a falta de perfeições ou benefícios [*commodorum*] que se encontram “noutro lugar, ou noutros seres”. Os males naturais são as “dores, inconveniências e decepção

<sup>2</sup> Para um excelente panorama das questões centrais dos debates de Bayle com Jaquelot e Le Clerc, ver Hickson (2016).

<sup>3</sup> As notas extraídas dos manuscritos de King foram anotadas por Law com letras maiúsculas, de modo a distingui-las das numerosas notas de rodapé escritas pelo próprio Law, que são marcadas com algarismos romanos.

<sup>4</sup> Na sua autobiografia manuscrita, *Quaedam Vitae Meae Insigniora*, King toma nota de três respostas publicadas ao *De Origine Mali*, as de Bayle, Leibniz e J. C. Wolff (King 1898, p. 323). Uma tradução inglesa completa, ainda que pouco confiável, da autobiografia de King está publicada em King 1908, p. 1-42.

dos apetites” que resultam de causas naturais, enquanto o mal moral consiste em escolhas ou “eleições” moralmente erradas (KING, 1732, p. 73).

É importante notar que, embora a descrição que King faz do mal como imperfeição esteja claramente em dívida para com as descrições tradicionais do mal como privação, a sua teoria é significativamente distinta. De acordo com a teoria padrão da privação, que remonta a Aquino e Agostinho, o mal é a ausência de uma perfeição num sujeito que deveria tê-la por natureza. Assim, para dar um exemplo padrão, a ausência de visão num cão é uma privação, uma vez que é da natureza dos cães gozarem da faculdade da visão. Como tal, a cegueira num cão é um mal genuíno. Em contrapartida, a ausência de visão numa árvore não é uma privação, mas uma mera falta, e como tal não é um mal. A categoria de King sobre o mal da imperfeição difere desta descrição tradicional em pelo menos dois aspectos cruciais. Em primeiro lugar, King não apresenta a ausência de perfeição como uma explicação geral do mal. Em vez disso, o mal da imperfeição é apenas um tipo de mal ao lado dos males naturais e morais. Diferentemente de Agostinho e Aquino, King não faz qualquer tentativa de mostrar que os males naturais e morais são eles próprios ausências, privativas ou não. Em segundo lugar, Aquino negou que a mera ausência de perfeição seja um mal, alegando que, se assim fosse, todas as criaturas seriam más, na medida em que todos os seres criados carecem necessariamente de algumas perfeições. Para King, pelo contrário, a falta de qualquer perfeição é um mal, independentemente de ser da natureza do sujeito possuir essa perfeição. Assim, a falta de asas em um ser humano é um mal genuíno na perspectiva de King (1732, p. 137-38). Neste sentido, o apelo de King à ausência como fonte do mal é ao mesmo tempo mais amplo e mais restrito do que a visão tradicional: mais amplo porque trata toda a ausência de perfeição como um mal e mais restrito porque trata a ausência de perfeição como apenas um tipo de mal entre outros.

Na tentativa de explicar como é que o mal da imperfeição pode ocorrer num mundo criado por um ser sumamente bom, sábio e poderoso, King divide a questão em duas partes. Primeiro, por que é que as criaturas não foram criadas absolutamente perfeitas – isto é, por que nenhuma criatura goza de perfeição absoluta, seja ela qual for? Em segundo lugar, porque é que existe desigualdade de perfeições entre as criaturas, de tal forma que algumas gozam de poderes e capacidades negados a outras? Em resposta à primeira questão, King argumenta que nem mesmo Deus pode criar uma criatura absolutamente perfeita, uma vez que a própria noção de tal criatura encerra uma contradição formal. O principal argumento de King para esta conclusão é o fato de a perfeição absoluta implicar a existência *per se*. No entanto, a existência necessária, ou a existência *per se*, é logicamente incompatível com o fato de ter sido criada. Ora, uma vez que nem mesmo a onipotência pode produzir o que é logicamente contraditório, não estava no poder de Deus criar criaturas absolutamente perfeitas (King 1732, p. 115-16).<sup>5</sup>

No entanto, mesmo que implique uma contradição o fato de haver uma criatura absolutamente perfeita, permanece a questão de saber por que razão Deus terá permitido a desigualdade de perfeições entre as suas criaturas. Por que é que, por exemplo, Deus negou a algumas criaturas, como as rochas e as árvores, a consciência que concedeu a outras? De fato, a definição de King do mal da imperfeição como a ausência de perfeições que existem “em outro lugar e em outros seres” sugere que pelo menos parte da sua preocupação é com a *justiça* fundamental da criação. A resposta de King a este problema é multifacetada. No entanto, a ideia básica é que as criaturas individuais existem como partes de um sistema, e o sistema exhibe inevitavelmente perfeições que faltam às partes individuais de que é composto. Além disso, King sustenta que não pode haver objeção à bondade divina se, tendo criado tantos seres superiores quantos os convenientes para o sistema, Deus achou por bem criar um certo número de seres menos perfeitos, desde

<sup>5</sup> Para além disso, King subscreve a visão tradicional de que as criaturas são necessariamente seres finitos. Daqui decorre imediatamente que nenhuma criatura pode ser dotada de perfeições infinitas, como a onnipotência e a onisciência, que devem ser propriedade exclusiva de Deus.



que estes últimos não sejam um impedimento ao número ou ao bem-estar dos seres superiores.<sup>6</sup> Assim, King conclui que nenhuma criatura “pode justamente queixar-se da sua condição, se não tiver toda, ou igual perfeição, considerada com algumas outras” (KING, 1732, p. 96).

Curiosamente, apesar da sua firme defesa da insolubilidade racional do problema do mal, Bayle recusa-se a reconhecer a legitimidade das duas preocupações levantadas por King. É claro que Bayle não nega que todas as criaturas sejam carentes de algumas perfeições ou que algumas criaturas sejam mais carentes nesse aspecto do que outras. No entanto, defende que levantar esta questão como uma dificuldade para o teísmo cristão é uma mera trivialidade.<sup>7</sup> Bayle apresenta três considerações em apoio deste ponto de vista. Em primeiro lugar, concorda prontamente que, ao avaliar as perfeições das criaturas, é preciso considerar cada indivíduo não só como ele é em si mesmo, mas como parte de um todo maior. Para Bayle, o exemplo das máquinas mostra que um menor grau de perfeição em certas partes pode ser necessário para a maior perfeição do todo. No entanto, o bem do todo tem, justamente, precedência sobre o bem do indivíduo. Assim, considerar cada criatura individual em termos do papel funcional que desempenha no sistema do universo é suficiente para justificar Deus, tanto por ter criado indivíduos imperfeitos em geral, quanto por ter criado indivíduos com as imperfeições específicas que efetivamente possuem (Bayle 1737, p. 653).<sup>8</sup>

Em um outro nível, Bayle nega que haja aqui qualquer preocupação a que seja necessário dar resposta. Segundo Bayle, a distribuição desigual das perfeições não exige qualquer justificação, uma vez que Deus não tinha qualquer obrigação de dotar todas as suas criaturas com perfeições iguais. Como Bayle observaria mais tarde a Jaquelot, “nunca ninguém afirmou que um ser infinitamente bom e poderoso deve conceder os mesmos dons e benesses a todas as suas criaturas” (BAYLE, 1737, p. 831). Em suma, Bayle nega que a razão humana seja capaz de resolver qualquer quebra-cabeças relativo à falta de perfeição entre as criaturas, como aquele com que se confronta ao tentar explicar a existência do mal natural e moral.

Por fim, Bayle nega categoricamente que a ausência de perfeição enquanto tal seja um mal, rejeitando assim toda a categoria de mal de imperfeição. É claro que este ponto de vista não era totalmente inédito. Como já foi dito, também Aquino se recusou a admitir que a mera ausência de perfeição, por oposição à privação, fosse um mal. No entanto, embora Bayle não tenha sido o primeiro a negar que a falta de perfeição enquanto tal seja um mal, a sua razão para o fazer era distinta.<sup>9</sup> No que diz respeito às criaturas insensíveis, como as rochas e as plantas, Bayle argumenta que é indiferente para elas o fato de terem esta ou aquela qualidade ou perfeição. Um ser que não seja consciente e que, por conseguinte, seja incapaz de sentir dor ou pesar, não está sujeito ao mal propriamente dito. Tal como Bayle diria mais tarde, em resposta a Jaquelot, “só às substâncias pensantes pode interessar o fato de serem colocadas num estado e não em outro” (BAYLE, 1737, p. 831). Além disso, mesmo entre as criaturas sensíveis, qualquer mal que se possa sofrer devido à falta de perfeição não se deve à ausência de perfeição em si, mas à insatisfação que se sente com a própria condição. Segundo Bayle, “ser coxo só é um mal na medida em que se é incomodado por isso ou se sofre dores ou outros inconvenientes em consequência disso” (BAYLE, 1737, p. 653). Se um homem que tem pé torto não está insatisfeito com a sua condição, então o fato de ter pé torto não é um mal para ele.

<sup>6</sup> Mais tarde, King acrescenta uma outra condição que marca um desacordo significativo com Bayle. Segundo King, a criação de seres menos perfeitos só se justifica se a sua existência for “uma grande e valiosa bênção” - ou seja, se a sua existência for, no seu conjunto, marcada por muito mais bem do que mal (KING, 1732, p. 139, nota G).

<sup>7</sup> Como diz Bayle, tais objecções são “dignas de uma mente que procura apenas discutir” (BAYLE, 1737, p. 657).

<sup>8</sup> Neste ponto, Bayle inspira-se provavelmente em considerações semelhantes apresentadas por Descartes em resposta ao problema epistémico do mal na Quarta Meditação.

<sup>9</sup> Vale a pena notar que uma objecção semelhante à de Aquino foi levantada por Isaac Jaquelot no seu debate com Bayle (1737, p. 830-31).

Para Bayle, portanto, a questão fundamental no que respeita à imperfeição é a felicidade ou o contentamento daquele que está sujeito a ela. Na sua opinião, “a bondade infinita teria atuado em conformidade suficiente com a sua natureza, desde que, do mais baixo grau de dom [*grâce*] ao mais elevado, não houvesse nenhum que não satisfizesse a criatura que o recebeu.” (BAYLE, 1737, p. 831). Implícito no argumento de Bayle está o pressuposto de que o mal sofrido é um fenômeno essencialmente psicológico. Sofrer o mal é sentir alguma dor, desconforto ou insatisfação. Com efeito, Bayle reduz o mal associado ao defeito ou à falta de perfeição a uma espécie de mal natural. A partir daqui, conclui imediatamente que não existe o mal da imperfeição e que, conseqüentemente, todo o mal é natural ou moral. O argumento é especialmente digno de nota na medida em que constitui um dos raros casos em que Bayle procura deliberadamente diminuir o fenômeno do mal no mundo e, assim, restringir o âmbito do problema do mal.

Em resposta, King defende que a imperfeição é a “fonte de todos os males”, na medida em que é apenas devido à sua imperfeição inerente que as criaturas estão sujeitas ao mal natural e moral. De fato, um dos objetivos centrais de King no *De Origine Mali* tinha sido mostrar que todo o mal natural é o resultado da imperfeição e que a imperfeição é algo concomitante e necessário por ter sido criado *ex nihilo*. Com este resultado em mãos, King pergunta com confiança: “quem pode duvidar que esta fonte de todos os males não possa ser ela própria chamada de mal?” (KING, 1732, p. 140, rem. G). Segundo King, consideramos frequentemente que uma coisa é má simplesmente porque dá origem a outros males.<sup>10</sup> Daí que conclua: “com tanto mais razão pode então a imperfeição ser chamada um mal, uma vez que é a origem de todos os males que suportamos, ou que surgem no sistema mundano” (KING, 1732, p. 140, rem. G).

Neste ponto, o debate ameaça transformar-se numa mera disputa de palavras, com Bayle a defender que a falta de perfeição só é má se alguém estiver insatisfeito com o seu estado, enquanto King defende que a ausência de perfeição é um mal genuíno, com base no fato de conduzir a males naturais. No entanto, King tem um outro argumento a favor da categoria do mal da imperfeição. Embora seja verdade que os seres não sencientes não estejam sujeitos a certos tipos de mal, como “dor, pesar ou escolhas indevidas”, não se segue que não estejam sujeitos a nenhum mal. Pois a própria privação da consciência é, em si mesma, um grande mal, do qual o próprio sujeito não tem, nem pode ter, consciência. King escreve:

Se alguém tirar as sensações de um homem com um golpe ou de qualquer outra forma, se não as restituir quando pudesse, não estará a ser malicioso e prejudicial para com ele, mesmo que o sofredor não seja sensível ao dano? (KING, 1732, p. 141, nota G)

Mas, defende King, foi precisamente desta forma que Deus atuou em relação às criaturas inanimadas:

Ora, quem pode afirmar que Deus não poderia ter dotado cada coisa de sentido, ou pelo menos ter unido uma alma sensível a cada partícula de matéria? Não podemos, pois, queixar-nos de que ele não o tenha feito? Não é igualmente desvantajoso para as coisas inanimadas nunca terem tido sentidos, como para os seres animados serem privados deles? (KING, 1732, p. 141, nota G)

Contra a afirmação de Bayle de que para sofrer o mal é necessário ter consciência e estar insatisfeito com a própria sorte, King afirma que a própria falta de consciência é um mal de que o sujeito afetado não pode ter consciência e muito menos estar insatisfeito. King conclui a sua observação deplorando aqueles que são “tão perversos, que não querem que esta imperfeição seja chamada um mal, mesmo que seja tão grande como a outra” (KING, 1732, p. 141, nota G). Assim, o leitor é brindado com o curioso espetáculo do arcebispo de Dublin a denunciar a obstinação do cético Bayle por se recusar a reconhecer que o mundo criado está afligido por grandes quantidades de males de imperfeição.

<sup>10</sup> No capítulo 5 do *De Origine Mali*, King argumenta que os males morais são maus apenas porque resultam em algum inconveniente, quer para o próprio agente, quer para outra pessoa.

Para além do seu interesse intrínseco, o desacordo entre Bayle e King sobre a natureza do mal em geral e do mal de imperfeição em particular teve implicações importantes noutras áreas do seu debate. Uma dessas áreas é a crítica de King, levantada pela primeira vez no capítulo 2 do *De Origine Mali*, ao maniqueísmo considerado como uma resposta ao problema do mal. Antes de apresentar a sua própria solução, King começa por tentar mostrar, *pace* Bayle, que a hipótese maniqueísta não consegue dar uma explicação mais satisfatória da presença do mal no mundo do que o teísmo cristão.<sup>11</sup> Em resumo, na hipótese maniqueísta, o mundo criado é o resultado da oposição de dois princípios independentes, um totalmente bom e outro totalmente mau. Embora o princípio do bem se esforçasse por produzir o máximo de bem possível, os seus esforços foram frustrados em parte por um princípio do mal igualmente poderoso, empenhado em impedir o bem e maximizar o mal. No artigo “Manichéans”, Bayle reconhece que a hipótese maniqueísta é comprovadamente falsa, uma vez que um ser necessariamente existente deve possuir todas as perfeições, incluindo o poder supremo e a bondade (BAYLE, 1697, p. 529). No entanto, defende que o maniqueísmo oferece uma explicação mais coerente do mal, uma vez que a razão humana não consegue conceber como é que a miséria e a maldade podem existir num mundo criado por uma divindade perfeitamente boa, sábia e poderosa. Para além disso, ao contrário do cristianismo ortodoxo, a hipótese maniqueísta consegue libertar a divindade benevolente da responsabilidade pelo sofrimento e maldade da espécie humana. Pois, enquanto na visão maniqueísta, o princípio bom permitiu que o mal entrasse no mundo apenas na medida em que foi compelido a fazê-lo pelo seu oponente mau, o Deus do cristianismo escolheu livremente criar um mundo assolado por males quando estava totalmente em seu poder tê-lo evitado.

Contra esta afirmação, King sustenta que a hipótese maniqueísta não se sai melhor do que o cristianismo ortodoxo. Porque o princípio bom dos maniqueus não é menos culpado por ter criado uma criatura sabendo que ela seria corrompida e tornada infeliz pelo princípio mau do que o Deus do catolicismo que criou uma criatura sabendo que ela seria corrompida e infeliz por resultado das suas próprias e livres escolhas (KING, 1702, p. 39).<sup>12</sup> Na explicação maniqueísta, o princípio bom tinha pleno conhecimento das intenções do princípio mau e previu claramente a maldade e o sofrimento que se abateriam sobre a humanidade. Este princípio bom também não foi mais compelido a tolerar o mal na criação do que o Deus do teísmo. Pois o princípio do bem poderia facilmente ter evitado o mal, recusando-se a criar qualquer criatura como os seres humanos. Nesse caso, não haveria nada para o princípio do mal corromper. Daqui King conclui que o princípio bom dos maniqueus não tem menos responsabilidade pela existência do mal no mundo do que o Deus do cristianismo ortodoxo (KING, 1732, p. 112, nota B). De fato, King tenta defender o teísmo cristão contra a alegada superioridade do maniqueísmo, recorrendo à estratégia favorita de Bayle, a retorsão.

<sup>11</sup> Embora King não mencione Bayle pelo nome, não deixa dúvidas quanto à identidade do seu adversário, segundo o qual “os maniqueus entendem melhor os fenômenos das coisas, cem vezes melhor (como estes homens pensam) com a sua hipótese absurda de dois princípios, do que os católicos com a sua doutrina mais verdadeira de um autor da natureza perfeito, absolutamente poderoso e benéfico” (KING, 1732, p. 76-77).

<sup>12</sup> Na sua recensão de *De Origine Mali* nas *Nouvelles de la république des lettres*, Bernard resume o argumento de King da seguinte forma: “l'établissement de deux Principes ne lève point la difficulté de l'origine du mal, puis qu'il ne répugne pas moins à la bonté divine, d'avoir créé des Êtres qu'il prévoyoit devoir être corrompus par un autre principe, que d'en avoir créé qui fussent d'eux-mêmes corruptibles” (BAYLE, 1737, p. 654).

No entanto, na perspectiva de Bayle, há uma diferença fundamental entre os dois casos. De fato, segundo os teólogos ortodoxos, Deus permitiu um mal - o pecado de Adão e Eva - que tinha todas as condições para evitar. Consequentemente, a responsabilidade pela introdução do mal moral e pelo castigo resultante que inevitavelmente se seguiu, recai, em última análise, sobre Deus. Em contraste, na hipótese maniqueísta, o princípio bom foi forçado a suportar a existência do mal que ele era impotente para evitar (BAYLE, 1737, p. 654). Contra a afirmação de King de que o princípio do bem poderia ter evitado o mal simplesmente recusando-se a criar qualquer criatura como os seres humanos, Bayle salienta que, para além dos princípios do bem e do mal, a maioria dos defensores do sistema maniqueísta postulava a existência de matéria inerte e incriada. Ora, como essa matéria estava à disposição de qualquer um dos dois que quisesse utilizá-la, o princípio bom era obrigado a participar na formação do universo para frustrar, na medida do possível, os desígnios malévolos do princípio mau. Como afirma Bayle, “se o princípio do bem tivesse ficado passivamente à espera, não teria havido nada para além do mal nas criaturas” (BAYLE, 1737, p. 654).

No entanto, nesta altura, King tem mais um argumento a apresentar. King sustenta que, mesmo admitindo a existência de uma matéria independente e passiva, o princípio do bem tinha o poder de impedir a introdução do mal na criação. Isto poderia ter sido conseguido simplesmente ficando de lado e permitindo que o princípio do mal fizesse o que quisesse. Pois, de acordo com o princípio fundamental do maniqueísmo, só o bem pode vir do bem e só o mal pode vir do mal. Daí resulta que tudo o que um princípio puramente mau produz tem de ser puramente mau.<sup>13</sup> Ora, de acordo com a definição de King, o mal é tudo o que é incômodo, contrário ou conflituoso, quer em relação a si próprio, quer em relação aos outros. Por conseguinte, uma criatura puramente má seria construída de forma tão desarmônica que se destruiria a si própria. Segundo King, todas as obras de um princípio puramente mau

devem ter contido neles todo o mal e repugnância imagináveis, todas as suas partes devem ter sido incongruentes e inconsistentes e, conseqüentemente, devem ter destruído a si mesmos e uns aos outros. Não, tal Ser não poderia ter propriamente nenhum *poder*; pois se ele produzisse qualquer coisa que fosse consistente, seria até algo bom, e então o bom procederia de um princípio absolutamente mau, o que não é menos uma contradição [de acordo com os Maniqueus] do que o mal ser produzido por alguém absolutamente bom. (KING, 1732, p. 113, nota B)

Também neste caso, o argumento *ad hominem* de King contra o maniqueísmo aponta para um desacordo fundamental com Bayle no que respeita à natureza do bem e do mal. Para Bayle, como já foi demonstrado, todo o mal é natural ou moral. Assim, Bayle entende o princípio do mal dos maniqueus como sendo mal no sentido de perverso ou malicioso - isto é, moralmente mau. Neste entendimento, dizer que um princípio puramente mau só pode produzir o mal é o mesmo que dizer que só pode produzir sofrimento e maldade. Para King, por outro lado, tudo o que é harmonioso, tudo o que é conveniente e cômodo é *ipso facto* bom (KING, 1732, p. 55). Consequentemente, um princípio puramente mau, atuando por si só, não poderia produzir nada que não se destruísse instantaneamente. Pois, se uma vez for permitido que um princípio puramente maligno possa produzir uma criatura cujas partes constituintes estejam dispostas com suficiente harmonia e assistência mútua, de modo a permitir que ela perdure, funcione e prospere, então não será verdade que o bem não pode vir do mal, e o princípio fundamental sobre o qual a hipótese maniqueísta repousa será refutado. Assim, o que inicialmente poderia ter parecido um debate bastante circunscrito sobre o mal de imperfeição, de fato tem implicações importantes para algumas das afirmações mais provocadoras do *Dictionnaire* de Bayle.

<sup>13</sup> “do bom Ser nada mais que o bem: nem [os maniqueus] imaginavam que a contrariedade e a maldade [*malitia*] pudessem ter outra origem que não um princípio mau” (King, 1732, p. 37).

**Referências bibliográficas**

BAYLE, P. 1697. Dictionnaire historique et critique, par Monsieur Bayle. Rotterdam: R. Leers.

BAYLE, P. 1737. Oeuvres diverses. Four volumes. The Hague: La Compagnie des Libraires.

BERNARD, J. 1703. Nouvelles de la république des lettres. Amsterdam: Chez Henri Desbordes and Daniel Pain.

HICKSON, M. 2016. Dialogues of Maximus and Themistius. Leiden: Brill.

KING, C. S. 1908. A Great Archbishop of Dublin, William King D. D., 1650-1729. London: Longmans, Green and Co.

KING, W. 1702. De Origine Mali. London: B. Tooke.

KING, W. 1732. An Essay on the Origin of Evil. London: W. Thurlbourn.

KING, W. 1898. Autobiography of Archbishop William King. The English Historical Review, 13, 309-323.

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

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

Michael Hickson<sup>1</sup>  
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.

---

<sup>1</sup> A tradução é de Maria Cecília Pedreira de Almeida.



## Introdução<sup>2</sup>

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).<sup>3</sup> 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

<sup>2</sup> 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.

<sup>3</sup> “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.<sup>4</sup> 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).<sup>5</sup> 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) <sup>6</sup>

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

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

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

<sup>6</sup> “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).<sup>7</sup> O 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)<sup>8</sup>

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 inconnue, elle perd tout son droit à notre égard, & qu'aussi-tôt que l'erreur nous est connue sous la forme de la vérité, elle en acquiert tous les droits à notre égard" (NLC IX; OD II, 219).<sup>9</sup> (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 -

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

<sup>8</sup> Concorro 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).

<sup>9</sup> "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).<sup>10</sup> 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

<sup>10</sup> “...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).<sup>11</sup>

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)<sup>12</sup>

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

<sup>11</sup> “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.”

<sup>12</sup> “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).<sup>13</sup>

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).<sup>14</sup> Em outras palavras, Bayle defende

<sup>13</sup> “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.”

<sup>14</sup> “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).<sup>15</sup> 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 objeção 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).<sup>16</sup> 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

<sup>15</sup> “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”.

<sup>16</sup> “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).<sup>17</sup> 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)<sup>18</sup>

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

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

<sup>18</sup> “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 completes*. 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.

# Teologia e ceticismo na primeira modernidade: Montaigne, Descartes, Bayle

*Theology and scepticism in early modernity: Montaigne, Descartes, Bayle*

Fernando Bahr

Instituto de Filosofia “Ezequiel de Olaso (INEO/ CIF-CONICET)

fernandobahr@gmail.com

**Resumo:** Em três cartas escritas entre abril e maio de 1630, Descartes apresenta a Mersenne a sua teoria da “criação das verdades eternas”, ou seja, a sua teoria de que Deus é o criador tanto da essência como da existência das suas criaturas. Em 2004, Vincent Carraud recordou esta teoria cartesiana e assumiu-a como uma chave de interpretação da Apologia de Raimond Sebond, de Montaigne. Para Carraud, Descartes tinha compreendido e confirmado metafisicamente a chave da Apologia, a saber, o carácter incompreensível da onipotência divina e, consequentemente, a impossibilidade de compreender Deus a partir da racionalidade que rege o nosso mundo, ou daquilo a que Montaigne chamou as “leis municipais” da verdade. Seguindo as pegadas de Carraud (pegadas que já tinham sido apontadas, entre outros, por Jean-Luc Marion), o nosso objetivo neste artigo é refletir sobre a relação Descartes-Montaigne e incorporar um outro autor que também consideramos decisivo neste percurso: Pierre Bayle.

**Palavras-chave:** *Super-Pirronismo, Deus, verdade, evidência, racionalidade, sobre-determinação.*

**Abstract:** In three letters written between April and May 1630, Descartes presents to Mersenne his theory of the “creation of eternal truths”, that is, his theory that God is the creator of both the essence and the existence of His creatures. In 2004, Vincent Carraud recalled this Cartesian theory and assumed it as a key to the interpretation of Montaigne’s Apology for Raymond Sebond. For Carraud, Descartes had understood and confirmed metaphysically the key to the Apology, namely the incomprehensible character of divine omnipotence and, consequently, the impossibility of understanding God from the rationality that governs our world, or from what Montaigne called the “municipal laws” of truth. Following in Carraud’s footsteps (footsteps that had previously been hinted at, among others, by Jean-Luc Marion), our purpose in this paper is to reflect on the Descartes-Montaigne relationship and to incorporate another author whom we also consider decisive in this journey: Pierre Bayle.

**Keywords:** *Super-Pyrrhonism, God, truth, evidence, rationality, overdetermination.*

Recebido em 15 de janeiro de 2025. Aceito em 04 de maio de 2025.

## 1. Introdução

Há mais de 60 anos, em 1959, foi publicada uma coletânea, sob a direção de Paul Dibon, intitulada *Pierre Bayle le philosophe de Rotterdam*, à qual devemos grande parte do renascimento dos estudos sobre Bayle desde então. Nesse volume, Richard Popkin contribuiu com um artigo, “Pierre Bayle’s place in 17th century Scepticism”, onde ele diferenciou o ceticismo de Bayle do ceticismo da tradição montaigneana (Charron, La Mothe Le Vayer, Sorbière, Foucher, Huet etc., além do próprio Montaigne, é claro) por dois motivos. Primeiro, porque ele era calvinista, em oposição ao catolicismo dos que acabaram de ser citados.<sup>1</sup> E segundo, porque diante dos argumentos destes últimos, centrados principalmente na desconfiança em relação aos dados sensoriais, ele se dedicou a fortalecer os argumentos céticos diante do poder da razão. Além disso, Popkin reservou uma designação para o ceticismo de Bayle, designação que o distingue de qualquer outro ceticismo e que Popkin manteve até a última versão de seu estudo mais importante, *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*, publicada em 2003. Esse termo é: “super-pirronismo” (POPKIN, 1959, p. 1-2).<sup>2</sup>

O trajeto que propomos neste artigo seguirá o caminho aberto por Popkin. Ele consistirá em quatro seções. Na primeira, tentaremos mostrar as razões que levaram Popkin a reservar esse rótulo para Bayle, excluindo os demais céticos do início da filosofia moderna<sup>3</sup>. Na segunda, voltaremos ao século XVI para ver quais características do ceticismo de Bayle já poderiam estar presentes na “Apologia de Raimond Sebond” de Michel de Montaigne, um ensaio que, distanciando-nos um pouco de Popkin e baseando-nos num artigo de Vincent Carraud (CARRAUD, 2004, p. 137-171), também entenderemos como “supercético”. No terceiro, analisaremos o que acontece com Descartes; seguindo Jean-Luc Marion (MARION, 2009), nosso objetivo não é associar Descartes também ao “superceticismo”, mas ver sua filosofia a partir de uma teoria que o filósofo francês formulou em 1630 e da qual nunca se desvencilhou, a teoria da “livre criação das verdades eternas”. Na quarta parte, para evitar possíveis problemas com a perspectiva de Marion, mudaremos para um guia diferente: Harry Frankfurt (FRANKFURT, 1977, p. 36-57) e sua própria análise da racionalidade cartesiana. Nas conclusões, voltaremos a Bayle com o objetivo de mostrar como algumas de suas passagens mais famosas podem ser lidas com a ajuda de Montaigne e Descartes.

## 2. O “Pirro” de Pierre Bayle

As passagens que Popkin usa para sua qualificação de Bayle como um “superpirrônico” encontram-se no conhecido verbete “Pirro” do *Dictionnaire historique et critique*; mais precisamente, na observação B, que comenta uma passagem no corpo do verbete onde Bayle sustenta que o pirronismo “[é] com razão que é detestado nas escolas de teologia” (BAYLE, 1740, III, p. 732; BAYLE, 2007, p. 149). Sua explicação começa dizendo que isso acontece porque as doutrinas religiosas, ao contrário do que acontece no campo das ciências naturais<sup>4</sup> ou no campo do Estado, devem se basear na certeza completa para gerar convicção.

<sup>1</sup> Lembremos que Samuel Sorbière (1615-1670) nasceu em uma família protestante, mas se converteu ao catolicismo em 1653. Como Sophie Gouverneur (GOUVERNEUR, 2002, p. 8) aponta em sua introdução aos *Discours sceptiques*, essa conversão pode não ter tido motivos exclusivamente piedosos.

<sup>2</sup> De fato, o último capítulo da versão final do trabalho de Popkin (POPKIN, 2003a, p. 283) é intitulado: “Pierre Bayle. Superscepticism and the Beginnings of Enlightenment Dogmatism”. Apesar da mudança de “superpirronismo” para “superceticismo”, acreditamos que o núcleo da interpretação de Popkin não foi afetado.

<sup>3</sup> Consideramos Pierre Bayle um cético. Estamos cientes de que nem todos os especialistas concordarão com nossa interpretação. Antony McKenna (MCKENNA, 2017, p. 147-159), por exemplo, acredita que o ceticismo de Bayle poderia ser uma cortina de fumaça que esconde, em última análise, uma posição racionalista, especialmente no que diz respeito aos princípios morais. McKenna se baseia, entre outras obras, na primeira parte do *Commentaire philosophique*. Nossa posição sobre isso é diferente, como pode ser visto em (BAHR, 2018, p. 65-73).

<sup>4</sup> “Pouco importa que se diga que o espírito do homem é muito limitado para nada descobrir nas verdades naturais, nas causas que produzem o calor, o frio, o fluxo do mar etc. Deve bastar-nos que se exerça na busca das hipóteses prováveis e a recolher



Felizmente, ele acrescenta, o pirronismo afeta muito poucas pessoas, uma vez que a

graça de Deus nos fiéis, a força da educação nos outros homens e, se você quiser mesmo, a ignorância e a inclinação natural para tomar decisões, tudo isso são um escudo impenetrável aos traços dos pirrônicos, ainda que esta seita se imagine que ela é, hoje, mais temível do que o era antigamente. Ver-se-á sobre o quê ela funda essa estranha pretensão (BAYLE, 1740, II, 732a; BAYLE, 2007, p. 152).

Para ilustrar essa pretensão “estranha e imaginária”, Bayle coloca em cena dois abades, mais tarde conhecidos como o “abade pirrônico” e o “abade católico”, que discutem sobre os méritos do pirronismo.<sup>5</sup> O abade católico não consegue entender como, após as luzes do Evangelho, alguns “miseráveis pirrônicos” ainda podem sobreviver. O abade pirrônico responde que, ao contrário, agora o método pirrônico seria mais poderoso do que nunca, na medida em que a teologia cristã lhe forneceria argumentos impossíveis de resolver e na medida em que a “nova filosofia” lhe daria um novo e formidável impulso em relação à natureza e à existência do mundo físico.

O abade pirrônico declara que não deseja se valer das vantagens que o pirronismo poderia obter da nova filosofia. Entretanto, de acordo com um procedimento retórico muito característico de Bayle, ele as expõe longamente. Se as qualidades secundárias, o calor, o odor, as cores etc., como os novos filósofos parecem concordar, devem ser consideradas apenas como modificações da alma, por que as chamadas “qualidades primárias”, ou seja, extensão e movimento, também não poderiam ser consideradas assim? Em termos mais diretos, se os objetos não são realmente coloridos, mas apenas parecem ser, por que eles deveriam ser extensos apenas porque parecem ser? Além disso, em que demonstração podemos nos basear sobre a própria existência dos corpos? Somente aquela que afirma que Deus estaria nos enganando se nos levasse a dizer que existem corpos quando, na verdade, não existem. Mas, se ele engana os camponeses dizendo que os objetos são coloridos, por que não enganaria os filósofos dizendo que eles existem? É verdade: Deus não *leva* o filósofo a dizer que os corpos existem, assim como não *leva* o camponês a dizer que eles são coloridos. É o filósofo, ou o camponês, que diz “existem” ou “eles são” quando deveria se limitar a dizer “parece-me que existem” ou “parece-me que eles são”. Mas o dilema é férreo. Ou admitimos que apenas essas coisas nos *parecem*, ou Deus nos engana.

Essas conclusões, é claro, seriam bastante explosivas em relação a algumas das grandes construções filosóficas do século XVII. Bayle, no entanto, diz que as deixará de lado para se dirigir ao cerne do problema que coloca sobre a mesa qualquer discussão com o pirronismo, ou seja, o *criterium veritatis*. Vamos citá-lo:

Imediatamente, o abade filósofo declarou ao outro que, para esperar alguma vitória sobre um cético, é preciso provar-lhe, antes de tudo, que a verdade é certamente reconhecível por algumas marcas. Essas são chamadas ordinariamente de *criterium veritatis*. Você, com razão, sustentará que a evidência é a característica segura da verdade, pois, se a evidência não fosse essa característica, nada o seria. Seja, ele lhe responderá, é aí onde eu lhe espero, eu lhe mostrarei que você rejeita como falsas coisas que são da máxima evidência. (BAYLE, 1740, II, p.

---

experiências, e estou muito seguro de que existem muito poucos bons físicos em nosso século que não estejam convencidos que a natureza é um abismo impenetrável e que suas molas são conhecidas somente àquele que as fez e as dirige. Assim, todos esses filósofos são, a esse respeito, acadêmicos e pirrônicos” (BAYLE, 1740, III, 732a; BAYLE, 2007, p. 151). Quem são esses filósofos? Eles são gassendistas, como afirma Jean-Michel Gros (GROS, 2013, pp. 346-347)? São cartesianos? Será que Bayle fez uma distinção entre essas correntes em *questões científicas*? Para Gros é óbvio, mas, de nossa parte, lembráramos uma passagem de Descartes em uma carta a Mersenne datada de 27 de maio de 1638: “Em tais assuntos [ciências naturais] as pessoas ficam satisfeitas se as suposições dos autores não forem obviamente contrárias à experiência e se sua discussão for coerente e livre de erros lógicos, mesmo que suas suposições possam não ser estritamente verdadeiras” (DESCARTES, 1898, p. 142). A esse respeito, veja, por exemplo, Desmond Clarke (CLARKE, 1992, p. 258-285). Seguindo a interpretação de Clarke, não podemos concordar com Hélène Bouchilloux (BOUCHILLOUX, 2009, p. 155), que, em um texto ao qual retornaremos, diz que “Descartes tem como objetivo fornecer ao homem a capacidade de compreender [*appréhender*] as próprias coisas”.

<sup>5</sup> José R. Maia Neto (MAIA NETO, 2009, p. 352) observa que foi Jean Le Clerc quem primeiro usou a expressão “*abbé pyrrhonien*” para se referir àquele que Bayle chamou de “*abbé philosophe*”. Para Le Clerc, não havia dúvida de que esse “*abbé*” representava a voz do próprio Bayle.

732a; BAYLE, 2007, p. 153-154)

Popkin qualifica essa passagem como “uma afirmação cética surpreendente” (POPKIN, 1959, p. 5). Nela, Bayle argumenta que há proposições que preenchem certas características da verdade e que, no entanto, devem ser rejeitadas como falsas. A consequência é muito forte: a evidência não pode ser aceita como critério de verdade e, portanto, não há como distinguir uma proposição verdadeira de uma falsa. Para Popkin, nenhum cético foi tão longe, nem mesmo Sexto Empírico, que, segundo ele, “levantou dúvidas sobre se havia alguma proposição que fosse evidente e se alguma prova poderia ser oferecida do critério”, mas não sobre o critério em si (POPKIN, 1959, p. 5). Tampouco o fizeram os montaignianos, que “desafiavam a capacidade de qualquer dogmático de descobrir ou reconhecer uma verdade”, mas não sustentavam, como Bayle, que, mesmo que os dogmáticos habilidosos aparecessem, isso não ajudaria, “uma vez que a maior certeza, a verdade mais certa, poderia ter de ser rejeitada, se *l'évidence* não é a marca da verdade” (POPKIN, 1959, p. 6).<sup>6</sup> Bayle foi mais longe do que todos eles e, portanto, mereceu de Popkin a qualificação de “superpirrônico”.

Agora, quais são as proposições que, de acordo com Bayle, são rejeitadas como falsas e, ainda assim, têm a evidência mais forte? Tomemos apenas duas, para não nos estendermos demais. A primeira é de ordem lógica; a segunda, de ordem moral. A primeira é a seguinte:

É evidente que as coisas que não são diferentes de uma terceira não diferem entre si; essa é a base de todos os nossos raciocínios, é sobre isso que fundamos todos os nossos silogismos e, contudo, a revelação do mistério da Trindade nos assegura que esse axioma é falso. Invente tantas distinções quantas lhe agradarem, você jamais mostrará que essa máxima não é desmentida por esse grande mistério. (BAYLE, 1740, III, p. 732b; BAYLE, 2007, p. 154)

Aqui, como pode ser visto, um princípio lógico – a saber, que duas coisas que são iguais a uma terceira são iguais entre si – é confrontado com um dogma cristão – a saber, que, de acordo com o mistério da Trindade, o Pai e o Filho não são diferentes do Espírito Santo e, ainda assim, devem ser distinguidos um do outro. O princípio lógico é evidente; mas, confrontado com um mistério que deve ser tomado como verdadeiro porque é sustentado pela Revelação, esse princípio lógico é inválido e a evidência deixa de ser o *criterium veritatis*.

A segunda proposição, dissemos, pertence à ordem moral e, portanto, de acordo com Bayle, é mais dura, enchendo as pessoas comuns de preocupação e angústia. Ela é a seguinte:

É evidente que se deve preferir o honesto ao útil e que quanto mais santa é uma causa, menos ela tem a liberdade de adiar a honestidade à utilidade. Contudo, nossos teólogos nos dizem que Deus, tendo que escolher entre um mundo perfeitamente bem regado e ornado com todas as virtudes, e um mundo como este, em que o pecado e a desordem predominam, preferiu este àquele, porque ele achou melhor os interesses de sua glória (BAYLE, 1740, p. 733a; BAYLE, 2007, p. 156).

A proposição moral é que a retidão deve ser preferida à lucratividade, e que quanto mais santa for uma causa, menos ela poderá subverter essa ordem, ou seja, colocar o lucrativo acima do justo. Contra essa evidência, no entanto, estão muitos textos bíblicos (a morte de todos os primogênitos do Egito, por exemplo, relatada em passagens como Êxodo 11:5), e, por outro lado, as interpretações dos teólogos (por exemplo, Nicolas Malebranche)<sup>7</sup> segundo as quais Deus preferiu leis gerais a leis particulares porque, embora as

<sup>6</sup>Veja também a nota que Popkin acrescenta à sua edição do Dictionnaire de Bayle (BAYLE, 1965, p. 199-200).

<sup>7</sup>“Se, então, é verdade que a causa geral não deve produzir sua obra por vontades particulares, e que Deus teve de estabelecer certas leis da comunicação do movimento que são constantes e invariáveis, por meio de cuja eficácia ele previu que o mundo poderia subsistir tal como o vemos, pode-se dizer, em um sentido muito verdadeiro, que Deus deseja que todas as suas criaturas sejam perfeitas; que ele não quer de forma alguma que as crianças pereçam no ventre de suas mães; que ele não ama os monstros; que ele não fez as leis da natureza para engendr-los; e que se ele tivesse sido capaz (por meios igualmente simples) de fazer e preservar um mundo mais perfeito, ele nunca teria estabelecido quaisquer leis, das quais um número tão grande de monstros

vítimas dessa preferência fossem muitas, o importante era exaltar os interesses de Sua glória. Mais uma vez, esse princípio moral parece ser evidente e, no entanto, é negado pela Revelação e pela teologia: a glória divina desqualifica o suposto conhecimento moral da humanidade.

Tendo estabelecido esses princípios, que são superiores à evidência humana e, portanto, a invalidam, o abade pirrônico chega à seguinte conclusão, uma conclusão que é de particular importância para nós porque é a base de todo o presente trabalho:

Você me dirá que não é preciso medir os deveres do Criador com a vara de nossos deveres. Mas, se fizer isso, você cairá nas fileiras de seus adversários. É aí onde eles querem você. Seu principal objetivo é provar que a natureza absoluta das coisas nos é desconhecida e que somente conhecemos algumas relações. Não sabemos, eles dizem, se o açúcar é doce em si mesmo, sabemos somente que ele nos parece doce quando o colocamos em nossa língua. Não sabemos se essa ação é honesta em si mesma e por sua natureza, acreditamos somente que, tendo em vista fulano, com relação a certas circunstâncias, ela tem o exterior da honestidade. (BAYLE, 1740, III, p. 733a; BAYLE, 2007, p. 156)

“Não é preciso medir os deveres do Criador com a vara de nossos deveres”, pois quem propõe isso cai nas redes do pirronismo. Para nós, como dissemos, esse argumento é absolutamente fundamental. Se o incorporarmos em nossa análise, talvez possamos mostrar que Bayle, imaginando a possibilidade de um “superpirronismo”, pode entrar em diálogo e se mover na companhia de figuras muito importantes: ninguém menos que Montaigne e, *malgré lui*, também Descartes.

### 3. A “Apologia” de Montaigne

Vamos nos voltar, então, para esses dois grandes filósofos. Para isso, é necessário deixar o verbete “Pirro”, pelo menos por um tempo, para acessar uma doutrina – “teológica”, segundo a linguagem de Montaigne; “metafísica”, segundo a linguagem de Descartes – onde se encontram as raízes do “superpirronismo” de Pierre Bayle. Começaremos com um texto extraordinário de Vincent Carraud intitulado “L’imaginer inimaginable: le Dieu de Montaigne”. Nele, Carraud adota o princípio metodológico heideggeriano segundo o qual “é preciso ir do mais claro ao mais obscuro” (CARRAUD, 2004, p. 140) para propor a hipótese de que Descartes *compreendeu* Montaigne e que, nesse sentido, “é Descartes que nos indicará a direção que leva o problema da ‘Apologia de Raimond Sebond’” (CARRAUD, 2004, p. 140).

Mas o que é “o problema” da “Apologia de Raimond Sebond”? Em um ensaio aparentemente tão variado de mais de 150 páginas, não é fácil de encontrar...<sup>8</sup>. No entanto, concordamos com Carraud que há um muito importante, quase exclusivo, cuja história precisa é possível reconstruir tanto em direção ao passado – o final da Idade Média<sup>9</sup> – quanto em direção ao futuro – o início do século XVII. Cito Carraud:

Montaigne é, assim como Descartes, um defensor da primazia da onipotência incondicionada de Deus; é possível, portanto, colocar ambos precisamente em uma tradição particular na história da questão da onipotência divina; ou, em outras palavras, no debate inaugurado no século XII sobre se uma racionalidade unívoca para todo o entendimento, divino e humano, pode ser postulada. (CARRAUD, 2004, p. 142)

É possível postular uma racionalidade unívoca para todo o entendimento, divino e humano? Em outras palavras, nossas verdades podem ser *diferentes* das verdades divinas? O problema, como podemos ver, é

---

são consequências necessárias; mas que seria indigno de sua sabedoria multiplicar suas vontades a fim de parar certas desordens particulares, que até mesmo constituem uma espécie de beleza no universo” (MALEBRANCHE, 1958, pp. 189-189). Bayle relembra e comenta essas ideias de Malebranche nas *Nouvelles de la République des Lettres* (BAYLE, 1970, p. 49b).

<sup>8</sup> Para um bom resumo dos debates atuais sobre o ceticismo de Montaigne, consulte (RAGA ROSALENY, 2009, pp. 55-70). Sobre as novidades com relação ao ceticismo antigo que aparecem nos *Ensaaios* de Montaigne, veja (JUNQUEIRA SMITH, 2014, pp. 127-152).

<sup>9</sup> Sobre esse tópico, consulte (IMBACH, 2004, pp. 91-106).

o da univocidade do *criterium veritatis*. Se voltarmos por um momento ao verbete “Pirro”, observaremos que se trata da mesma questão, embora no caso de Bayle já saibamos a resposta: não devemos medir os deveres do Criador com o mesmo critério que os nossos, pois quem se propuser a fazê-lo será apanhado nas redes do pirronismo. Mas o dilema, como dissemos, é de ferro. Se sustentarmos uma racionalidade unívoca, a derrota será terrível, pois perceberemos, em resumo, que Deus nos engana e quer o pecado: conclusões que significam o fim de toda religião. Se, por outro lado, postularmos uma racionalidade não unívoca, o pirronismo triunfa: é exatamente isso que eles querem que reconheçamos.

Entretanto, nesta história da onipotência incondicionada de Deus à qual Carraud alude, qual foi o papel de Montaigne e Descartes? O que um e outro disseram sobre a univocidade do *criterium veritatis*? No caso de Montaigne, como era de se esperar, encontramos muitas passagens que apontam para esse alvo. Em *Apologia de Raimond Sebond*, podemos ler, por exemplo, o seguinte:

[A] Ora, nada de nosso pode combinar-se ou relacionar-se, de qualquer maneira que seja, com a natureza divina sem a macular e marcar com a mesma imperfeição. Como podem aquela infinita beleza, poder e bondade admitir qualquer correspondência e similitude com a coisa tão abjeta como somos nós, sem extremo prejuízo e depreciação de sua divina grandeza? [C] *Infirmum Dei fortius est hominibus, et stultum dei sapientius est hominibus*. (MONTAIGNE, 2000, p. 285)

A citação em latim (traduzida como “A fraqueza de Deus é mais forte do que os homens, e a loucura de Deus é mais sábia do que os homens”) é uma frase bem conhecida de São Paulo (I Coríntios I: 25). Para Montaigne, essa frase ilustra seu pensamento e certifica, por meio da Revelação, que não há nenhum passo entre nós e Deus. Carraud comenta: “Nenhum predicado, seja ele qual for, pode ser comum, mesmo mediando a diferença de graus implícita em qualquer analogia de atribuição, a Deus e à criatura” (CARRAUD, 2004, p. 145). Montaigne tende a não usar um vocabulário técnico-filosófico, mas suas perguntas são, no entanto, precisas:

[A] Pois, por exemplo, o que é mais vão do que desejar adivinhar Deus por nossas analogias e conjecturas ajustá-lo é o mundo à nossa capacidade e às nossas leis, e à custa da divindade nos servimos dessa pequena amostra de inteligência que lhe aprouve atribuir à nossa condição natural? (MONTAIGNE, 2000, p. 269-270)

Para Montaigne, o caráter inimaginável de Deus também é válido quando tentamos julgar e entender aquilo que nos assusta em Sua obra: tudo o que chamamos de “monstruosidade” ou “desordem”. Esse aspecto não é tão pronunciado nos *Ensaio*s como em Bayle, para quem o problema do mal era uma verdadeira obsessão, mas ainda assim está presente. Isso é atestado, por exemplo, na seguinte passagem:

[A] Ademais, quantas coisas há em nosso conhecimento que combatem essas belas regras que lapidamos e prescrevemos para a natureza? e às quais nos aventuramos a atar até mesmo Deus? Quantas coisas chamamos de miraculosas e contra a natureza? (...) pois caminhar de acordo com a Natureza, para nós, é apenas caminhar de acordo com nossa inteligência tanto quanto ela pode seguir e tanto quanto nela vemos, o que está mais além é antinatural e desordenado. (MONTAIGNE, 2000, p. 288-289)

Ora, o que Carraud viu, e que Popkin não viu, é que em Montaigne não se trata da denúncia de uma falha em nossa razão devido à imperfeição dos sentidos, nem de uma dúvida natural baseada em argumentos relativistas. A questão é mais profunda: é “nada menos que a possibilidade de uma sobredeterminação [*surdétermination*] da própria racionalidade” (CARRAUD, 2004, p. 158). Ou seja, que existe uma “lei universal”, a do poder inimaginável de Deus, que não está em conformidade com o que Montaigne chama de “leis municipais”, isto é, as leis do pensamento humano. Uma sobredeterminação, de acordo com a terminologia de Carraud, que proíbe a univocidade do inteligível e que, encontrando em Descartes seu desenvolvimento doutrinário (com a teoria da livre criação de verdades eternas, como veremos), teria pouquíssimos predecessores na filosofia “e certamente nenhum sucessor importante nos tempos modernos” (CARRAUD, 2004, p. 169).

Não sabemos se Pierre Bayle poderia ser considerado um “grande sucessor” de Montaigne e Descartes. De qualquer forma, a questão abordada por Bayle é a mesma e parece claro que, se incluíssemos Montaigne no debate entre os dois abades, ele se pronunciaria a favor do abade pirrônico e defenderia, contra os defensores da univocidade, que “não é preciso medir os deveres do Criador com a vara de nossos deveres”, aceitando as consequências de tal concessão: o triunfo do pirrônico.

Uma última observação sobre Montaigne. Para o autor dos *Ensaaios*, assim como para Bayle, esse triunfo do pirronismo alimenta uma apologética. Não há razões que nos levem a compreender nem a natureza nem a ação de Deus. Bem, o cristão não precisa delas. A fé é suficiente:

numa coisa tão divina e tão elevada, e que ultrapassa de longe o entendimento humano, como o é essa verdade com a qual aprouve à bondade de Deus iluminar-nos, é muito necessário que ele continue a prestar-nos seu auxílio, por um favor extraordinário e privilegiado, para a podermos conceber e abrigar em nós; e não creio que os recursos puramente humanos sejam capazes disso (...). É tão somente a fé que abarca vivamente e verdadeiramente os altos mistérios da religião. (MONTAIGNE, 2000, p. 164)

Essa apologética, como M. A. Screech demonstrou na sua edição da “Apologia de Raimond Sebond”, é muito confiável e está entrelaçada com trechos de textos do Antigo e do Novo Testamento. Nesse sentido, Screech apresenta razões convincentes para considerar o ensaio mais famoso de Montaigne como um texto ortodoxamente católico, no qual a autoridade da Igreja Romana é central e permanece intacta.<sup>10</sup> Em Bayle, por outro lado, além do fato de que, como calvinista, ele não reconhece nenhuma autoridade da Igreja, as indicações são menos claras em relação à sua ortodoxia. Passagens de São Paulo também são encontradas com frequência na defesa de sua posição, mas com uma carga tão forte de ruptura contra o discurso racional que há mais do que alguns que veem nelas um gesto de sarcasmo em vez de um gesto de piedade. Não nos deteremos nisso aqui porque não é nosso tema, mas não queríamos deixar de mencionar o problema.

### 3. Descartes e a “criação das verdades eternas”

O que dizer de Descartes? À primeira vista, ele representa o triunfo do ego moderno, um ego que é precisamente construído sobre as ruínas da “derrota final” do ceticismo. Entretanto, por razões ligadas ao cerne de sua metafísica, há um importante flanco que Descartes deve deixar aberto e pelo qual seus inimigos supostamente destruídos poderiam entrar.

Esse flanco começa a se abrir muito cedo. De fato, em três cartas escritas entre abril e maio de 1630, René Descartes apresenta a Marin Mersenne sua teoria da “criação das verdades eternas”, ou seja, sua teoria de que Deus é o criador tanto da essência quanto da existência das criaturas e que dois mais três são cinco porque Ele assim dispôs. Não se trata apenas de outra teoria; pelo contrário, o filósofo francês diz a seu amigo que nela estão os fundamentos de sua metafísica:

As verdades matemáticas que você chama de eternas foram estabelecidas por Deus e dependem inteiramente dele, assim como o resto de suas criaturas. De fato, dizer que essas verdades são independentes de Deus é falar dele como se ele fosse Júpiter ou Saturno e submetê-lo ao Estige e ao Destino. Por favor, não hesite em afirmar e proclamar em todos os lugares que foi Deus quem estabeleceu essas leis na natureza, assim como um rei estabelece leis em seu reino. Não há uma única que não possamos compreender se nossa mente se voltar para considerá-la. Todas elas são *mentibus nostris ingentiae*, assim como um rei imprimiria suas leis nos corações de todos os seus súditos se tivesse poder suficiente para fazê-lo. (DESCARTES, 1897, p. 145)

A carta em que ele diz isso é datada de 15 de abril de 1630. Cerca de um mês e meio depois, em uma carta que se acredita ser datada de 27 de maio de 1630, ele reitera a teoria:

<sup>10</sup>Veja principalmente o estudo introdutório de Screech sobre Montaigne (MONTAIGNE, 1987). A interpretação de Hugo Friedrich é diferente a esse respeito; para ele (FRIEDRICH, 1968, p. 144), “a parte do fideísmo contida no ceticismo de Montaigne mostra de que piedade ele é capaz: não cristã, mas filosófica. Seu objeto é uma transcendência que ele às vezes chama de Deus, mais frequentemente de natureza”.



Você pergunta também o que exigiu que Deus criasse essas verdades; e eu respondo que ele era livre para fazer com que não fosse verdade que todos os raios do círculo são iguais – tão livre quanto ele era para não criar o mundo. E é certo que essas verdades não estão mais necessariamente ligadas à sua essência do que as outras coisas criadas. (DESCARTES, 1897, p. 152)

Essa tese foi menos analisada do que outras pelos grandes intérpretes da filosofia de Descartes. O desinteresse chegou a tal ponto que alguns deles – Martial Gueroult – argumentaram que a “concepção, por mais importante que seja, não pertence à base da doutrina [cartesiana]” (GUEROULT, 1953, I, 24).<sup>11</sup> Apesar disso, a teoria foi resgatada por outros especialistas, não menos importantes: Ferdinand Alquié – que encontrou nela “a chave da metafísica cartesiana” (ALQUIÉ, 1950, p. 90) – ou Jean-Luc Marion, cujo estudo *Sur la théologie blanche de Descartes* nos foi muito útil para o presente trabalho.

Para Marion, nessas cartas a Mersenne de 1630, o adversário cartesiano é a analogia de Francisco Suárez. Sua marca, no entanto, seria mais profunda, marcando a raiz de toda a construção metafísica das *Meditações*.

A questão da analogia – diz Marion – suscita diretamente as cartas de 1630, que criticam expressamente a doutrina de Suárez sobre um problema conexo e que, ao optarem contra a univocidade do ente, levam a exigência da equivocidade tão longe que abrem uma fenda infinita entre o finito e o infinito, tanto no plano ôntico quanto no epistemológico. Com essa abertura, as *Meditações* colocarão em jogo sua tese a fim de assegurar, apesar da equivocidade, um fundamento infinito à ciência humana e ao ente finito. Em suma, a questão da analogia inspirará, em 1630, a tese da criação de verdades eternas, mas também as teses de 1641, que tentam responder à abertura um tanto trágica de 1630. (MARION, 2009, p. 13)

Fechado o caminho analógico, abre-se a questão do fundamento, pois a equivocidade absoluta que Descartes defende em 1630 coloca o conhecimento humano diante da possibilidade de que toda ciência, mesmo a verdadeira, seja desqualificada. É necessário, portanto, buscar um fundamento absoluto, mas esse fundamento deve estar acima da razão; a própria razão deve ser fundada.<sup>12</sup> Aqui a comparação de Descartes entre Deus, como aquele que estabeleceu as verdades matemáticas, e um rei que estabelece as leis do reino a seu próprio critério e que gostaria de gravá-las “no coração de todos os seus súditos se tivesse poder suficiente para fazê-lo” pode ser útil. Essa possibilidade é proibida ao rei porque ele não tem poder sobre os corações de seus súditos e só pode exigir obediência voluntária às leis; Deus, por outro lado, alcança os corações dos homens e, portanto, suas leis, embora estabelecidas, são inatas em nossos espíritos e as leis impressas em nós são originalmente transformadas em nossa própria natureza: não podemos concebê-las de outra maneira e, nesse sentido, falamos, por exemplo, de “geometria natural”.

Segunda diferença entre um rei humano e Deus. O primeiro é livre: ele pode mudar sua vontade e, portanto, suas leis. Deus também pode fazer isso, mesmo assim suas leis não mudam. Como conciliar, em último caso, liberdade e imutabilidade? A esse respeito, Descartes invoca “o poder incompreensível” de Deus, um poder absoluto no qual o arbitrário não se torna natural se não for imutável e não pode se tornar natural se não for por um poder incompreensível (MARION, 2009, p. 278). Marion chama esse arbitrário que se torna natural de “código”. Esse código, inato, constitui a própria racionalidade. E Deus seria, portanto, o fundamento ininteligível de uma inteligibilidade sem fundamento: “O fundamento permanece incompreensível para a racionalidade que ele funda, mas a racionalidade do código, experimentando a si mesma como fundada (inata), infere o conhecimento de seu fundamento (arbitrário)” (MARION, 2009, p. 279).

<sup>11</sup> Alexandre Koyré pensava algo semelhante. De fato, ele considerou a doutrina da criação de verdades eternas destrutiva da filosofia de Descartes e impossível de conciliar “nem com sua física, nem com sua psicologia, nem com sua metafísica, nem com sua teoria do conhecimento” (KOYRÉ, 1922, p. 20).

<sup>12</sup> “O fundamento”, escreve Marion, “escapa tanto do irracional quanto do racional, uma vez que ele funda a própria razão. A produção de verdades eternas por Deus transgride a razão das verdades em direção à ‘primeira e mais eterna de todas as verdades que pode haver’ – a própria verdade fora da razão e, portanto, acima de tudo, não irracional” (MARION, 2009, p. 31). A passagem entre aspas corresponde à carta a Mersenne de 6 de maio de 1630 (DESCARTES, 1897, p. 150).



Até este ponto, com relação a Descartes, marchamos principalmente na trilha aberta por Jean-Luc Marion em *Sur la théologie blanche de Descartes*. As consequências que decorrem do que acabamos de apresentar são de enorme importância. No entanto, não podemos segui-las, porque nos desviaríamos muito do caminho. De qualquer forma, o resultado capital da investigação de Marion é que teríamos que supor uma supra-racionalidade em Descartes, uma “sobrecodificação” (*surcodage*), diz ele, em qualquer caso uma instância incompreensível a partir da qual Deus organizaria as verdades de modo que elas se apresentassem como necessárias, como inatas, às nossas mentes. Assim, a teoria da criação de verdades eternas, longe de ser um acessório ou um pecado da juventude na filosofia de Descartes, estaria em seu próprio centro metafísico: “Por trás” do código, ou seja, da racionalidade, seria encontrado o incompreensível, e isso constitui a face oculta do estabelecimento da verdade para a razão finita, enquanto o ‘código’ oferece a face iluminada.

Por mais fascinante que seja, a teoria de Marion também é sustentável? Para Hélène Bouchilloux, não. É hora, então, de voltarmos ao seu artigo, mencionado acima. Bouchilloux julga que a interpretação desenvolvida por Marion é um erro e parece nos condenar a um relativismo epistemológico e moral, segundo o qual o que é verdadeiro e bom para nós não seria verdadeiro e bom para Deus. “J.-L. Marion apoia toda a sua interpretação em duas demonstrações de força [*coups de force*]”, diz Bouchilloux (BOUCHILLOUX, 2009, p. 158). Primeira demonstração de força: a invenção de uma “sobrecodificação” da qual não há nenhum vestígio na obra de Descartes. Segunda demonstração de força: a aproximação entre o Deus todo-poderoso da 1ª Meditação e o Deus onipotente de 1630. Para Bouchilloux, entretanto,

enquanto o Deus de 1630 é o Deus que poderia fazer com que as essências fossem outras e nosso espírito percebesse outras essências (sem a menor suspeita de engano), o Deus da 1ª Meditação é o Deus que poderia fazer com que não houvesse nenhuma essência (ou natureza verdadeira e imutável) onde nosso espírito não deixasse de percebê-la (o que implica, ao contrário, uma suspeita de engano). (BOUCHILLOUX, 2009, p. 159)

De nossa parte, pensamos que, embora o conceito de “sobrecodificação” proposto por Marion seja muito útil para pensar os fundamentos da filosofia cartesiana e colocá-la em relação a Montaigne, ele não é essencial para entender o que, em nossa opinião, Bayle quis aproveitar na observação B de “Pirro”.

#### 4. O racionalismo de Descartes

Voltaremos ao nosso último ponto, mas antes e como um passo em direção a ele, é necessário parar um pouco mais em Descartes e lembrar um texto bem conhecido da 1ª Meditação, que nos lembra como a possibilidade de uma mutação na disposição divina das verdades matemáticas não desaparece completamente de seu horizonte filosófico. É a hipótese do Deus enganador:

Todavia, há muito que tenho no meu espírito certa opinião de que um Deus que tudo pode e por quem fui criado e produzido tal como sou. Ora, quem me poder é assegurar que esse Deus não tenha feito com que não haja nenhuma terra, nenhum céu, nenhum corpo extenso, nenhuma figura, nenhuma grandeza, nenhum lugar, e que não obstante, eu tenha os sentimentos de todas essas coisas e que tudo isso não me pareça existir de maneira diferente daquela que eu vejo? E, mesmo, como julgo que algumas vezes os outros se enganam até nas coisas que eles acreditam saber com maior certeza, pode ocorrer que Deus tenha desejado que eu me engane todas as vezes em que faço a adição de dois mais três ou em que enumero os lados de um quadrado, ou em que julgo alguma coisa ainda mais fácil, se é que se pode imaginar algo mais fácil do que isso? Mas pode ser que Deus não tenha querido que eu seja enganado dessa maneira, pois ele é considerado soberanamente bom. Todavia se repugnasse à sua bondade fazer-me de tal modo que eu me enganasse sempre, pareceria também ser-lhe contrário permitir que eu me engane, e, no entanto, não posso duvidar de que ele me permita. (DESCARTES, 1904, p. 21; DESCARTES, 1973, p. 95)

O final da passagem tem alguma relação com o que Bayle se perguntava no verbete “Pirro” e ao qual ele respondia afirmando que Deus não nos leva a afirmar a existência de cores nem a existência de corpos, bastando substituir o “é” por um “parece”. Descartes tentará dar sua própria resposta ao problema na 6ª Meditação, mas, no entanto, não trataremos disso, mas de um ponto das Segundas objeções, coletadas por Marin Mersenne, e à resposta que Descartes desenvolve.

Nas Segundas Objeções, de fato, Mersenne lembra que, embora Descartes negue que Deus “possa mentir ou enganar; conquanto se encontrem escolásticos que sustentam o contrário, como Gabriel [Biel], Ariminensis [Gregório de Rimini] e alguns outros, os quais pensam que Deus mente, falando absolutamente” (DESCARTES, 1904, p. 125; DESCARTES, 1973, p. 157b). Em seguida, ele alega a favor desses escolásticos dois textos bíblicos e faz duas perguntas incisivas: “Pois como sabeis que vossa natureza não é tal que ela se engana sempre, o ao menos com muita frequência? E onde vos informaram que tocante às coisas que pensais conhecer clara e distintamente, é certo que nunca estivestes enganado, e que não o podeis estar?” (DESCARTES, 1904, p. 126; DESCARTES, 1973, p. 158).

Não sabemos se Mersenne ainda estava desconfortável com a doutrina vigorosamente defendida por Descartes mais de dez anos antes sobre a criação das verdades eternas. Em todo caso, ele está pedindo a Descartes algo que Descartes considera impossível, a saber, uma “reexplicação” do claro e do distinto. A posição de Descartes diante de tal exigência é, portanto, enfática:

Primeiramente, tão logo pensamos claramente qualquer verdade somos naturalmente levados a crer nela. E, se tal crença for tão forte que jamais possamos alimentar qualquer razão de duvidar daquilo que acreditamos desta forma, nada mais há que procurar: *temos, no tocante a isso, toda a certeza que se possa razoavelmente desejar.*

Pois, o que nos importa, se talvez alguém fingir que mesmo aquilo, de cuja verdade nos sentimos tão fortemente persuadidos, parece falso aos olhos de Deus ou dos anjos, e que, portanto, em termos absolutos, é falso? Por que devemos ficar inquietos como essa falsidade absoluta, se não cremos nela de modo algum e se dela não temos a menor suspeita? (DESCARTES, 1904, p. 144-145; DESCARTES, 1973, p. 170b. O itálico é nosso)

“Temos, no tocante a isso, toda a certeza que se possa razoavelmente desejar” (*habemus omne quod cum ratione licet optare*). Essa frase e, acima de tudo, o advérbio “razoavelmente”, soam estranhos na pena de Descartes. Será que ela é compatível com um programa filosófico que metodologicamente havia estabelecido que tudo o que despertasse a menor suspeita de incerteza deveria ser considerado como uma razão válida para duvidar? É compatível com uma construção “a partir da rocha”, e não da areia, capaz de sustentar as “altas torres” do edifício das ciências derrotando os céticos, “que ultrapassam todos os limites da dúvida” (DESCARTES, 1904, p. 548)? E, acima de tudo, o que dizer da possibilidade de um Deus enganador que fez com que “não haja nenhuma, nenhum céu, nenhum corpo extenso, nenhuma figura, nenhuma grandeza, nenhum lugar e que, não obstante, eu tenha os sentimentos de todas essas coisas e que tudo isso não me pareça existir de maneira diferente daquela que eu vejo” (DESCARTES, 1904, p. 21; DESCARTES, 1973, p. 95b)? Ao abrir o abismo incompreensível de uma “sobrecodificação”, nos termos de Marion, de uma “sobredeterminação da racionalidade”, nos termos de Carraud, não é possível que os céticos entrem novamente?

Para Hélène Bouchilloux, como vimos, toda a teoria de Marion está errada e invocar essa passagem em favor do relativismo epistemológico e moral é mais do que uma excentricidade. Vamos citar a última parte de seu argumento:

A regra geral apresentada no início da 3ª Meditação, segundo a qual tudo o que percebo clara e instintivamente é verdadeiro, é validada na 4ª Meditação. É antes, e não depois, das duas provas da 3ª Meditação que podemos “fingir” que aquilo que nos parece absolutamente indubitável, como o *cogito*, parece, no entanto, talvez falso “aos olhos de Deus ou dos anjos” (é, portanto, talvez absolutamente falso, embora verdadeiro relativamente a nós). Invocar o quarto ponto das Segundas Respostas em favor de um relativismo epistemológico é, portanto, uma aberração! (BOUCHILLOUX, 2009, p. 157-158)

Se entendermos corretamente o argumento de Bouchilloux, Descartes só aceitaria a possibilidade de uma falsidade absoluta das crenças das quais estamos inteiramente persuadidos antes de termos provado na 3ª Meditação a perfeição de Deus e que essa possibilidade desapareceria completamente após tal prova. Não acreditamos que essa seja uma leitura apropriada. De acordo com nossa interpretação, a possibilidade nunca desaparece: ela só é desativada pelo fato de não podermos acreditar nela e nem mesmo suspeitar dela.

Bouchilloux tem razão ao afirmar que não há vestígios de uma sobrecodificação nos escritos de Descartes e que tal hipótese poderia ser entendida como um *golpe de força* de J.-L. Marion. Agora, de nossa parte, e embora consideremos a interpretação de Marion muito valiosa, podemos perguntar: a hipótese da existência de uma sobrecodificação é indispensável para entender o entrelaçamento entre a teoria cartesiana do conhecimento e sua teoria metafísica? Mais precisamente, se esquecermos por um momento essa interpretação, qualquer “abismo incompreensível” entre a verdade humana e a verdade divina estaria fechado, e os céticos perderiam toda a esperança de encontrar uma brecha para se esgueirar após a 3ª *Meditação*? A resposta é “não”.

De fato, vários anos antes de Marion, Harry Frankfurt propôs uma leitura de Descartes que é perfeitamente adequada ao nosso propósito no presente trabalho. Sem recorrer a uma tese que não se encontra explicitamente em Descartes, e seguindo literalmente o que o próprio filósofo diz em seus escritos e cartas, Frankfurt já havia argumentado que, de acordo com Descartes, “não podemos presumir que o que determinamos como logicamente necessário coincide com as condições últimas da realidade ou da verdade” (FRANKFURT, 1977, p. 45). Ele acrescenta: “As necessidades que a razão humana descobre por meio de análise e demonstração são apenas necessidades de sua própria natureza contingente. Ao conhecê-las, ela não descobre necessariamente a natureza do mundo como ele é em si mesmo, ou como ele aparece para Deus” (FRANKFURT, 1977, p. 45).

Para Frankfurt, o objetivo da *Meditação* de Descartes “é, e só pode ser, determinar o que é razoável para nós acreditarmos – ou seja, o que seria irracional para nós duvidarmos – e não o que é verdade aos olhos de Deus e dos anjos” (FRANKFURT, 1977, p. 52-53). Bouchilloux aceitou que isso poderia ser uma consequência dos argumentos desenvolvidos por Descartes até a 3ª *Meditação*, mas que tal consequência desapareceu completamente a partir do momento em que a perfeição de Deus foi demonstrada. Para provar que esse não é o caso, citaremos, como faz Frankfurt, essa extensa passagem escrita por Descartes em 29 de julho de 1648 em uma carta a Arnauld, ou seja, sete anos após a publicação com objeções e respostas das *Meditações*.

Não creio que devam jamais dizer de algo que não possa ser realizado por Deus. Como tudo o que está envolvido na verdade e na bondade depende de Sua onipotência, eu não ousaria dizer que Deus não pode fazer uma montanha sem um vale, ou que um e dois não deveriam ser três. Digo apenas que Ele me deu uma mente tal que não consigo conceber uma montanha sem um vale, ou um agregado de um e dois que não seja três, e que essas coisas envolvem uma contradição em minha concepção. Acho que o mesmo deve ser dito de um espaço que é totalmente vazio, ou de um pedaço estendido de nada ou de um universo limitado. (DESCARTES, 1903, p. 223-224)

Podemos dizer que, para nós, é impossível uma montanha sem um vale ou uma soma de dois e um que não dê três como resultado. Para a natureza contingente de nossa mente, essas possibilidades são contradições, noções inconcebíveis. No entanto, não poderíamos ousar dizer que Deus não poderia tornar essas proposições verdadeiras em virtude de Sua onipotência. Descartes afirma isso claramente em uma carta a More, datada de 5 de fevereiro de 1649:

De minha parte, sei que meu intelecto é finito e que o poder de Deus é infinito e, portanto, não estabeleço limites para ele; considero apenas o que sou capaz de perceber e o que não é, e me esforço muito para que meu julgamento esteja de acordo com minha percepção. Assim, afirmo com ousadia que Deus pode fazer tudo o que percebo ser possível, mas não tenho a mesma ousadia de afirmar o inverso, ou seja, que ele não pode fazer o que está em conflito com minha concepção das coisas, digo apenas que isso envolve uma contradição. (DESCARTES, 1903, p. 272)

Uma coisa é dizer que algo implica uma contradição com a natureza contingente de minha mente e outra bem diferente é dizer que Deus não pode tornar isso verdade. No primeiro caso, estamos nos referindo a algo que é um requisito de nossa mente; no segundo, a algo que excede infinitamente esse requisito: um passo que, além de ser uma enorme ousadia, não é possível nem necessário dar para se ter um determinado conhecimento. Assim, Frankfurt define precisamente o escopo do projeto cartesiano ao estabelecer que

“a razão não pode fazer mais do que se submeter às suas próprias necessidades, sem saber se elas refletem algo além de uma contingência meramente accidental. Mas é exatamente nisso que reside a confiança epistemológica que o programa do racionalismo exige” (FRANKFURT, 1977, p. 57).

## 5. Conclusões

Neste artigo, seguindo Popkin, consideramos Bayle um “cético”, ou melhor, um “supercético”<sup>13</sup>. Também fizemos o mesmo com Montaigne. Ao usar esse conceito, a questão debatida sobre o tipo de cético que Bayle era, se um cético pirrônico ou um cético acadêmico<sup>14</sup>, torna-se menos relevante na medida em que seu “supereceticismo”, como o de Montaigne, coloca-o em um terreno radicalmente diferente daquele do ceticismo antigo. De fato, o “superceticismo” é um ceticismo distintamente pós-cristão desenvolvido pelas implicações da onipotência divina: um ceticismo de um tipo diferente, diz Popkin em uma de suas últimas intervenções, “a saber, um ceticismo que começou no Céu em contraste com o ceticismo pirrônico que começou e floresceu na terra na falibilidade e nas falhas de meros homens mortais ligados à terra” (POPKIN, 2003, pp. xxiv-xxv).<sup>15</sup>

Entre aqueles que conseguiram apresentar essa mudança radical no ceticismo após o cristianismo da maneira mais clara possível está, sem dúvida, Frédéric Brahami. Brahami destaca dois elementos do ceticismo de Bayle (e de Montaigne) que estão intimamente interligados e são absolutamente estranhos ao ceticismo grego.<sup>16</sup> Por um lado, o conceito cristão de Deus; por outro, o conceito de crença. O primeiro derruba o racionalismo claramente presente no ceticismo grego e o reserva exclusivamente para Deus.<sup>17</sup> O segundo explica os motivos que levam homens e mulheres a agir não a partir da razão, mas a partir da sensibilidade, do fato psicológico de que algumas crenças provocam em nós uma inclinação infundada para o apego e outras uma inclinação igualmente infundada para a rejeição, inclinações que nem sempre são mantidas, mas muitas vezes mudam no mesmo indivíduo. Nem *isosthéneia*, nem *epokhé*, nem *ataraxia*.<sup>18</sup>

<sup>13</sup> Hickson (HICKSON, 2017a, p. 123, n. 51) considera, com bons argumentos, que esse rótulo corresponde à posição do abade pirrônico, mas não ao próprio Bayle. Ele cita em favor de sua interpretação uma passagem dos *Entretiens de Maxime et de Thémiste*, uma passagem que Popkin argumentou em favor de sua própria interpretação: “Eles [Jaquelot e Le Clerc] assumem que ele [Bayle] quer mostrar que os mistérios do cristianismo são falsos, e é claro que seu argumento tende apenas a isso, a saber, que a verdade desses mistérios prova que há axiomas que são tanto falsos quanto evidentes, do que ele conclui que os dogmáticos que sustentam que a evidência é o caráter da verdade estão enganados. Deve-se lembrar que ele está discutindo com um bom abade católico romano, e argumentando contra ele *ad hominem* em consequência dos mistérios” (BAYLE, 1968, p. 17a). Também Ryan (RYAN, 2012, pp. 145-160) faz distinção entre a posição do abade pirrônico e a posição do próprio Bayle, especialmente nos trabalhos finais.

<sup>14</sup> A interpretação acadêmica de Bayle tem sido favorecida por Maia Neto (MAIA NETO, 1996, pp. 77-88; MAIA NETO, 1999, pp. 263-276), Lennon (LENNON, 2002, pp. 258-279), Irwin (IRWIN, 2017, pp. 127-146) e Hickson (HICKSON, 2017b, pp. 293-318), entre outros.

<sup>15</sup> Gianni Paganini cita e aprecia a distinção de Popkin, mas também observa que a própria pesquisa de Popkin mostrou como é improvável essa separação em dois aspectos e como eles devem ser abordados em conjunto, “mais particularmente no caso de Pierre Bayle, em quem os dois gêneros de ceticismo são encontrados, separadamente e em conjunto” (PAGANINI, 2005, p. 25).

<sup>16</sup> Outros intérpretes tendem, em vez disso, a marcar a continuidade entre o ceticismo antigo e o moderno, pelo menos em Montaigne. Paganini, por exemplo, afirma que “Montaigne introduziu a genuína filosofia pirrônica no início da filosofia moderna, dando-lhe ampla circulação” (PAGANINI, 2019, p. 234). As interpretações de Eva (EVA, 2004; EVA, 2007) e Cardoso (CARDOSO, 2009) parecem seguir a mesma linha.

<sup>17</sup> “Esse [o ceticismo antigo] era fundamentalmente, e tanto em sua dimensão prática quanto teórica, um racionalismo. O bem estava na alma, na relação regulada da alma consigo mesma. Mas a introdução do conceito cristão de Deus tornará essa configuração impossível, porque esse conceito implica que tudo passa para Deus, o ser e a razão. Se deve haver racionalidade, ela pertence a Deus (...) A razão humana, privada de sua analogia com a razão divina, é privada de todo fundamento e, consequentemente, de todo teor” (BRAHAMI, 1997, p. 73).

<sup>18</sup> “Ao contrário dos antigos céuticos, que colocavam a ataraxia no final do processo intelectual de igual força e suspensão de juízo, para Bayle e para Montaigne não há ataraxia, porque não pode haver suspensão de juízo. De fato, a mente está sempre determinada, ou pelo menos inclinada, a dar seu consentimento a isso ou aquilo. Assim como ela não tem os meios para distinguir

Descartes não é um cético, mas herda e acredita na concepção cristã de Deus, concepção que, como vimos, reconhece uma distância infinita entre a onipotência divina e as possibilidades de nossa mente.<sup>19</sup> Nesse sentido, o racionalismo cartesiano não pode voltar atrás: a ruptura com Atenas já ocorreu e é impossível de ser remediada. Assumindo crenças cristãs, Descartes também escolhe São Paulo em vez de Platão.<sup>20</sup>

Levando isso em conta, voltemos às perguntas com as quais a passagem de Descartes sobre a certeza termina: “O que nos interessa o fato de que alguém possa fazer crer que nossa percepção, de cuja verdade estamos tão firmemente convencidos, possa parecer falsa a Deus ou a um anjo, de modo que seja, absolutamente falando, falsa? Por que essa alegada “falsidade absoluta” deveria nos incomodar, já que não acreditamos nela nem temos a menor suspeita dela?” Foi precisamente Pierre Bayle – ou pelo menos o “abade pirrônico” – que se fez essas mesmas perguntas e abriu a caixa de Pandora do “superpirronismo”.<sup>21</sup> Temos que nos preocupar com essa falsidade em termos absolutos porque, ou Deus está de fato mentindo e promovendo o pecado, se aceitarmos a univocidade do *criterium veritatis*, ou, se não o aceitarmos, os pirrônicos estão nos esperando com suas redes prontas para nos pegar:

Seu principal objetivo é provar que a natureza absoluta das coisas nos é desconhecida e que somente conhecemos algumas relações. Não sabemos, eles dizem, se o açúcar é doce em si mesmo, sabemos somente que ele nos parece doce quando o colocamos em nossa língua. Não sabemos se essa ação é honesta em si mesma e por sua natureza, acreditamos somente que, tendo em vista fulano, com relação a certas circunstâncias, ela tem o exterior da honestidade. (BAYLE, 1740, III, 733a; BAYLE, 2007, p. 156)

É verdade que os exemplos apresentados pelo abade – açúcar em nossa língua, a honestidade de uma ação – parecem bastante inofensivos se os compararmos com o abismo de um engano por parte de Deus. Em todo caso, o princípio é o mesmo: a evidência pode não ser o critério seguro da verdade, e a razão, mesmo que seja impossível para nós pensar de outra forma, pode estar errada em sua própria certeza. Montaigne concebeu esse abismo; Descartes, também. Portanto, podemos pensar, ao contrário de Popkin, que Bayle também pertenceu à tradição montaigneana. Ou, à maneira de Carraud e do princípio metodológico heideggeriano, Bayle compreendeu Montaigne e Descartes e levou às últimas consequências a possibilidade extrema que esses grandes filósofos haviam imaginado.

---

o que responde à razão do que responde ao sentimento, a mente não tem os meios para se determinar pelo que responde à razão ou à evidência intelectual” (BRAHAMI, 2001, pp. 119-120). A esse respeito, veja também (LARMORE, 2004, pp. 15-32).

<sup>19</sup> “E, quando acrescentais que *aquele que chama uma coisa infinita dá a uma coisa que não compreende um nome que tampouco entende*, não fazeis a distinção entre a intelecção conforme ao alcance de nosso espírito, tal como cada um reconhece suficientemente em si mesmo ter do infinito, e a concepção inteira e perfeita das coisas, isto é, que compreende tudo o que há de inteligível nelas, que é de tal ordem que ninguém a teve jamais não só do infinito como também tal vez de qualquer outra coisa que exista no mundo, por pequena que seja” (DESCARTES, 1904, pp. 364-365; DESCARTES, 1973, p. 198).

<sup>20</sup> “Primeiro, então, eu mantenho que a passagem de São Paulo em I Coríntios, capítulo 8, versículo 2, [“Se alguém pensa que sabe alguma coisa, ainda não sabe como deveria saber”] deve ser entendida como se referindo apenas ao conhecimento que não está unido ao amor, ou seja, ao conhecimento possuído pelos ateus; pois se alguém conhece Deus como deveria, não pode deixar de adorá-lo ou de amá-lo. Isso é provado pelas palavras que vêm antes das citadas: “O conhecimento ensorbece, mas o amor edifica”, e pelas palavras que vêm logo em seguida: “Se alguém ama a Deus, esse (isto é, Deus) é conhecido por ele”. Assim, o apóstolo não quer dizer que não podemos possuir qualquer conhecimento, pois ele admite que aqueles que amam a Deus o conhecem, ou seja, têm conhecimento dele” (DESCARTES, 1904, p. 429).

<sup>21</sup> Sobre esse assunto, consulte Olesti (OLESTI, 2017, pp. 35-53).



### Referências bibliográficas

- BAHR, F. 2018. El *Commentaire philosophique* de Pierre Bayle. Una interpretación alternativa. *Hispania sacra*, Madrid, 141, 65-73.
- BAYLE, P. 1740. *Dictionnaire historique et critique*. 5<sup>ème</sup> édition, 4 vol. Amsterdam / Leyde / La Haye / Utrecht, P. Brunel *et al*
- BAYLE, P. 1965. *Historical and Critical Dictionary. Selections*. Traduzido com uma introdução e notas por Richard Popkin. Indianápolis / Nova York: The Bobbs-Merrill Company.
- BAYLE, P. 1966. *Réponse aux questions d'un provincial. Œuvres diverses de Pierre Bayle*. Introdução de Elisabeth Labrousse. Hildesheim: Georg Olms.
- BAYLE, P. 1968. *Entretiens de Maxime et de Thémiste. Œuvres diverses de Pierre Bayle*. Introdução de Elisabeth Labrousse. Hildesheim: Georg Olms.
- BAYLE, P. 1970. *Nouvelles de la République des Lettres. Œuvres diverses de Pierre Bayle*. Introdução de Elisabeth Labrousse. Hildesheim: Georg Olms.
- BAYLE, P. 2007. Pirro. Tradução Plínio Junqueira Smith. *Sképsis*, São Paulo, 1, 2, 149-168.
- BOUCHILLOUX, H. 2009. Montaigne, Descartes: vérité et toute-puissance de Dieu. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Paris, 134 (2), 147-168.
- BRAHAMI, F. 1997. *Le scepticisme de Montaigne*. Paris: PUF.
- BRAHAMI, F. 2001. *Le travail du scepticisme. Montaigne, Bayle, Hume*. Paris: PUF.
- CARRAUD, V. 2004. L'imaginer unimaginable: le Dieu de Montaigne. In: CARRAUD, V. e MARION, J.-L. *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie*. Paris: PUF.
- CARDOSO, S. 2009. On Skeptical Fideism in Montaigne's *Apology for Raymond Sebond*. In: MAIA NETO, J. R.; PAGANINI, G. e LAURSEN, J. *Skepticism in the Modern Age. Building on the Work of Richard Popkin*. Leiden / Boston: Brill.
- CLARKE, D. 1992. Descartes' Philosophy of Science. In: COTTINGHAM, J. *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DESCARTES, R. 1898. *Correspondance II: Mars 1638-Décembre 1639. Œuvres de René Descartes*, ed. Charles Adam e Paul Tannery. Paris: Cerf.
- DESCARTES, R. 1903. *Correspondance V: Mai 1647-Février 1650. Œuvres de René Descartes*, ed. Charles Adam e Paul Tannery. Paris: Cerf.
- DESCARTES, R. 1904. *Meditationes de prima philosophia. Œuvres de René Descartes*, ed. Charles Adam e Paul Tannery. Paris: Cerf.
- DESCARTES, R. 1973. *Discurso do método. Meditações. Objeções e respostas. As paixões da alma. Cartas*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural.



- EVA, L. 2004. *Montaigne contra a vaidade: Um estudo sobre o ceticismo na Apologia de Raimond Sebond*. São Paulo: Humanitas.
- EVA, L. 2007. *A figura do filósofo. Ceticismo e subjetividade em Montaigne*. São Paulo: Loyola.
- FRANKFURT, H. 1977. Descartes on the Creation of the Eternal Truths. *The Philosophical Review*, Ithaca, 86, 1, 36-57.
- FRIEDRICH, H. 1968. *Montaigne*. Trad. Robert Rovini. Paris: Gallimard.
- GROS, J-M. 2013. Bayle et Descartes. In: KOLESNIK-ANTOINE, Delphine. *Qu'est-ce qu'être cartésien?* Lyon: ENS Éditions
- HICKSON, M. 2017a. Bayle on *Évidence* as a Criterion of Truth. *Libertinage et philosophie à l'époque classique (XVIe-XVIIIe siècle)*. *La pensée de Pierre Bayle*, Paris, 14, 105-125.
- HICKSON, M. 2017b. Disagreement and Academic Scepticism in Bayle. In: JUNQUEIRA SMITH, P. e CHARLES, S. *Academic Scepticism in the Development of Early Modern Philosophy*. Cham (Suíça): Springer.
- IMBACH, R. 2004. Notule sur quelques réminiscences de la théologie scolastique chez Montaigne. In: CARRAUD, V. e MARION, J-L. *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie*. Paris: PUF.
- IRWIN, K. 2017. Les implications du sceptisme modéré académique de Bayle pour la connaissance morale. *Libertinage et philosophie à l'époque classique (XVIe-XVIIIe siècle)*. *La pensée de Pierre Bayle*, Paris, 14, 127-146.
- JUNQUEIRA SMITH, P. 2014. El método escéptico de oposición y las fantasías de Montaigne. In: ORNELAS, J. e CÍNTORA, A. *Dudas filosóficas*. Barcelona: Gedisa.
- LARMORE, C. 2004. Un scepticisme sans tranquillité: Montaigne et ses modèles antiques. In: CARRAUD, V. e MARION, J-L. *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie*. Paris: PUF.
- LENNON, T. 2002. What kind of a skeptic was Bayle? *Midwest studies in philosophy*, Minnesota, 26, 258-279.
- MAIA NETO, J. R. 1996. O ceticismo de Bayle. *Kriterion. Revista de filosofia*, Minas Gerais, 93, 77-88.
- MAIA NETO, J. R. 1999. Bayle's Academic Scepticism. In: FORCE, James e KATZ, David. *Everything's Connects: In Conference with Richard H. Popkin. Essays in his Honor*. Leiden: Brill.
- MAIA NETO, J. R. 2009. Seria Huet o modelo do abade filosófico da nota B do verbete Pirro? *Kriterion. Revista de filosofia*, Minas Gerais, 120, 349-362.
- MALEBRANCHE, N. 1958. *Traité de la nature et de la grâce*, éd. Ginette Dreyfus. Paris: Vrin.
- MCKENNA, A. 2017. Bayle et le scepticisme. Un écran de fumée. *Libertinage et philosophie à l'époque classique (XVIe-XVIIIe siècle)*. *La pensée de Pierre Bayle*, Paris, 14, 147-160.
- MONTAIGNE, M. de. 2000. *Os ensaios. Livro II*. Tradução Rosemary Costhek Abílio. São Paulo, Martins Fontes
- OLESTI, J. 2017. Bayle crítico de Descartes. Un escèptic al rescat del racionalisme? *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, Barcelona, 59, 35-53.

PAGANINI, G. 2005. Scepticisme, véracité et omnipotence divine à l'aube des Lumières: le cas de Pierre Bayle. In: BERNIER, Marc-André e CHARLES, Sébastien. *Scepticisme et modernité*. Saint-Étienne: Publications de l'Université de Saint-Étienne.

PAGANINI, G. 2019. Michel de Montaigne. In: MACHUCA, Diego e REED, Baron. *Skepticism from Antiquity to the Present*. Londres: Bloomsbury Academic.

POPKIN, R. 1959. Pierre Bayle's place in 17th century Scepticism. In: DIBON, Paul. *Pierre Bayle le philosophe de Rotterdam*. Amsterdam / London / New York / Princeton: Elsevier Publishing Company; Paris: Vrin.

POPKIN, R. 2003a. *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*. Oxford / New York: Oxford University Press.

POPKIN, R. 2003b. For a revised history of scepticism. In: PAGANINI, Gianni. *The Return of Scepticism. From Hobbes and Descartes to Bayle*. Dordrecht / Boston / Londres: Kluwer Academic Publishers.

RAGA R, Vicente. 2009. The current debate about Montaigne's Skepticism. In: MAIA NETO, José R., PAGANINI, Gianni e LAURSEN, John. *Skepticism in the Modern Age. Building on the Work of Richard Popkin*. Leiden / Boston: Brill.

RYAN, T. 2012. Ceticismo e cartesianismo em Pierre Bayle. Trad. Plínio J. Smith. In: SILVA FILHO, W. e JUNQUEIRA SMITH, P. *As consequências do ceticismo*. São Paulo: Alameda.

SORBIÈRE, S. 2002. *Discours sceptiques*, éd. Sophie Gouverneur. Paris: Honoré Champion.

# Entre a razão e as paixões: Mandeville, Bayle e a desconstrução da moralidade ilustrada

*Between reason and passions: Mandeville, Bayle, and the deconstruction of enlightened morality*

Bruno Costa Simões  
Universidade Federal de Pernambuco (UFPB)  
brunocostasim@gmail.com

“Fra l’ombre e gl’orrori  
farfalla confusa  
già spenta la face  
non sa mai goder.  
Così fra timori  
quest’alma delusa  
non trova mai pace  
né spera piacer.”

(Händel, *Aci, Galatea & Polifemo*, HWV 72, 1708)

**Resumo:** Trata-se de uma leitura que visa reconstituir a crítica silenciosa de Bernard Mandeville ao deísmo, baseando-se na sua ruptura com a noção de racionalismo moral. Partindo do contexto setecentista do deísmo, investiga-se como Mandeville, influenciado por sedimentos céticos lançados por Pierre Bayle, desloca o debate teológico sobre as demonstrações e provas de raciocínios para o terreno social das paixões humanas, apontando assim para a inconsistência de uma doutrina religiosa racionalmente fundamentada. Com base nisso, busca-se ainda delimitar como, para Mandeville, a hipocrisia não é propriamente um desvio moral, mas um mecanismo estrutural para manter a coesão social, sendo a instituição religiosa uma das mais significativas expressões de hipocrisia. Assim, inspirado por Bayle, que via os vícios humanos como decorrência de sua condição de criatura decaída, Mandeville radicaliza essa tese ao argumentar que a prosperidade depende do direcionamento — e não da supressão — dos vícios. Por fim, o texto examina a crítica de Mandeville ao clero, expondo como a *mise en scène* da austeridade moral propagada pelo clero camufla interesses mundanos, e como a religião, longe de ser um freio moral, torna-se instrumento de controle social.

**Palavras-chave:** Bernard Mandeville - Pierre Bayle - Deísmo - Religião natural- Hipocrisia- Ordem social

**Abstract:** In This study reconstructs Bernard Mandeville’s subtle critique of deism by tracing his break with the notion of moral rationalism. Situated in the eighteenth-century deist milieu, it shows how Mandeville (drawing on Pierre Bayle’s skeptical legacy) transfers the theological debate from the sphere of rational demonstration and its evidence to the social arena of human passions, thereby exposing the incoherence of a religion grounded on reason alone. It further argues that, for Mandeville, hypocrisy is not merely a moral lapse but a structural device for preserving social cohesion, with organized religion serving as one of its most powerful manifestations. Building on Bayle’s view of human vice as an inevitable outcome of our fallen condition, Mandeville radicalizes the argument by maintaining that prosperity hinges on directing rather than suppressing these vices. Finally, the paper examines Mandeville’s indictment of the clergy, revealing how their performance of moral austerity masks worldly ambitions and how religion—far from acting as a brake on vice—functions as an instrument of social control.

**Keywords:** Bernard Mandeville - Pierre Bayle - Deism - Natural religion - Hypocrisy- Social order

Recebido em 17 de fevereiro de 2025. Aceito em 04 de maio de 2025.

### A ilusão da virtude racional

A ideia de religião natural, que exerceu influência significativa na Inglaterra na primeira metade do século XVIII, estava intimamente associada ao deísmo, como detalha Maria Emanuela Scribano em *Natura umana e società competitiva – Studio su Mandeville* (1980). O deísmo, a despeito da diversidade de interpretações e do recorrente uso pejorativo do termo por seus detratores, que o associavam a malfeitores (*miscredenti*) e o viam como uma ameaça subversiva à “verdadeira religião”, começou a florescer na Inglaterra com o *Act of Toleration* de 1689 e do *Licensing Act* de 1695, leis sancionadas por William III, que minimizavam as penalidades e determinou as condições de reunião para os *Trinitarian Protestants* que não pertenciam à Igreja da Inglaterra, em outros termos, concedendo alguma liberdade de culto a segmentos cristãos não anglicanos e posteriormente também a católicos. Grosso modo, ao afirmar o poder da razão na determinação de verdades próprias à religião natural, o deísmo implicou uma rejeição dos dogmas centrais do cristianismo, como a crença na revelação, na inspiração divina das Escrituras e numa hierarquia clerical divinamente ordenada. Dessa perda territorial de ideias influentes, se pode derivar pelo menos duas consequências: o declínio da antiga linhagem das monarquias divinamente designadas, visto que a autoridade política moderna do governante passou a ser vista como fruto do consentimento humano; mas talvez tão significativo quanto este foi o fato de que, num sentido moral, a própria noção de virtude humana tornou-se independente da crença em Deus: ser uma pessoa virtuosa passava a ser entendido como resultado de uma operação da razão que, ao determinar as leis corretas da conduta humana, prescindia de elementos de credulidade e, sendo assim, podia ser regrada e estimulada por medidas políticas voltadas a agir sobre a suscetibilidade do comportamento humano, tendo em vista o bem-estar social. Tal processo, portanto, mesmo que ainda sob o manto oficial do clero, representava o próprio desvencilhamento de uma moralidade evangélica, cujo rigor prendia-se a uma consciência íntima da fé. A bem dizer, não se podia de todo abrir mão da autoridade do Evangelho, mas, segundo a razão, o componente comum dessa religião natural estava voltado para uma certa adequação ou funcionalidade, em que o cristão passa a se assumir como tal não pela convicção de sua crença e dos mistérios da fé, mas na medida em que viver de forma cristã se torna moralmente útil à sociedade (SCRIBANO, 1980, p. 12-13, 38; PRIMER, p. v; SCHOCHET, 2000, p. 37).<sup>1</sup>

Como resultado desse desejo de erigir uma religião a partir de bases racionais, a adoção de uma “bom comportamento” era, portanto, o que a doutrina cobrava, dispensando liturgias, hierarquias e pregações, e permitindo que até mesmo a ideia do “ateu virtuoso” – um dos alvos preferido da perseguição e da intolerância clerical – fosse ganhando espaço de forma positiva. Afinal, o fundamento racionalista do deísmo desdobrava-se na ideia de que, ao rejeitar a autoridade do poder clerical, os elementos místicos e supersticiosos deveriam ser removidos das escrituras sagradas, de modo que a adesão à religião natural poderia ser efetivada por meio da razão prática, abrindo mão, pois, de maiores abstrações teológicas. Após tantos conflitos religiosos, tratava-se antes de tudo em saber comportar-se em sociedade segundo a lei e os costumes bem aceitos.

Recuperando um pouco mais tal contexto, o pano de fundo do deísmo envolveu as agitações na Inglaterra do séc. XVII, período marcado pela *Great Rebellion*, resultado dos abusos da monarquia e da igreja nacional,

<sup>1</sup> Segundo Sarah Hutton, nominalmente, a primeira obra deísta é *De religione laici*, de Herbert Cherbury (*Lord Herbert of Cherbury*), publicada em 1645 na terceira edição de seu *De veritate* (1624). Em *De religione*, afirma-se o papel das faculdades da mente – instinto natural, percepção interna (ou consciência), percepção externa (ou sensação) e pensamento discursivo (ou razão) – como meios indispensáveis, implantados pela Divina Providência, para o conhecimento do mundo, cuja verificação desse conhecimento se dá pelo critério de um “consentimento universal”. Trata-se, em suma, de modalidades cognitivas por meio de “noções comuns” que permitem aferir a validade de uma verdade. Entre essas noções estão: “que existe um deus, que deus deve ser adorado, que a virtude e a piedade são as partes principais da adoração, que devemos nos arrepender de nossos pecados e que a vida após a morte traz recompensa ou punição” (pp. 16-17). Como mostra Hutton, os elementos essenciais da religião podem ser alcançados pela razão sem a necessidade de revelação, o que ao mesmo tempo abre passagem para a sua independência em relação à crença no Evangelho. (HUTTON, 2004)

acarretando uma “quebra de confiança nas formas estabelecidas de religião” (HILL, 2001, p. 191), e aprofundando a proliferação de seitas cristãs – católicos, puritanos, presbiterianos, batistas, socinianos, congregacionalistas, *quakers*, *levellers* e *diggers*, *ranter*s e *seekers* –, cada uma com uma interpretação específica da doutrina e dos textos cristãos, e alguma delas com expressiva participação na política institucional.<sup>2</sup> Além de incitarem movimentos que se engajaram na Guerra Civil Inglesa em 1642, essas insurgências populares, marcadas por um forte apelo teológico, desafiaram o poder centralizador da monarquia, que concentrava o poder político e presidia a Igreja Anglicana. Nesse quadro conturbado, o deísmo emergiu sob uma perspectiva apaziguadora, como crítica aos misticismos que distorciam o cristianismo e que eram associados ao conceito de Deus, bem como uma recusa ao poder institucional que, com base em sua autoridade, manipulava moralmente o pensamento dos fiéis, amparando-se em interpretações particulares da Sagrada Escritura feita por seus líderes. (SCRIBANO 1980, p. 12-14; HILL 2001, p. 187-227). Nesse sentido, o deísmo vinha a reboque das tensões de uma Inglaterra atravessada por conflitos religiosos e civis, percorrendo um arco histórico que vai da monarquia dos Stuart ao estabelecimento de uma nova ordem nas relações sociais, morais e políticas com a Revolução Gloriosa, transformando-se numa espécie de esforço ilustrado – anterior ao Iluminismo – para conciliar fé e razão, rejeitando tanto as autoridades religiosas impositivas quanto os dogmas indemonstráveis, em favor de uma ética racionalmente acessível.

\*\*\*

Em *Free Thoughts on Religion, the Church and National Happiness* (publicado originalmente em 1720 – com reedições subsequentes –, sendo a edição de 1729 a de referência), Mandeville define o adepto do deísmo da seguinte forma:

Aquele que acredita (*believes*), segundo a acepção comum do termo, que existe um Deus e que o mundo é governado pela providência, mas não tem nenhuma fé em nada que nos é revelado (*has no Faith in any thing reveal'd to us*), é um deísta; e aquele que não acredita nem num nem noutro é um ateu. (MANDEVILLE, 2001, p. 15-16)

À parte o fato de aproximar deístas e ateus, a caracterização de Mandeville aponta que o deísta assume a evidência de certas ideias básicas – um princípio criador e uma causalidade decorrente dele –, delimitando uma doutrina que exalta essa causa primeira autojustificável sem a necessidade, como frisado, da crença na revelação. No limite, por sucinto que seja, a tese implica que Deus jamais precisaria de alguma forma ter *se revelado* a seres racionais para que estes pudessem compreendê-lo exclusivamente por meio de suas faculdades cognitivas. Além disso, ao assinalar a descrença na revelação e na providência como aspectos definidores do ateísmo, Mandeville parece criar um quadro esquemático no qual o deísmo se situa numa posição intermediária entre o cristianismo e o ateísmo.

Mesmo admitindo a presença do deísmo na cultura filosófica da época, o ponto de discórdia, como veremos, é que Mandeville recusa a possibilidade de uma moral exclusivamente baseada em princípios

<sup>2</sup> No séc. XVII, o puritanismo teve papel notório no desencadeamento desse processo. Embora enraizado em concepções tradicionais de Deus, já manifestava um afastamento da crença em milagres e uma aproximação com a racionalidade (o argumento do designio, presente em autores puritanos e em teólogos posteriores, servia como meio de conciliar fé e razão, sem necessidade de recorrer à revelação sobrenatural). Após a decapitação de Carlos I, a participação no parlamento inglês dos *Independents* – puritanos radicais que defendiam a liberdade religiosa e a autonomia das congregações locais – favoreceu a separação entre teologia e política, resultando na diminuição da perseguição baseada em dogmas e no consequente aumento da tolerância – ou, pelo menos, da “indiferença em relação à fé dos dissidentes”. Tal mudança abriu caminho para a ideia de que a verdade religiosa deveria ser examinada pela razão, em vez de imposta pela força, antecipando assim a crítica deísta à arbitrariedade da autoridade eclesiástica. Após a Restauração da monarquia em 1660, esse cenário tornou-se mais propício a um “cristianismo racional” e tolerante, no qual a aceitação das diferenças passou a ser vista como forma de estabilidade política e moral. No entanto, vale notar que esse movimento não era irrestrito: *ateus* e *entusiastas* ainda eram considerados segmentos insidiosos e, portanto, indesejáveis. Mais do que um sistema dogmático de crença, passou-se a valorizar a utilidade social da religião, pavimentando o caminho para o deísmo no século XVIII. Ver Christopher Hill, *Puritanism and Revolution - Studies in Interpretation of the English Revolution of the Seventeenth Century*, New York: St. Martin's Press, 1997 (p. 246-7, 259, 268)

racionais que se estrutura em uma suposta harmonia entre a vontade de Deus e as conclusões da razão humana. Embora se valha de elementos cristãos, como a graça divina, o pecado, a predestinação e a liberdade, para Mandeville, eles não podem ser considerados como noções passíveis de demonstração racional, de serem aceitas como verdades ou refutadas de forma metódica, e, por isso, não podem ser simplesmente eliminadas do debate. Nesse perspectiva, Mandeville ressalta que a elaboração e o avanço de ideais e valores, tradicionalmente atribuídos à universalidade defendida pela fé religiosa e pela razão abstrata, decorrem de escolhas feitas a partir de vantagens individuais e circunscritas, em outros termos, de interferências do mundo das paixões nas decisões historicamente concretas.

Nesse sentido, a racionalização da crença como recurso para eliminar superstições infundadas não consegue eximir a humanidade de seus vícios. E a crítica antideísta na qual Mandeville se envolve tem em conta o fato de que a razão abstrata, ao almejar a descoberta e inteligibilidade de uma lei natural desvinculada das situações concretas de cada sociedade, ignora as circunstâncias e motivos dessas escolhas que não são nem um pouco de ordem racional. Não à toa, o célebre benefício público dos vícios individuais, propalado pelo médico holandês, serve como objeção à primazia da virtude como fruto idealizado de uma conquista exclusivamente racional – o que, em *Free Thoughts*, se dá no sentido de afirmar a quase impossibilidade da virtude neste mundo:

A maior dificuldade de nossa religião é viver de acordo com os preceitos do cristianismo. Dominar nossas paixões e mortificar nossos desejos mais arraigados é algo a que poucos se dedicam verdadeiramente; e, quanto às virtudes mais elevadas e heroicas, elas são raramente encontradas. (MANDEVILLE, 2001, p. 18)

Não se trata, pois, de pouca fé que, pela sua escassez, resulta numa dificuldade de exercer a prática religiosa, mas de uma limitação inerente aos seres humanos. Dada a impossibilidade de viver segundo tais preceitos e normas racionais, visto que a luta contra os desejos ignora que a natureza humana é intrinsecamente movida por apetites que pouco ou nada tem de racionais,

[o]s cristãos, portanto, não são maus por falta de fé ou por desejarem ser bons, mas porque não são capazes de vencer seus apetites e refrear suas paixões, ou melhor, não têm resolução suficiente para se empenharem e perseverarem na tentativa de fazê-lo, quando não são assistidos pela Graça Divina. (MANDEVILLE, 2001, p. 24)

Seja na perspectiva ascética, que vê a virtude como resultado da superação das paixões humanas mediada pela graça divina, seja na racionalista, que a define como uma conduta guiada por uma razão depurada de atributos mundanos, para Mandeville, o ser humano é um sujeito de necessidades, intrinsecamente irracional, movido por paixões e propenso ao erro. Mesmo que tais impulsos levem à prosperidade social através do progresso material – uma perspectiva que, conforme Scribano, delineia claramente um “modelo social e econômico e uma determinada visão da natureza” (p. 125), distanciando-se assim de um otimismo reformista do deísmo e negando a possibilidade de uma organização social diversa –, permanecer nesse modo de organização dificulta qualquer expectativa de que a virtude possa vicejar de maneira autêntica.

Ao expor as hipocrisias entranhadas na vida cotidiana, nos costumes e também nas demonstrações planejadas com destreza das grandes instituições – inclusive religiosas – que regem a sociedade, Mandeville destaca a discrepância entre o racionalismo teológico de pretensões universalistas – que exalta a virtude e pressupõe que o ser humano seja dotado de uma natureza boa, orientada para a descoberta da verdade por meio da razão<sup>3</sup> – e a atitude concreta, ordinária e muitas vezes dissimulada dos indivíduos em relação

<sup>3</sup> Como exemplo desse esforço do deísmo em conciliar fé e razão – suprimindo o dogmatismo revelado em favor de uma religião racionalmente acessível –, vale mencionar as formulações destacadas por F. B. Kaye na introdução à edição de 1924 de *The Fable of the Bees*. No volume I, p. xl, Kaye mostra alguns autores representativos do deísmo inglês no início do XVIII, cuja compreensão serve como pano de fundo intelectual de Mandeville. Entre eles, destacam-se: John Toland escreveu: “... nenhum cristão... diz que a Razão e o Evangelho são contrários um ao outro” (*Christianity not Mysterious*, 2ª ed., 1696, p. 25). Thomas Morgan argumentou: “A Verdade moral, a Razão ou a Adequação das Coisas é a única Marca ou Critério certo de qualquer Doutrina como vindo de Deus, ou como fazendo qualquer Parte da verdadeira Religião” (*Moral Philosopher*, ed. 1738, p. viii). [Matthew] Tindal falou



a esse ideal. É nessa medida, portanto, que Mandeville nega a possibilidade de se estabelecer uma religião natural. A religião, enquanto fenômeno social, deve ser compreendida à luz do universo das paixões humanas, a partir do qual também se explica o domínio social e político.

### A herança de Bayle em Mandeville

Pierre Bayle foi precursor de um debate fundamental para a formação de um mundo moderno secularizado. *Grosso modo*, no centro desse debate está a relação entre moral religiosa e as exigências práticas da sociabilidade. Partindo do questionamento sobre se seria possível a existência de uma sociedade de cristãos perfeitos, isentos das fraquezas inerentes à natureza humana, Bayle dá visibilidade às inconsistências que surgem ao se tentar conciliar a fé idealizada com a realidade das ações cotidianas. Ora, qualquer compromisso de equilíbrio entre a busca do benefício social e os preceitos evangélicos resulta numa deturpação do verdadeiro significado da moral cristã, bem como, caso implementado na sociedade, num prejuízo à comodidade coletiva. Essa provocação se delineia em *Pensées diverses sur la comète* (1682), escrito por Bayle a propósito da visão supersticiosa de teólogos e pregadores sobre a passagem do cometa de 1680. No texto, Bayle questiona a crença de que o cometa seria um presságio divino de desgraças destinadas aos humanos por seu comportamento pecaminoso. E, embora o objetivo da obra seja criticar a inconsistência patente de raciocínios feitos a partir da credulidade e o fanatismo religioso, bem como a autoridade das tradições que a reforçam tais ideias, Bayle também se pergunta se a fé pode, de fato, servir como base moral, defendendo, em vez disso, que a razão, assim como é um meio adequado para compreender os fenômenos naturais, pode também conduzir o ser humano a agir corretamente. Nesse sentido, a razão, por si só, bastaria para guiar o agir humano:

A razão ditou aos Antigos Sábios que era preciso fazer o bem por amor ao próprio bem, e que a virtude deveria ser sua própria recompensa, e que somente um homem perverso se absteria do mal por medo do castigo. [...] a razão, sem o conhecimento de Deus, pode por vezes persuadir o homem de que há coisas honestas, que é belo e louvável praticar, não por causa da utilidade que delas resulta, mas porque é conforme à razão. (BAYLE, *Pensées diverses sur la comète*, apud. in SCRIBANO, 1980, p.27)

Para além das pretensões de uma moral racionalizada, despojada de elementos religiosos, nas *Nouvelles Lettres Critiques* (1685), seu questionamento sobre as consequências práticas da moral evangélica assume um tom irônico:

Não percebem que os conselhos de Jesus tendem a arruinar as paixões e ocupações, sem as quais a sociedade humana não pode sobreviver? Não veem que se todos os homens executassem os conselhos evangélicos, o mundo inteiro se tornaria uma abadia de trapistas? (BAYLE, *Nouvelle Lettres Critiques*, *idem*, p.25)

A conclusão a que Bayle conduz é clara: o rigor na observância evangélica não é apenas impraticável do ponto de vista social, mas pode ter efeitos desastrosos para a dinâmica coletiva. De modo geral, paixões humanas como o orgulho, a ambição, a rivalidade, o desejo de distinção, embora moralmente questionáveis,

---

de “Religião Natural; que, como eu a considero, não difere da Revelada, senão na maneira de ser comunicada: uma sendo a Revelação Interna, assim como a Outra a Revelação Externa da mesma Vontade Imutável de um Ser, que é igualmente em todos os momentos infinitamente Sábio e Bom” (*Christianity as Old as the Creation*, ed. 1730, p. 3). (MANDEVILLE, 1924, p. xl). Complementando essa perspectiva, Alfredo Sabetti apresenta outras passagens dos mesmos autores, sublinhando a coerência e alcance de suas proposições no debate religioso inglês: “Nós dizemos que a razão é o único fundamento de toda certeza, e que nada de revelado — seja quanto ao *seu modo de ser*, seja quanto à sua existência — está isento dessas investigações mais do que os fenômenos naturais. Em suma, sustentamos, conforme o título deste discurso [*Christianity not Mysterious*], que não há nada no Evangelho que seja contrário à razão nem superior a ela, e que nenhuma doutrina cristã pode ser propriamente chamada de mistério” (Toland, apud SABETTI, in MANDEVILLE, 1985, p. 36). “A intenção do Evangelho foi induzir os homens, por meio da pregação, ao *livre pensamento*, de modo que eles pensassem por si mesmos, independentemente das noções sobre Deus e sobre a religião estabelecidas por lei em todo lugar” (Collins, *idem*). “Se Deus, em todos os tempos, *desejou que todos os homens chegassem ao conhecimento da sua verdade*, então sua infinita sabedoria e poder não podem ter deixado de encontrar, em todos os tempos, meios adequados para torná-los capazes de conhecer aquilo que sua infinita bondade determinou que conhecessem.” (Tindal, *ibidem*)

são vetores imprescindíveis à vitalidade da sociedade. Não é possível conciliar, sem distorções, a moral cristã com as exigências da convivência social, pois os mecanismos que promovem um bem coletivo dependem de interações sociais oriundas de desejos aparentemente “viciosos”. Em contrapartida, os meios que conduzem à virtude cristã – abnegação, humildade, desinteresse – são incompatíveis com os mecanismos que garantem a prosperidade e a organização de sociedades emergentemente comerciais.

Como aponta Scribano (p. 24-26), suprimir completamente as paixões humanas acabaria por comprometer a própria motivação das interações sociais, inviabilizando não só o crescimento individual, mas também o bem coletivo. Assim, de um lado, a contenção das paixões e a luta implacável contra a própria natureza, práticas exigidas para evitar o apego à vida terrena e alcançar a salvação; de outro, a busca por vantagens, o autointeresse, o orgulho, a competição, imprescindíveis para o cidadão prospere e, ao participar do funcionamento das engrenagens do comércio, contribuir para o poder da nação. Reforçando essa visão, e provocando o ideário intelectual da razão cartesiana vigente à época, Bayle afirma ainda na mesma carta XVI das *Nouvelles de la République des Lettres* (1684):

o mundo é preservado na condição em que o vemos apenas porque os homens estão cheios de mil falsos preconceitos; e se a filosofia conseguisse fazer com que todos os homens agissem de acordo com as ideias claras e distintas da razão, pode-se ter certeza de que a raça humana logo pereceria.

Assim, não são apenas os “erros, paixões e preconceitos” que se mostram necessários à ordem social; “a humanidade não valeria nada para esta terra se fosse curada disso” (*in*. SCRIBANO, p. 25). Tal reflexão condensa em Bayle a problemática de que os vícios, ainda que moralmente censuráveis, têm uma função crucial. Sua crítica, assim, busca demonstrar que, ao se tentar aplicar de forma absoluta os preceitos da fé cristã, corre-se o risco de destruir os mecanismos que garantem a convivência e a prosperidade coletivas, o que não apenas põe em xeque a ideia de uma moralidade idealizada, mas, como veremos, influencia Mandeville ao mostrar que aquilo que tradicionalmente se entende como imperfeição humana pode, dependendo de como é tratado, ser um elemento significativo que estimula ou restringe a dinâmica social, determinando seu florescimento ou seu declínio. Conforme reconstituído por Scribano, a provocação de Bayle pode ser integrada a uma perspectiva mais ampla, segundo a presença do mal é relativizada e entendida como constitutiva da própria realidade vivida. Tal problematização será, pois, retomada na terceira parte da *Réponse aux questions d'un provincial* (1704), em que Bayle responde à seu interlocutor, Jacques Bernard, que questiona se a utilidade dos vícios não apagaria a distinção entre o bem e o mal. Bernard indaga, perplexo, onde estariam a providência e a sabedoria divinas se os vícios justificassem comportamentos condenáveis. Como conciliar os efeitos práticos e úteis dos vícios com os preceitos que os condenam? A partir do que Bayle observa que, nesse caso, o pecado é apresentado como o meio pelo qual a sabedoria e a providência divinas se manifestam de forma mais expressiva, evidenciadas, por exemplo, na prosperidade dos perversos e no infortúnio dos honestos. Longe de negarem a existência divina, tais injustiças ressaltam a complexidade do mundo e dos desígnios divinos. Não à toa, em tom de advertência, Bayle chama atenção para o risco de se confundir virtude com prosperidade e vício com adversidade e insiste no fato de que, mesmo que um vício gere consequências úteis, isso não altera seu caráter intrinsecamente negativo. E questiona:

Pode uma coisa tão externa como um efeito mudar o estado interno de uma qualidade? Podem as consequências úteis de um vício impedir que ele seja um vício?

Os males, embora representem um desafio moral que põe em xeque a bondade divina, situam-se como elementos necessários à prosperidade na intrincada organização da vida social, cujos base é uma natureza imperfeita. Todavia, conforme destaca Scribano, longe de se tratar de uma mera constatação dos “limites da perspectiva humana” – incapaz de acessar os desígnios divinos –, os males são efetivamente um mal e, sendo assim, a ironia de que um vício útil se converta em virtude, ou de que um bem moral cause estragos, delinea um “mecanismo perfeito” que impede que a exigência moral tenha eficácia plena, evitando a

erradicação completa do vício, o que mantém o equilíbrio da própria estrutura social.

Ora, se o mal se manifesta objetivamente como tal, independentemente de eventuais consequências benéficas para a sociedade, não se pode ignorar, como pano de fundo dessa questão, a observação de Scribano de que

a consideração do sofrimento do mundo constitui a base sobre a qual Bayle constroi a impossibilidade de conciliar a providência divina e a presença do mal. (SCRIBANO, p. 26-27)

No contexto da recepção das obras de Bayle na Inglaterra no século XVIII, o posicionamento de Mandeville introduz novos elementos no debate do período. A publicação em inglês das obras *Pensées diverses sur la comète* (1682), como *Miscellaneous Reflections Occasion'd by the Comet* (1708), *Continuation des Pensées diverses* (1704); e o *Dictionnaire Historique et Critique* (1697, 1702), cuja tradução inglesa – *An Historical and Critical Dictionary* – foi publicada em 1710, reflete o crescente interesse do público por temas como a origem da religião, a relação entre religião e sociedade (principalmente por meio da ideia do ateu virtuoso) e a tensão entre razão e fé. Um importante ponto de interseção entre Bayle e Mandeville pode ser encontrado em *Continuation des Pensées diverses*, onde Bayle trata favoravelmente do desejo por riquezas e dos benefícios do luxo para o fortalecimento de uma nação: um país se mantém poderoso e resiste à investida de seus vizinhos graças à avareza e ambição de seus membros, os quais devem ser incentivados por meio de recompensas e estímulos econômicos. São ideias que, além de ecoarem fortemente em Mandeville, foram bem recebidas na Inglaterra, onde o deísmo já vinha constituindo um ambiente intelectual propício à aclimação, circulação e reelaboração dessas questões, especialmente no que se refere à defesa de um inatismo moral e à possibilidade de uma virtude independente de crenças religiosas.<sup>4</sup>

### Racionalidade e hipocrisia: a construção da ordem social

Tendo em conta o quadro intelectual delineado por Bayle, Mandeville se vale das ideias que enfatizam a irracionalidade recorrente no comportamento humano para questionar tanto a viabilidade de uma moral estritamente racional, quanto a tese de que a ordem social depende exclusivamente do autocontrole. Pelo contrário, graças a tal presença cética de Bayle na sua formação – mais explícita e aberta à forma como os indivíduos vivenciam sua passionalidade –, Mandeville sustenta que a prosperidade coletiva deriva do correto direcionamento das paixões. Sendo assim, em vez de defender a repressão dos impulsos – tradicionalmente vistos como condenáveis e que atraem a punição divina –, Mandeville radicaliza a ideia segundo a qual os mecanismos passionais são os verdadeiros motores das ações humanas, propondo, então, que o comércio, o luxo dele decorrente e os comportamentos normalmente taxados de vício, quando inteligentemente administrados, podem impulsionar o progresso econômico e o florescimento de uma nação.

A herança que o influencia, porém, não permanece intacta. O contraste entre os dois vai além dos pontos de partida filosóficos: concentra-se, sobretudo, na tensão entre razão e fé. Para Bayle, é concebível uma sociedade sem religião, desde que fundada na virtude e regrada por leis justas, isto é, com a razão servindo de guia moral; já Mandeville descarta esse quadro como irrealizável, argumentando que, por uma série

<sup>4</sup>Vale destacar que tais obras de Bayle chegaram ao público anglófono justamente nos primeiros anos de Mandeville na Inglaterra (JAMES, 1975, p. 44-46). Respeitadas as cronologias, vale também destacar que, no Brasil, um breve estudo pioneiro sobre a influência de Bayle na Europa, a começar por Mandeville, foi realizado por Luiz Roberto Monzani, que observa: “Bayle não se contenta em simplesmente elaborar uma crítica. Engaja-se claramente na nova mentalidade e faz-se apologista de novos valores nascentes. Liberal, um pouco “avant la lettre”, já declara sua pouca preocupação com os problemas morais, deixando-os para o futuro, e incita à inserção nas novas práticas e concepções” (MONZANI, 1995, p. 31).

de motivos, o medo do desconhecido torna a religião inevitável:

O mundo cristão está repleto de pessoas ímpias e profanas; mas há muito menos ateus reais do que geralmente se imagina. A multidão, em todos os países do mundo, seja qual for sua religião, é tão amplamente e tão poderosamente influenciada pelo medo e pela superstição que nenhum ateísmo jamais poderá afetar a maioria do povo. A crença em espíritos, no diabo, em feitiçaria, no destino ou em qualquer poder superior a nós deve sempre — se os homens quiserem raciocinar minimamente — implicar a crença em uma causa primeira e em um ser supremo. (MANDEVILLE, 2001, p. 17)

Mais do que isso, Mandeville ainda desloca o debate sobre virtude e fé para o âmbito das paixões, tratando as virtudes como substitutos igualmente passionais, distantes de qualquer pureza moral absoluta. Nesse sentido, a devoção, seja qual for seu objeto, é fruto de um impulso, e não de uma escolha estritamente racional. Em suma, assim como Bayle havia permitido entender que um crente fervoroso pode viver de modo pecaminoso — pois crenças e ações seguem lógicas próprias, ainda que convivam intimamente —, Mandeville revela que, num *jogo* de paixões mais intensas sobrepondo-se a outras, o indivíduo pode bem renunciar a certas condutas repudiadas pela religião não por uma prescrição da razão nem por um *dever-ser*, fruto de um senso moral inerente à natureza humana, mas sim por um impulso contingente moldado por usos e costumes histórica e socialmente aceitos. (SABETTI, in MANDEVILLE, 1985, p. 40-41; cf. SIMONAZZI, 2015, p. 224-228). O que é reforçado quando o Mandeville acrescenta:

Tudo o que tem aparência exterior de piedade (...) e pode ser observado sem haver qualquer virtude na alma, sempre foi facilmente acolhido entre nações ignorantes que (...) sempre negligenciaram tudo aquilo que exige alguma virtude para ser praticado. Essa verdade foi sempre profundamente compreendida pelos sacerdotes (...), e o uso que dela fizeram em benefício próprio foi tão excelentemente aprimorado entre os cristãos, que seu clero na cidade de Roma, em luxo e pompa religiosa, não só se igualou a seus predecessores pagãos, mas os excedeu largamente em suas arrogantes (...) pretensões de santidade, poder e autoridade. (MANDEVILLE, 2001, p. 35)

A partir daí, a apropriação que Mandeville faz do anticlericalismo de Bayle serve também para enfraquecer o deísmo, haja vista que este último sustentava que a razão humana bastaria para conhecer a natureza e a Deus, negando a religião revelada e o pegado original. Para Mandeville, entretanto, a verdadeira fé cristão vai além da ideia de uma crença racional; ela nasce do medo, e envolve um sacrifício interior (uma *self-denial*), traduzindo-se numa luta contra as próprias paixões que, além de ultrapassar os limites de uma moral racional, dificilmente pode ser autenticamente identificada neste mundo.

Apesar de suas sátiras ao clero, Mandeville não rejeita o cristianismo. Pelo contrário, defende um padrão rigoroso de conduta cristã — semelhante, aliás, ao ideal de virtude não corrompida pelas paixões, que ele notoriamente caricaturou na *Fábula das abelhas*, em que só uma intervenção divina seria capaz de converter as abelhinhas licenciosas, hipócritas e resmungonas em criaturas honestas e austeras, ainda que desocupadas (PRIMER, 2001, p. xviii - xxi). Sob esse prisma, Mandeville desponta para uma concepção moral que não repousa sobre princípios universais acessíveis à razão, mas se molda por contingências — circunstâncias, hábitos, inclinações, em suma, paixões — visto que, enquanto não somos agraciados em nossas súplicas, estamos à mercê de nós mesmos<sup>5</sup>. Não à toa, Mandeville reverbera o adágio de Bayle, em que o que se tem por certo ou errado passa pelo crivo do quanto favorece ou prejudica quem pratica tal ato — sem o peso da consciência moral: “o homem não está decidido a fazer uma coisa em vez de outra pelo conhecimento geral que tem do que deve fazer” (*Pensées diverses II*, in SCRIBANO, 1980, p. 22).

Bayle parte de uma perspectiva teológica segundo a qual, sem a graça divina, a corrupção humana é irremediável. Ademais, as instituições de maior poder (padres e políticos) mantêm vivas superstições, ritos

<sup>5</sup> Embora essa seja a linha principal de Sabetti (MANDEVILLE, 1985), Schochet (2000) argumenta um pouco no mesmo sentido: “Uma pessoa é membro do Estado em que nasce simplesmente em virtude desse nascimento. Os laços afetivos que podem existir entre os cidadãos ou súditos dos Estados ‘modernos’ derivam das contingências da história e da convenção. A religião, a moral compartilhada e o que aprendemos a chamar de ‘etnicidade’ são todas secundárias à racionalidade e à necessidade de ordem.” (p. 45-46)

e cerimônias, em benefício próprio. No limite, contudo, subsiste em Bayle a ideia de que em condições especiais (abstratas talvez) fatores não passionais poderiam sustentar sua hipótese de uma sociedade de ateus virtuosos. Mandeville, por sua vez, refuta o *credo racionalista*, repleto de deveres morais puramente formulados pela razão, ao argumentar que tanto o progresso civil quanto o desenvolvimento histórico das religiões (inclusive o cristianismo reformado, reação ao fausto romano) decorrem da própria dinâmica de paixões, justificando assim a complexa relação entre religião, moralidade, poder político e ordem social (Cf. SABETTI, in MANDEVILLE, 1985, p. 37, 41-42).

Ao confrontar ideais morais elevados com práticas cotidianas, Mandeville mostra que as paixões, disfarçadas em cerimônias de polidez, guiam comportamentos individuais e moldam a própria estrutura coletiva (JAMES, p. 43-44). Para ele, “*HYPOCRISY every Body knows is a fair Outside, put on to hide Deformities within*”, ou seja, a hipocrisia é a aparência – bela, estimável e aprazível – que maquia o que não queremos que os outros vejam (MANDEVILLE, 2001, p. 31). Longe de ser mero desvio, os vícios tornam-se protagonistas na organização social, desafiando a noção de virtude e progresso moral. Na profunda transição cultural do início do século XVIII – marcada por tensões políticas, econômicas e religiosas – Mandeville emergiu como crítico mordaz do moralismo intransigente. Enquanto deístas recorriam a Bayle para desacreditar a mística da revelação e exaltar a bondade natural do ser humano, Mandeville subverteu esse aparato, ressaltando a fragilidade humana, o alcance limitado da razão e o ceticismo diante de uma moral puramente abstrata e que servisse de princípio para uma ação genuinamente desinteressada – Anthony Ashley Cooper, terceiro conde de Shaftesbury, por exemplo, sustentava que a ordem moral residia na estrutura do mundo: ao cultivar seu senso moral, o ser humano agia de forma virtuosa e em harmonia com essa ordem; donde emergia a sociabilidade a partir de um sentimento em confluência com essa ordem (BRANCHI, p. 194-198; DOUGLASS, p.7-9). Em contrapartida, Mandeville redireciona a origem das interações humanas para o amor-próprio (*self-love*) e posteriormente para a autocongratulação (*self-liking*) os quais, inseridos no frenesi de transformações, inovações e impulsos da época, convertem-se em operadores econômicos ensimesmados despojados de qualquer outra moralidade para além daquela que traga algum deleite evitando os desconfortos da vergonha.

Em tom satírico – recurso crítico, não demérito –, Mandeville desmonta o que parece se colocar como um otimismo deísta: as ações humanas não brotam de um senso inato de bondade, mas de convenções sociais forjadas por paixões que, conforme evoluem e se sofisticam, encobrem os interesses que presidem as motivações pessoais. As *knaveries* da vida social, assim, são capazes de gerar normas e rituais que promovem a sociabilidade, pondo em xeque qualquer pretensão ascética de conduta racional (SCRIBANO, p. 21-22).

Desde o poema *A colmeia resmungona* (1704), embrião da *Fábula da abelhas*, Mandeville satiriza o clero não como cúmplice dessas paixões que ele próprio tanto condena:

Entre os muitos sacerdotes de Júpiter,  
contratados para obter bênçãos do alto,  
alguns poucos eram cultos e eloquentes,  
mas milhares eram fogosos e ignorantes:  
e todos passaram na prova, e conseguiram esconder  
preguiça, luxúria, avareza e orgulho.

(MANDEVILLE, 1924, p. 21)

Com isso, fica patente para o autor que a ordem social propriamente dita decorre menos de princípios abstratos e mais do íntimo entrelaçamento de paixões humanas com instituições coletivas criadas, a propósito, por indivíduos movidos por essas paixões. Ao tratar da ingerência do poder teológico sobre o



temporal – historicamente marcada pela intolerância e perseguição –, Mandeville não tem ilusões quanto à inaptidão do clero para promover uma autêntica mensagem evangélica à altura dos seus ideais, pois embora segundo a “doutrina central do Evangelho (...) os cristãos verdadeiramente cumpridores de seu dever não podem odiar ninguém por qualquer motivo religioso” (MANDEVILLE, 2001, p. 1), ao término do seu tratado, mesmo buscando reforçar a importância da tolerância,

Sempre haverá perseguição enquanto houver clérigos, e os leigos não intervierem para lhes retirar os meios. A espada da justiça e o poder de punir jamais deveriam ser divididos ou confiados a outras mãos que não as do Governo. (MANDEVILLE, 2001, p. 198)

Tal ponto é explicado em detalhes por Mandeville por meio de episódios históricos: o aprisionamento e a fome dos habitantes de Châtenay pela Conselho de Paris, nos tempos de São Luís; as perseguições a mouros, judeus e pagãos na Espanha, Portugal e América; e os massacres de leigos cristãos – todos em nome da ortodoxia. E conclui:

Ao esmiuçar todas essas deficiências, não tenho outro objetivo senão convencer o leitor de que o clero é composto por homens que, assim como os demais, não são nem melhores nem piores do que os leigos; e que é apenas o medo e a superstição que (...) fazem com que o vulgo tenha uma maior opinião da sua santidade, e se apoie na sua influência no céu, e no poder espiritual com mais confiança do que merecem. (MANDEVILLE, 2001, p. 154-155)

Em *Free Thoughts*, no capítulo II (*Of Outward Signs of Devotion*), ele mostra que gestos de humildade e outros rituais cristãos muitas vezes obedecem não à fé autêntica, mas à modismos ou ganhos pessoais. A crença em recompensas ou punições ultramundanas, portanto, pouco freia os impulsos, práticas essas ilustradas pelos poucos momentos de ironia na obra através das biografias de Horatio, Emilia e Crato (MANDEVILLE 2001, p. 27-32). Pois o verdadeiro freio são as punições terrenas, impostas por lei, bem como a honra e a vergonha, que limitam as transgressões não por virtude, mas pelo temor das consequências.

Desse modo, Mandeville sublinha que a sociedade não repousa sobre ideais virtuosos, mas sobre a administração engenhosa das paixões, sobretudo da vaidade, honra e vergonha humanas. Ao expor como as exhibições em público servem tanto para exibir status quanto para encobrir motivações egoístas, mais uma vez aponta para o motor da sociabilidade. Das vestes elegantes ao aparato clerical, veem-se as artimanhas tanto para ostentar o status quanto para que se exalte os ritos de abnegação, ocultando assim os sacrifícios que explicitamente impõem aos outros: das anáguas dos vestidos das damas, que apenas insinuam partes do corpo encobertas, o desejo é contido para ser realimentado no incitamento de sua descoberta: “as roupas elegantes são um ponto essencial, as belas plumas fazem os belos pássaros”, sugerindo que através da vestimenta se percebe a importância de quem a veste: “pela maneira como as arrumam, conjecturamos a sua inteligência”; tal percepção se estende ao clero, cuja austeridade esconde uma sofisticação cuidadosamente concebida. Assim Mandeville descreve como o

pároco abastado, bem como todos aqueles de sua profissão, privado da folia dos leigos, faz disso o seu negócio: atém-se a um admirável tecido preto, o mais fino e caro que o dinheiro pode comprar; e distingue-se dos outros pela plenitude de sua nobre e impecável vestidura; suas perucas estão tão alinhadas com a moda quanto o exige o estilo que é obrigado a seguir; mas como a restrição se dá apenas na forma, zela para que a qualidade e a cor de seu tecido sejam tais que poucos nobres se dão conta; seu corpo está sempre asseado, bem como suas roupas; seu rosto liso constantemente barbeado, e suas belas unhas diligentemente aparadas; sua mão branca e macia um brilhante de límpida pureza, apropriando-se mutuamente, prestam honra uma ao outro com graça redobrada. (MANDEVILLE, 2017, p. 138)



## Conclusão

A análise de Mandeville sobre a relação entre religião, moralidade e sociedade mostra uma crítica radical ao otimismo racionalista do deísmo do século XVIII, ao mesmo tempo que sua ironia permite reformular, com algum realismo, as tensões entre paixões humanas e ordem social. Enquanto o deísmo defendia uma ética baseada na razão independente e na religião natural, dispensando revelação e dogmas, Mandeville, na esteira traçada por Pierre Bayle, questiona a viabilidade de uma moralidade desvinculada das paixões. Para ele, a virtude cristã – entendida como abnegação – é inatingível, pois os seres humanos são intrinsecamente movidos por interesses, medos e impulsos que a sociedade pode até canalizar de forma direcionada, mas não suprimir. A hipocrisia, embora espelhe essa falha moral, não se identifica inteiramente com ela, pois revela-se um mecanismo essencial para dissimular contradições entre ideais elevados e ações concretas, sustentando paradoxalmente a coesão social.

Embora Mandeville compartilhe com Bayle a presença do precipício da irracionalidade humana e a funcionalidade dos vícios, ele radicaliza essa perspectiva ao rejeitar qualquer conciliação entre moralidade ideal afirmada pela tradição e secularmente relida pelo deísmo e a prosperidade material. Bayle via os vícios como males necessários, úteis para a manutenção da sociedade, mas mantinha uma distinção entre sua utilidade prática e sua natureza moralmente condenável. Mandeville, por sua vez, parece dissolver essa dualidade, muito embora sempre a condene, ao argumentar que os vícios não apenas sustentam a economia, mas no fundo constituem a própria base da civilização. Enquanto Bayle talvez ainda preservasse um resquício de esperança na razão como guia para leis justas, Mandeville descarta tal possibilidade, insistindo que mesmo a religião e a moral são moldadas por paixões e conveniências sociais, como ilustra sua crítica ao clero, cuja austeridade performática esconde interesses mundanos.

Além disso, a divergência de Mandeville em relação ao deísmo e a pensadores como Shaftesbury reside em sua rejeição à noção de uma natureza humana inatamente boa ou racional. Enquanto o deísmo apostava na harmonia entre razão e virtude, Mandeville expõe a fragilidade dessa visão ao destacar que o progresso material depende da exploração astuta de impulsos egoístas. A colmeia virtuosa que entra em colapso na sua famosa fábula sintetiza esse paradoxo. A ironia mandevilleana reside em mostrar que a hipocrisia não é um desvio, mas a engrenagem oculta que potencializa e permite à sociedade funcionar. A contribuição de Mandeville, portanto, não se limita a uma crítica antecipada ao otimismo iluminista, pois, ao inverter a relação entre natureza humana e sociedade — argumentando que esta molda aquela, e não o contrário —, desafia-se narrativas de caráter finalista sobre virtude e progresso. Caleidoscopicamente, sua obra revela que a ordem social emerge de arranjos contingentes, nos quais paixões são administradas, não reprimidas, e onde a moralidade é menos um princípio universal do que um produto negociado de hábitos e necessidades.

### Referências bibliográficas

- ALVES PRIMO, M. de S.A. 2014. A questão do ateísmo especulativo em Pierre Bayle. *Griot – Revista de Filosofia*. v.10, n.2.
- BRANCHI, A. 2003. Shaftesbury e Mandeville. In: CARABELLI, G.; ZANARDI, P. (eds.) *Il Gentleman Filosofo: Nuovi saggi su Shaftesbury*, Padova, Il Poligrafo. 175-192.
- DOUGLASS, R. 2020. Mandeville on the origins of virtue. *British Journal for the History of Philosophy*, 2, vol. 28, 276-295.
- HILL, C. 1997. *Puritanism and Revolution - Studies in Interpretation of the English Revolution of the Seventeenth Century*. New York. St. Martin's Press.
- HILL, C. 2001. *O Mundo de ponta-cabeça - Ideias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640*, São Paulo. Companhia das Letras.
- HUTTON, S. 2004, Lord Herbert of Cherbury and the Cambridge Platonists, In: BROWN, S. (ed.) *British Philosophy and the Age of Enlightenment*, Routledge: London and New York, 2004, pp. 16-35
- JAMES, E. D. 1975. Faith, Sincerity and Morality: Mandeville and Bayle. In: PRIMER, I. (ed.), *Mandeville Studies – New Explorations in the Art and the Thought of Dr. Bernard Mandeville (1670-1733)*. The Hague, Martinus Nijhoff.
- MANDEVILLE, B. 1924. *The Fable of the Bees, or Private Vices, Publick Benefits*, With a Commentary Critical, Historical, and Explanatory by F. B. Kaye, The First Volume. Oxford. Oxford University Press..
- MANDEVILLE, B. 2017. *A fábula das abelhas*, trad. Bruno Costa Simões, São Paulo. Editora UNESP.
- MANDEVILLE, B. 2001. *Free Thoughts on Religion, the Church, and National Happiness*. ed. I. Primer. Transaction Publishers. New Brunswick.
- MANDEVILLE, B. 1985. *Liberi pensieri - sulla Religione, la Chiesa e il felice stato della Nazione* (trad. I. Cappelletto / a cura e con introduzione di A. SABETTI, “Bernard Mandeville, un libertino disincantato nel dibattito politico-religioso nell’Inghilterra del settecento”. Napoli. Liguori Editore.
- MONZANI, L. R. 1995. *Desejo e prazer na Idade Moderna*. Campinas. Editora da Unicamp.
- SCHOCHET, G. 2000. Mandeville’s *Free Thoughts* and the Eighteenth-Century Debates on “Toleration” and the English Constitution. In PRIOR, C. W. A. (ed.) *Mandeville and Augustan Ideas: New Essays*. Victoria. University of Victoria Press, 35- 50.
- SCRIBANO, M. E. 1980. *Natura umana e società competitiva – Studio su Mandeville*. Milano. Feltrinelli.
- SIMONAZZI, M. 2015. Atheism, Religion and Society in Mandeville’s Thought. In: PIRES, E. B.; BRAGA, J. (eds.) *Bernard de Mandeville’s Topology of Paradoxes - Morals, Politics, Economics, and Therapy*. Cham. Springer. 221-242.

# The Premodernity of Modernity. Kojève's Reading of Bayle

*Modernidade pré-moderna. Kojève leitor de Bayle*

Giovanni Zanotti

Universidade de Coimbra - CEIS20

giovanni.zanotti86@gmail.com

**Abstract:** In this article, I reconstruct Alexandre Kojève's interpretation of Pierre Bayle based on his various writings on this subject, most of which are still unpublished. In the introduction, I briefly present the history and current editorial situation of each of them. In the first section, I analyze some of Kojève's manuscripts to give an initial account of his position on Bayle's concept of tolerance. In the second section, I outline Kojève's epistemological argumentation in his book on Bayle. In the third section, I rely on Kojève's notes for his 1936-1937 lectures on Bayle to argue that his stance differs from both Bayle's skepticism and political liberalism. Rather, for Kojève, Bayle's philosophical impasse results from his transitional position in the movement toward a worldview first consistently produced by Hegel and Marx. In this sense, Kojève's overall reading ultimately sheds new light on his own concept of modernity.

**Keywords:** *Alexandre Kojève; Pierre Bayle; modernity; religious tolerance; skepticism; political liberalism*

**Resumo:** O presente artigo reconstrói a interpretação de Pierre Bayle proposta por Alexandre Kojève em seus vários escritos sobre o assunto, muitos dos quais ainda inéditos. Na introdução, são apresentadas brevemente a história e a situação editorial de cada um deles. Na primeira seção, são analisados alguns dos manuscritos de Kojève, no intuito de fornecer um quadro inicial de sua posição sobre o conceito de tolerância em Bayle. Na segunda seção, é esboçada a argumentação epistemológica de Kojève em seu livro sobre Bayle. Na terceira seção argumenta-se, com base nas anotações de Kojève para suas palestras de 1936-1937 sobre Bayle, que a posição dele difere tanto do ceticismo de Bayle quanto do liberalismo político. Para Kojève, o impasse filosófico de Bayle resulta, antes, de sua posição de transição no movimento em direção a uma visão de mundo produzida pela primeira vez de forma coerente por Hegel e Marx. Nesse sentido, a interpretação de Kojève acaba por lançar uma nova luz sobre o seu próprio conceito de modernidade.

**Palavras-chave:** *Alexandre Kojève; Pierre Bayle; modernidade; tolerância religiosa; ceticismo; liberalismo político*

Recebido em 22 de fevereiro de 2025. Aceito em 20 de maio de 2025.

*doisPontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 22, n. 1, jun. de 2025, p. 109-133 / ISSN: 2179-7412

DOI: <https://doi.org/10.5380/dp.v22i1.98665>

## Introduction

Alexandre Kojève's legacy in twentieth-century philosophy is essentially related to the seminars on Hegel's *Phenomenology of Spirit* that he held between 1933 and 1939 as Alexandre Koyré's substitute for the Chair of Religious History at the École Pratique des Hautes Études in Paris (KOJÈVE, 1968). As has been repeatedly shown (most extensively in AUFFRET, 1990), these seminars were pivotal not only to later French thought but to the development of Kojève's own original philosophy as a synthesis of an existentialist "system of atheistic anthropology" and a Hegelian "anthropology of modernity" (FILONI, 2021, p. 187, p. 184), based on the idea of finite human freedom historically realized in the modern world.

Less widely known, however, is a fact first emphasized by Kojève's biographer Marco Filoni: namely, that Hegel was not the only subject of Kojève's lectures during that period. A significant exception was the course he taught from November 12, 1936, to May 24, 1937, with the title: *La critique de la religion au XVIIe siècle: Pierre Bayle* ("The Critique of Religion in the 17<sup>th</sup> Century: Pierre Bayle"), whose manuscript, still unpublished, is preserved in the "Alexandre Kojève Funds" at the Bibliothèque Nationale de France (KOJÈVE, 1936-1937). Additionally, the study that Kojève undertook on the occasion of these lectures gave rise to his project, never accomplished, of publishing a book on Bayle with the Éditions sociales internationales, titled: *Identité et Réalité dans le "Dictionnaire" de Pierre Bayle* ("Identity and Reality in Pierre Bayle's 'Dictionary'"), a part of which was written in 1937 and posthumously edited by Filoni (KOJÈVE, 2010). Although this text represents only the first chapter of a projected three-part study, it offers an important key to Kojève's *epistemological* reading of what he calls Bayle's "critical positivism". Finally, two shorter manuscripts, also preserved in Kojève's estate, complete the record of his interest in Bayle, namely a three-page report of his course (*compte-rendu*), written for the archives of the École Pratique des Hautes Études (KOJÈVE, 1937a), and a ten-page note on Bayle and Fontenelle, presumably a preliminary study for his unfinished volume (KOJÈVE, 1937b; on the editorial history of Kojève's book project see FILONI, 2010, p. 10-12).

While Filoni's pioneering account of Kojève's relationship with Bayle, in his preface to *Identity and Reality* and in his biography (FILONI, 2010, p. 9-10; 2021, p. 183-192), draws primarily upon these two latter, more concise manuscripts, neither the content of *Identity and Reality* itself nor Kojève's lecture notes have ever been addressed in detail. This article, therefore, aims at fulfilling both tasks. In the first section, I will briefly discuss some of Kojève's texts already commented on by Filoni (a curriculum draft, a letter to Leo Strauss, the *compte-rendu*, and the notes on Bayle and Fontenelle) as well as a single passage from his lecture notes, to give an initial overview of the political stakes behind Kojève's interest in Bayle, which, at first glance, seem to rest on a persisting relevance of Bayle's concept of religious tolerance. In the second section, I will summarize Kojève's subtle argumentative itinerary in *Identity and Reality*, culminating in a (very) peculiar interpretation of Bayle's "skepticism" which, while refraining from explicit political conclusions, again seems to provide the epistemological counterpart to some sort of practical relativism. In the last section, I will rely on archival material made available to the public here for the first time, namely excerpts from Kojève's notes for his first three lectures on Bayle. I will argue that these pages provide fresh insights into the overall meaning of Kojève's reading of Bayle and, ultimately, into Kojève's own concept of modernity, rectifying the first impression of a mere allegiance to political liberalism. Specifically, Bayle's philosophical impasse emerges here, far more clearly than in any other manuscript, as the result of his *transitional* historical position in the movement towards a consistently "modern" worldview, which, according to Kojève, is attained not by Bayle but by Hegel (and Marx) and implies *neither* epistemological relativism *nor*, as a consequence, liberal pluralism in the sense of a skeptical "tolerance" to whatever political position. Although here I will not explicitly address Kojève's reading of Bayle in the broader context of his thought (let alone discuss its philological accuracy), I will suggest that, for him, "modern" truth finds its internal standard in what he elsewhere refers to as the "universal and homogeneous state". I will conclude

with a brief remark on some presuppositions of Kojève's account, suggesting a possible strategy for an "immanent critique" that preserves its theoretical fruitfulness while opposing its problematic political implications<sup>1</sup>.

### I. Bayle's concept of tolerance: past and present implications

As noted by Filoni (2021, p. 185-187), it is remarkable not only that, apart from Vladimir Solovyov, Bayle is the only author on whom Kojève ever considered publishing a book, but also that two decades later, in a curriculum written for a conference in Düsseldorf at the invitation of Carl Schmitt, Kojève mentioned his course on Bayle among very few other records. Even more remarkable, however, is that the course there was given a different title. "The Critique of Religion in the 17<sup>th</sup> Century: Pierre Bayle" was changed into: "Pierre Bayle and the Origins of Liberalism", just as the lectures on Hegel became in turn: "Hegel's *Phenomenology of Spirit* and the Origins of Marxism" (FILONI, 2021, p. 189). Kojève's retrospective gaze had it clear, on one hand, that a historical-political ratio existed between his philosophical interests in the 1930s – Bayle stands to liberalism as Hegel stands to Marxism – and, on the other hand, that the contemporary relevance of Bayle's concerns with tolerance went far beyond the religious sphere as such.

The association between Bayle and political liberalism also seems to emerge from a passage in which Kojève himself states the reasons for his choice of this particular subject of study, namely a letter to Leo Strauss dated November 2, 1936:

[I'm giving] two courses. One on Hegel [ ... ]; and a second one on Bayle [ ... ]. I chose Bayle because I am interested in the problem of tolerance. What for him was Protestantism-Catholicism, is today fascism-communism. I believe that in Bayle the motives and the meaning of the middle position are clearer than among modern "democrats". (KOJÈVE-STRAUSS, 1991, p. 233-234; quoted in: FILONI, 2021, p. 185)

Kojève's usual propensity for irony might suggest that this reference to current politics is little more than a joke. The content of his letter to Strauss, however, is confirmed and strengthened by a passage of the same period from the manuscript of his third lecture on Bayle (November 14, 1936). Here Kojève, at the end of his preliminary remarks, finally addresses the same problem with his students – why read Bayle specifically? He gives two reasons, "one – 'philosophical' in the ordinary sense of the word, the other – contingent" (KOJÈVE, 1936-1937, p. 15)<sup>2</sup>. I will return to the former in detail in the last section; the latter is worth quoting in full already:

As for the contingent reason – here it is.

Bayle's entire thought takes as its starting point a concrete historical situation, namely the struggle – in France – between the Protestant and Catholic churches. Bayle, unable to rally definitively to either of the adversaries, who accept no compromise, seeks to maintain himself *between* the two, tries to remain "above the battle"<sup>3</sup>, and – by unsuccessfully preaching tolerance – attempts in his writings to justify his own attitude. Now, one only needs to replace the words "Protestantism" and "Catholicism" with "Fascism" and "Communism" to see that our situation is very similar to the one Bayle found himself in.

Of course, Protestantism and Catholicism have nothing to do with Fascism and Communism. But there is the same danger of finding ourselves in the presence of two doctrines claiming universality and mutually excluding each other, and there is the same attempt to maintain ourselves *between* the two and – despite the principle of tolerance – *against* both. And this is why I believe that studying Bayle's arguments, by which he sought to justify

<sup>1</sup> I wish to express my gratitude to Jocelyn Monchamp and the staff of the Manuscript Section of the Bibliothèque Nationale de France for helping me in consulting Kojève's unpublished writings. In the following paragraphs all translations of quotations from Kojève are mine (except the passage from his letter to Strauss) and all italics, unless stated otherwise, are Kojève's. The passages from unpublished writings are given in the original French version either in the text or in a footnote, where I occasionally corrected obvious linguistic oversights on Kojève's part. Research for this paper received financial support from FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia – DOI: <https://doi.org/10.54499/2022.07238.CEECIND/CP1714/CT0027>.

<sup>2</sup> "l'une – 'philosophique', au sens courant du mot; l'autre – d'actualité".

<sup>3</sup> Kojève alludes here to Romain Rolland's 1914 pacifist essay with the same title (*Au-dessus de la mêlée*).



the attitude he took in *his* world, can contribute to a better understanding of the attitude analogous to his that, [especially now?], we would like to be able to take, in the world that is ours.

And *this* – perhaps – is the *truly* philosophical justification for a study devoted to Bayle's thought. For is it not to better understand *ourselves* that we – as *philosophers* – study the thoughts of men of the past? (KOJÈVE, 1936-1937, p. 18-19)<sup>4</sup>

The “contingent” reason, therefore, is the actually “philosophical” one and the concrete vanishing point of any philosophical consideration “in the ordinary sense of the word”. As in the letter to Strauss, Bayle's concept of tolerance is transposed by Kojève from the religious to the political realm to justify a behavior – already attributed to Bayle himself – that is, in fact, only outwardly “tolerant”. Two opposite positions are criticized in logical terms, namely, as being at once partial and purportedly universal, and the attitude one “would like to be able to take” toward them is not only a non-neutral third position – a “middle” *between* the two – but also a strictly polemical one – *against* both.

These emphatic sentences conclude Kojève's three introductory lectures, which are also the only part of the manuscript constituting a proper text – the notes for the remaining twenty-three lectures being mostly a collection of biographical information, quotations, and shorthand comments. An overview of their content, however, is provided by Kojève himself in his *compte-rendu* and, indirectly, in his notes on Bayle and Fontenelle.<sup>5</sup>

In the former, Kojève declares that the course has dealt with Bayle's ideas on the “Faith-Reason problem” and has been organized around the historical-philosophical hypothesis of a theoretical split between Bayle's early writings and his *Historical and Critical Dictionary*. At the beginning, Bayle believed in the possibility of an understanding between science and religion because he reduced the latter to the sum of a “cult” on the one hand and “theological and moral doctrines” on the other. The critique of theological errors, superstitions, and the resulting erroneous morality based on intolerance, would enable the intellectual and the believer to converge on a “deist” rational theology and an “evangelical” natural morality in a shared “Republic of Letters”. Later, though, this hope was contradicted both externally and internally: “The manifest failure of this propaganda, as well as deeper internal reasons that, however, are difficult to ascertain, forced Bayle to abandon this first conception [of the relationship] between Reason and Faith. He understood that their purpose was not the same” (KOJÈVE, 1937a, p. 1-2).<sup>6</sup> Indeed, the guiding principle of the scientist is *critique* in the sense of the search for a logically consistent and universally valid truth, whose procedure, however, reduces knowledge to the negative task of refuting any absolute thesis as contradictory (as will be shown in the next section, *Identity and Reality* is no more than a hundred-page argument for this crucial deductive step). The believer, by contrast, has as his only guiding principle the *salvation* of his own soul,

<sup>4</sup> “Quant à la raison d'actualité – la voici.

Toute la pensée de Bayle a pour point de départ une situation historique concrète, à savoir la lutte – en France – entre l'église protestante et l'église catholique. Bayle, ne pouvant se rallier définitivement ni à l'un ni à l'autre des adversaires, qui n'acceptent pas de compromis, cherche à se maintenir *entre* les deux, essaye de rester 'au-dessus de la mêlée', et – en prêchant sans succès la tolérance – essaye – dans ses écrits – de justifier sa propre attitude. Or, il suffit de remplacer les mots 'Protestantisme' et 'Catholicisme' par les mots 'Fascisme' –, 'Communisme', pour voir que notre situation est très semblable à celle dans laquelle se trouvait Bayle.

Certes, le Protestantisme et le Catholicisme n'ont rien à voir avec le Fascisme et le Communisme. Mais il y a le même péril de se trouver en présence de deux doctrines prétendant à l'universalité et s'excluant mutuellement, et la même tentative de se maintenir *entre* les deux et – malgré le principe de tolérance – *contre* les deux. Et c'est pourquoi je crois que l'étude des arguments de Bayle, par lesquels il cherchait à justifier l'attitude qu'il prenait dans *son* monde, peut contribuer à une compréhension meilleure de l'attitude analogue à la sienne que [surtout présentement?], on voudrait pouvoir prendre, dans le monde qui est le nôtre.

Et c'est – peut-être – *là* la justification *vraiment* philosophique d'une étude consacrée à la pensée de Bayle. Car, n'est-ce pas pour mieux nous comprendre *nous-mêmes* que nous étudions – en *philosophes* – les pensées des hommes du temps passé?”

<sup>5</sup> For a more detailed presentation of these two manuscripts, see FILONI, 2021, p. 187-192.

<sup>6</sup> “L'échec évident de cette propagande, ainsi que des raisons internes plus profondes, difficiles d'ailleurs à préciser, ont forcé Bayle d'abandonner cette première conception [de la relation] entre la Raison et la Foi. Il comprend que leur but n'est pas le même”.



which only presupposes a subjective certainty “whose evidence, however, is neither communicable nor demonstrable, nor even expressible without contradiction” (KOJÈVE, 1937a, p. 2).<sup>7</sup> More precisely, not only do biblical criticism and the analysis of theological proofs of God’s existence disprove the illusion of religion as rational evidence, but any theistic metaphysics necessarily leads to either contradictions or Manichaeism. Therefore, the philosopher will have to “abandon every attempt at a rational understanding of the transcendent” (including atheistic *meta*-physics à la Spinoza) and “restrict his existence to a positive and critical study of the facts that impose themselves on his Reason” (KOJÈVE, 1937a, p. 3).<sup>8</sup> The believer, on his part, renouncing all *theo*-logy to preserve his beliefs from argumentative critique, will renounce all *discourse* as such and content himself with “mute faith” (*foi muette*). This double self-limitation grounds the possibility of a coexistence based on mutual tolerance in the very specific sense of mutual *indifference*, which is, according to Kojève, the political purpose of Bayle’s “propaganda” from his *Dictionary* onward.

Interestingly, almost half of the manuscript of the *compte-rendu* consists of deleted paragraphs and sentences, much of which relates to the fact that the philosophical-political equation at issue has not two but three variables – the intellectual, the believer, and the “man of action” embedded in the *state*.<sup>9</sup> For some reason, Kojève systematically removed this third actor from his official course report. Its role, however, emerges much more clearly from his notes on Bayle and Fontenelle – which actually again concern almost only Bayle, since they were intended to serve as an outline for a later comparative study that was never carried out. This manuscript deals primarily with the socio-cultural *presuppositions* of what is presented in the *compte-rendu* as a mere result; in so doing, however, it also already hints – in its conclusions – at a historical *relativization* of the position attributed to Bayle. Kojève begins here with a strictly Marxist exercise in the critique of ideology. In the introduction, titled: *Les bases économiques de l’attitude idéologique de Bayle – Fontenelle* (“The Economic Bases of the Ideological Attitude of Bayle and Fontenelle”: KOJÈVE, 1937b, p. 1-3), he derives Bayle’s place in the history of ideas from a comparison between two opposed “economies” – “feudal” and “commercial” – and their corresponding “ideologies”. (A third economy with its ideology, the “monarchist” one, is mentioned, presumably to later differentiate Fontenelle’s position, but only its “mercantilist” analogies to the commercial economy are stressed.) The feudal economy (*économie féodale*) is characterized by separate, static economic unities based on stable property and, therefore, on the one hand, relatively independent of external *social* conditions and hardly in need of central power, while, on the other hand, highly dependent on *natural* conditions. Accordingly, the feudal ideology is based on the ideal of the solitary and self-sufficient “sage”, capable of attaining *immediately* (“hic et nunc”), conclusively and in any external circumstance a trans-historical, universal, and eternally identical truth as an inalienable property, ultimately resting on divine powers independent of man. “Faith” here is the isolated sage’s direct contact with God, and “Reason” is but a “secularized Faith” (*Foi laïcisée*), that is, a formally identical insight into the transcendent, only replacing God with a universe of ideal truths.

In the commercial economy (*économie marchande*), on the contrary, private property is unstable and dependent on exchange, hence on social intercourse, requiring an “authoritarian central power” (*un pouvoir central autoritaire*) to ensure internal and external peace, while at the same time gaining relative independence from natural conditions (one might say, in the young Lukács’s terms, that “first nature” is substituted here by societal “second nature” as an external constraint). The commercial ideology, therefore, on one side, glorifies man’s autonomy *in*, and not above or outside, nature; on the other side, it conceives truth as *mediated*, that is, only accessible through an intellectual exchange with others and itself “located in history” (*dans l’histoire*), i.e., not transcendent and not attainable once and for all, but

<sup>7</sup> “mais l’évidence de cette certitude n’est ni communicable ni démontrable, et elle n’est même pas exprimable sans contradictions”.

<sup>8</sup> “abandonner toute tentative d’une compréhension rationnelle du transcendant [...] limiter son existence à une étude positive et critique des faits qui s’imposent à sa Raison”.

<sup>9</sup> Here and throughout the following, the exclusive use of the male gender corresponds to the linguistic habit of Kojève, who always speaks only of “l’homme”.

only through endless critical revision of partial achievements. This is why the philosophical self-reflection of the commercial economy results in “relativism, historicism, skepticism: if truth is one and eternal, it is unknowable as such” (KOJÈVE, 1937b, p. 2).<sup>10</sup> Moreover, the “Republic of Letters” charged with this collective critical progress requires, like market economy, the “enlightened absolutism” of a strong state capable of guaranteeing peace and tolerance. Finally, “Faith” becomes here something purely *private*, that is, a subjective attitude unrelated to objective truth, while, conversely, “Reason” is *only public*, namely an orientation within the world of objective phenomena known in their (immanent, causal) “interaction” rather than in their (transcendent, meaningful) “essence”.

Significantly, Kojève adds here, at the end of the introductory paragraph, a note in square brackets: “Possibility of a coincidence of ‘Faith’ and ‘Reason’ in a society based on creational *labor*” (KOJÈVE, 1937b, p. 3).<sup>11</sup> Drawing on the immediately preceding statements, “Faith” and “Reason” should correspond, respectively, to “subjective” and “objective”, “immediate” and “mediated” – but also: “essence” and “phenomenon”. However their “coincidence” is to be conceived, this aside constitutes the first – as yet isolated – key to Kojève’s view of Bayle’s historical *limits*. In the following paragraph, in fact, Kojève (1937b, p. 3-4) initially seems to identify Bayle’s position with a thoroughly *modern* attitude without any “trace” of “feudalism” – that is, of either “feudal Faith” (direct contact with God) or even “feudal Reason” (Cartesian “evidences”).<sup>12</sup> Rather, Bayle’s epistemological and socio-political ideal as described here (KOJÈVE, 1937b, p. 4-8) corresponds point by point to the “commercial” ideology outlined above: 1) sensible knowledge of empirical facts through incessant critical discussion by an educated public already conceived of as a “research team” (*équipe de chercheurs*), intellectually unprejudiced but politically quietist, precisely because of the never-final character of scientific achievements, which prevents them from shaping political will; 2) consequently, “sharp separation between action and Reason” (*séparation tranchée de l’action et de la Raison*), the former being driven by passions and governed by a state that is tolerant with opinions but intolerant with intolerance itself, i.e., with subversive *acts*<sup>13</sup>; 3) mutual indifference (*désintérêt*) – provided this separation of action and opinion – between the state or men of action, the Republic of Letters or intellectuals, the Church or believers (here Kojève repeats the philosophical-religious arguments of the *compte-rendu*). Ultimately: neutralization of both religious conflicts and epistemic absolutism for the sake of “perfect harmony between the authoritarian secular state and inactive, peaceful, conformist intellectuals” (KOJÈVE, 1937b, p. 6).<sup>14</sup>

Already at the beginning of this central paragraph, however, immediately after the statement on the absence of “feudal traces”, Kojève seems to contradict it by introducing a new (and somehow surprising) conceptual pair:

Bayle is an *irrationalist*: “Faith” does not reveal truth; “Reason” is not self-sufficient, because the immanent criterion of “evidence” is not certain.

<sup>10</sup> “relativisme, historicisme, scepticisme: si la vérité est une et éternelle, elle est inconnaissable en tant que telle”.

<sup>11</sup> “Possibilité d’une coïncidence de la ‘Foi’ et de la ‘Raison’ dans une société fondée sur le *travail* créateur”.

<sup>12</sup> “Aucune trace de Foi ou de Raison ‘féodales’ (pas de polémique; simplement autre ‘idéologie’ [= ‘marchande’]). Pas de contact direct avec Dieu; impossibilité d’atteindre la ‘vérité’ par une vision directe (pas d’‘évidence’ rationaliste des ‘idées claires et distinctes’)”.

<sup>13</sup> Specifically, Kojève (1937b, p. 6) claims: “the state must violently repress all intolerant and revolutionary *action*, i.e. any action that presents its driving passion as an absolute *truth*” (“l’État doit réprimer violemment toute *action* intolérante et révolutionnaire, c’est-à-dire toute action qui fait passer la passion qui l’anime pour une *vérité* absolue”). And he adds in square brackets: “See the intolerance of bourgeois democracy towards communism and even [sic! – G.Z.] fascism” (“Cf. l’intolérance de la démocratie bourgeoise envers le communisme et même le fascisme”).

<sup>14</sup> “harmonie parfaite entre l’État autoritaire laïque et les Intellectuels inactifs, pacifiques et conformistes”.

But his irrationalism is still rationalist: the (Cartesian) ideal of one eternal truth is maintained. Only, man has no means of attaining it directly, *hic et nunc* ("skepticism"). (KOJÈVE, 1937b, p. 4)<sup>15</sup>

Apparently, Bayle's critical disenchantment with transcendent truth, here curiously termed "irrationalist", is still infused – albeit in a merely negative way – with a "feudal" remnant of "rationalist" dogmatism. Yet this does not really contradict the previous statement, for, on closer inspection, precisely this mixture produces the main features of "commercial ideology" as such. Kojève adds:

Hence the idea of indefinite "progress", of a perpetual "search" for "truth". This search is based on the study of empirical *facts* (natural and human). The "facts" impose themselves on Reason through the *senses* (empiricism, historicism – i.e., irrationalism [sic! – G.Z.]). But (– rationalism) these facts have value only insofar as they reveal "absolute" truth. Hence the need for a *critique* of facts. (KOJÈVE, 1937b, p. 4)<sup>16</sup>

"Commercial" ideology is itself still partly "feudal" – this is why it finds its consistent herald in Bayle. Its concept of truth, based on endless progress (in Hegel's terms, "bad infinity") and the phenomenon-essence opposition (Kant's critique of noumenic knowledge), is defined merely by contrast to the dogmatic one, *and only because of this* does it result in a skeptical outcome.

The conclusions of the manuscript cast a sudden light on the philosophical-historical significance of this point. Here Kojève claims that Bayle's attitude only makes sense if one admits at the same time "that there is no 'evidence' à la Descartes" *and* "that there is a 'truth' à la Descartes, which can be reached by successive approximations but is already *there* and does not change" (KOJÈVE, 1937b, p. 8-9).<sup>17</sup> This presupposition, he says, only applies to the sciences of nature, which deal with an immutable external reality, but loses any meaning when it comes to the human sciences. Precisely this difference was neglected by both modern epistemology and modern political philosophy:

After Bayle, we 1) abolished absolute "truth" (human truth is *created* by the man of history), and 2) extended his conception of the Republic of Letters to the state. This leads to relativism and conformism, with no hope of improvement. (KOJÈVE, 1937b, p. 9)<sup>18</sup>

1) and 2) may appear to follow from each other, as current liberalism à la Popper would have it – if truth is relative, then the state should be as pluralist and anti-authoritarian as Bayle's Republic of Letters. Kojève's whole point, however, is that they actually *contradict* each other. If human truth is *purely* historical, thereby losing *all* residual reference to an absolute transcendence, then, according to Vico's principle of "verum factum", it is fully knowable and leaves no room either for relativism or, consequently, for "tolerant" politics understood in a skeptical, neutralist way. Kojève's last sentences sound rather distant from liberal common sense:

If truth is *created* by man, it must be *actively* and violently [sic! – G.Z.] imposed on society. The state must not be without ideology. It must *create* the human *truth*.

<sup>15</sup> "Bayle est *irrationaliste*: la 'Foi' ne révèle pas la vérité; la 'Raison' ne se suffit pas à elle-même, car le critère immanent de l'«évidence» n'est pas sûr.

Mais son irrationalisme est encore rationaliste: l'idéal (cartésien) de la vérité une et éternelle est maintenu. Seulement, l'homme n'a aucun moyen de l'atteindre directement, *hic et nunc* ('scepticisme').

<sup>16</sup> "D'où l'idée d'un 'progress' indéfini, d'une 'recherche' perpétuelle de la 'vérité'.

Cette recherche se fait par l'étude des *faits* empiriques (naturels et humains). Les 'faits' s'imposent à la Raison par la voie des *sens* (empirisme, historisme – c'est-à-dire irrationalisme). Mais (– rationalisme) ces faits n'ont de valeur que dans la mesure où ils révèlent la vérité 'absolue'. D'où la nécessité d'une *critique* des faits.

<sup>17</sup> "L'attitude de Bayle n'a de sens que si l'on admet: 1° qu'il n'y a pas d'«évidence» à la Descartes; 2° qu'il y a une 'vérité' à la Descartes qu'on peut atteindre par approximations successives, mais qui est déjà *là* et ne change pas".

<sup>18</sup> "Après Bayle, on a 1° supprimé la 'vérité' absolue (la vérité humaine se *crée* par l'homme de l'histoire), 2° étendu sa conception de la R[épublique] d[es] L[ettres] à l'État. Ceci mène au relativisme et au conformisme sans espoir d'amélioration".

Religion: Faith à la Bayle = aestheticism. Real faith implies the affirmation of an objective *truth*. It cannot therefore be tolerated. The state must be *atheistic*. Then: neither fusion of the Republic of Letters with the Church and independence from the state [as in Bayle's early writings – G.Z.], nor separation of the state, the Republic of Letters and the Church, but: fusion of the Republic of Letters and the state against the Church, a scientifically based fusion aimed at the *creation* of human truth. [Hegel-Marx] (KOJÈVE, 1937b, p. 9)<sup>19</sup>

What is barely hinted at in these few dense remarks is further elaborated in Kojève's lecture notes and will form the subject of our last section. First, however, we need to examine in depth the argumentative structure of Bayle's epistemology – the philosophical premise from which everything else follows – as interpreted by Kojève.

## II. Bayle's "critical positivism": a logical reconstruction

### II.1. Reason's desire

Kojève's *Identity and Reality in Pierre Bayle's "Dictionary"* (1937), his only writing on Bayle yet published, shows no explicit trace of political, historical, or religious concerns. As a theoretical introduction, it does not even discuss Bayle's *Historical and Critical Dictionary* – which was supposed to be addressed in the unwritten third part – or, for that matter, any other of Bayle's works. In fact, the whole book contains only one quote from Bayle, which does not belong to his *Dictionary* but to his *Philosophical Commentary*: "Everyone knows that evidence is something relative" (KOJÈVE, 2010, p. 60).<sup>20</sup>

While Kojève's lectures on Bayle and the related manuscripts, as he himself claims at the beginning of his *compte-rendu*, deal with the problem of Reason and *Faith*, the subject of his book is the relationship between Reason and *Reality*. Kojève's *goal*, in other words, is to provide the epistemological foundations for Bayle's concept of tolerance, or, more precisely, the complex logical itinerary that "leads" Bayle (from his *Dictionary* onwards) to such foundations. The inverted commas here allude to the peculiarity of Kojève's *method*, whose "reconstruction" of Bayle's reasoning is intended as purely conceptual rather than philological or hermeneutical in any current sense of the word. Kojève aims to show "the origin and the deep ground of Bayle's 'skepticism' or, if one prefers so, 'critical positivism', and of all that results from it – in him as well as in others" (KOJÈVE, 2010, p. 13). Such "origin" and "deep ground" ultimately refer back to the opposition between "Reason" and "facts", which Kojève equates, respectively, to "theory" and "experience" or, indeed – following Émile Meyerson –, to "Identity" and "Reality" (KOJÈVE, 2010, p. 14). Yet this opposition, in turn, is "contained" in Bayle's writings only inasmuch as it is logically required to make sense of his conclusions, so that it can be presented a posteriori as the substance of Bayle's *implicit* argument:

In Bayle, the terms *Reason* on one side, and *reality, fact, experience* etc. on the other, are rather vague and imprecise. One can, however, clarify them and better understand the implicit meaning that they had in Bayle's thought if one tries to reproduce the "reasonings" [*raisonnements*], conscious or not, that lead him to use them in the way he does, or – maybe – in the way he should have. (KOJÈVE, 2010, p. 14)

<sup>19</sup> "Si la vérité se crée par l'homme, on doit l'imposer *activement* et violemment à la société. L'État ne doit pas être sans idéologie. Il doit créer la *vérité* humaine.

Religion: Foi à la Bayle = esthétique. [La] Foi réelle implique l'affirmation d'une *vérité* objective. On ne peut donc pas la tolérer. L'État doit être *athée*. Donc: ni fusion de la R[épublique] d[es] L[ettres] avec l'Église et indépendance de l'État, ni séparation de l'État, de la R[épublique] d[es] L[ettres] et de l'Église, mais: fusion de la R[épublique] d[es] L[ettres] et de l'État contre l'Église, fusion à base scientifique en vue de la *création* de la vérité humaine. [Hegel-Marx]."

<sup>20</sup> "Tout le monde sait que l'évidence est une chose relative". As noted by Filoni, the exact quote is: "Every one knows, or ought to know, that Evidence is a relative Quality" (BAYLE, 2005, p. 146).



The resulting “Bayle” is admittedly quite different from the historical one. For Kojève, he is essentially a “skeptic” in a very distinct and innovative (that is, *modern*) sense: namely, the first thinker to have cast radical doubts on both “rationalism” – i.e., idealism – and “positivism” – i.e., empiricism –, thereby inferring the philosophical necessity for political tolerance.

“Bayle’s” argumentative path is, thus, a (very peculiar) logical stylization of the history of Western philosophy. Its abstract point of departure is “Reason as such” (*la Raison en tant que telle*) in its pure immanence – that is, devoid of the assumption of an external reality and determined only by its desire for “fulfillment” (*satisfaction*) through true theories or “speeches”, such fulfillment being, conversely, Reason’s sole – necessary and sufficient – criterion of truth. At this level, in fact, Reason is essentially “the ‘faculty’ of producing or creating *words with meaning*” and assembling them into “meaningful sets” (*ensembles significatifs*); therefore, “the ‘reasonable’ man is a being who *speaks*” (KOJÈVE, 2010, p. 15-16). Reason’s speech, however, must meet three requirements to acquiesce its impulse. It must be: 1) communicable, i.e., reproducible by anyone capable of *producing* speeches; 2) consistent (*cohérent*) – whoever accepts its global meaning must be able to accept the meaning of its constituent parts, and vice versa; 3) provable (*démontrable*) – it must *impose* itself on everyone in a final way, causing Reason to halt its own movement (in Kojève’s words: “my speech must be such that anyone who refuses to accept it and make it his own must renounce *all* consistent speech in general” [KOJÈVE, 2010, p. 17]). This last requirement corresponds to the core of Kojève’s philosophical anthropology as outlined in his lectures on Hegel of the same period, where the key to human history is precisely a dialectic of line and circle, progress and goal, ultimately resting on the relation between *desire* as the motor for creation and the desired fulfillment as pure *repetition* (see LOVE, 2018, on the resulting “paradox of finality”). For Kojève, in other words, Reason *wants to be compelled to repeat itself* by a final truth:

Having produced truth, Reason stops in its own production, for it can neither deny truth, nor replace it with anything else, nor change anything in it. Reason, which produced truth, must therefore be content to re-produce it. Then, the theory-truth can also be defined as the product of Reason that definitively stops its theoretical or rational production. And, if truth does not force speech into silence, it does force it into eternally repeating itself. (KOJÈVE, 2010, p. 18)

It is from this one *immanent* need that the entire “odyssey” of Reason (including the later emergence of *Reality*) will follow. Such odyssey is divided by Kojève into the two main stages of “rationalism” and “positivism”, culminating in two distinct forms of skepticism and composed, in turn, of individual stages – respectively: “naïve rationalism”, “critical” and “reflected” rationalism, “first skepticism”; “naïve positivism”, “critical positivism”, “second skepticism” (the latter allegedly coinciding with Bayle’s position).

## II.2. The rationalist Reason

At the initial stage of “naïve rationalism”, Reason knows nothing not only of a Reality outside itself (“rationalism”) but also of the possibility of error (“naïveté”), that is, it conceives of itself as a divine *intellectus archetypus* endowed with creative freedom and capable of “satisfying itself by itself” (*se satisfaire elle-même par elle-même*). In other words, it regards any communicable and consistent speech as also provable, hence *true*, by the mere fact that it is pronounced. Significantly, for Kojève, this self-attribution of a creative faculty is common to what he sees as the two extremes in the history of Western self-consciousness, namely, on the one hand, the primitive “magical” or “mythological” Reason and, on the opposite pole, Hegel’s absolute idealism. While the “mythograph” spontaneously assumes that his theory “is true simply because it fulfills by itself the Reason that produced it, halting its production and reducing it to the eternal re-production of its product”, so that this “fulfillment or halt” is the sole criterion of “correspondence” with a revealed “Reality”, such perfect immanence returns at the end of Reason’s journey in a reflected form: “It may be that this Hegelian definition [of truth – G.Z.] is only a fully self-conscious radicalization

of the self-understanding implicit in the Reason of the ‘mythologist’ and the ‘magician’” (KOJÈVE, 2010, p. 21-22). I will come back to this important point later.

The self-confidence of naive rationalism, however, cannot last long. For, as first unsurprisingly recognized by Hegel himself, “the truth is the whole”: namely, a *total* theory would be required to properly “halt” Reason into repetition, securing its content as both unchangeable and insuperable. Still, due to the impossibility of producing the totality of meanings *in actu*, an individual theory can only regard itself as “total” as long as it is not *actually* challenged by the existence of rival theories, which 1) differ from, and 2) contradict it. Such existence, Kojève says, is a quasi-Kantian “fact of Reason” (*un fait de la Raison*) – a *fact*, because it cannot be deduced but only ascertained, and, nevertheless, a *fact of Reason*, that is, still belonging to its immanent sphere. The consequence of 1) is the *partiality* of theories, compelling for the first time to distinguish “my” Reason from “the” Reason; the consequence of 2) is the existence of *errors*, because “the Reason” cannot be simply taken anymore as the sum of all individual “Reasons”. Rather, while a theory may appear consistent and *provable* to my Reason, the whole formed by conflicting theories is a priori *inconsistent* and, hence, my theory (as well as anyone else’s), as much as it momentarily “imposes” itself on me, is “objectively” unproven. It turns, therefore, into a mere “hypothesis” for everyone, *including myself*: “As a reasonable man, I can reject it, and this is enough for it not to be – for me either – provable, i.e., true” (KOJÈVE, 2010, p. 28-29). At the same time, however, since naive rationalism has no criterion for the truth of a theory apart from its actual existence, one cannot “verify” any hypothesis at this level except by “actual universal agreement” (which may cease to exist at any time). *Some* hypotheses must a priori be false, but it is impossible to know *which* they are: “If my Reason only produces (unverifiable) hypotheses, the Reason produces, in addition to hypotheses, errors, without being able to clearly distinguish one from the other” (KOJÈVE, 2010, p. 31).

This stage of Reason’s self-doubt is “critical rationalism”. The two attempts that Reason makes to escape it while remaining “rationalist”, that is, without transcending its own immanence, are called by Kojève “reflected rationalism” (*rationalisme réfléchi*) and “first skepticism” (*premier scepticisme*). The former is discussed by Kojève later as a long “detour” (ranging historically from Plato to Fichte), leading either to a dead end or – to Hegel, i.e., to the (self-conscious) restoration of “naive rationalism”.<sup>21</sup> As such, reflected rationalism somehow interrupts an otherwise linear path and it is thus worth discussing first. It consists in discovering, by Reason’s self-reflection, an internal criterion to identify true theories. These essentially amount to Cartesian *evidences*, namely, individual theories which, while not expressing the whole of knowledge, do nevertheless impose themselves on Reason in a way that distinguishes them from mere hypotheses. Due to their evidence, these theories cannot contradict each other and, therefore, can add to each other in an endless progress of truth. However, this historically successful solution comes at some costs. The first and most obvious is that, being partial, evidences are also only partially fulfilling, thereby proving unable to fully restore the initial ideal of naive rationalism. Secondly and more radically, Reason is reduced here to pure receptivity, that is, to passive and sterile contemplation devoid of any creative power – in the terms of early modern philosophy, it turns from *intellectus archetypus* to *intellectus ectypus*. This is because such rationalism is “reflected” in a twofold sense. By *reflecting* on itself, Reason at the same time understands itself as the mere “reflection” of *another* Reason, a divine and properly creative one, from which evidences arise in the form of “revelations”. In other words, a “split” (*une scission*) occurs within the individual Reason:

I must distinguish in my Reason between a proper Reason, which provides me with *knowledge* [...], and a pseudo-Reason, the organ of *opinion* [...]. If “critical” rationalism felt obliged to distinguish between *my* Reason and *the*

<sup>21</sup> As is clearly shown by Kojève’s diagram reproduced by Filoni at the end of the book, which outlines the following succession: naive rationalism; critical rationalism; here a bifurcation that, on one side, prompts toward first skepticism, naive and critical positivism, and second skepticism, while on the other side, at the stage of reflected rationalism, the path goes back through Descartes, Kant, and Fichte, until it reaches the starting point again with Hegel (KOJÈVE, 2010, p. 113).



Reason, which for it was the totality of particular Reasons similar to mine, “reflected” rationalism must distinguish within my own Reason between what is in me *my* Reason and what is, also in me, *the* Reason. (KOJÈVE, 2010, p. 52-53)

Yet, since “the” Reason is now transcendent, it can no longer be equated to a sum of individual human Reasons, however purged of error and reduced to evidences. Rather, the individual split presupposes a more general split between human Reason (as a source of errors) and divine Reason (as a source of revelations), namely, a “distinction between *my* Reason as a whole and *the* Reason as such, which is now something *other* than the totality of Reasons (as ‘purified’ as they can be) similar to mine, i.e., human” (KOJÈVE, 2010, p. 54). It is this “ontological” split that also explains the third and fatal limitation of reflected rationalism. For, in its transcendence, *the* Reason ultimately remains a foreign object, whose knowledge is mediated by a *human* Reason still as fallible as “critical rationalism” held it to be. As a consequence, the very existence of its “evidences” must sooner or later fall prey to the same doubt that had paralyzed human Reason in the previous stage and finally appear as *not evident itself*. This “second-degree self-criticism” is attributed by Kojève to Bayle, whose peculiar discovery is allegedly that “what was ‘evident’ to me may cease to be so, and what is ‘evident’ to one may not be so to another”. That is why the aforementioned single quote from Bayle in the entire book appears here: “Everyone knows that evidence is something relative” – or, in Kojève’s reformulation: “It is *evident* that there are no *evidences*” (KOJÈVE, 2010, p. 60).

The second “rationalist” way out of critical rationalism is logically subsequent but chronologically prior to the first one, for it is attributed to Parmenides. It again requires renouncing Reason’s creativity, but replacing it this time with a negative power, aimed at suppressing inconsistency between theories by suppressing theories themselves in their *difference*, i.e., by *identifying* them – claiming, for example, that two words “actually” mean the same, that two things are “actually” different aspects of one thing, and so on. In all these cases, the goal is “to avoid a *choice* between meaningful sets [...] by acknowledging that in ‘truth’ these sets are *one and the same*” (KOJÈVE, 2010, p. 34). To achieve this goal, however, destructive identification must be *total*, for the resistance of any single theory would undermine it; and, since “total theory” is unattainable in principle, it follows that the identification must occur “*a priori*”: “Reason must thus be able to identify its products even *before* creating them. [...] It must assert that *everything* it actually produces or can produce is *one*. [...] Which means, ultimately, that all words have only *one* meaning” (KOJÈVE, 2010, p. 36). Therefore, consistent identification culminates in the Eleatic thesis of the unity of Being and, hence, of the *identity* of Reason, or, in Kojève’s words, in the “uni-total theory of the One-Whole of Reason-Reality” (*la théorie unitotale de l’Un-Tout de la Raison-Réalité*: KOJÈVE, 2010, p. 38).

Unlike reflected rationalism, Kojève claims, “Eleatism” fails precisely by its success: namely, not by internal contradictions, but because “the ideal realized at the end of [Reason’s] path was not that of its starting point” (KOJÈVE, 2010, p. 39). Of the three initial requirements, in fact, the “uni-total theory” meets the last two, namely consistency and provability, but not the first and most basic, that of communicability – for, once reduced to the dimensionless point of “tautological Identity”, Reason is also confined to “absolute solipsism” and, thus, to the “mute uni-totality” of “universal, necessary, and consistent *silence*” (KOJÈVE, 2010, p. 40). Reason is now deprived not just, as in reflected rationalism, of all creative power, but also of any content whatsoever; here the rationalist extreme is reverted into its opposite, that is, mystical contemplation and ineffable *Faith*, which Bayle opposes to Reason, as mentioned in Kojève’s *compte-rendu*, precisely on account of its incommunicability. This standpoint is not strictly vulnerable to rational *refutation* – Plato’s “only” argument against Parmenides, Kojève says, is that “his theory does *not* impose itself on a Reason who wants to *communicate*” (KOJÈVE, 2010, p. 39). Such will to communicate, though, is strong enough to bankrupt rationalism as a whole. Reason, to remain such (i.e., rational), had to proceed *beyond* the uncertainty of communicable and perhaps consistent, but never provable hypotheses; yet the only way for it to do so is to draw *back* into self-adherence and, thus, paradoxically, into consistent and “provable”,

but incommunicable Faith. This is why Kojève calls Eleatism a “first skepticism”: namely, the insight that Reason and the reasonable man “cannot fulfill themselves in and by themselves” (KOJÈVE, 2010, p. 42).

### II.3. The positivist Reason

Here, however, a further dialectical “reversal” (*renversement*) occurs. For, although reduced to Identity, Reason discovers the existence of a differentiated content *in* itself, without which identification would not be possible in the first place. And, precisely insofar as Reason *itself* is now mere Identity, it cannot but interpret this content as an independent *Reality*:

Since reasonable identification presupposes the diverse to be identified, which, however, cannot be produced by Reason, Reason reduced to identification can be mere nothingness or silence only insofar as there is for it something that is not it. [...] It is the diverse that will then be equated with Reality, and Reason itself will be understood as the silent nothingness of tautological Identity. (KOJÈVE, 2010, p. 40)

The passage to a transcendent Being is, then, strictly accomplished from within the immanence of Reason, which from “rationalist” becomes “positivist”: namely, “the Reason that consciously appeals to Reality to fulfill its demand for provable consistent communication” (KOJÈVE, 2010, p. 69). Reality, in other words, is supposed to provide positive contents from the outside, thus restoring the possibility of *speech* that the “first skepticism” denied to pure Reason, doomed at this point as either uncertain or sterile: “It is because we want to *talk* reasonably that we talk about the *real*. The question now is whether we can talk about it *reasonably*, i.e., producing consistent and provable speeches” (KOJÈVE, 2010, p. 69).

As for the latter question, the “odyssey of positivism” parallels that of rationalism. At the first stage of “naïve positivism”, *immediate contact* between Reason and Reality is postulated. If naïve rationalism assumed that any theory *produced* by Reason was automatically correct, now Reason assumes that it always correctly *designates* Reality. The three rational requirements are correspondingly met. Theories are *communicable*, because linguistic meanings adequately reveal all objective meanings to everyone; they are *consistent*, because the objective “consistency” of Reality is conveyed to its correct designations; they are *provable*, because they rest on an external criterion they cannot interfere in and which, therefore, “imposes” itself on Reason unambiguously.

Already this structural analogy, however, suggests that the epistemological question of the (internal or external) source of rational contents is not as decisive as it first appeared. This is how Kojève (2010, p. 74) explains his choice of the terms “rationalism” and “positivism” rather than, respectively, “idealism” and “realism” (or “empiricism”) – they intend to stress that the only actual difference concerns the *active* or *passive* role of Reason, its Kantian “spontaneity” or “receptivity”. Otherwise, the same considerations that had destroyed naïve rationalism similarly give rise to “critical positivism”: namely, the existence of conflicting theories and, therefore, the possibility of *incorrect designations* (now attributed to “sensible experience” as the source of error). In the history of ideas, according to Kojève, critical positivism properly corresponds to Bayle’s position. If, in Bayle, the notion of Reality is irrelevant at the “naïve” stage and is introduced precisely by critical Reason as an *apparent* guarantee of objectivity, so that “positivism” is properly speaking only “critical”, the subsequent logical steps of “Bayle’s” reasoning dissolve this appearance. The fate of the positivist Reason can be summarized in a few words, for it largely reproduces that of rationalism. To secure truth from doubt there are again only two ways. One can *either*, as in reflected rationalism, introduce a split into Reason (in this case, between “Reason” and “experience”). Reality is then, as divine Reason used to be, the source of truth, and Reason’s self-reflection is aimed at identifying in experience true partial theories or “empirical evidences” – which, however, are no less problematic than “rational” ones. Or one can sacrifice diversity to unity and proceed to identifications, which occur in modern science through the construction of “primary qualities” as empirical invariants and their increasing mathematization – a

procedure no less tautological, at least in principle, than its Eleatic equivalent, for “the reasonable man [...] wants to have consistent, provable, communicable theories by means of *words with meaning*”, and “the ‘language’ of numbers and geometrical figures is not the only language of Reason” (KOJÈVE, 2010, p. 84-85).

In both cases, however, there is a difference from the rationalist stage. For Reality has been introduced to avoid the Eleatic silence: “It is [...] the existence of a ‘discursive’ Reason that allows man to acknowledge – or, more precisely, to infer – the existence of a Reality independent of Reason” (KOJÈVE, 2010, p. 86). This means, on one side, that the diverse as such is opposed to Reason. In other words, since Reason has meanwhile been reduced to pure Identity, the non-identical – i.e., Reality – is, conversely, purely *irrational*: “Reason only becomes ‘positivist’ and ‘positive’ when it confronts a real that is *diverse*, i.e., essentially inaccessible, a-rational, irrational, ineffable” (KOJÈVE, 2010, p. 93). Therefore, the problem of Reason’s “fulfillment” is now posed already at the level of *consistency* and not just of provability: “The consistency of speech can mean nothing other than the absolute Identity of its content. [...] All speech, precisely in that it is speech and not silence, is therefore necessarily inconsistent” (KOJÈVE, 2010, p. 89-90). The consequence is no less than a “total failure of Positivism”, for, once given its very premise of the Reason-Reality opposition, “the positivist notion of truth, i.e., of the coincidence between rational content (of discourse) and real content (of experience), makes no sense whatsoever” (KOJÈVE, 2010, p. 90). Even Bayle’s attempt to escape skepticism by replacing the notion of truth with that of “probable hypothesis” does not solve the problem, because the probability of the hypothesis is directly proportional to the extension of the Reality it covers (its “experimental basis”), but “the extension of real content necessarily means [...] a decrease in consistency and, conversely, the increase in consistency means a restriction of real content” (KOJÈVE, 2010, p. 98). Ultimately, the two demands of Reason embodied by rationalism and positivism are mutually exclusive: “The process of identification distances theory from the (positivist) ideal of coincidence with Reality (conveyed by experience), and the designations, which bring theory closer to Reality, distance it from the (rationalist) ideal of consistency. [...] Any gain in rationality will be balanced by a loss in positivity, and vice versa” (KOJÈVE, 2010, p. 100). This amounts, for Kojève, to a “second skepticism” that is also Bayle’s final word, since, despite his occasional recourse to “probability” and cognitive “progress”, these notions in him are self-contradictory and he actually abandons “the (rationalist and positivist) notion of truth without putting anything in its place” (KOJÈVE, 2010, p. 99).

On the other side, though, precisely this sharpened contradiction also differentiates the “second skepticism” from the first one, or rather, it develops the alternative already implicit therein – and this is Kojève’s whole point here. The positivist turn, in fact, distributed the two initial requirements – consistency and provability on one hand, communicability on the other – between the two poles of Reason and Reality, respectively; and, in so doing, it did fulfill its innermost ambition of rescuing speeches after all (“the reasonable man became a positivist to be able to *speak*”: KOJÈVE, 2010, p. 102). Now Reason has *something* to talk about – just not in a rational way. Each of the two “skepticisms”, therefore, also corresponds in a way to a different requirement of Reason: “The ‘second’ skepticism [...] maintains the demand of verbal communication in its integrity. And if Rationalism ultimately warrants a maximum of consistency and provability, Positivism eventually warrants a maximum of communicability” (KOJÈVE, 2010, p. 103). This is the alternative facing *modernity* after Bayle, or rather, one might add today, already anticipating its *postmodern* outcome – for, in Kojève’s words, “to maintain the rationalist autonomy of Reason” means “to see it die in mystical silence”, while “the positivist appeal to Reality [...] only allows this silent death to be replaced by *purely literary chatter*” (*un bavardage purement littéraire*: KOJÈVE, 2010, p. 104; italics mine). Bayle’s intellectual ends up inhabiting a Republic of *mere* “Letters”. Having chosen fictitious speeches over responsible tautologies, this now disenchanted and loquacious “man of the second skepticism” closes the circle of Reason by retrieving the initial tranquility of the “mythograph”, who deemed *all* speech true, with a reverse logical sign and opposite political consequences:

He ceases again to distinguish between truth and speech, he thinks again that, to fulfill himself, he only has to talk and say anything [...] because he knows that *nothing* he says can be *true* in the proper sense of the word. And this essential difference reveals itself in the absolute intolerance of the mythograph and the perfect tolerance of the skeptic towards those who say something they do not like. The latter, having renounced the search for truth, must renounce the possibility of fighting error. [...]

If, in the beginning, man took his myth for the truth, he eventually understands that truth is a myth. [...] The “truth” of his speech can only be an “aesthetic” truth, and his work can only be purely literary. [...]

At the stage reached by Bayle, he sees the culmination of human existence in literary existence. This man knows that nothing he can say will be *true*. And, if he does not want to communicate “poetic fictions”, he will be content to prove to others that what they say is not the truth. (KOJÈVE, 2010, p. 104-106)

At the end of its journey, modern Reason seems to know no alternative other than Parmenides or Derrida.

#### II.4. Totality, action, dialectics

Since the last quoted sentences conclude the part of the book actually written by Kojève, the existence of such a third option can only be tentatively inferred from a few hints throughout the text.

The key seems to lie in a closer look at the fate of “reflected rationalism”. In a long footnote, published by Filoni at the end of the book as an appendix, Kojève suggests that the “detour” constituted by this variant of critical rationalism need not end in an aporetic outcome and be thus reabsorbed into the “first skepticism”. We have seen that the contradiction latent in the concept of “evidence” or “truth of reason” is related to its merely *given* and, therefore, itself non-evident character, due, in turn, to the split between a passive and finite human Reason and a divine creative Reason. According to Kojève, this split is maintained in the history of rationalism from its Platonic and Christian origins to classical German philosophy and is only seemingly overcome by Berkeley’s or Malebranche’s “idealism”, which in fact still presupposes divine Reason. Now, as mentioned above, Kojève instead sees an actual alternative in *Hegel*. After some incomplete attempts – by Descartes and, especially, Kant and Fichte – to suppress dualism by retrieving some agency in human Reason, Hegel eventually succeeds in both accomplishing and superseding reflected rationalism: “It is only Hegel who restores the unity of human Reason by having it coincide with divine archetype-Reason. He thus returns to the point of view of ‘naïve’ rationalism. In him, ‘reflected’ rationalism abolishes itself: there are no more ‘evidences’, i.e., *partial* theories-truths” (KOJÈVE, 2010, p. 111-112). Indeed, the condition for Hegel to reestablish a creative Reason without falling back into the uncertainty of critical rationalism is his postulate of *total* theory – a possibility, however, that had been discarded at the very beginning. This is why Kojève, who does not explain here *how* Hegel’s “self-conscious” rationalism differentiates itself from the “naïve” one, appears to insinuate some doubts about its success: “If, then, Hegel was mistaken, if his theory is *not* total, one must retrace the path already traveled – ‘critical’ Reason will show that there are post-Hegelian systems *other* than the Hegelian one, and one will only be left with the ‘Eleatic’ resource” (KOJÈVE, 2010, p. 112).

The same problem of totality or “circularity” in Hegel had already been addressed by Kojève in an earlier footnote on naïve rationalism, but from a different angle. Here Hegel is said to reconcile not only the specific split between human and divine Reason, but the very opposition of rationalism and positivism altogether. This at the same time allows Kojève to hint at a crucial dimension completely absent from the rest of the book – that of human *history*. The passage is worth a longer quote:

In Hegel, totality is demonstrated through the famous “circularity” of the theory or “system”. By developing the consistent theory, one reaches what formed its point of departure. One has therefore exhausted all its possibilities; and the point of departure being whatever, one has thereby exhausted *all* the possibilities of Reason as such. [...] In Hegel, the absolute apriorism of this radically rationalist conception of theory and Reason coincides with an equally radical aposteriorism or positivism. For, in his view, total theory can only be produced *after* completing the creation of the real natural and historical world; total theory is thus only ultimately true because it reveals the totality of the *real*. But this same theory demonstrates to the (human) Reason which *reveals* Reality that it is nothing



but the (“divine”) Reason which *creates* this Reality by thinking it. For this “divine” thought which “precedes” the creation of the world and man is nothing but the (“ontological”) thought of the man who completes this same creation through his own existence, and who realizes this precisely by realizing that he is producing a *total*, i.e., “circular” theory. (KOJÈVE, 2010, p. 23-24, footnote 1)

A thumbnail image of Kojève’s Hegelian anthropology is condensed in these few lines. “Total truth” is possible neither as a (“reflected”) collection of positive evidences nor as a (“naive”) direct creation, but only as a *retrospective* convergence of “Reason” and “Reality”, a priori and a posteriori, into a *produced result*. In other words, *active* knowledge presupposes that the known object is itself human *action*, and, specifically, the transformative action of humanizing what had been initially given as the product of a transcendent agency. This sort of action, Kojève argues in his lectures on Hegel, is either *labor* or *revolutionary politics*. In the *process* of turning the “real natural world” (be it, respectively, “first” or “second” nature) into the “real historical world”, man “completes” the creation of nature “through his own existence”, thereby suppressing the difference between his Reason and “divine” Reason without suppressing any of the two poles, i.e., without reducing Reason to either pure contemplation or pure arbitrariness, but rather *mediating* them. This mediation is self-transparent at the end of the process as an “absolute”, that is, no longer one-sided and hence “total”, truth. I cannot discuss here the important difference that Kojève’s self-labeled “ontological dualism” still maintains from Hegel’s “monism”, insofar as, for Kojève, the historical humanization of the world does not entail a metaphysical identity of nature and spirit, so that the human “absolute” is a *finite* one (see on this AUFFRET, 1990, p. 242-252). However, that the content of this initial remark anticipates the direction in which Kojève’s reasoning was to continue after the first chapter seems confirmed by his only note left for the rest of the book:

To develop in II: “experimentalism” or “technicism”. That is to say: man is Reason + action; he creates theories through his Reason, but he verifies them through his action (= labor): technique. Our science is (globally!) true because cars work. (KOJÈVE, 2010, p. 107)<sup>22</sup>

All the statements quoted so far are mere allusions to a part never written. There is, though, a long passage in the text itself, which, albeit not directly referring to Hegel, appears to provide further confirmation. It again belongs to the discussion of reflected rationalism. As we have seen, for Kojève, Bayle’s claim: “Everyone knows that evidence is something relative” is equivalent to: “It is *evident* that there are no *evidences*”. Kojève then surprisingly adds: “And it seems that it can mean nothing other than this: Reason can indefinitely overcome itself, either because it remains eternally creative, or because it perpetually comes into contact with ever larger regions of Reality” (KOJÈVE, 2010, p. 60). At first, Kojève’s “paraphrase” of Bayle’s formula sounds like yet another variant of the liar paradox. How can this possibly relate to a self-transcending dynamic of Reason? Kojève explains his argument by referring to another classic philosophical paradox, namely Russell’s antinomy of “the set of all sets that are not members of themselves”, which should both be and not be a member of itself. Instead of solving the paradox with the introduction of some limiting clause from the outside, Kojève sees in it an index of the *temporal* character of Reason. For him, the paradox can only disappear if the set containing “all” sets is formed at a later time ( $t_2$ ) than all sets *given at an earlier time*  $t_1$ , so that the logical relation of inclusion is diachronic and not simultaneous. Kojève concludes from his example: “I believe this ‘paradox’ clearly shows that Reason cannot be detached from time” (KOJÈVE, 2010, p. 62). The same applies to “Bayle’s” paradox – one can consistently maintain “the evidence that there are no evidences” if and only if the former and the latter evidences are “evident” at different times. In Kojève’s words:

<sup>22</sup> The formula “Reason + action” chosen by Filoni, however, is not identical to the corresponding passages in Kojève’s book manuscript and typescript, which in turn differ from each other. There, two symbols appear one below the other between “*Raison*” and “*action*” – respectively,  $+/\neq$  (KOJÈVE, 1937c, p. 75) and  $\neq/\neq$  (KOJÈVE, 1937d, p. 65), suggesting that action can be seen as both different from (or added to), and the same as, human Reason.

Since [Reason] is not a simultaneous (“spatial”) *state*, but a (temporal) *process*, what is an evidence for it at a given stage of its evolution may cease to be so at a later stage. There *are* evidences in and for Reason, and there *always* are, for an evidence can only cease to be one by being replaced by another *evidence*. And assuming it is *evident* that this is the case (i.e., that Reason is a *temporal* phenomenon), one can say that it is *evident* that there are no *evidences* (in the sense of “reflected” rationalism), that evidence is something *relative* (to a given stage of Reason’s temporal becoming). For this would simply mean: it is evident that there is a *Reason*, defined as a temporal process. (KOJÈVE, 2010, p. 60-61)

This, Kojève argues, does not turn the evidences given at  $t_1$  back into mere opinions, since at that time they *were* evident (in the emphatic sense of the term that is required by reflected rationalism), and their ceasing to be such is not a “change of mind”, but rather, one might say, a change of *the* mind – of Reason itself. Kojève’s example here is the transition from Euclidean to non-Euclidean geometry. In its widening, (geometrical) Reason changes its axioms without exactly falsifying them: “The axiom in question ceases [...] to be *true* without becoming *false*”, because “what has changed is not the ‘axiom’, but *Reason* itself”, and what was *and remains* evident to the old Reason is no longer so to the new one (KOJÈVE, 2010, p. 63-64). The paradox that Bayle did not see, then, only needs to be formulated to receive a solution – whose name is not made explicit by Kojève but shines through the entire passage. For the conception of Reason as a temporal becoming, internally driven by a logical dynamic rather than surrendered to relativistic indifference, is nothing but – *dialectics*. From the dialectical perspective, a theory can be both true – communicable, consistent, provable – *and* relative – temporally evolving –, thereby resisting Bayle’s skeptical antinomy. Here, of course, unlike in the footnote at the end of the book, the dialectic of self-overcoming evidences does not culminate in Hegel’s reconciliation, but again in the “first skepticism”, thus concluding the “detour” of reflected relativism. Reason, in fact, is still confronted with the problem of *total* theory, that is, of *ultimate* evidence, and again can only reduce truth to either hypotheses or Identity (as is done respectively, in the example of geometry, by Brouwer’s intuitionism and Hilbert’s formalism: see KOJÈVE, 2010, p. 65-67). This, however, is presumably because the standpoint of *action*, such as Kojève intended to develop it in the following chapters, has not yet been introduced at this stage. One may assume that, once Reason’s change turns into *self*-change, i.e., it is actively produced by, rather than merely given to, Reason itself (in other words: once *time* turns into *history*), then, for Kojève, truth can indeed tend to be “total” by collapsing into the endpoint of total *freedom*. And since, in his reading of Hegel, ethical-political modernity does grant such absolute freedom after the French Revolution in the form of the “universal and homogeneous state”, then the odyssey of Reason also finds rest in absolute or “circular” knowledge, thus “completing the creation of the real natural and historical world” – Kojève’s famous (and infamous) “end of history”.

In any case, it seems clear at least that this end – Reason’s last word – does *not* coincide for him with Bayle’s skepticism nor, consequently, with his political concept of tolerance.

### III. Bayle and “our world”

#### III.1. A transitional worldview

We are now in a position to better appreciate the content of the three introductory lectures on Bayle held by Kojève at the École Pratique des Hautes Études on November 12, 13, and 14, 1936 (KOJÈVE, 1936-1937, p. 1-19).

Kojève begins with a remark on the course title: “The Critique of Religion in the 17<sup>th</sup> century: Pierre Bayle”. This title, he says, only intends to emphasize that Bayle’s religious – “or, if you want, *anti*-religious” – considerations constitute “the center of gravity and the origin” of his thought, as well as its historically most



influential and even its most present-day relevant part<sup>23</sup>. The actual subject of the course, however, is this thought as a whole, which is why it could also have been titled: “A Study of the Philosophical Significance of Pierre Bayle’s Thought”. In turn, the term “significance” (*portée*) means that, according to Kojève, “if Bayle’s thought is of interest to a philosopher, it is not *itself* a philosophical thought in the proper sense of the word”, so that the course aims at giving “a philosophical *interpretation* of a *non*-philosophical thought”, or rather, of a thought whose interest only lies in its non-philosophical elements, since the philosophical ones are “devoid of value, due to their lack of depth, originality, and... *truth*” (KOJÈVE, 1936-1937, p. 1-2)<sup>24</sup>.

To justify this judgment, Kojève attempts a schematic definition of “philosophy” that partly overlaps with his argument in *Identity and Reality*. Instead of true or false “theories”, he speaks here of the contradictory plurality of “world images” (*images du monde*), or, more accurately, of *Weltanschauungen* – the German technical term indicating specifically that the image in question is *total*, “that is, an image that involves the whole of the natural *and* cultural, historical world, including the man who has this *Weltanschauung*, but who is unaware of having a *Weltanschauung*, and who believes he is dealing with the world as it is, independently of any *Welt-anschauung*” (KOJÈVE, 1936-1937, p. 8-9)<sup>25</sup>. This man and his world image, which is supposed to immediately reveal reality, are called “naïve” (in the terms of *Identity and Reality*, they are at the stage of “naïve positivism”), as opposed to the “reflected image” (*image réfléchie*) of the “scientific” or “knowledgeable” man (*savant*), which presupposes “awareness of the *image*” and, thus, of the “possibility of error” (*conscience de l’image, possibilité de l’erreur*). If, however, the (conscious) search for *truth* prompted by image awareness is common to all “scientific men”, Kojève distinguishes three types among them: the scientist in the strict sense or natural scientist, the human scientist or historian, and the philosopher. While the scientist is only concerned with the world, that is, with the true image, disregarding false images, and the historian is interested only in truthfully *describing* given images without examining their truth *value*, the philosopher is a kind of synthesis of the other two, in that, “while searching for the true image, he does not neglect the false ones and studies them as *images* and *false images*” (KOJÈVE, 1936-1937, p. 4)<sup>26</sup>. Kojève’s example is Socrates – “the first genuine *philosopher*” –, whose “*dialectical method*,” contrary to that of the pre-Socratic “savants”, only conceived truth as the result of comparing “different *images*” or “different *errors*”<sup>27</sup>. This attitude, Kojève says, is foundational to all later philosophy up to our time: “In principle, the *savant* may not know the history of his science; the philosopher must know the history of philosophy. [...] The philosopher must criticize *other* philosophers, and it is above all through this critique that he justifies himself” (KOJÈVE, 1936-1937, p. 4).<sup>28</sup>

Philosophy thus defined, in turn, is composed of three steps. The first is called “Phenomenology” by Kojève and consists of a description of *Weltanschauungen*. Phenomenology differs from historical inquiry

<sup>23</sup> “Pour me conformer à ce titre je n’aurais dû parler *que* de la pensée *religieuse* – ou, si vous voulez, *anti-religieuse* – de Bayle. [...] Par le choix du titre j’ai seulement voulu souligner que le centre de gravité et l’origine de cette pensée se trouvent dans la critique de la religion”.

<sup>24</sup> “si la pensée de Bayle présente un intérêt *pour* un philosophe, elle n’est pas *elle-même* une pensée *philosophique* au sens propre du mot. Autrement dit, je voudrais essayer de donner une *interprétation* philosophique d’une pensée *non* philosophique. Ou, plus exactement, d’une pensée qui n’a d’intérêt véritable que [...] par ses *éléments* non-philosophiques, ses éléments proprement philosophiques étant – à mon avis – dénués de valeur, en raison du manque de profondeur, d’originalité et... de *vérité*”.

<sup>25</sup> “c’est-à-dire une image qui implique l’ensemble du monde naturel *et* culturel, historique, y compris l’homme qui a cette *Weltanschauung*, mais qui ne se rend pas compte du fait d’avoir une *Weltanschauung*, et qui croit avoir affaire au monde, tel qu’il est indépendamment de toute *Welt-anschauung*”.

<sup>26</sup> “la philosophie, tout en recherchant l’image vraie, ne néglige pas les fausses et les étudie en tant qu’*images* et *images fausses*”.

<sup>27</sup> “Socrate – le premier *philosophe* véritable – se servait de la méthode *dialectique*, c’est-à-dire il cherchait la vérité de et par une *confrontation* des opinions, c’est-à-dire des différentes *images* de la réalité, des différentes *erreurs*”.

<sup>28</sup> “En principe, le *savant* peut ne pas connaître l’histoire de sa science; le philosophe doit connaître l’histoire de la philosophie. [...] Le philosophe doit critiquer les *autres* philosophes, et c’est surtout par cette critique qu’il se justifie”.

not only in its purpose – finding the *true* world image – but, correspondingly, also in its procedure. For, on the one hand, it does not merely analyze the images actually produced in history but aims at establishing a – virtually complete – list of *possible* images; on the other hand, and more importantly, it does not merely describe them *as they were produced*, but seeks to reduce them to their ideal “purity”:

[The historian] is content to *reproduce* the image as it was conceived by its author. The philosopher considers it as a *possible* image, and takes from the real image only that which corresponds to the possible image. In other words, he will not only *complete* the historical series of images but also *improve* each member of this series. [...] To this end, he will *first complete* the image in question, *developing* all that it implies, highlighting whatever its author may not have seen. *Then*, he will *purify* the actual image by *eliminating* everything that – in fact – is part of *another* possible image. Actually produced images are usually *hybrid*, made of a combination of ideas borrowed from *different* possible images. The phenomenologist will try to establish the *pure* possible types. In this sense, it can be said that the phenomenologist understands the produced image better than its author. (KOJÈVE, 1936-1937, p. 6)<sup>29</sup>

It is not difficult to recognize in this procedure – termed here “phenomenological” presumably because of its resemblance to Husserl’s “eidetic variation” – the peculiar method used by Kojève himself in *Identity and Reality* – attempting, as we have seen, to reproduce “the ‘reasonings’, conscious or not”, that lead Bayle to use his concepts “in the way he does, or – maybe – in the way he should have”, so as to understand his image “better than its author”. Indeed, here as well, Kojève says that the main purpose of his course is to analyze Bayle’s own *Weltanschauung* “as phenomenologists” (*en phénoménologues*: KOJÈVE, 1936-1937, p. 13).

Phenomenology as an eidetic analysis of *Weltanschauungen* is preliminary to the two further philosophical steps, which Kojève calls “Philosophy in the strict sense” and “Metaphysics” or “Ontology”. The former aims at finding the true image of the world, but – unlike natural science – of a world conceived in such a way as to include the existence of its own images, true and false. The “specifically philosophical question” is thus: “What must the real world be like, so that within it all the images that men have formed of it can be formed, *including* the *true* image formed by the philosopher who asks himself this whole question?” (KOJÈVE, 1936-1937, p. 7).<sup>30</sup> Finally, the metaphysical or ontological question concerns “Being as such” and can be formulated as follows: “What is Being, which realizes itself in the world involving man and revealing itself to him in and through the images he forms of it, especially the image that is *true* and established as true by philosophy?” (KOJÈVE, 1936-1937, p. 8).<sup>31</sup> While, according to Kojève, the goal of every genuine philosophy is to “culminate into an ontology”, he also claims that this goal is very rarely achieved, for “only the greatest philosophers have made contributions in the ontological realm” (KOJÈVE, 1936-1937, p. 8).<sup>32</sup>

In Bayle’s case, however, neither of the last two philosophical steps is of particular relevance for Kojève. While, in his view, Bayle seems to have “not even suspected the existence” of the ontological question, his

<sup>29</sup> “[L’historien] se contente de *reproduire* l’image telle qu’elle a été conçue par son auteur. Le philosophe la considérera comme une image *possible*, et il ne prendra de l’image réelle que ce qui correspond à l’image possible. C’est-à-dire, il va non pas seulement *compléter* la série historique des images, mais encore *améliorer* chacun des membres de cette série. [...] À cette fin, il va *d’abord compléter* l’image en question, en *développant* tout ce qu’elle implique, en mettant en évidence tout ce que son auteur peut ne pas avoir vu. *Ensuite*, il va *épurer* l’image réelle en *éliminant* tout ce qui – en fait – fait partie d’une *autre* image possible. Les images réellement émises sont généralement *hybrides*, faites d’une combinaison d’idées empruntées à *différentes* images possibles. Le phénoménologue essaiera d’établir les types possibles *purs*. Et on peut dire en ce sens que le phénoménologue comprend l’image émise mieux que son auteur”.

<sup>30</sup> “la question spécifiquement philosophique est celle-ci: quel doit être le monde réel pour qu’à l’intérieur de lui puissent se former toutes les images que les hommes se sont faites de lui, y compris l’image *vraie* que se fait le philosophe qui se pose toute cette question”.

<sup>31</sup> “La question ontologique est donc: qu’est-ce que l’Être, qui se réalise dans le monde qui implique l’homme et se révèle à lui dans et par les images qu’il s’en fait, notamment dans et par l’image *vraie* et établie comme vraie par la philosophie”.

<sup>32</sup> “seul les très grands philosophes ont apporté des contributions dans le domaine ontologique”.

properly *philosophical* theories – such as that of the animated atoms – appear to Kojève, as anticipated, either irrelevant or unoriginal or even fragmentary and distorted simplifications of others' doctrines, so that, "if one wants to study the history of the *second* philosophical step in the 17<sup>th</sup> century, one must refer to these authors and can completely disregard Bayle" (KOJÈVE, 1936-1937, p. 10).<sup>33</sup> In contrast, for Kojève, Bayle's *phenomenological* contribution to the history of philosophy is not only discernible but eminent, since Bayle "was the *first* to *consciously* attempt" a phenomenological list of *Weltanschauungen*, although an obviously incomplete one and despite the existence of "precursors" such as Aristotle and Francis Bacon (KOJÈVE, 1936-1937, p. 10).<sup>34</sup> This contribution is "phenomenological" in the strict limits of the term defined above, that is, more than mere historical description and less than "philosophy" in the sense of the second step. On one side, Bayle analyzes and compares different *Weltanschauungen* – Protestant and Catholic, Christian and secular, as well as opposing philosophical doctrines – by attempting to reduce them to their essential or ideal content; on the other side, he considers their ideality merely as such, i.e., in its immanent structure and implications, without posing the question of its truth. In Kojève's words: "We can say [...] that Bayle studies and confronts *Weltanschauungen* as *essential possibilities* for understanding the world and for the existential attitude determined by this understanding. And, in so doing, he – undoubtedly – works as a *phenomenologist*" – which, despite any inadequacies in his individual analyses, "is enough to rank him among the *philosophers*" (KOJÈVE, 1936-1937, p. 11-12).<sup>35</sup> If, nevertheless, Bayle's overall thought has a philosophical "significance" without genuinely being "the thought of a *philosopher*" (*la pensée d'un philosophe*), this is due to the "naïveté" that prevented him from becoming aware of, and consequently discussing, *his own* *Weltanschauung* (something that, however, as Kojève points out, is shared to some extent by *all* philosophers, so that one should actually speak of "degrees of naïveté"). About this *Weltanschauung*, therefore, one must "be less naïve, that is, more of a philosopher or phenomenologist, than he himself was", thus doing "with Bayle what he did with others in his phenomenological analyses" (KOJÈVE, 1936-1937, p. 13-14).<sup>36</sup>

Here, though, Kojève may appear to somehow contradict himself. For, while acknowledging Bayle's phenomenological analyses of *Weltanschauungen* as his most valuable philosophical contribution, he also claims that the main topic of the course will not consist of these analyses, but precisely of "Bayle's own *Weltanschauung*, which is implied in everything he says" as his tacit "basis and starting point" (KOJÈVE, 1936-1937, p. 14, 12).<sup>37</sup> This inarticulate substratum of Bayle's thought – as distinct from his (negligible) philosophical doctrines – is thus, for Kojève, both the reason for its having a *mere* philosophical "significance" and the true source of this significance. It is the most "naïve" and "the most interesting aspect in him, in his thought" (KOJÈVE, 1936-1937, p. 14).<sup>38</sup> How can that be?

The answer is given by Kojève indirectly by addressing another question, that of the very choice of Bayle as an object of study. It is here, at the end of his three introductory lectures, that he indicates the two motives of interest in Bayle quoted above, "philosophical" and "contingent". We examined the contingent motive in the first section. The explanation of the philosophical motive is the acme of Kojève's analysis and by far the most explicit clue to his interpretation of Bayle as a whole:

<sup>33</sup> "Si l'on veut étudier l'histoire de la *deuxième* étape philosophique au XVII<sup>e</sup> siècle, c'est à ces auteurs qu'il faut se rapporter, et on peut complètement négliger Bayle".

<sup>34</sup> "Bayle était le *premier* à tenter *consciemment* d'établir une telle liste de la Phénoménologie".

<sup>35</sup> "On peut [...] dire que Bayle étudie et confronte des *Weltanschauungen* en tant que *possibilités essentielles* de la compréhension du monde et de l'attitude existentielle déterminée par cette compréhension. Et, en le faisant, il fait – sans nul doute – œuvre d'un *phénoménologue* [...] et ceci suffit pour le ranger parmi les *philosophes*".

<sup>36</sup> "être moins naïf, c'est-à-dire plus philosophe ou phénoménologue, qu'il n'a été lui-même [...] faire pour Bayle ce qu'il a fait pour d'autres dans ses analyses phénoménologiques".

<sup>37</sup> "la *Weltanschauung* de Bayle lui-même, qui est impliquée dans tout ce qu'il dit", "qui lui servait de base et de point de départ".

<sup>38</sup> "la *Weltanschauung* de Bayle est, vraiment, ce qu'il y a de plus intéressant en lui, en sa pensée".

Bayle's *Weltanschauung* belongs to the *hybrid* type. In other words, it is full of contradictions, arising from the fact that Bayle, who lives at a turning point in history, participates – without being aware of it – in different, even opposing, historical worlds. Now, it is when we see several *Weltanschauungen* coexist, or, rather, contradict each other, i.e., tend to exclude each other in the thought of a *single* man, that we are best able to discover the essential character of each of them. This, I believe, is the reason why, when we study a cultural phenomenon, we go back to its origins, we study it *in statu nascendi* – among its first followers, a new *Weltanschauung* is always mixed with those it is destined to replace; and it is this paradoxical coexistence that shows the truly new in the new and the essential in the old.

From this point of view, the study of Bayle is particularly instructive, perhaps more so than the study of thinkers who – in themselves – are more important than him. (KOJÈVE, 1936-1937, p. 15-16)<sup>39</sup>

Kojève then anticipates “a simple scheme” of Bayle’s contradictions, to be developed in the rest of the course:

There are, I believe, two essentially different ways of understanding man. *For one*, the individual is attached in a *direct, immediate* way to values – theoretical or “moral” – which subsist independently of the existence of the individual, of humanity, of the empirical world in which men live; and this immediate, essentially contemplative, inactive contact is the properly *human* content of the life of the individual, who, consequently, can and must disregard all empirical conditions – natural or historical – of his existence. *In the other* view (which I take in its *radical* form), these values transcending the empirical world do not exist; the life of the individual is limited to his relations with nature and other men; and – these relations being necessarily *active* – it is *action*, and not contemplation, that constitutes the *human* content of the individual existence – technical action towards nature and moral, political action towards other men. (KOJÈVE, 1936-1937, p. 16)<sup>40</sup>

The “hybrid” character of Bayle’s “*Weltanschauung*”, therefore, consists of a peculiar mixture of these two basic anthropological views:

Clearly, these two views are mutually exclusive. And yet, both coexist – while contradicting each other – in Bayle’s thought.

Furthermore, this fundamental opposition is complicated in him by another, secondary one.

I am referring to the opposition within the *first* conception of man, i.e., that which is known as the opposition between “faith” and “reason”. Some assert that immediate contact with transcendent values can only be realized in the individual in the form of “faith”; others believe that this contact has an essentially *rational* character, taking place in and through “reason”. And, here again, Bayle’s thought participates in *both* opposing points of view.

Now, while generally accepted, this opposition of “faith” and “reason” is nothing less than clear. And I believe that the study of Bayle’s thought is particularly apt to help us understand what we are dealing with here.

(I would say incidentally that the *second* conception of man also implies an opposition, parallel to the one I have just mentioned. I would like to call it the opposition between the ideal of *conformist* active life and that of revolutionary action. I do not insist on this opposition because, in my opinion, it is not to be found as an opposition in Bayle’s own thought, which represents a relatively very pure type of *conformism*. But the study of

<sup>39</sup> “La *Weltanschauung* de Bayle appartient au type *hybride*. Autrement dit, elle est pleine de contradictions, qui proviennent du fait que Bayle, vivant à un tournant de l’histoire, participe – sans s’en rendre compte – à plusieurs mondes historiques différents, voire opposés l’un à l’autre. Or, c’est lorsqu’on voit plusieurs *Weltanschauungen* coexister, ou, plutôt, se contredire, c’est-à-dire tendre à s’exclure dans la pensée d’un *seul* homme, que l’on arrive le mieux à découvrir le caractère essentiel de chacune d’elles. C’est, je crois, là la raison pour laquelle, lorsqu’on étudie un phénomène culturel, on remonte à ses origines, on l’étudie *in statu nascendi*: chez les premiers adeptes d’une nouvelle *Weltanschauung*, elle est toujours mêlée avec celles qu’elle est appelée à remplacer; et c’est cette coexistence paradoxale qui fait voir le vraiment nouveau dans le nouveau et l’essentiel dans l’ancien.

Or, de ce point de vue, l’étude de Bayle est particulièrement instructive, plus peut-être que l’étude de penseurs qui – pris en eux-mêmes – sont plus importants que lui”.

<sup>40</sup> “Il y a, je crois, deux manières essentiellement différentes de comprendre l’homme. *Pour les uns*, l’individu est rattaché d’une manière *directe, immédiate* à des valeurs – théoriques ou ‘morales’ – qui subsistent indépendamment de l’existence de l’individu, de l’humanité, du monde empirique où vivent les hommes; et ce contact immédiat, essentiellement contemplatif, inactif, est le contenu proprement *humain* de la vie de l’individu, qui, par conséquent, peut et doit se désintéresser de toutes les conditions empiriques – naturelles ou historiques – de son existence. *Dans l’autre* manière de voir (que je prends dans sa forme *radicale*), ces valeurs transcendantes par rapport au monde empirique n’existent pas; la vie de l’individu se limite à ses rapports avec la nature et les autres hommes; et – ces rapports étant nécessairement *actifs* – c’est l’*action*, et non la contemplation, qui constitue le contenu *humain* de l’existence individuelle, – l’action technique vis-à-vis de la nature et l’action morale, politique vis-à-vis des autres hommes”.



Bayle's existential attitude – and his thought – can nevertheless contribute to the understanding of conformism and – consequently – of its opposite.) (KOJÈVE, 1936-1937, p. 17-18)<sup>41</sup>

Kojève then concludes by locating Bayle's contradictions within his own Hegelian philosophy of history:

The fundamental opposition I have mentioned can also be presented in the form of the well-known opposition between ancient, pagan anthropology and Judeo-Christian or modern anthropology. I will often have to discuss this fundamental opposition when commenting on the texts we will be reading. For now, I shall simply mention that the study of Bayle can – also – contribute to the solution of a crucial problem, which is – I believe – *the problem of the [present?] critique of religion*. This problem can be formulated as follows: does the abandonment of *religious* Christianity necessarily mean a relapse into paganism? Is it not possible to *overcome religious* Christianity, by retaining Christian *anthropology* – which, more or less consciously, we all accept – and abandoning Christian *theology*, which involves so many – at first sight at least – insurmountable difficulties, on which Bayle insisted so much?

These are the – if you like – “philosophical” reasons for studying Bayle's thought (KOJÈVE, 1936-1937, p. 18).<sup>42</sup>

### III.2. Hybrid modernities

The passage, quoted in the first section, on the “contingent” reason (*la raison d'actualité*) to study Bayle follows immediately thereafter. Taken together, these statements shed new light not only on Kojève's concern with Bayle's “Weltanschauung”, but also on the relationship between the “philosophical” and “contingent” reasons themselves and, therefore, on Bayle's overall significance for him. As for the first point, Bayle's worldview is revealing to Kojève precisely as a “hybrid” one – as the “paradoxical coexistence”, or, more specifically, *historical transition*, between the “two essentially different ways of understanding man”. Indeed, although Kojève ascribes the contemplative and active anthropologies to antiquity and Christianity, respectively, his mention of Bayle's “turning point in history” at the crossroads of “different, even opposing, historical worlds” leaves no doubt that he is referring to the transition from *premodernity* to *modernity*. In this sense, Christian anthropology seems to oppose the ancient one as a “world image” that is *fully* realized – in a paradoxically secularized form – only in modern times. Apparently, then, the two views rather correspond to what Kojève calls “feudal” and “commercial” ideologies in his notes on

<sup>41</sup> “Visiblement, ces deux façons de voir s'excluent l'une l'autre. Et néanmoins, les deux coexistent – tout en se contredisant – dans la pensée de Bayle.

En plus, cette opposition fondamentale se complique, chez lui, d'une autre, – secondaire.

J'ai en vue l'opposition à l'intérieur de la *première* conception de l'homme, c'est-à-dire l'opposition connue sous le nom de l'opposition entre la ‘foi’ et la ‘raison’: les uns affirment que le contact immédiat avec les valeurs transcendantes ne peut se réaliser dans l'individu que sous la forme de la ‘foi’; les autres pensent que ce contact a un caractère essentiellement *rationnel*, s'effectuant dans et par la ‘raison’. Et, ici encore, la pensée de Bayle participe aux *deux* points de vue opposés.

Or, tout en étant généralement admise, cette opposition de la ‘foi’ et de la ‘raison’ n'est rien moins que claire. Et je crois que l'étude de la pensée de Bayle est particulièrement apte à nous aider à comprendre de quoi il s'agit ici.

(Je dirais entre parenthèses que la *deuxième* conception de l'homme implique aussi une opposition, parallèle à celle que je viens de signaler. Je voudrais l'appeler l'opposition entre l'idéal de la vie active *conformiste* et l'idéal de l'action révolutionnaire. Je n'insiste pas sur cette opposition parce que, à mon avis, elle ne se trouve pas en tant qu'opposition dans la pensée de Bayle lui-même, qui représente un type relativement très pur de *conformisme*. Mais l'étude de l'attitude existentielle de Bayle – et de sa pensée – peut néanmoins contribuer à la compréhension du conformisme et – par suite – de son opposé.)”

<sup>42</sup> “L'opposition fondamentale dont j'ai parlé peut aussi être présentée sous la forme de l'opposition bien connue entre l'anthropologie antique, païenne, et l'anthropologie judéo-chrétienne ou moderne. J'aurai souvent à parler de cette opposition fondamentale en commentant les textes que nous lisons. Pour le moment je me contente de mentionner que l'étude de Bayle peut – aussi – contribuer à la solution d'un problème capital, qui est – je crois – *le problème de la critique [actuelle?] de la religion*. Ce problème peut être formulé comme suit: l'abandon du christianisme *religieux* signifie-t-il nécessairement une rechute dans le paganisme? Ne peut-on pas *dépasser* le christianisme *religieux*, en conservant l'*anthropologie* chrétienne – que, plus ou moins consciemment, nous acceptons tous – [et] en abandonnant la *théologie* chrétienne, qui implique tant de difficultés – à première vue du moins – insurmontables, – difficultés sur lesquelles a tant insisté Bayle?

Telles sont les raisons – si vous voulez ‘philosophiques’ – qui justifient l'étude de la pensée de Bayle.”

Bayle and Fontenelle, so that, after all, the subject of his lectures is indeed what he retrospectively stated at the Düsseldorf conference – “Pierre Bayle and the Origins of Liberalism”, that is, of the modern world.

And yet, Bayle’s significance in this historical constellation is not limited to what Kojève says here about the epistemic – “eidetic” – advantage of examining a worldview “in statu nascendi”. For, as shown again by Kojève’s notes on Bayle and Fontenelle, not only Bayle, but *modernity itself* is, in a sense, “hybrid”. Since, for Kojève, our world has never fully moved beyond its own “status nascendi”, Bayle appears as not only its embryo but also its most representative expression. This is confirmed by a last passage at the very end of the manuscript, namely the concluding remarks to Kojève’s twenty-sixth lecture of May 24, 1937.<sup>43</sup> Like the entire manuscript from the fourth lecture onward, these remarks are in the form of shorthand comments sometimes difficult to decipher, but they seem to be roughly translatable as follows. Bayle’s “value” includes both his “historical importance” and his “value to us”. Historically, Bayle has been of enormous relevance, but only through his *criticism*, that is, without contributing anything positive or new and remaining largely unknown. Bayle’s criticism was directed against prejudices in the *Pensées diverses sur la comète*, intolerance in the *Commentaire philosophique*, and theology and metaphysics in the *Dictionnaire*. All this resulted in the birth of *anthropology* but, further still, in “an (unconscious) influence on the liberal democratic ideal” (or perhaps: “idealism”). Bayle’s value to *us* is determined accordingly. His critique gives us nothing *new* except a “Phenomenology” as an explanation of man. There is, therefore, nothing to *learn* from him, but much to *understand* about “history and ourselves as historical” – for Bayle is the “ideal origin” (or: “the origin of the idealism”) of the “world in which we live”. Specifically, Bayle allows us to “understand the liberal democratic ideal” (or: “idealism”), which falls (?) on tolerance and the difference between Faith and Reason. We accepted “Bayle” (the inverted commas are Kojève’s) without further discussion. Now, “Bayle” is very “special”. For him, Faith is Faith in God, that is, in something transcendent. Under this condition, tolerance and the difference between Faith and Reason are possible. But if Faith is Faith in Man, that is, in something immanent, then clearly they are not possible. In general, Bayle falls (?) on *rationalist irrationalism*, that is, he opens to history and the collective dimension of the “research team”, but maintains the rationalist ideal of one and transcendent truth. This allows for “criticism, pacifism, verbalism, tolerance”. If, however, truth does not *exist* but *creates* itself, then “Bayle does not work”. Above all, truth then becomes a *moral*, i.e., anthropological one, or, in other words, the realization of Bayle’s own ideal of the “wise man”, “which is also the ideal of *any* philosophical truth” (KOJÈVE, 1936-1937, p. 88).<sup>44</sup>

<sup>43</sup> In the manuscript, lectures 4-26 have the following structure: Bayle’s biography (4-8); analysis of the *Pensées diverses* (9-12), the *Commentaire philosophique* (13-16), and the *Continuation des Pensées diverses* (17-18); interpretation of the *Dictionnaire historique et critique* (biblical criticism, 19; critique of the theological proofs of God’s existence and the dogma of creation, 20; Providence, 21-22; Faith and Reason, 23; dogmatic philosophy: Spinoza, 24; Eleatics and Pyrrhonists, 25); conclusions (26).

<sup>44</sup> “II. Valeur.

A. Importance historique.

Influence énorme, mais par *critique*. – Rien de positif (nouveau). [...] Inconnu.

Critique qui agit: a) contre ‘préj[ugés]’ (*Pensées diverses sur la comète*); b) contre intolérance (*Commentaire philosophique*); c) contre théologie/métaphysique (*Dictionnaire*).

Ceci aboutit à *Anthropologie*. [...] Mais plus loin encore. Influence (inconsciente) sur l’idéal. libér[al]/démocr[atique].

[...] B. Valeur pour nous. [...]

Critique – ne nous donne rien de nouveau. ‘Phénoménologie’ (explication de l’homme) – [...]. Bref – rien à *apprendre*. Mais – très important pour *comprendre*: l’histoire, et nous-mêmes, en tant qu’historiques. Car: Bayle = origine idéal. du monde où nous vivons. [...] Notamment: compréhension de l’idéal. lib[éral]-dém[ocratique], [symbol that perhaps means: falls] sur tolérance/F[oi] ≠ R[aïson]. – On a accepté ‘Bayle’, et puis plus discuté. Or, ‘Bayle’ est très ‘spécial’. Pour lui: F[oi] = F[oi] en D[ieu] (c’est-à-dire [symbol that seems to mean: transcendent]). Là, tol[érance], F[oi] ≠ R[aïson] possible. Mais si F[oi] en H[omme] (c’est-à-dire [symbol that seems to mean: immanent])?! Évidemment – non. – En général: ‘Bayle’ [symbol that perhaps means: falls] sur *irrationalisme rationaliste*. C’est-à-dire: *histoire/équipe*, mais idéal *rationaliste*, c’est-à-dire ‘vérité’ [symbols that seem to mean: one and transcendent]: Là = critique/pacif[isme]/verb[alisme]/tolérance possible. Mais si vérité n’est pas, mais se *crée*?! Alors, Bayle ne va pas. – Surtout [...] vérité *morale*, c’est-à-dire anthropologique, c’est-à-dire réalisation de son propre idéal de ‘h[omme] savant’, qui est aussi l’idéal de *toute* vérité philosophique”.



The actual issue at stake in Kojève's reading of Bayle, therefore, is the "liberal democratic ideal" (or: "idealism") that modernity inherited from Bayle "unconsciously" and "without further discussion". This ideal, and with it "the world in which we live", is for Kojève still as *mixed* as its original source – that is, structurally trapped between an "irrationalist" (active, immanent, historical-empirical) impulse and a "rationalist" (contemplative, transcendent, dogmatic) remnant. In its liberal democratic consensus, then, *modernity is still infused with premodernity* – "Bayle" is but the name for this secret. And, as shown at length in *Identity and Reality*, the output of such short-circuit is the "purely literary chatter" of "second skepticism" with its quietist (and disintegrating) political effects. From today's perspective, then, Kojève's overall point about Bayle might also be summarized in another way – "*postmodernity*" is *actually premodern*. In tracing the matrix of modernity, Kojève ultimately intends to oppose its fate by prompting it to become what it is, i.e., consistently *modern*, surrendering once and for all to an integrally *human* idea of truth – such as Hegel's and Marx's – that conflates "essence" and "phenomenon" into *self-creation* and is capable, therefore, of dispensing with both relativism and a political attitude limited to "critique, pacifism, verbalism, tolerance". For he appears to believe that, in the crisis of his time, Bayle "does not work" anymore – which brings us directly to our second and last point.

After World War II, as a French state diplomat, Kojève ironically called himself a "right-wing Marxist" (*un marxiste de droite*: AUFFRET, 1990, p. 304). This joke provides a better understanding of Kojève's quite serious words on the eve of the war in defense of an allegedly "Baylean" position on contemporary politics. Indeed, at first glance, the "philosophical" and "contingent" reasons he states for his interest in Bayle blatantly contradict each other, insofar as, while criticizing Bayle's "hybrid" philosophical skepticism, he seems to defend the political tolerance toward ideological conflicts that such skepticism was supposed to ground. This contradiction, however, is merely apparent, since the practical attitude he derives from Bayle is precisely *not* "tolerant" in the sense of political pluralism and only to be achieved today on *non-Baylean* theoretical premises. If, as Kojève says in his notes on Bayle and Fontenelle, the relativism of the Republic of Letters was "extended" to the state after Bayle, then his radical means of restoring the state's immunity – already asserted by Bayle – to that relativism is to defeat it – against him – *within* the Republic of Letters itself: "a scientifically based fusion of the Republic of Letters and the state aimed at the *creation* of human truth". When praising Bayle in his letter to Strauss for understanding "the motives and the meaning of the middle position" better than "modern democrats", Kojève almost certainly intends that, unlike the latter, Bayle was still clear about how much epistemic tolerance rests on undiminished state authority. But his own advocacy of the "middle position" dispenses with tolerance altogether: that is, it does not follow from *neutral* indifference towards communism and fascism, but from a very engaged *third* standpoint that ultimately coincides with that of the existing state. Much more than classical liberalism, then, Kojève's theoretical strategy closely recalls that advanced by Schmitt in the previous decade for the Weimar Republic, namely sacrificing the pluralist premises of liberal democracy to save the liberal democratic constitution by cutting off the extremes (SCHMITT, 2004). Its notable difference from Schmitt – and Bayle – is that Kojève's centrist statolatry, in turn, does not rely on the *fact* of the constitution in a decisionist sense, but on the Right-Hegelian identification of the modern state with embodied rationality. Both rival ideologies are seen as still contemplative "theories" in the terms of *Identity and Reality*, to be "actively and violently" suppressed by a Hegelian "universal state" finally acknowledged as the truth itself.

One can attempt, though, to subject Kojève to his own criterion. If his "phenomenological" intent was to scrutinize Bayle in the same way that Bayle had scrutinized other philosophers, it might be wondered, in a third reflexive movement, whether Kojève's own "Weltanschauung" does not also have something "hybrid" about it. In Kojève, the professed Marxism and the struggle against (Western) communism can nonchalantly coexist because "Marx" is constantly conceived by him as in essential continuity with Hegel, so that his "right-wing Marxism" is actually, as just suggested, a variant of the *Hegelian* Right. The postulate of the latter is precisely the attribution of eminent subjectivity to the state. However, in light

of the historical-materialist turn accomplished by the young Marx between the *Jewish Question* and the *Theses on Feuerbach*, political sovereignty appears *transcendent* to the social immanence of relations of production as the real core of human agency. From a left-wing perspective, therefore, the point is not to oppose class struggle to Kojève as an external objection, but to assess the possibility of criticizing him *immanently* in a twofold sense of the word. In a time like ours, when the “second-skeptical” disorientation of liberal politics is increasingly challenged by pleas for strong states, one might try to reverse these terms by posing to Kojève the same problem he posed about “Christian anthropology” – is it possible to *retain* his critique of weak epistemology while *overcoming* its authoritarian consequences? If successful, such a strategy would amount to no less than vindicating the modern against the premodern Kojève.

### Bibliographical references

- AUFFRET, D. 1990. *Alexandre Kojève: La philosophie, l'État, la fin de l'histoire*. Paris: Grasset.
- BAYLE, P. 2005. *A Philosophical Commentary on These Words of the Gospel, Luke 14.23, "Compel Them to Come In, That My House May Be Full"*. Ed. by J. Kilcullen and C. Kukathas. Indianapolis: Liberty Fund.
- FILONI, M. 2010. Présentation. In: KOJÈVE, A. *Identité et Réalité dans le "Dictionnaire" de Pierre Bayle*. Ed. by M. Filoni. Paris: Gallimard, p. 7-12.
- FILONI, M. 2021. *L'azione politica del filosofo: La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*. 2<sup>nd</sup> ed. Torino: Bollati Boringhieri.
- KOJÈVE, A. 1936-1937. *La critique de la religion au XVIIe siècle: Pierre Bayle*. Unpublished manuscript. Bibliothèque Nationale de France: NAF 28320, 12.3.a.
- KOJÈVE, A. 1937a. [*Compte-rendu du séminaire, 20 juin 1937*]. Unpublished manuscript. Bibliothèque Nationale de France: NAF 28320, 12.3.b.
- KOJÈVE, A. 1937b. *Bayle et Fontenelle*. Unpublished manuscript. Bibliothèque Nationale de France: NAF 28320, 12.4.a.
- KOJÈVE, A. 1937c. [*Seconde version du texte de l'article Identité et réalité dans le "Dictionnaire" de Pierre Bayle – Manuscrit*]. Unpublished manuscript. Bibliothèque Nationale de France: NAF 28320, 12.6.a.
- KOJÈVE, A. 1937d. [*Seconde version du texte de l'article Identité et réalité dans le "Dictionnaire" de Pierre Bayle – Dactylographie*]. Unpublished manuscript. Bibliothèque Nationale de France: NAF 28320, 12.6.b.
- KOJÈVE, A. 1968. *Introduction à la lecture de Hegel*. Ed. by R. Queneau. 2<sup>nd</sup> ed. Paris: Gallimard.
- KOJÈVE, A. 2010. *Identité et Réalité dans le « Dictionnaire » de Pierre Bayle*. Ed. by M. Filoni. Paris: Gallimard.
- KOJÈVE, A.; STRAUSS, L. 1991. The Strauss-Kojève Correspondence. In: STRAUSS, L. *On Tyranny: Corrected and expanded edition*. Ed. by V. Gourevitch and M.S. Roth. New York: The Free Press, p. 215-325.
- LOVE, J. 2018. *The Black Circle: A Life of Alexandre Kojève*. New York: Columbia University Press.
- SCHMITT, C. 2004. *Legality and Legitimacy*. Trans. and ed. by J. Seitzer. Durham and London: Duke University Press.

# A intolerância à melancolia em David Hume

## *The Intolerance of Melancholy in David Hume*

Cesar Kiraly

Universidade Federal Fluminense (UFF)

ckiraly@id.uff.br

**Resumo:** No contexto de revogação do Édito de Nantes e do acirramento da hostilidade contra os huguenotes, no séc. XVII, Pierre Bayle utiliza as noções de tolerância e intolerância para explicar a diferença entre os efeitos da interpretação literal das escrituras e os do esforço de compreender. Para explicar a história política de Hume, valho-me do conceito de melancolia para dimensionar o desafio de escapar da indolência e do desespero sem ceder à imposição sectária da ideia e da atividade como recursos para não sentir os impasses coletivos. A história sofreria a tensão reversa entre tolerar a melancolia, para elaborar suas razões, e a intolerância à melancolia, movendo-se à antecipação dos efeitos políticos.

**Palavras-chave:** *melancolia; intolerância; David Hume; história política; Pierre Bayle*

**Abstract:** In the context of the revocation of the Edict of Nantes and the intensification of hostility against the Huguenots in the 17th century, Pierre Bayle uses the notions of tolerance and intolerance to explain the difference between the effects of literal interpretation of the scriptures and the effort to understand. To explain Hume's political history, I employ the concept of melancholy to measure the challenge of escaping indolence and despair without yielding to the sectarian imposition of the idea and activity as resources to avoid confronting collective impasses. History would undergo the reverse tension between tolerating melancholy, to work through its reasons, and intolerance of melancholy, moving toward the anticipation of political effects.

**Keywords:** *melancholy; intolerance; David Hume; political history; Pierre Bayle*

Recebido em 15 de novembro de 2024. Aceito em 04 de maio de 2025.

*doisPontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 22, n. 1, jun. de 2025, p. 134 -158 / ISSN: 2179-7412  
DOI: <https://doi.org/10.5380/dp.v22i1.97547>

## I

A intenção com este ensaio é tornar mais ampla a percepção de que, para Hume, a melancolia é uma espécie de consciência, tal como a professora Livia Guimarães aborda no *A Melancholy Skeptic* (GUIMARÃES, p. 2003). Não se trata de consciência transitiva, no sentido de estar consciente de, mas um estado, estar num tipo de estar consciente. Com isso não é intenção caracterizar só o vínculo estrito entre o ceticismo do escocês e a melancolia, mas o fato de sua filosofia implicar as oscilações e descrições de estados mentais enquanto componentes da história, inclusive em intensidades diferentes do estar melancólico.

Os extremos seriam, de um lado, a superstição, o entusiasmo e o espírito de facção referentes à abstrusidade e à fixação em uma única ideia, no qual agir é imperioso, do outro, a apatia e o desespero resultantes de não se escapar com facilidade da equivalência entre muitas pretensões, lógicas ou não, para dizer um mesmo fenômeno. O ruído de fundo nas extremidades é a atividade, ou a passividade, diante do evitamento, ou vivência, da multiplicidade de vozes no mundo. No primeiro caso, como negativa, cuja reação seria a fala positiva a apenas uma das versões, no segundo caso, como positiva, respondendo negativamente ou sem fazer nenhum som.

A imagem, para ler as intensidades de melancolia, em Hume, é a do arco. Num dos lados, estão os sentimentos, de maior impacto negativo sobre o mundo, decorrentes da incapacidade de lidar com o desespero, noutro, afim ao modo como filosofar o afeta, os que tendem à imobilidade. O arco sugere não só parábola, curvatura, lembremos as dificuldades dos pretendentes de Penélope para vergar o de Ulisses, mas também instrumento musical, ao ser tocado na divisão em notas pelo tensionamento, como diz Pitágoras.

A hipótese explicativa decorre, claro, do fragmento 51 de Heráclito, trazido ao contexto da história em Hume (HÉRACLITE, 1998, p. 425-429). Não é fácil traduzi-lo, mas sugerimos fazê-lo como tão somente: “não se entende como o que é separado se reúne: há uma tensão reversa como no arco e na lira”.

O arco e a lira, no fragmento, são citados não porque possuem propriedades distintas, mas para ilustrar um mesmo princípio, o da *tensão reversa*. Se nas línguas germânicas *back-stretched* ou *rückgespannt* são as boas traduções, no inglês e no alemão, para o grego *palintropos*, nas traduções aos idiomas latinos não se teve tanta sorte, sendo-se surpreendido com as tais: harmonia, complementaridade ou ajustamento entre os contrários. O arco é uma boa imagem para ilustrar a dinâmica da melancolia no pensamento do Hume não porque haja uma sabedoria dos contrários, mas *tensão reversa* entre não suportar ou vivenciar os seus estados. Trata-se de buscar nas diferentes intensidades da melancolia, sobretudo no limbo inferior, disponível a refletir, a possibilidade de humor em contato com as partes mais sombrias da tristeza. Não é mais arco e não lira, dizer arco é dizer lira, o interesse na tensão reversa recai no fato de que se pode tirar som de qualidade dela com qualquer coisa. O contato com os dedos ou diferentes materiais, no limbo superior, porque mais afastado do corpo, é intransigente, afoito, agressivo, cheio de certezas impossíveis, quase sempre compondo a atmosfera de urgência. A história tocada pelo arco de Hume é conduzida de modo a que a facilidade de acesso à verdade, ao elogio do sacrifício ou à lida simples com a natureza não soem mais do que hábitos, simpatia e moderação. No fim, a beleza da história está mais na composição e insistências dessas notas baixas. Perceba-se que não há uma diferença intrínseca entre a intolerância à melancolia ou a tolerância, mas de posição, a primeira fica sempre em cima. Uma vez que se vira o arco de um lado para outro, ora, a relação permanece. Não é que a história seja só o efeito dos golpes sobre a corda do arco. A história é interação entre hábitos, crenças e instituições. Esta cria a atmosfera sonora desafiada pelo ânimo mais disposto a fazer sentir do que sentir. O arco é especialmente adequado para abordar a história em Hume, sendo que não me parece absurdo tocar Hume como a um arco, porque, como indica Homero nas referências musicais ao de Ulisses, este é seco ao lançar a flecha, mas doce ao imitar o som de uma andorinha, o arco é lira e arqueiro e o arqueiro é arco e lira.

As razões cética e dogmática são da mesma espécie, embora contrárias em suas operações e tendências. Desse modo, quando a última é forte, encontra na primeira um inimigo com a mesma força; e, como suas forças, de início, eram iguais, elas continuam iguais, enquanto umas das duas subsiste. A força que uma perde no combate é subtraída, igualmente, da antagonista. (HUME, 2001b, p. 220. 1.4.1.12)

A leitura da história em Hume é uma alternativa à filosofia da história atrelada à finalidade, bem como, à ingenuidade sobre a decifração dos contextos sem ousadia especulativa. É comum se encontrar propostas de leituras atuais de Kant, Hegel e Marx sem a *finalidade*, como se esta não lhes fosse essencial. Elas demandam do leitor voto de confiança de que, remontar essas filosofias, sem essa partícula, sem esse detalhe, sem o motor, só a carcaça, não será incoerente demais. É curioso como, nesse caso, Kant, Hegel e Marx começam a soar como Hume, mas sem as habilidades para respirar nas toxinas próprias a uma concepção de história sem finalidade. Hume ingênuo não é Hume. Embora as mazelas, com as quais o contemporâneo lida, possam ser remetidas aos estragos causados pela arrogância da filosofia da história, seria pedir demais simplesmente ler os mesmos autores sem ela, sem surpresa com a inabilidade de resolver os impasses de um mundo que não pode tapar todos os buracos com a finalidade. Hume é um peixe em uma água em que a modernidade escolheu por não nadar e o contemporâneo é um tempo incapaz de respirar na que lhe restou. Ler Hume me parece um modo de aprender a respirar numa água que se quer inventar, se ainda houvesse tempo. Hume desenvolve o seu pensamento sobre a história levando em conta a política em um momento de tendências cujas disputas consolidam o moderno, nem por isso teve sua perspectiva levada em conta, nem com as principais narrativas pôde, significativamente, ser confundido.

Não sem ironia que a forma conceitual mais adequada para entender o contemporâneo, um tempo que precisa rejeitar a identidade moderna se for minimamente coerente com o reconhecimento de ter perdido ilusões, repleto que é de periferias, aparece na Escócia, subúrbio da Europa, sendo incapaz de disputar com as narrativas que se compõem com os processos que vitimam as pessoas e o planeta, acabando por assistir atônita a aceleração que, ainda hoje, não temos ideia de como interromper. Se o iluminismo nos soa esturricado, tendo esgotado com ele o século em que teve seu início, a lonjura a partir da qual Hume escreve, não explica, mas oferece uma paisagem afim a não se parecer com o resto. Se Hume cabe bem na cultura do iluminismo escocês, ela não cabe na contemporaneidade da sua história.

Não se muda um estado de coisas tão restritivo com pensamento, mas não existe um estado de coisas que dure sem pensamento. Neste estado mais profundo, não se pensa aquilo que se quer. Não se sente o que se quer sobre os pensamentos. Então, como nos levamos a pensar o que queremos, digamos, aquilo que é minimamente coerente com o evitamento do que se quer evitar? Se não há espontaneidade nisso, a dinâmica que me ocorre é a de pensar o que se quer, mesmo contra si mesmo, contra o que se pensa naturalmente, sem muito esforço, de modo a produzir os efeitos práticos que levem a sentir dessa forma e, subsequentemente, um pensamento que não se esforce, mas na direção adequada. Se a normatividade, a finalidade, o desenvolvimento são os modos de pensar, sentidos por nós com naturalidade, é o caso de pensar no contrapé deles, até que nos seja possível sentir de outro jeito e pensar sem dor em uma nova circunstância, isso, claro, se interromper a destruição é o que queremos, se não for, basta continuar sentindo e pensamento do mesmo jeito.

Na imagem alargada tanto a história quanto a política em Hume, a um leitor distraído, soam anacrônicas. Ele está distante dos esforços recebidos no processo da história se tornar uma disciplina moderna. Não há nele progresso como categoria explicativa do porquê as transformações materiais e a redução do absolutismo estão associadas. Ao desatento ele estaria muito mais próximo da história praticada na antiguidade, conjugada com a consciência dos males da sucessão de poder às populações, seja pela instabilidade causada por um governo inepto, seja pela falta de oportunidade para aprender a resistir, como se encontraria em Maquiavel, por exemplo. Não ocorre que, para Hume, não é preciso conjugar atenção ao mundo, em que diferentes princípios de ordem disputam, com a cosmologia intrínseca, que permitiria aos políticos flertarem a



distância com o futuro, como fortuna. Este aparente anacronismo, parece-nos um anacronismo dosado, conceitual, porque foi usado pelo escocês para escapar de oferecer justificativa filosófica a maior parte dos vícios da história, como, por exemplo, a finalidade, o progresso, a colonização, a superioridade racial e a misoginia. Sem descuidar das imensas diferenças entre o mundo clássico e o dele. Hume não glosa Tito Lívio, mas o usa para inventar uma história especulativa das circunstâncias.

Apesar da sua *História da Inglaterra* ter sido um acontecimento editorial de primeira grandeza, a filosofia sobre a história nela presente não só foi rejeitada na criação difusa do significado atual da expressão *Filosofia da História*, inventada por Voltaire, como não preencheu as expectativas de uma história racional de abrangência reduzida ou não. A resistência de Hume em apontar uma lógica intrínseca ao trajeto das modificações políticas e sociais a partir de forças irresistíveis, na direção do melhoramento, fez com que não fosse capturado pela expectativa de unidade sobre a realidade, tão comum na história moderna, obrigando-o a lidar com as especificidades da vida comum e dos eventos, sem desistir de encontrar as dinâmicas e conservações, mas sem pressupor saber quais serão antes que aconteçam. É capaz que o leitor assuma que a tarefa é um tanto evidente, porém, dado o nível de impasse que o conflito político na história é capaz de causar, é natural que, na maior parte das situações, seja difícil admitir que não sabemos o que vai acontecer e nos comportemos como se soubéssemos para induzir que os acontecimentos caminhem em certa direção. Estranho é que a história assuma, reflexivamente, a mesma disposição. Num certo sentido é isso que o conceito de História em Hume busca corrigir, sobretudo, para evitar a confusão que a expectativa de ordem causa, ao ser frustrada, e ela sempre é, e a disponibilidade à crueldade que vem fácil com tal decepção.

Hume é um dos poucos modernos a lidar com a modernidade tal como ela aparece. A relação moderna com a modernidade parecer ser de elogio ou de condenação, o desvio, contudo, mantém Hume um tanto exterior a tal postura simples, digamos. Ele o consegue ao combinar a sensibilidade à circunstância, obtida nos historiadores helênicos, derivada, ainda que sem consciência, da ordem ser tida como intrínseca e cíclica, com a preocupação em descobrir a ordem, não evidente, a concatenar os fenômenos novos, comum a seus contemporâneos, mas que, no mais das vezes, os afastou dos acidentes. Seu pensamento não é clássico, como na acusação de anacronismo, mas seu interesse pelo particular, sobre os sentimentos e sua relação com as viradas dos acontecimentos, o gosto como uma categoria de compreensão dos vínculos de estabilidade, é obtido entre pares que não são os seus contemporâneos, sendo, na melhor hipótese, um filho anômalo do seu tempo. A anomalia da forma como Hume busca ordem na história é não a buscar a partir do fim. A ordem não seria a presença ou falta dela se realizando, mas a repetição da tensão reversa de certos vínculos.

Usando mais uma palavra ausente no contexto em que Hume escreve, mas rondada, negativamente, em sua investigação, penso ser justo dizer que seu sentido da história se desvia da *norma*. A sua filosofia da história, nesse sentido, não só não seria normativa, como desafiaria esse sentido na descrição da história e da política. A *norma*, filosoficamente, retira sua influência das fontes nas quais estaria fundada. Nem uma das versões desse fundamento parece ser válida ao modo como Hume compreende a história. Se a normatividade deriva do fim e da finalidade racional ou da natureza e seus derivados, então, consistiria, para Hume, muito mais num desejo, da história se realizar numa certa direção, do que algo a se verificar, salvo pelo efeito de autoridade, costumeiramente desastroso. Se o contexto linguístico do esclarecimento é levado em consideração, há elemento para se entender a incapacidade dos seus contemporâneos entenderem a sua concepção e ficarem interessados só na beleza da narrativa da sua *História da Inglaterra*. Ele parece, realmente, estar dizendo algo para além do apropriável pelo debate do seu tempo. A maneira como Hume vê a história não é contemporânea aos seus contemporâneos, mas é contemporânea ao contemporâneo. Ele fala de uma história sem progresso a um tempo incapaz de a compreender assim. A linguagem ajuda, mas não exaure os mistérios das circunstâncias. Ele chega ao contemporâneo pela estranha mistura de [1]

sensibilidade clássica ao curioso, sem lhe endossar a cosmologia, [2] comportamento indutivo renascentista, sem desistir dos sentidos gerais, [3] demanda pelo sentido derivar da ordem, sem a pressupor se realizando a partir da essência de um povo ou do futuro, nem do presente, depender só do artil, para estar no trilho, e, [4] no que consideramos uma versão apetitosa, as distinções morais variarem, mas não serem relativas.

O desvio com relação ao normativo, tal como a sensibilidade ao particular, da história que nunca se sentiu ameaçada pela indução, que não teme seu nome, porque sabe especular, permite ao nosso escocês manter sua narrativa centrada no político sem ser capturado pelo Estado. Hume institui história em que política moderna não quer dizer Estado ou progresso moral. É possível que só a partir da atenção de Hume à política tenha se tornado possível compreender o sentido de *stato* como estado de coisas, dentro de uma unidade, no qual a estabilidade deriva da confluência de vários acontecimentos sem relação com o centro, porém relacionados entre si, diferente da forma como o percebe Maquiavel. A política sobressai na história e a estabilidade depende dela, inclusive na relação com o Estado, mas a teia da sua construção está na política feita também em outros âmbitos que não o da preocupação direta com a soberania. A historiografia, em Hume, não deve subestimar a política, mas não por que essa a direciona a história na reta do melhoramento moral, haja vista a evidência dos seus limites neste âmbito, mas porque, seja lá como os acontecimentos se darão, a política estará neles, se não para mais, atrapalhando-os, inevitavelmente.

A norma da qual Hume se desvia para estabelecer a sua historiografia lhe aparece, principalmente, na historiografia *Whig*. Em linhas gerais esta diz a história da Inglaterra como a realização progressiva da liberdade intrínseca aos ingleses (LIVINGSTON, 1998, p. 257).<sup>1</sup> Não é muito diferente do raciocínio sobre as constituições nacionais com o qual estamos habituados, salvo pelo evitamento de um texto escrito, documental, justamente pelo caráter de evidência. O ponto é que as unidades políticas seriam derivadas de algo que lhes seria constitutivo, por isso constituição, e não instituídas. Os eventos importantes como a Revolução Gloriosa seriam agências de consolidação de uma liberdade que estaria ali e não momentos em que ela seria inventada. A estrutura desse argumento, bastante densa nos esforços de identidade política, é a da transformação, cuja lógica é preservada na finalidade. A história da Inglaterra da qual Hume se esquia, esforço que o leva a precisar de uma outra filosofia da história, é a história da liberdade dos ingleses. Esta transforma a realidade tornando a Inglaterra o que, essencialmente, ela sempre foi: tornando-se si mesma e desfazendo meio mundo no processo. A monarquia não é contraditória ao processo, mas ela é uma parte dele e não ele parte dela. Os monarcas, se capazes de atrapalhar o processo, resistindo àquilo que é constitutivo, precisariam, se possível, serem colocados no curso, ajudados a se ajudarem, ainda que contra a vontade. As liberdades liberais surgem nesse contexto, menos para evitar que a soberania prendesse sem necessidade ou confiscasse bens sem motivo, mas para os reis não levarem a um estado de coisas em que os seus assassinatos se tornariam a conclusão de um silogismo, como o de Charles I. Não é simples dizer o historiador em cuja obra esteja a síntese da concepção *Whig*. É impossível, por outro lado, dizer onde ela está ausente a partir do séc. XVII e, mais dramaticamente, dar um exemplo de filosofia da história que não lhe seja legatária. Ela é como a influenza a uma humanidade que até hoje não tem anticorpos.

A história da Inglaterra escrita por Hume vai na contramão do vínculo entre idealidade, o que os ingleses acham que são, e a história racional como epicentro do moderno conceito de história. O esforço do nosso escocês está na direção de colocar em pé de igualdade os impasses das liberdades inglesas e as enfrentadas em outras soberanias. Não que não pareçam excepcionais para ele, contudo, mais no sentido de terem sido boas soluções de um povo como outro qualquer e não a resposta extraordinária de uma constituição superior. A maior qualidade das liberdades inglesas, por assim dizer, para Hume, é de servirem de contraste institucional ao constitucionalismo *Whig*. Elas não são a monarquia, isso é certo,

<sup>1</sup> Livingston declara: “Hume escreve a *História da Inglaterra* sobretudo para subverter a interpretação *Whig* da história política britânica. O raciocínio *Whig* foi tão influente, contudo, que seria difícil para qualquer pensador moderno conseguir escapar inteiramente dele”.

mas, se por ela defendida, tornam-se pacto solidário entre esta e a sociedade, por outro lado, elas não são a sociedade, porque não flutuam como flutuam os interesses, servem para reprimir os insatisfeitos, se esses se movem facciosamente, além de um termômetro de legitimidade para além da mera opinião. Na relação de exploração e preconceito da Inglaterra com a Escócia, a tal das liberdades serviu para dotar a Escócia de um objeto de desejo, uma vez que a autofagia da essência livre, instrumentalizada pela burguesia inglesa, não conseguiu dissolver sua casa real, como fez com a da Inglaterra, ao passo que pôde ser uma ponte de saída aos escoceses asfixiados pela sua própria classe dominante, desidentificada com a população local.

O conceito para entender a história iniciada por Hume, sua acepção não-normativa, como dissemos, é o de acesso especulativo à circunstância. É o caso de o entender como o resultado da prática descritiva de valores implicados em situações em que o estado político aparece; via de regra, em que algum componente restritivo está implicado, ainda que a ocorrência não o seja em si mesma, de modo que se tenha clareza sobre as crenças em questão para o sentido da circunstância. Ainda que seja um salto com muitas redes de segurança, nem um pouco trágico, nesse sentido, o vínculo entre o tempo de regra e o de crença não é evidente, precisando de alguma audácia imaginativa para iniciar uma ponte. No trágico momento em que estamos, saltar, nesse sentido do Hume, não é trágico, trágico é não saltar. Trata-se da necessidade do historiador encontrar a tal da *tensão reversa* entre crença e regra no evento histórico. Noutras palavras, determinar os contornos e as relações de identificação e reatividade do tipo de melancolia no qual está implicado o estado que investiga. A constituição dos ingleses, como qualquer outra, não-escrita ou escrita, diga-se de passagem, só é relevante para ajudar a determinar o alcance das crenças que eles acham que tem, não as que tem de verdade, claro, estabelecendo um ponto cego, confirmado pelo descompasso entre como se vive, sobre o que os dominantes dizem sobre como se vive e o que é coerente nesta comparação, cuja decifração é possível, não diretamente, mas a partir de alguma mediação, tornando a prática da história uma atividade realmente interessante. Até para que nos coloquemos a pergunta sobre o porquê a política acontecer desse jeito. A vantagem que ela parece obter em acontecer de um jeito e dar a pensar que se crê de outro é o centro da questão da história de Hume. As *liberdades inglesas* são artefatos que obtêm a adesão de quem delas espera finalidade, mas existem porque não causam um fim, salvo um frágil durante. A constituição possui uso discursivo na história da realização, aquém e além, das instituições, mas é uma instituição como as outras, parece ser justo aceitar.

É evidente que as circunstâncias se relacionam, dando, até mesmo, a impressão, não sem certa nuvem normativa poeirenta, de trajetória coerente governada intrinsecamente, porém, ao nos afastarmos dos preconceitos nacionais, se deixamos a grandiloquência para nos dedicar aos eventos e às crenças, o vínculo entre dois momentos deriva de um delicado equilíbrio relacional, inclusive, para a determinação de onde termina um e começa outro, e não da costura entre a causa e a trajetória. A sua *História da Inglaterra*, como dissemos, foi vítima de algumas faltas de sorte, quanto ao legado, não maior do que o sobre a própria humanidade, ela se tornou popular demais, não por sua concepção de história, mas pela narrativa que não tornava claro os seus pressupostos. Os orgulhos e os sentimentos de vergonha prendem a atenção e desviam do fato de que não é sobre eles e sim sobre como se tornam possíveis e o tipo de ordem que permitem ou não. Hume é hábil em esconder as peças anacrônicas da sua composição, bem como, o modo como a interação entre elas coloca o leitor da história, da mesma história de sempre, em formas e sentidos completamente diferentes. Ele o faz para convencer o seu leitor sem que ele se dê conta, pelo convívio, a partir da leitura agradável. Hume parecia pressupor que se o leitor não parar de ler, se fica com ele até o final, sem se desesperar com as dificuldades da filosofia, só pelo acompanhamento da narrativa vai ser posto em uma outra filosofia da história. Ele afasta o leitor da abordagem filosófica que torna sua narrativa possível, deixando espaço para a captura do fenômeno histórico pela historiografia tida como dura. A falta de sorte do legado da história de Hume é também a da humanidade que associou o certo ao desprazer e nos impôs o preço devido como destruição e perseguição. O resultado foi a impossibilidade de alternativa filosófica aos momentos mais acelerados da modernidade e a incapacidade, salvo em modalidades metafísicas

bastante abstrusas, de representar a história de localidades em que as bases europeias fariam menos sentido. Por isso, não é importante que Hume se sinta bem entre os escoceses, isso apenas o levaria a uma outra história nacional elogiosa e fantasiosa, como as que estamos tão habituados, é relevante, para entender a relevância da melancolia como disparador conceitual da política defensável, que ele não se sinta em casa também entre os ingleses, e, apesar de gostar dos franceses, não se sentir um deles e nem recebido como se fosse. Esta é a filosofia de que precisávamos, tínhamos, mas não fomos, enquanto coletividade, capazes de a ler, não a tempo, infelizmente. Espero estar errado.

A filosofia da história, como campo intelectual colonizador do imaginário sobre a história, articulando termos como: constituição, progresso, emancipação, atraso, modernização e finalidade é tão eficiente no que se dispôs, tão eficiente, que, dificilmente, conseguimos desvincular dele nossas expectativas públicas, mesmo quando nossas mentes recusam seus pressupostos e conclusões. Se muito, apenas as nossas mentes teriam escapado do efeito normativo, não nossos corações, ou seja, se, na melhor das hipóteses, há como pensar sem a norma, parece que não, ainda, propriamente, sentir para fora dela. Ainda estaríamos inseguros em habitar um sentido sem direção, como se isso fosse sinônimo de não ter ordem nenhuma. Seria ainda efeito da sedução do *Discurso sobre a Origem da Desigualdade* de Rousseau? Por que a lógica *Whig* invertida, ao invés de cada vez mais livre, cada vez menos si mesma, sua ampliação a toda humanidade, em cuja perspectiva, instituição, acidente e a circunstância nos afastariam do constituinte, ao fim e ao cabo seria uma boa alternativa? A menção ao equívoco precisar de um derradeiro esforço para atingir a constituição de sempre, pelo menos enquanto lógica filosófica, para a virtude normativa poder ser vivenciada, seja como insociável sociabilidade, seja como contradição, é suficiente para nos fazer dar mais uma chance ao que sentimos? O constante afastamento da história com relação à filosofia da história de Hume, até a mortificação, completa, do vínculo, com a consolidação como ciência da história, apropriou-se das crenças apenas para dar a elas vínculo de obediência à civilização em termos excludentes.

A contínua má-sorte do legado humeano sobre a história não só é perceptível no interesse renovado em sua obra se concentrar em saber se sua filosofia seria naturalista, cética, ceticismo mitigado, ceticismo naturalista ou um naturalismo pirrônico, dando a impressão de se estabelecer, nas melhores abordagens, uma tabela nutricional, sem preocupação com a política ou com a história, salvo, quando muito, festejar a contribuição ao liberalismo político. Há pelo menos meio século que, entre estudiosos de Hume, se come proteína ao invés de carne e carboidrato ao invés de batata. O *New Hume* é o exílio do paladar, na leitura do escocês, a uma terra sem gosto. No momento em que as ilusões da finalidade, apesar do conforto, soam absurdas até aos conformistas, seja pela crise da razão, a partir do reconhecimento dos horrores do colonialismo, seja pela crise da ciência, incapaz de se afastar da apropriação criminosa de suas pesquisas, seja pela crise econômica, agora ineficiente em apaziguar a imaginação com as concepções triviais de crescimento econômico e desenvolvimento, com as evidências de aquecimento da terra pela ação de tais modos de pensar, ao invés de nos voltarmos a esta ousadia especulativa sobre o cotidiano da qual falamos, refestelamo-nos no relativismo genuíno ou oportunista, deixando passar os imensos benefícios de se entender a história a partir de posições relativas.

Arriscaríamos dizer, valendo-nos, explicitamente, da distinção feita por Hume, no *Treatise*, entre sentir e pensar, para entender a ação sectária na história, que a situação geral do conflito político contemporâneo é a de saber da equivocidade da finalidade, da sua implicação normativa, tendo-a como monstruosa na modificação das paisagens humanas e geográficas, ao mesmo tempo em que não é capaz de a sentir, pelo menos não a ponto de impactar os efeitos práticos das disciplinas. A obra de Hume ser interpelada pela própria melancolia nela espalhada, decorre da necessidade de sentir o que já estamos carecas de saber. O interesse pela Inglaterra, nesse sentido, serve, por causa do modo como Hume estuda a *tensão reversa* das crenças ali implicadas e não porque é a Inglaterra. A melancolia, na forma de intolerância a si mesma, é uma das chaves para entender a incapacidade dos ingleses de Hume, em diversos impasses políticos, de

compreenderem o que sentiam. Isso parece apontar a uma agenda diferente, contemporânea, de buscarmos um jeito, custe o que custar, de sentirmos a altura do que sabemos, nem que seja uma primeira e última vez.

A melancolia, dizíamos, parece respeitar um arco, cujas oscilações não são cíclicas, oferecendo imagem da história nem clássica, nem linear e nem, ao menos, progressiva. Como instrumento difônico no qual os harmônicos são tocados como uma pessoa fazendo, com a boca, dois sons diferentes, um mais aberto e outro mais fechado, um mais agudo, no limbo superior, afastado do corpo de quem toca, sugerindo urgência, certeza, como um platônico, um estoico, até mesmo um epicurista, outro, grave, perto do corpo, no qual a lida se torna cética, até ser incapaz de se mover, como em uma tarde de calor excruciante e úmido. Não é preciso muito para ver que no arco da melancolia, em Hume, trata-se mais de tipos de melancolia do que ausência dela nos sons enérgicos. Há melancolia, nos momentos em que desperta o tipo de intolerância que prefere a mudar o mundo, seja lá como for, mesmo a custo de perdê-lo. O tipo de ceticismo em questão no escocês, sobretudo sua implicação no conceito de história, concilia o sentimento de melancolia com o melancólico, até para que haja modos de evitar a paralisia do desespero.

As vibrações obtidas mais próximas ao corpo concernem, então, à acepção mais intuitiva, a qual, na versão mais pantanosa, Hume sofre na inesquecível conclusão do Livro I do *Treatise*. Na correspondência com a política, a necessidade de tomar vinho e jogar gamão, torna-se antídoto a ser enclausurado na incapacidade de ação ou de resistência. A história respeita o melhor, logo, para ser possível a descrever, de modo a revelar o componente a ser evitado, o historiador precisa ser movido por doce e moderado ceticismo. A melancolia intolerante a si própria se desespera para não sentir e nisso cede à atividade persecutória e de reforma destrutiva.

A melancolia moderada, ao mesmo tempo em que se beneficia do distanciamento, para lidar com as circunstâncias, na tensão reversa, sentindo o que elas são, traz consigo curiosa disposição ativa, que não é a média entre intolerância extrema à melancolia e indolência apática, precisando oscilar entre momentos de retiro e a participação convencida. Apesar de ser ânimo desejável, as situações não ajudam na sua conservação, sendo difícil sair no calor da disputa, como recomendável, ainda mais improvável voltar a ele, uma vez fora. É nessa função que as instituições são capazes de contribuir positivamente, pelo menos as melhores, as dedicadas ao conhecimento, às artes, por exemplo, atuando sobre as repetições no arco melancólico, sendo, elas mesmas, dinâmicas em que o passado viabiliza algum futuro. Importa, nessa direção, que o decurso do tempo, reconheça os excessos, não celebre o ânimo pelo qual foi instituído, se a reflexividade não é capaz de reduzir o desejo de poder, então é porque a história não tem elaborado sua melancolia. Não a tem a utilizado para começar a pensar, nem sentir sobre o que se pensa, deixa-a atuar livre, apenas colhendo os resultados imprevisíveis da inalação inconsciente dos seus vapores venenosos.

A história oferece diferentes quadros em que o evitamento da lida com a melancolia leva suas comunidades a naufragarem pela falta de clareza sobre os seus conflitos. O prazer de estar assistindo a um naufrágio do qual não se participa diretamente é completamente injustificado. Não é de hoje que sentir não estar afundando faz qualquer diferença, salvo se surpreender com a água. Uma última indagação, neste preâmbulo à filosofia da história do escocês que nos é preferido, em que a doçura da melancolia converge a obtenção do difícil equilíbrio no uso da anacronia. O seu pensamento sobre a história não nos soa atual, longe disso, mas contemporâneo da contemporaneidade, em conceito, pelo menos. Melhor, parece uma saída à história contemporânea, ensaiar ser um pouco mais contemporânea ao bon David. A atividade de descrever a história para além da descrição, como Bayle em seu Dicionário, narrando, lidando com ela na plena consciência dos seus materiais, suas cores, resolve a intolerância à melancolia não lhe opondo uma outra intolerância, parece o caso de desconfiar do paradoxo da tolerância, como mais uma das profecias que se realizam sozinhas, não há um idílio em que pensar e sentir vivem bem em homologia, mas o inferno de pensar e sentir serem completos estranhos, um se assustando toda vez que o outro chega na casa, em



que moram juntos, não é recomendável. A leitura da *História da Inglaterra* atenta à tensão reversa que a melancolia acarreta, habilita-nos a obter, do manejo do seu arco, aquele estado de antecipação do não circular, próprio de saber ouvir a situação.

## II

Nas primeiras páginas da *Investigação sobre o Entendimento Humano*, as variações no arco da melancolia são explícitas. A história colhe doces frutos da estabilidade ao desenvolver certa tolerância à sua própria melancolia. Se o pensador abstrato, demasiado especulativo, engana-se, mas não se deixa levar pelo desamparo do erro, é capaz de trocar o sectarismo pelos princípios que abrigam a pluralidade, sobretudo no que concerne à moralidade. Outro lado da moeda seria contar, mesmo por breves momentos, mesmo errando e errando, com a sensação de acerto inevitável, um relógio quebrado, contando com a resiliência ao penoso e ao fatigante, necessária à paz de espírito da exatidão. É a origem de uma das mais assustadoras intolerâncias à melancolia. A imensa pena é que os destinos preferenciais às insistências do arbitrariamente abstrato são a política, o governo e o Estado.

A vontade de exatidão, própria à metafísica, dogmaticamente, torna-se a de sistema, no sentido geométrico, inclusive no âmbito dos valores. Se não é fundada em algo viável, consistente, para não exigir pelo verdadeiro, convida o frustrado ao desespero. Ao mesmo tempo em que ele desconfia de ter sido vítima de um golpe, orquestrado pela tolerância à melancolia, afinal, a culpa nunca é sua, não quer ficar sozinho com seu prejuízo. Assim, se não tiver ninguém vendo, ou, se quem viu se envergonha também, o melhor é se comportar como se nada tivesse acontecido, tirando exatidão do equívoco. Haveria a chance de tirar melhores consequências e o único ônus seria ter que viver aborrecido por se dedicar à conveniência, sem sentido de descoberta ou invenção. Se a busca por exatidão for autêntica, seja quem for, um dia se dará conta do insucesso derivar da cegueira causada pelo medo de se desamparar, próprio ao esquema da intolerância à melancolia. Os resultados honestos são o desespero ou o ceticismo e o desonesto, o, descrito acima, oportunismo.

A possibilidade da filosofia abstrata investigar e inventar lidando com problemas e sem horror a estar errada é tanto sobre o vínculo entre história e melancolia, quanto a imersão no desespero é sobre não saber lidar com limite. A procura do princípio único não é menos melancólica do que a incapacidade de procura. Ela é de um jeito diferente. No caso é tão melancólica que se torna intolerante à própria melancolia. Não é difícil aproximar o desespero do “[...] gênio audaz [...] lançando-se ao árduo prêmio [...] antes estimulado do que desencorajado pelos fracassos de seus predecessores [...]” (HUME, 2001a, p. 27). A história *Whig* da Inglaterra da qual Hume se afasta, as versões normativas sobre progresso da humanidade, que possuem a intenção de se afastar de Hume, bem como a filosofia da história e sua autoridade sobre a finalidade, não se interrompem diante do absurdo que propõem, menos porque lhe faltam elementos para dar o braço a torcer à circunstância e mais porque não podem parar, porque parar é pensar e pensar é chorar. É insuportável não ser elegível ao prêmio, mais do que reconhecer o beco sem saída e buscar respostas noutras paragens.

Hume pensa coisas muito importantes sobre a melancolia. Ela é uma via explicativa em diversos momentos da sua obra, inclusive, em sua *História da Inglaterra*. O maior interesse é menos o que ele diz sobre a melancolia, sem diminuir esses momentos, muito pelo contrário, mas como ela aparece na lida a um sem número de situações morais, como se tivesse uma dinâmica repetida, não só na tradicional tristeza, porém na incapacidade de lidar com ela, as vias da *tensão reversa*. Um dos exemplos mais divertidos do descompasso entre o que Hume mostra e o que ele acha que mostra é, sem dúvida, sua expectativa sobre o que o público espera de um texto filosófico. Hume dá as alavancas para o leitor concluir que aquilo que ele acha que um leitor espera não é o que o leitor espera. Ele acha que o leitor não quer vivenciar

o sofrimento do filósofo na obscuridade do texto e do conceito, daí achar que Locke e Aristóteles não terem o necessário para manterem a mesma influência de Cícero, La Bruyère e Addison. É claro que as popularidades mudam e o desejo do leitor não é nem um pouco estável. Uma coisa, contudo, não há muito como ignorar. A sombra em filosofia nunca foi um problema. O desejo de Hume sobre o sofrimento do autor no texto é mais importante para entender o que ele considera bom, que, parece ser bom mesmo, do que para extrair uma versão apropriada do que se dá no caso, muito embora ele também ofereça os elementos para entender. É o que se passa na comparação entre Shakespeare e Racine. Hume, pelo que me parece, prefere que a melancolia seja gerida de modo a que o prazer da leitura esteja do lado da linguagem que convive, mas modera, a melancolia, tendo, da versão controlada do naufrágio, imagem formal e clássica, na qual a dor é trabalhada, como Racine, mas não mostrada, como em Shakespeare, inclusive na linguagem, solidária, que se debate no desespero do afogamento (HUME, 2008b, p. 159) <sup>2</sup>. Não é o caso de comparar a relevância dos dois estilos à literatura, porém de extrair a conveniência de tal ou qual estilo de melancolia à política. É provável que, intimamente, Hume soubesse, pela maneira como navega na relação entre os sentimentos e a escrita, que não seria mais popular que Rousseau, ainda que o prejuízo fosse todo do mundo. A melhor melancolia seria aquela em que não há intolerância a elaborar os seus desamparos e nem satisfação no sofrimento e na imobilidade. Ela implica o reconhecimento da sua presença e força para o contraste entre situações. Os componentes de naufrágio do ensaio não seriam maiores do que o naufrágio futuro que precisa evitar. Em nenhuma hipótese a causação de um naufrágio seria objetivo da escrita. Ainda que não conhecesse as locomotivas, fica claro em Hume que a história não evita as colocar sempre mais perto do abismo, motivo pelo qual concluir, a elaboração da melancolia é a menos espontânea das atividades e a maior obrigação do historiador.

A direção traçada por Hume, não pela locomotiva, é a de não ter medo do abstrato, nem se curvar às suas pretensões. Afinal “[...] parece impossível que aquilo que até agora tem escapado a tantos filósofos sábios e profundos possa ser algo muito simples e evidente” (HUME, 2001a, p. 131). O arco da melancolia é válido ao vínculo entre abstração e história. Isso nos leva a crer que Hume institui uma outra forma de compreensão do abstrato na história. A história *Whig* interfere até em modos elaborados da filosofia da história, para ela, é a própria história a abstração que se realiza. Hume, mesmo sem contar com a sensibilidade etnográfica de que dispomos no presente, a bem dizer, contando tão somente com a disponibilidade à pluralidade do cético, sabe não ser possível um abstrato histórico único. A presunção do abstrato a ser único ou expansivo é da própria natureza da racionalidade normativa. No mais, nos ruídos entre política e história é pelo abstrato que boa parte da disputa acontece. Não se ter clareza sobre o que se chama de abstração não impede a pretensão. Hume parece ir na direção a crer que talvez a clareza ajude. Somos uma civilização, diríamos, em que a miséria deriva da abstração. Lembremos que boa parte do argumento de Burke contra a Revolução Francesa consiste em apontar o quão insidiosas são as abstrações usadas, não porque se sabe do que se trata, mas justamente pelo contrário. Adere-se a enunciado, cujo efeito pretendido pode ser qualquer um. Rousseau, claro, não sobre a revolução, não se incomoda nem um pouco com enunciados abstratos de consequências imprevistas. Não há vida coletiva sem abstração, então, Hume observa os seus usos e os efeitos negativos da lida distraída. Para isso repara que o uso expansivo é, apesar de predominante pela eficiência, impróprio e uma das muitas incompreensões do abstrato sobre si mesmo. A abstração histórica se torna desatenta sobre si conforme mistura sua pretensão com a geométrica e o tal privilégio da relação entre ideias sobre as de fato. O desentendimento de Burke com Rousseau é o mais importante não porque não deveria haver abstrato na história, mas porque é sobre a pretensão de autoridade e seus fundamentos. É muito rasa a distinção entre conservadores, como os que não gostam, e o espectro à esquerda, como os que não vivem sem abstração. Os céticos, como Hume, são, inevitavelmente, os mais

<sup>2</sup> Como o autor afirma “de todos os grandes poetas, Vergílio e Racine estão, em minha opinião, o mais próximo do centro e o mais distante de ambos os extremos.” E, em outro lugar: “[...] todo espectador é sensível ao fato de que o ciúme de Otelo adquire força adicional de sua precedente impaciência, e de que a paixão subordinada é aqui prontamente transformada na paixão predominante.” (Hume, 2008, p. 168).

elegantes na análise e emprego do abstrato.

Há abstração na história da Inglaterra para Hume, mas não uma que está a se desenvolver com precedência sobre as outras, nem a liberdade. Há um sem número de abstrações, mesmo que haja as mais pretensiosas, e suas eficiências dependem das situações nas quais se inserem. A virtude daquelas que são chamadas de liberdades inglesas decorre do gosto acumulado para as ver como impuras. As abstrações não se confundem com os objetos concretos, pelo menos não completamente. Elas são feitas de impurezas. As composições das ideias na história ainda que possam se pretender puras, mesmo sofrendo o efeito de apagamento, derivam de relações de fato. Hume aborda o abstrato em um sem número de momentos da sua obra. Ainda que tenha revisto suas posições, do *Tratado*, sobre a geometria ter um componente impuro, os seus comentários sobre o modo como mesmo nela a experiência se intromete, nos leva a ter um belo método para frustrar a pretensão da abstração na história. A imagem na história é feita de referentes mesmo se o endereçamento pode se perder em algum lugar no caminho.

Nessa direção é justo insistir na inversão do ônus da prova. Apesar do imenso poder de transformação com o qual sempre contou e a condução com autoridade do que seria verdadeiro em si mesmo, a narrativa histórica a partir da finalidade faz bem pouco pelo esclarecimento da confluência das forças em certa circunstância política. Se explica tudo, não compreende nada. Se Hume é capaz de sondar os benefícios de uma filosofia que participa da vida cotidiana e está implicada em corações e afetos, reconhece que o estilo implica deixar de lado os problemas mais complicados, ainda que não sejam falsos. Além disso, como vimos, querer se implicar nos assuntos de todo dia com uma escrita que é sensível e atenta aos sofrimentos mais importantes, procurando soluções de modo não idealizado, não, necessariamente, toca o público. Ao mesmo tempo em que os critérios de clareza filosófica só são claros para quem não leu uma linha sequer de filosofia analítica. Seria demais exigir impureza explícita nas abstrações e abstração na simplicidade? (HUME, 2001a, p. 21). A abstração presente na filosofia da história praticada por Hume em sua *História da Inglaterra* se justifica por não esconder a regularidade da qual depende. Há sempre um vínculo entre crença e regra que o nosso escocês não esconde como dependendo de certa elegância no uso especulativo, de costura não evidente. Não se esquiva a confrontar os numerosos oportunismos do orgulho nacional da história política. Isso sem se valer dos mesmos estratagemas. Se a finalidade procura se impor, descreve os delírios ao detalhe, para que a circunstância mesma a prove uma ilusão.

O conceito de abstração em Hume também é fonte para compreender o arco da melancolia empregado pelo mesmo para explicar o porquê do circular não explicar o tempo histórico ou a relação entre os tipos de estado político. O mesmo para a necessidade de se circunscrever o âmbito de aplicação da noção de linearidade histórica. O efeito da abstração na história, cujas modalidades se pretendem mais puras quão mais próximas do platonismo, o estoicismo e o epicurismo, seria puro apenas na incapacidade de lidar com a circunstância política ou em pretender influência maior do que as outras impurezas. Neste caso a intolerância à melancolia se combina à incapacidade de se perceber tão impura e precária quanto todas as ideias políticas. Hume perceberia o recurso à necessidade de atividade constante como um dos modos da intolerância em se manter desatenta de si mesma e não precisar se explicar em argumentos.

O ceticismo, como filosofia nem simples e nem abstrusa, teria que lidar com a história composta de ideias abstratas impregnadas de impurezas. Não caberia ao cético, na qualidade de historiador, compor sua própria abstração a partir das impressões acumuladas, apesar da impossibilidade de não o fazer, residual, pelo menos, defrontando-se com as abstrações e reportar, na sorte de os encontrar, os estados em que não estão completamente envenenadas pelas toxinas da melancolia. Por outro lado, muito embora claramente um vício, é a cepa melancólica em Hume que o permite ser e se ver como um historiador a altura de preparar a campanha de vacinação, nunca completamente admitida na Inglaterra, ao que se apresenta como um imperialismo de orientação *Whig*. É a ambientação melancólica de Hume que desequilibra sua

perspectiva do mero endosso da narrativa nacional ou da rejeição de toda concessão local em virtude de acordos políticos mais amplos. Ao mesmo não torna a sua análise o índice das saídas conciliatórias. O método melancólico, por assim dizer, isola-se do entusiasmo e busca contentamento em novidades ou permanências que foram ignoradas e serve de critério para a perigosa intolerância aparecer. Isso para não dizer que a melancolia humeana permite que o uso da abstração, se o historiador não puder evitá-lo, não o deixe desesperado com o impuro dos componentes de suas próprias ideais, sem que se sinta forçado a abdicar das suas incoerências compósitas por outras maiores e homogêneas.

A preferência pelas composições ousadas em que não preponderam só notas agudas ou graves, tanto para si, temperando a investigação com amigos e humor, quanto para os estados em que o melhoramento do mundo se torna menos improvável politicamente, parece convergir à consolidação do abstrato à altura de sua impureza. A melancolia é, para Hume, um tipo de consciência necessária para driblar os males do torpor ou da indignação inseridas na lida com a história contemporânea ou documental. Ela serve para desenvolver os ardis de sensibilidade para o evitamento da relativização do valor diante de uma dificuldade na leitura do passado e para não deixar a filosofia política se tornar defesa de uma ideia fixa. A história é um naufrágio. O historiador, por sua vez, nem é um espectador, nem um náufrago convencional, o manejo do arco da melancolia, a compreensão da sua sonoridade, nem permite o prazer contemplativo com platônicos, estóicos e epicuristas se afogando, não mais os mesmos na luta pelo pedaço de madeira salvador, nem se comportar como se tudo lhe fosse permitido no momento de desespero. Ele precisa ter “[...] a audácia de se fazer ao mar na mesma embarcação avariada e maltratada pelas intempéries” [...] e descrever sem a ilusão de poder se salvar (HUME, 2001b, p. 296. 1.4.7.1). É um náufrago que imagina o naufrágio no qual está inserido nos termos em que acontece, a ponto de distinguir nas narrativas de desastre, na própria imaginação para o desastre, aquelas em que o abstrato se compõe com as partes da embarcação que podem voltar à água. É essa a impureza que faz a abstração e que esta não pode rejeitar, sob pena de, por intolerância à melancolia, rejeitar tudo o que se aprendeu da arte de sobreviver dignamente a um naufrágio. É o medo de ser colocado na água nas mesmas condições o resultado da melancolia que lidou atenta com os elementos do acidente. O que seria, naufragado, agarrar-se à uma pedra, tendo, como perspectiva, a imensidão do oceano? Como lidar com a melancolia, mantê-la no âmbito da clareza claro escuro, sem alimentá-la com desespero, indolência ou indulgência?

O trânsito melódico no arco da melancolia torna o historiador capaz de identificar o ânimo de intransigência abstrata em diferentes momentos, porém também se valer de audácia, sem justa medida, se é caso de fabricar a peça de abstração necessária para explicar o vínculo entre crença e regra. É claro que a intolerância à melancolia exerce fascínio, mas o valor, para o céptico, está em o vivenciar sem o endosso das desastrosas consequências práticas. O toque do arco não é muito diferente das braçadas sobre os destroços da embarcação do náufrago. Hume não o diz ao comentar o naufrágio, mas se é mesmo possível ler a sua história a partir da identificação de analogias filosóficas com estados políticos diferentes e a influência das ideias neles, não parece ser inteiramente estranho pensar que lidar com as braçadas como se fossem verdadeiras seria parecido com lidar com certas concepções abstratas como se fossem puras e o tom assumido seria sempre o de desespero para não sentir com o desespero. O modo adequado de nadar em um naufrágio, provavelmente, não existe, mas a prudência de guardar a energia e não se ocupar em provar o mundo, no caso, o oceano, errado, a partir do conceito, ajuda mais do que atrapalha e pode ser uma chave de leitura da relação do céptico com a história. A história é naufrágio e a melancolia parece ser a preparação para se pensar a história ao mesmo tempo em que se naufraga. A melancolia, por sua vez, não aporta em tal capacidade de entender o ânimo de imposição, que também é um ânimo de impaciência e covardia, das mudanças não derivarem da elaboração da dor que o vício a ser suplantado causou, sem cultivar a arte do desvio com relação à pressão das circunstâncias históricas, sem curtir o desaparecimento, a ponto de não se render ou ser capturada pela intolerância a si própria, a melancolia nada mais seria do que círculo vicioso.

A antiguidade não teve que enfrentar os riscos de uma historiografia reativa. A atividade não reativa, para Hume, é o desafio da história moderna e para tanto precisa aprender a lidar com a intolerância à melancolia. Não é crível que conter a intensidade da intolerância, sem deslindar da relevância da tolerância na arena política, dependa da tolerância ou da intolerância aos intolerantes. A crise melancólica do final da primeira parte do *Treatise* não se resolve na “[...] forte propensão a considerar *fortemente* os objetos [...]”. Além do mais, superstição, entusiasmo, espírito de facção e a própria intolerância à melancolia são os filhos prediletos da força. Se a história pode representar, de algum jeito, uma alternativa a ela, tem algo, sobre os acordes da ação política consciente, para o qual ela precisa despertar. O arco da melancolia é útil para realizamos a melancolia para além da indolência e do desespero. Ela é modo pelo qual a história indica a falta de equivalência entre as versões de disputa do mundo e oferece contraste ao fator positivo de ser afetado pelos eventos. A moderação do historiador surge diferente do entusiasmo e da conciliação (HUME, 2001b, p. 297. 1.4.7.3).

A crise cética faz aparecer a necessidade de se esquentar com vinhos e amigos do frio glacial da abstração. Ao contrário do que se costuma ponderar, como se fosse decorrente do ceticismo, parece que, na verdade, o ceticismo é a cura do impulso de seguir a verdade em só uma direção. Ele não está disponível antes de se o diferenciá-lo da melancolia. Não é possível fazê-lo sem vivenciá-la. As armadilhas são a intolerância à melancolia ou a apatia. A aliança entre o cético e o melancólico, na conclusão nada conclusiva do *Treatise*, sugere a melancolia mais próxima das ondas, curiosa, mais propensa a se afogar, por outro lado, o ceticismo serviria para aprender a nadar. Logo, não é uma garantia infalível contra o afogamento. O historiador se dedica às comparações e às distinções, dá a impressão de gostar das pessoas. A busca de critérios para a memória e de regularidade para a análise consistente de documentos e relatos, aos poucos, tira dele o interesse genuíno no comum e passa a não mais se esforçar para esconder sua intolerância. O cotidiano, por sua vez, é a via de passagem do melancólico a um ceticismo moderado. Como impedir a tentação de lidar com a vida comum como se pudesse ser resolvida e não desestimular a investigação? Como não ter o cotidiano apenas como um mercado de crenças ruins? A saída parece ser não ser ingênuo na relação que se estabelece com ele, saber da sua relevância, mas ir aprendendo aos poucos o que se pode esperar ou não das suas dinâmicas. Se a filosofia possui notória tendência ao adoecimento, se o cotidiano é uma das poucas vias pelas quais o peso da pretensão filosófica é amenizado, por que deixar o habitual se unir ao dogma também no cético para se voltar contra tudo e todos? Há que se aceitar a presença da melancolia no gamão, no vinho e na amenidade com os amigos. A relação com o dia a dia precisa do reconhecimento dos seus limites e da sua virtude ao cético melancólico. Sem isso o gosto pela contenda e pelo problema abstruso do dogmático, dependendo do ruído na praça pública, acaba soando suave. É medonho que a falta de habilidade com o mundo, a busca de motivo para se esconder dele, torne-se fonte de calor e conforto contra frio inventado.

A melancolia relacionada ao ceticismo, em sua ousadia, precisa corrigir nele a necessidade de a ignorar para seguir em frente, dando vida mais longa às delícias do cotidiano na correção no raciocínio filosófico. O ceticismo acerta na melancolia o fato desta se convencer que sua habilidade para determinar o problema pelo sofrimento que este causa não é garantia de que não se torne a origem de superstição, para defender a dor com a qual se acostumou. Não é demais esperar que dessa contribuição do ceticismo à melancolia se dissolva a sempre presente possibilidade dela se tornar intolerante a si própria. A suave melancolia é mais generosa com a imaginação do que o ceticismo. “Nada é mais perigoso para a razão do que os voos da imaginação, a maior causa de erro entre os filósofos” (HUME, 2001b, p. 299. 1.4.7.6). A busca pelo uso da fantasia em filosofia pode ser tão quimérica quanto um anjo cobrindo os olhos com as asas. Por outro lado, a vivência da vida comum coloca o cético diante de usos locais da imaginação ativa, transitivos, em que a composição à melancolia do vinho e da conversa é origem de ideias e costura especulativa da relação entre crenças e regras, sem que os escorregões dos preconceitos do sectarismo do dia a dia justifique uma completa abjeção ao que se diz no vulgo. Curiosamente, o fraco da melancolia à fantasia parece ser capaz



de oferecer ao cético uso da criatividade que não se confunde com a fuga imaginativa da intolerância à melancolia. A reconhecida região em que ceticismo e melancolia são indistinguíveis, o dilema entre “falsa razão ou razão nenhuma”, dissolve-se em imaginação, cuja sutileza não existe para além do enunciado de costura entre crença e regra, válido, enquanto dura a sua consistência. A necessidade em ser dito é dada pela circunstância a que se visita na busca de uma melancolia menor, quando a dos livros se torna um tanto demais. Uma crise cética não se resolve no dogma, nem atavicamente e nem com o desejo de atividade. “Não: se tenho de ser insensato, como certamente o são todos aqueles que raciocinam ou creem em alguma coisa, que ao menos meus desatinos sejam naturais e agradáveis” (HUME, 2001b, p. 302. 1.4.7.10).

A crise cética se resolve na melancolia, causada pela filosofia, deixar de ser vivenciada como filosoficamente causada, mas partilhada, tendo seu peso dividido entre filosofia e vida comum, precisando de outro tipo de lição a ser retirada dos livros e dos amigos, a melancolia como pertencimento à história e via de início da sua compreensão. O historiador não é nem um anatomista da melancolia e nem um pintor dos seus vapores. Não se trata nem dos motivos dos atores, nem da extensão do significado dos termos que usam no contexto em que se expressam e nem de descrever os acidentes pelo que se tornarão no decurso dos eventos. A história como melancolia, tanto intolerante, quanto na indolência, é trilha do cético enquanto historiador. Ele, para conhecer e viver, lida com as crenças e delas participa “[...] determinado a viver, a falar e a agir como as outras pessoas, nos assuntos da vida corrente” (HUME, 2001b, p. 301. 1.4.7.10). É nisso que atualiza a obtenção da lógica do arco da melancolia.

O cético como historiador dos trânsitos melancólicos, na experiência de leitura da *História da Inglaterra*, parece-nos, começa a notar as distinções entre os estados, como quem, imergindo nas representações, adquire um gosto. Os atores e seus contextos dificilmente aparecem convencionais, como se espera deles, e isso decorre de se relacionarem de modo direto, escolhas e sedições, por exemplo; todavia também indireto e dissimulatório: decepção e manipulação acabam por explicar a dificuldade de previsão dos desenlaces ao personagem mais visado na cena. Hume conta o que todo mundo já sabe, mas o faz no aparecimento do sentido dos eventos para os implicados, mudando a mera expectativa de estabilidade contra instabilidade. A equivalência entre os valores de situações semelhantes depende do quão indevidamente estável foi tomada a crença em disputa. Os erros de julgamento acabam sendo centrais e são condenáveis se as representações apontam a uma consciência que ignorou o que tinha plena condição de saber. Na relação entre hábitos, crenças e ideias políticas cabe ao historiador decifrar a lógica da consistência comparativa.

Não se trata de um romance histórico, porque diz respeito, sobretudo, à abertura, a quem lê os fenômenos, do conceito, e, este sim, depende daquilo que o tempo sente de específico. Por outro lado, é compreensível que se veja vínculo entre o romance histórico, e seu determinismo, tal como o século XIX assistiu, e a *História da Inglaterra*. Se a complexidade da crença é afastada parece que os desfechos são antecipáveis às premissas. Além do que, se as ideias políticas dependem das suas circunstâncias, retirando parte dos seus vocabulários dos atos de fala nos quais se inserem, se forem políticas, não ideias de outro tipo, então, a chance, delas serem mais capturadas pelos usos, do que, na verdade, tomadas em suas relevâncias, é imensa. Elas atuam sobre as situações muito pouco nos próprios termos, restando só a influência indireta sobre um estado de coisas, muito mais demorada e difícil de mapear.

O historiador, como um cético a se comunicar melancolicamente com o fenômeno, investiga a captura política de ideias políticas e as distingue do que seriam as ideias políticas em sua carga especulativa, suas impurezas abstratas, a não depender, necessariamente, da pretensão, se específica ou abrangente. É bem concreto que a intolerância à melancolia é plenamente disponível às mais variadas e deselegantes capturas por expedientes menores. Isso não remove a necessidade de buscar a especificidade do abstrato nela. O mesmo para o tipo apático de melancolia e sua extrema facilidade para perceber o quão medonha a política é capaz de ser e a oportunidade que o discurso decadente cria para a oportunista retórica da

refundação. Se há complementaridade entre a ideia política e o uso político da ideia é possível que só a habituação a uma densa atmosfera de toxinas melancólicas seja capaz de começar a permitir um gosto capaz de distinguir uma da outra. Se do lado do oportunismo ou do ânimo de especulação genuína, a política é o campo de frustração das pretensões. Não há muito plano pensado e realizado a contento, as chances são ainda menores se as ideias forem boas. O reconhecimento da presença das ideias políticas de jaez especulativo, mesmo que orientadas à situação, como no conselho do *bon* David, para além dos seus raros efeitos diretos, acaba por estar associado às arestas dogmáticas deixadas no argumento para que seja usado ao gosto do freguês. Noutras palavras, indefensavelmente se oferecendo como manual de instrução para a captura política de si mesmo.

Se para mais não fosse, esse seria o ceticismo consciente de si mesmo na produção de outra filosofia da história, distante da finalidade, a partir da apreciação da circunstância da crença. *A História da Inglaterra* é exemplar da necessidade do contexto não ser reduzido às suas práticas linguísticas e nem poder prescindir da audácia especulativa do historiador para ser entendido. A questão é o tipo de salto especulativo que precisa ser dado pelo cético ao se dar conta da incerteza entre certa regularidade e à crença da qual depende. Nada mais ingênuo do que julgar que uma circunstância oferece todos os elementos de sua compreensão. Hume nos faz ver que compõe a politicidade do evento político o fato das pessoas não saberem nunca muito bem o que acontece com elas. O desvendamento histórico é também a determinação da opacidade em que o evento está imerso.

Os estados da melancolia, como participação direta do cético nos sentimentos morais de uma circunstância histórica, que não a sua, acaba por legar à historiografia atenção ao descompasso entre as crenças, requisito para que certo evento se torne possível, as ideias adotadas e as ilusões sobre como as colocar para criar o mundo que se espera. A história é lapso entre intenção e acidente, posto não ser racional, mas haver racionalidade a ser desvendada nela. A beleza da atividade do historiador está neste salto especulativo de que o vínculo entre regra e crença precisa para aparecer. Não seria demais sugerir ser essa a origem densa do conceito. Os termos do salto, obtidos no naufrágio ao qual o humor tenta aceitar e amenizar, resultantes à disponibilidade, a que os acidentes estabeleçam um gosto, um olho às distinções, pela tensão reversa do arco da melancolia orientados, resgata o historiador da indolência a que a miséria humana parece nos lançar. Não é que o cético confie na circunstância e no conceito. Ele desconfia do que dá certeza às pessoas comuns e do que dá certeza aos filósofos. Por isso a vigília cruzada entre circunstância e conceito.

Seria muito esperar que uma leitura renovada da *História da Inglaterra* pudesse influenciar a escrita contemporânea da história? Por que nos resignarmos com a separação entre a normatividade que sabemos que não existe e o desejo de comportamento normativo das instituições? Não é como se a modernidade não tivesse oferecido versões de si mesma, como o prova a reflexão de Hume sobre a história, em que a norma ou a finalidade não tem guarida. Por que o esforço de conciliação entre o que sabemos e o que sentimos poderia não ter que ver com nossa percepção da história? Não parece que reduzir a situação política a seus atos de fala específicos represente alguma melhora à forma da história, se ela puder ser vista como via de enfrentamento no contemporâneo. O imenso esforço de recepção aos fabricantes de sistemas que escondem os grânulos da mistura terrena grosseira da qual são feitos, claro, pode ser jeito de escapar, do corta luz que realizam à crueldade política da imagem de coisas da qual dependem, mas, quem sabe, pode ser apenas um jeito de estarmos em estado de hipnose (HUME, 2001b, p. 304-305). Por isso, não é só para ler a *História da Inglaterra* em toda a bela revolução narrativa que foi capaz de introduzir, como o acusa o romance histórico, mas como mapeamento de *tensões reversas* vividas de dentro da melancolia.

## III

*But being naturally of a cheerful and sanguine temper, I very soon recovered the blow [...]*

*(HUME, 1983, p. XXVIII.)*

É comum, em termos contemporâneos, indicar o vínculo entre política e esfera pública. Esta, sempre lá, o âmbito em que as opiniões de toda a sorte teriam a chance de se encontrar, trocar impressões sobre suas imagens de mundo e iriam embora. Ainda que não haja nada disso, seria localidade de encontro em que o desentendimento viraria ruído, daí se ouviria a estática de um rádio fora do ar. Embora a expressão não fosse usada no século XVIII e existam diferenças evidentes entre aquele contexto e o atual — apesar de não se relacionar diretamente com o vocabulário republicano —, a noção deveria ser de interesse. Hume é especialmente atento às dinâmicas pelas quais o retrato da história é feito e mal feito em situações de encontro. A ambivalência da república das letras é um sismógrafo sobre o quanto não ouvir em política é capaz de ser a postura mais desastrosa de todas.

Há tendência a se interpretar os acontecimentos que nos surpreendem em nosso tempo como inéditos. Um deles é o efeito de contágio das opiniões a partir de publicações. Não se espera o mesmo rastilho de pólvora com o qual convivemos, na lida com informações, em realidade tão dependente da tinta e do papel, como a do Hume. Se o número de leitores é menor, tanto o contágio do ouvir dizer é imenso, quanto a qualidade dos leitores também é maior, em versões dos acontecimentos que, justamente pela coerência com o que se está esperando, ainda que bem diferente da verdade, influencia rapidamente. Os papéis circulam de mão e mão e a caricatura é buscada mais sedentamente do que os vídeos de felinos, pensemos nas de William Hogarth, além de servirem para interpretar o mundo, não apenas como sintomas. Apesar do elitismo dos intelectuais é enganoso pensar, a despeito deles mesmo, que a república aqui seja uma república em sentido convencional ou que seja composta apenas por homens de letras. Não é bem sobre as pessoas serem iguais, afinal a influência da escrita é desigual, mas sobre passarem todas por experiências ruins muito parecidas. As pessoas que não leem serão também influenciadas por aquelas que escrevem. Para isso acontecer, pensando em termos epidêmicos, o contágio de um discurso precisa ser espantoso e de baixa mortalidade. O consenso não é importante para isso, na verdade, o entusiasmo é uma das características dos modos de fala consensual e a mortalidade, apesar de baixa, comparando com o número total de contágios, é maior do que a vista na última peste negra.

O conceito de história em Hume apresenta isso que chamamos de uma tensão reversa entre as sonoridades que se encontram no arco da melancolia. A república das letras não seria diferente. Ela não é nem a mais determinada e nem a mais influente das instituições políticas, mas, como dissemos, possui as chaves, pelo menos, para desencadear certo rumor. Ainda que, por vezes, seja mais tolerante do que o vulgo sobre a necessidade de perseguir politicamente os autores pelas suas ideias, os princípios de boicote são bem conhecidos. Um republicano das letras pode até ser ingênuo sobre a liberdade do conceito e se perceber mais livre do que realmente é ou superestimar a capacidade de suas ideias mudarem o estado de coisas em que se insere, mas não se engana sobre seus adversários. Há vários descompassos causadores de melancolia entre os moradores da república das letras. O recebimento de menos atenção frente a um adversário oportunista é um deles. Dispor de fama literária e ser incapaz de a tornar influente em assuntos comuns é outro. A morte em vida, contudo, é animar uma cena intelectual com polêmica, expondo-se ao ridículo de ser a fonte da qual nasce o escândalo, e ser relegado ao ostracismo.

As ideias na república das letras não diferem das do vulgo em virtude da matéria das quais são feitas. A melancolia da vida comum não é o avesso da desenvolvida pelo douto. As partículas terrenas grosseiras estão tanto no conceito quanto no preconceito. Apesar disso, a melancolia pode ser enganosa ao dar a impressão que, por sentirem parecido, dois mundos diferentes, porque feitos da mesma matéria, estão

mais perto do que realmente estão ou que reclamam das mesmas coisas. Por outro lado, lá ou cá, ela faz hesitar na direção da pausa da qual a reflexão depende. Em termos de responsabilidade, convenhamos, a filosofia é a única que não tem como se desculpar pelos momentos em que se furta a se comportar à altura da oportunidade que essa doença incurável, a melancolia, pelo que diz o doutor Hume, oferece (HUME, 2001b, p. 251. 1.4.2.57). O arco da melancolia, ao qual temos nos referido, para entender as oscilações dos estados da história, é ideal para o efeito dos sistemas de pensamento. Platônico, estoico e epicurista não se reconhecem como detentores de um tipo de melancolia e nem reconhecem os seus correspondentes melancólicos como aparentados das suas filosofias. A ideia, para eles, não é fixa porque fixa, mas porque verdadeira. O cético, apesar de se ter para além da melancolia, reconhece-se em seu duplo sombrio. O desespero do filósofo incapaz de escapar de si mesmo, de estabelecer uma relação natural e agradável com qualquer crença, o apego ao que se tem por certo, ao invés de se animar com a imprevisibilidade que se encontra na praça pública, são pontos problemáticos ao cético, como disponibilidades à melancolia colaterais às suas formas de pensar. A desconfiança sectária incomoda ao cético tanto quanto as múltiplas confianças sem evidência.

Se platônico, estoico e epicurista não reconhecem os modos da história que lhes são familiares, porque rejeitam os efeitos, a postura nem serve como uma oportunidade para lhes elogiar a atitude investigativa, nem para confiar no domínio que possuem sobre a própria melancolia. O cético, talvez, até pela posição marginal à filosofia, lida, primeiro, com efeitos diretos da sua postura, tal como o isolamento, a apatia, o desespero e a atitude instrumental e depois se ocupa com o comum e as pretensões dos sistemas de pensamento. O ponto de partida é o reconhecimento dos limites e a elaboração de antídoto ao efeito negativo. Por isso o flerte do ceticismo com a dialética é moderado e a atenção à epistemologia lhe é mais íntima. Ao invés de levar a si mesmo a sério, tendo na sisudez das instituições um índice de bondade, o cético concilia a atenção a si mesmo com autoironia e dedica à história a crítica que deriva do humor, de modo a ser menos enganado que os demais historiadores. Não parece haver a benéfica disponibilidade ao humor nas notas sorumbáticas do arco. Se é vista de outro ângulo, a desconfiança da filosofia com relação à história e desta com relação àquela, pode se explicar pela historiografia precisar do tempero, entre especificidade e esquiva, ao relativismo absoluto que o humor oferece. Não é credível se aproximar de um evento como cronista oficial. A credibilidade de Hume como historiador da Inglaterra, por exemplo, deriva dessa localização em que conhecer e ser capaz de contrapor a realidade a si mesma é mistura de humor e epistemologia. Nunca é tão escocês quanto na *História da Inglaterra*.

Se em-si e transcendental tanto afetaram a história a partir da filosofia da história e seus efeitos foram sentidos nas escolhas da modernidade, não é no estilo da escrita da história que o estrago foi maior. Neste a mistura entre a historiografia e o ceticismo é mais evidente. Afinal, como poderia a escrita se reinventar se o tempo e o espaço não são compreendidos historicamente? Se o efeito normativo muito afetou o mundo a partir do convencimento filosófico, o mesmo não se pode dizer para a prática histórica, tendo essa resistido, ainda que sem mérito, ao progresso em sua expressão. Sem mérito, porque, é, em se vendo um evento nele mesmo, na experiência da sensação do espaço e tempo, no ânimo de decifrá-los, sem consegui-lo, que uma escrita sobre a história tem força para se tornar outra, não na concepção abstrata a mediar o toque. O arco da melancolia em David Hume bem o mostra. Ele serve para mostrar o estado em suas variações, principalmente as cegueiras sectárias, mas não fala a partir delas, nem mesmo das tonalidades silenciosas, porém do desconforto próprio a quem participa imaginativamente daquilo sobre o que escreve.

A melancolia como forma de sentir que implica uma forma de pensar, até para assistir ao próprio naufrágio, depende de pensar o que se sente, mas, por outro lado, mais importante, mergulhar nos descompassos, fundamentais à história humeana, de pensar aquilo que não se sente a contento. Se o nexos causal é estável e se possui muitas evidências de um fenômeno grave, não ser capaz de senti-lo segundo a sua gravidade moral e natural é um desafio que a historiografia não pode se furtar a enfrentar. A melancolia, em Hume,

não é a doença do indivíduo, ainda que cada um a manifeste a sua maneira, sendo o resultado do trânsito entre tempo e espaço em certa circunstância, que não se mostraria se não coletivamente, além de ter na vida íntima uma fonte local de consulta sobre o que acontece nos valores dos outros.

A melancolia é transversal. Os estados da história são reativos cada um a sua maneira. Eles são melancólicos cada uma a sua forma. Suscetíveis a algo de generalização, mas sem quebrar a singularidade da tristeza profunda. Eles evidenciam diferentes modos pelos quais os discursos capturam a história. Esta captura os discursos, nada de novo, a história, por sua vez, deixa-se capturar pelos discursos e esses, ora, ora, são costumeiros a se abandonarem às intenções escusas da história. O arco da melancolia mostra como diferentes complicitades entre discurso e história são possíveis. No mais das vezes, variações, cada uma com sua especificidade, sobre o tema da intolerância à melancolia, e, no momento em que o ceticismo é preponderante, a depender da sua intensidade, se imersos no desespero, perdemos a capacidade de discernimos, no conflito, o que sentimos daquilo que pensamos.

No *platônico*, enquanto estilo de imposição histórica, encontra-se certo estado de vínculo entre impressões e ideias, em que sentir melancolia é muito mais improvável, porque “[...] a produção mais perfeita procede sempre do pensamento mais perfeito, e é apenas a mente que admiramos quando aplaudimos as graças de uma estátua bem proporcionada ou a simetria de um nobre pilar” (HUME, 2008f, p. 125). A história da realização política parece estar no mesmo plano, no qual o sofrimento do processo não tem qualquer relevância, portanto, deve ser reprimido, como se não houvesse alternativa e nem fosse desejável. Nesta relação, a incapacidade, o desespero em se admitir a melancolia, provoca uma incomum atividade do ideal para não entrar em contato com o sentimento, no que, se chamada de monomania, não daríamos verdadeira dimensão do peso da repetição na história.

No *estoico*, para quem, segundo Hume, a atividade é mais importante, o vínculo entre ação e ideia, o evitamento do vício, para que a indolência letárgica não se torne fadiga, torna-se imperioso antecipar o ar da melancolia, queimando suas toxinas com labor, antes que se confundam com a reflexão. A intenção seria boa apenas se o estoico tivesse algum recurso para lidar com a melancolia, caso ela esteja lá dentro dele, na mente, por assim dizer, porque se ela está e o movimento puder ser também encobrimento, então o pobre do estoico fica preso com a tal da apatia taciturna, alimentando-a com sua disposição, sem nem ao mesmo poder se desconfiar parasitado (HUME, 2008e, p. 119). Se tudo o que fosse preciso para não falsificar a história fossem conquistas laboriosas, então o vício, como sentimento negativo, nunca exigiria esforço. “Ele procura uma presa que se oculte à sua busca, fuja de sua perseguição ou se defenda de sua violência” (HUME, 2008e, p. 117-118). Não seria ilógico no *estado* estoico na história se esperar que se institua a crueldade para a qual ele mesmo seria a violência regeneradora. Se o quadro é mais ameno, apenas de enfrentamento aos impasses, a atitude estoica, tal como descrita por Hume, também seria desastrosa, porque, se não há disponibilidade a outras respostas que não o esforço, a despeito do quão custoso possa ser, o resultado será sempre intolerante, porque as iniciativas serão movidas pelo horror ao desamparo. O estoico do Hume parece muito mais o rebatimento na política de um preconceito do que propriamente uma descrição apropriada de uma filosofia helenística. O estoico do Hume não é bom para entender o estoico, mas é importante para caracterizar certo estado político que pressupõe o sacrifício.

O *epicurismo*, muito embora o mais aproximado do limbo inferior, no arco da melancolia, usado para compreender a história em David Hume, não elabora a melancolia, mas possui consciência da sua existência. Ele parece reconhecer não ter ferramentas para lidar com ela, salvo pela intolerância. Ele receia mergulhar na tal letargia se for privado de ocupações e contentamentos externos (HUME, 2008d, p. 109). Não seria absurdo imaginar, como estado da história, uma destruição que destrói menos porque quer destruir e mais porque está investida a se livrar da necessidade de elaboração, como em uma interpretação atrapalhada dos benefícios do esquecimento à política. Isso pode até fazer com que se destrua ainda mais. Além do



que, a despeito da orientação, como vimos, para Hume, o epicurista tem meios para desconfiar que a melancolia não vai a lugar nenhum.

Se comparamos estoicismo e epicurismo nos ensaios, cômicos de os ter como modelos para estados da consciência na história e veios da intolerância à melancolia, no primeiro caso, a vida interna é mantida, supostamente, pura pela vedação de entrada nela de intrusos, pela atividade externa, no segundo caso, os objetos internos são colocados para o lado de fora, substituídos, como se houvesse a lotação da mente, pelos agradáveis. Se platônicos e estoicos são inconscientes de suas melancolias e intolerantes a elas sem sequer vislumbrarem a chance de uma outra postura e outras consequências históricas, o epicurista sabe das melancolias e mesmo assim se afoga, porque se comporta como se o naufrágio fosse relativo. Não sei se é possível escolher um estado em detrimento do outro, enquanto o epicurismo parece ser o mais condenável, pela capacidade de reconhecer o problema, ele é o único que, se estamos na direção certa, seria capaz de ter uma utilidade que não a de ser, tão somente, neutralizado em suas pretensões. Por outro lado, ainda que a reprovação moral da ignorância precise ser, consideravelmente menor, na maneira como Hume descreve, não há outra serventia política a platônicos e estoicos do que fazê-los esperar no parquinho.

Os méritos da abordagem da história em Hume, inclusive para se ler o contemporâneo, estão no afastamento direto da providência. Por outro lado, é descartado assumir o diametral oposto, como se nada na história pudesse ser antecipado e apenas a imprevisibilidade reinasse. Em sua abordagem aparece o pirronismo histórico, cuja orientação é Bayle, a partir do qual a verdade não é intrínseca, pelo menos, não sem que as mesmas exigências do conhecimento natural sejam aplicadas, tais como a coerência e a probabilidade, com relação às quais se somam a credibilidade dos relatos, quando não uma prova. Nada disso, contudo, prescinde da busca, pelo historiador, do vínculo entre a regra dos acontecimentos vistos e descritos e a crença, que é o que torna os padrões passíveis de existir e serem descobertos. É possível que a intimidade do cético com a história se deva à cepa melancólica da qual participa. Se o cético ama a investigação, nada mais frustrante do que a empresa comprometida com tudo o que se encontra. O mundo insiste em mostrar diferente do que se espera e o conhecimento é precário. Além do que, o gosto pela história é também amar a humanidade, sua variabilidade, suas crenças e realizações. Acompanhar esses momentos é se decepcionar com a crueldade que se reinventa e envergonha.

O ânimo que leva o cético à história é aquele que afunda o cético, como em outras atividades, na melancolia, tornando-o no amante ideal da história, não aquele que ela deseja, mas o que ela precisa. Ele nem se afasta dos objetos internos e nem deles se livra. Por isso percebe a tendência da melancolia ser o mais hostil dos afetos contra si mesma. Ao passo que ter chegado à história a partir de uma fascinação genuína é garantia para que não se torne indolente a sua própria melancolia e nem à sua intolerância. Seria então o caso, na trilha de Bayle, de falar de uma não-tolerância em Hume? Porque a elaboração que a história permite à melancolia implica nem se tornar intolerante a ela e nem se tornar um amante dos vapores melancólicos. Se a melancolia é a única via pela qual o dogmático é tirado do seu sectarismo, apesar do movimento não ser dos mais prováveis, além de ser o modo como a pessoa comum mais ou menos se põe a pensar sobre seu entorno, seria ingenuidade descurar de uma crueldade própria a melancolia que aprende a gostar de si mesma e protege o seu próprio atavismo.

É simples associar os estados de ânimo no arco da melancolia a paixões que percebemos na vida política. Até mesmo a predominância de certo estado para interpretar um período ou um estilo de governar. Ainda que o platônico seja raro enquanto ânimo abrangente de um processo histórico, ele é bastante comum no que concerne à pretensão do filósofo sobre o necessário para cercar os problemas de uma realidade, bem como, a ideia costuma estar associada à reforma completa do mundo. Além disso, como a política é também afeita aos oportunistas, é quase impossível encontrar um político sem os seus platônicos de predileção, aos quais apela como recurso à autoridade para se impor frente aos opositores. Ainda que

a ideia seja empregada de modo torto, menos pelo bem da circunstância e mais pela conveniência do agente, o platônico, mesmo que ignore a melancolia, não parece ignorar a mutilação de suas ideias, afinal, outros vieram antes dele, e não parece se importar. A tentação é ter o estoico e o epicurista na dualidade austeridade e extravagância, tão comum nos estilos de governo das democracias contemporâneas. O estoico diminuiria os gastos públicos e pediria que todos se sacrificassem um pouco mais pelos objetivos coletivos e o epicurista enfatizaria o bem-estar da república a partir de dívidas cujos pagamentos seriam deixados mais para frente. Lembramos, todavia, que a relação entre os estados da melancolia e os estados da política se relacionam menos em termos econômicos e mais em termos atividade no que diz respeito ao uso das ideias. Nessa direção, a atividade do platônico em sua intolerância à melancolia é dissociar a ideia que tem e o mundo que influencia. Não que as suas ideias sejam perigosas, não mais do que a maioria delas, no mercado das crenças, por outro lado, se vendem junto com várias ideias, dos platônicos do momento, há sempre um platônico da moda, caracterizando-se pela absurda incapacidade de se perceberem como só mais um platonismo. Por isso, o estoico não é aquele que exige sacrifício, tão só, mas o que tem na atividade o avalista para não se perceber a precariedade da ideia. O epicurista na junção entre precariedade da ideia e atividade, como valor. Em nenhum momento o empréstimo de platonismo a estoicos e epicuristas leva a se considerar que um mundo que permite, tal ou qual ideias, não possa ser muito bem avaliado. A culpa é sempre do mundo e nunca da ideia.

Se a história moderna pode se vangloriar de bons momentos, não pode se esquecer que, no mais das vezes, seus sucessos são contemporizações dos seus desastres. Os estados de intolerância à melancolia são preponderantes e à melancolia costuma caber o esforço de lidar com os destroços e tirar deles um tipo de coerência para que a intolerância à melancolia futura possa chamar de sua a partir do reconhecimento das suas palavras. A melancolia parece refazer a ideia da intolerância sem que essa perceba, até porque ela não quer, para ver se, convencida de sua importância histórica, interrompe-se um pouco na arte de ter boas ideias, para não sentir o sofrimento causado pelas antigas. O ceticismo de Hume parece resgatar a melancolia para que essa possa ser um pouco mais do que “a grande mulher por trás do grande homem”. A história da dinâmica entre a melancolia e a intolerância a ela muito provavelmente se repete na existente entre europeus e povos colonizados ou entre produção do capitalismo e as relações sociais. Porque a intolerância à melancolia não pode parar, porque sua questão é não sentir, e os estratos da coletividade que são obrigados a sentir sabem que, se não convencerem a intolerância de que essa teve uma boa ideia, será levada a um sofrimento ainda mais profundo.

O ceticismo é importante não porque ele possa esclarecer a melancolia. Hume nos lembra que ela não vai a lugar nenhum. Ele é importante para lidar filosoficamente com a história porque ele compartilha características com ela e por vezes com ela se confunde. A prática do cético que serve como disparador de elaboração da melancolia é conhecer a história. O reconhecimento de que a história possui padrões não quer dizer muita coisa sobre o evitamento do mal da intolerância e da apatia se o vínculo com a crença não for encontrado e este não é evidente. Ainda que a regularidade restrinja o âmbito especulativo para se encontrar a crença da qual a regra depende, as alternativas são muitas e as cumplicidades entre o ceticismo e a melancolia surgem como índices para se encontrar a crueldade política que se esconde. A melancolia não é sobre o ato de conhecer, muito pelo contrário. Mas ela deixa o seu portador distante dos acontecimentos do mundo e isso, em doses moderadas, é uma das condições a serem satisfeitas para uma investigação. Se alguém pode obter o benefício da terapia cética, ora, trata-se do melancólico sem ceticismo. A historiografia tem o benefício de contar com um historiador cômico da própria influência sob as toxinas da melancolia e que delas se desvia.

Não é porque as modalidades filosóficas de intolerância à melancolia beneficiam o fanatismo e o espírito de facção na política e nem é porque a indolência profunda de certa melancolia é tão bem apropriada como anuente aos mais variados ciclos de sentimentos negativos, encobrindo a crueldade, que essas dinâmicas

se deem por satisfeitas e deixem de enterrar a melancolia ainda mais. Nisso, os efeitos positivos da tristeza deixam de ser relevantes à história política. A despeito do quão deprimente é o fundamento da história política “[...] sua influência sobre a vida e a conduta continuará a mesma” (HUME, 2004, p. 200). Se uma coisa existe ou não, não faz muita diferença política. Ainda que a ideia seja abstrusa e explicitamente oportunista é comum que a adesão coletiva faça com que se torne mais intransponível do que a pedra da Gávea. Não basta ao historiador, no sentido humeano, identificar os riscos da intolerância.

Apenas contextualizar uma ideia ruim, tratando-a com método, para ver se, de boa vontade, expõe ao público o seu ridículo, torna-se o preâmbulo da repetição que a faz aceitável. O cético como historiador interrompe o baile dual entre tolerância e intolerância atendendo ao aviso de incêndio de Pierre Bayle em seu *Discurso Preliminar* ao *Comentário Filosófico*. Ainda que elaborar a história seja o melhor remédio ao efeito de desamparo na vida comum, diante da eficiência da crueldade, é que a *não-tolerância* adquire relevância. A eterna demonstração do vínculo entre tempos sombrios e ideias ruins não dispõe de tempo para que os efeitos positivos da elaboração representem um divisor de águas contra a intolerância à melancolia.

A *não-tolerância* parece convergir com a posição de Hume nas cartas que trocou com o seu editor à ocasião da polêmica denominada na literatura como *Wilkes and Liberty*. A prática da historiografia cética precisa ser capaz de perceber os momentos em que não faz sentido se prender ao debate contra a ideia e se concentrar na contenção dos efeitos. Até porque, se há algo em que a intolerância à melancolia é imbatível é na eficiência reativa. A ideia ruim costuma ganhar alguns pontos de dignidade pelo simples fato de posta na posição de precisar se defender. É preciso aprender a distinguir entre os tempos de discussão das ideias e os tempos de contenção dos efeitos. O fato de uma multidão se julgar filosoficamente orientada não quer dizer que deixe de ser persecutória em seu movimento (LIVINGSTON, 1998, p. 280). Wilkes é uma personalidade pública como periodista e é preso em 1763 pela coroa inglesa em virtude de um artigo. Ele se torna um articulista capaz de incitar imensas rebeliões pela liberdade de imprensa. Até aí, para um leitor contemporâneo, não há muito problema. A mobilização do Wilkes contra a coroa se baseava em sentimentos persecutórios contra a paz com a França, preconceito com relação aos católicos e suposta aliança entre o rei da Inglaterra e o da França, tópico sensível à opinião pública, com a qual podia contar para ser radical no momento certo, e, não menos grave, o sentimento de rejeição ao primeiro ministro, dentre outros motivos, por ser de origem escocesa. A imprensa na Inglaterra do séc. XVIII não é inteiramente de organização livre, porém, pela facilidade com que sentimentos negativos são capazes de encontrar adeptos, Wilkes imprime com liberdade incomum para o período. Não sem ironia, em 1780, depois de um período como prefeito de Londres e agora como *alderman*, um tipo de vereador, torna-se figura central na repressão aos movimentos anticatólicos conhecidos como *Gordon Riots*.

Hume não precisa rever suas opiniões sobre a liberdade de imprensa para lidar historiograficamente com o caso. Ele pode continuar pensando que a liberdade de imprensa é boa, ainda que não possa mais se convencer, como na edição de 1741 do *Da Liberdade de Imprensa*: “A liberdade de imprensa, mesmo malversada, dificilmente é capaz de provocar tumultos e rebeliões”. A percepção, mais melancólica, e, portanto, mais verdadeira, passa ser marcante no parágrafo final a que se deu o trabalho em 1771: “É preciso reconhecer, no entanto, que a ilimitada liberdade de imprensa, para a qual é difícil, senão impossível, propor um remédio adequado, é um mal que atinge as formas mistas de governo” (HUME, 2008a, p. 20). Há que se concordar com Livingston que a lógica desta nova versão é a do mal necessário (LIVINGSTON, 1998, p. 282). A liberdade de imprensa como um mal a que se deve suportar a aproxima da melancolia. Não é possível viver sem elas e nem é prudente flertar com suas modalidades intolerantes. Na versão de 41 a tolerância não é completamente avaliada como dual. “[...] [C]onsiderava-se a tolerância incompatível com um bom governo [...]”. A reavaliação, a ousadia das Províncias Unidas, os Países Baixos, depois, a própria iniciativa inglesa no estabelecimento de liberdades civis, tornam possível viver sem o mal maior, a saber, a intolerância, mas, muito provavelmente, não sem o mal, como lemos na versão mais sombria de

71. Se a intolerância é o mal que torna possível o bom governo, contudo, é possível obter um bom governo sem esse mal, por outro lado, não está certo que a tolerância seja mal nenhum. Apesar disso não se deve confundir as posturas com relação ao mal necessário. Há a admissão do mal necessário da não-tolerância, segundo a qual, o problema é que a ideia, boa ou má, a depender do efeito, impedirá que exista um mundo em que se possa discutir se ela é boa ou má. Neste caso, não existe ansiedade pelo mal necessário e nem efeitos expansivos. A ansiedade, na verdade, é pela oportunidade de discutir ideias e de ter um mundo em que isso seja possível. A ansiedade pelo mal necessário não parece se distinguir da perseguição pura e simples da intolerância à melancolia.

Faz parte do espectro da tolerância, sobretudo se comparada com a melancolia, um naufrágio atávico no sentimento de suportar o outro, não se aventurando no envolvimento genuíno, sem o qual o retorno à intolerância é mais do que provável. A intolerância, claro, parece ser, pelo menos, isolada e afastada do público, se a tolerância elabora sua melancolia. Como visto, isso é ingênuo como atitude ampla da historiografia. No modo como Hume avalia a tolerância, inclusive nas desventuras da versão final do ensaio sobre liberdade de imprensa, uma partícula se desprende da tolerância e não é intolerante. É a direção da *não-tolerância*. Não há propriamente como discutir os sentimentos negativos veiculados na escrita de Wilkes no *The North Briton*. Não de modo eficiente para preservar os seus adeptos de se colocarem em perigo e fazerem a coroa se comportar de modo prejudicial. No fim, o tipo de intolerância que o movimento *Wilkes and Liberty* provocou foi vitoriosa, inclusive, repetindo as mesmas práticas que denunciou, só que, dessa vez, ocupando as iniciativas repressivas. Não é sobre ideias, no momento em que o efeito não espera coerência para disparar sua influência. Até porque, a eficiência do sentimento negativo se mistura às retóricas do poder das ideias, como, por exemplo, “[a] liberdade de imprensa é o direito do bretão por nascimento e é justamente a garantida das liberdades deste país. Como nos surpreendermos com tantas e variadas artimanhas para cegar a lâmina desta arma sagrada, dada para a defesa da verdade e da liberdade?” (WILKES, 1769). Em algum momento a elaboração da ideia será importante, mas convenhamos que não é rápido desatar esse novelo retórico, não a tempo de evitar um banho de sangue intolerante. A *não-tolerância* parece ser o meio para o efeito não tornar a elaboração da ideia sem relevância. Se é sobre a verdade intrínseca das ideias, por que não dar a ela o tempo que ela precisa, separando, no que diz respeito à perseguição, a ideia, do seu efeito?

Nesse sentido, o otimismo de Hume, em 41, sobre a liberdade de imprensa não ultrapassa a melancolia moderada e ainda não se confunde com a intolerância à melancolia. Não soa completamente absurdo, para as pessoas poderem gerir os bens adquiridos numa sociedade em que opiniões circulam, elas precisarem de oportunidades para lidarem com discursos. Na lida imersiva com opiniões ruins haveria o desenvolvimento de discernimento, a capacidade de afastar o impostor, não muito diferente do aprofundamento do gosto. Skjönsberg nota que, muito embora a versão de 1741 seja solar, em nenhum momento Hume é capaz de dar a crer que a discussão livre dote as pessoas da habilidade para a correta distinção entre o verdadeiro e o falso, a palavra *verdade* não é central à obtenção de um mundo de modos menos cruéis (SKJÖNSBERG, 2020, p. 181-183). A política é um campo capaz de permitir um conhecimento rigoroso, mas não pela imprensa periódica. Ela ainda não é o *mal* necessário de uma sociedade livre, mas não é a *liberdade* da sociedade livre. Muito embora não seja o caso de reprimir a imprensa pela sua licenciosidade preconceituosa, os efeitos persecutórios dos discursos, ainda a uma distância em que não se duvida que possa, às vezes,

<sup>3</sup> Cabe ainda dizer que o título do periódico é uma referência pejorativa ao fato de Lord Bute, primeiro ministro e opositor de Wilkes, ser escocês, cabendo perguntar se as liberdades de um bretão se aplicam a um bretão do norte. Arthur Cash, biógrafo de Wilkes, relata que apesar de Hume e Wilkes terem se encontrado poucas vezes, a relação dos dois era afável, marcada pela humildade de Hume quanto a possibilidade de melhorar o seu inglês aos olhos de um inglês, contudo, no momento em que Wilkes começa a usar o sentimento anti-escocês como via de efeitos políticos, comentara, no *Saint Jame's Chronicle in Political Register*, que adoraria que os escritos de Hume fossem traduzidos para o inglês, como comentário maldoso para o suposto excesso de *scotticisms*. Cash diz ainda que no que dizia respeito ao sentimento anti-escocês a postura de Wilkes era meramente oportunista: “Wilkes's treatment of the Scots was nothing but a blatant propaganda device”. (CASH, 2006) p. 42 e 73.

ser-lhes intrínseco, a depender do enfrentamento inoportuno da ideia e não do efeito, é berçário de efeitos desastrosos, tal como os da intolerância combatendo a intolerância. Os melancólicos se encarregam bem de negar aquilo que não odeiam e essa nos soa a principal virtude do ceticismo de Hume à historiografia que recomenda melhoramentos à vida política. Não seria a melancolia a única forma de se contrapor sem ódio?

A devoção dos filósofos às ideias, o entusiasmo a percorrê-los pelo mero semblante de prestígio sobre o poder, não previne os séculos da má influência sobre a vida pública ou suas apropriações indevidas no coração das piores superstições. Então, se há uma moralidade no modo como Hume fala à história, ela está no reconhecimento da futilidade da ascendência direta sobre as instâncias de poder, maior ainda na mediação pela imprensa periódica. A melhor influência que esse tipo de ceticismo tem sobre a história é de admitir a virtude dos efeitos indiretos. Não é possível sentir e pensar dessa forma sem antes elaborar a melancolia, o desamparo, de não ser reconhecido, encontrar a satisfação “[...] da influência secreta, insensível [...]” da revelação de verdades políticas adequadas a muitas situações, e tê-la melhor “do que a da aplicação imediata” (HUME, 2008c, p. 134 e 136). Hume recomenda que se fale às paredes, mas que sejam finas.

A capacidade da história humeana auxiliar a circunstância política a não ceder aos apelos da intolerância à melancolia é dependente da relação de ambivalência da postura de Hume com a melancolia. Ela é sempre um mal do qual seria melhor se ver curado. Por isso mesmo o gosto pela melancolia não é deixado sem vigília e ele é obrigado a abrir as janelas nos dias de sol. Se falta um critério para identificar o momento a partir do qual melancolia produtiva se torna confortável demais com o seu sofrimento, o cético pode suspeitar dos convencimentos fáceis acerca da existência do nada e do vazio como internos ao tempo infinito. Se as evidências racionais das relações das ideias com elas mesmas acabam por perder o seu viço na lida sem valor com o nada e a sua divisibilidade infinita, por que o efeito não seria mais terrível ao se promover a aporia abstrusa em sentido das relações históricas? A habilidade do hábito é deixar entrever no vício passado a passagem a uma virtude futura e mesmo o sentido de tal ardid das circunstâncias não poder ser dado de antemão, ele é a história no que de melhor ela é e deve ser capaz de oferecer. É comum o nada como fonte de relatividade representar os objetos como não sendo asquerosos em si mesmos ou desejáveis em si mesmos. Não é preciso o nada para saber o fato de que eles, os objetos, nada não são, pelo menos não em si mesmos. Por outro lado, o primado da relatividade, do qual Hume se desvia, costuma ensaiar a captura da circunstância como se ela fosse relativa. Ela não é. As circunstâncias podem ser relativas, entretanto, nos modos da história como elaboração da melancolia, nada é menos relativo do que circunstâncias para explicar os descompassos entre sentir e pensar e na obtenção de consistência para cerzir o que se fez com o que se cria.

Não basta sabermos que a medida do sentido político é a circunstância sem um cético que seja capaz de indicar os critérios pelos quais se diferenciam e completam. Se uma circunstância política é diferente da outra, por que não é esperável que o marcador do que a caracteriza enquanto tal mude? A estadia do veleiro cético, feito de pedaços de madeira de embarcações naufragadas, à marina da cena pública, é condição para que haja acúmulo perceptivo da força política de fenômenos específicos de rebatimento abrangente. A história à cética, evitando o canto da sereia da finalidade, celebra a insistência no salto especulativo que pensa o acidente. “Eu respondo: se nos restringirmos a uma reflexão geral e distanciada sobre os males da vida humana, isso não poderá ter nenhuma eficácia em nos preparar para eles” (HUME, 2008c, p. 140). A história à cética é feita pelo filósofo reconciliado com os efeitos indiretos da sua atenção sobre a política. A melancolia dimensionada como o arco dos estados da política não precisa de um Ulisses para vergá-la e sim de olhos disponíveis a manejar a impureza das abstrações. Os artefatos advindos são meio arco e meio lira e o efeito terapêutico da sua sonoridade é impedir os modos da dissimulação do sentir e do pensar. Se entendemos a gravidade, sabemos que não sentir o que se sabe à altura é a velha indiferença a não se deixar interpelar moralmente. O cético, então, nem está tão distante a ponto de se sentir aliviado, de não estar no navio que naufraga, e nem perto demais, que não escreva enquanto a barca da medusa afunda.



Ele é *um* com o naufrágio, porque ouve a melancolia. Daí se torna o amigo da história. Aquele que diz o que ela prefere ignorar. Porque era ela, porque era ele.

### Referências bibliográficas

- CASH, A. *John Wilkes: the scandalous father of civil liberty*. New Haven: Yale University Press, 2006.
- GUIMARÃES, L. 2003. "A Melancholy Skeptic". *Kriterion*, n. 108, p. 181-190.
- HUME, D. 1983. "My Own Life". In: *The History of England*. Indianapolis: Liberty Fund.
- HUME, D. 2001a. *Investigação sobre o Entendimento Humano*. São Paulo: Editora UNESP.
- HUME, D. 2001b. *Tratado da Natureza Humana*. São Paulo: Editora UNESP.
- HUME, D. 2004. *Uma investigação sobre o entendimento humano*. São Paulo: Editora UNESP.
- HUME, D. 2008a. "Da Liberdade de Imprensa". In: *A Arte de Escrever Ensaio*. São Paulo: Iluminuras.
- HUME, D. 2008b. "Da Simplicidade e do Refinamento na Arte de Escrever". In: *A Arte de Escrever Ensaio*. São Paulo: Iluminuras.
- HUME, D. 2008. "Da Tragédia". In: *A Arte de Escrever Ensaio*. São Paulo: Iluminuras.
- HUME, D. 2008c. "O Cético". In: *A Arte de Escrever Ensaio*. São Paulo: Iluminuras.
- HUME, D. 2008d. "O Epicurista". In: *A Arte de Escrever Ensaio*. São Paulo: Iluminuras.
- HUME, D. 2008e. "O Estoico". In: *A Arte de Escrever Ensaio*. São Paulo: Iluminuras.
- HUME, D. 2008f. "O Platônico". In: *A Arte de Escrever Ensaio*. São Paulo: Iluminuras.
- HÉRACLITE. 1998. *Fragments*. Paris: PUF.
- LIVINGSTON, D. W. 1998. "English Barbarism: Wilkes and Liberty". In: *Philosophical Melancholy and Delirium*. Chicago: The University of Chicago Press.
- SKJÖNSBERG, M. 2020. "David Hume and 'Of the Liberty of the Press' (1741)". In: *Freedom of Speech 1500-1850*. Manchester: Manchester University Press.
- WILKES, J. 1769. "The North Briton Number 1 (1762)". In: BINGLEY, W. (Ed.). *The North Briton from I to XLVI*. London, 1769.

## Pierre Bayle e a crítica como fundamento da liberdade moderna

### *Pierre Bayle and Critique as the Foundation of Modern Freedom*

Maria Cecília Pedreira de Almeida  
Universidade de Brasília (UNB)  
cecylia.a@gmail.com

**Resumo:** O artigo examina o pensamento político de Pierre Bayle, destacando a centralidade da crítica como fundamento da liberdade individual e da tolerância religiosa. Analisando obras como o *Dicionário Histórico e Crítico* e o *Comentário Filosófico*, o estudo explora três eixos principais: (1) a crítica como método racional para questionar autoridades e tradições; (2) a defesa da tolerância religiosa baseada na liberdade de consciência e na rejeição da coerção estatal; e (3) a idealização da República das Letras como espaço de debate intelectual livre. Argumenta-se que a crítica bayliana não apenas antecipa princípios modernos de direitos individuais mas também oferece bases para reflexões contemporâneas sobre liberdade de expressão e limites do poder.

**Palavras-chave:** *Pierre Bayle; Crítica; Tolerância religiosa; República das Letras; Racionalismo; Liberdade de consciência.*

**Abstract:** This article examines the thought of Pierre Bayle, emphasizing the foundational role of critique in defending individual liberty and religious tolerance. Analyzing works such as the *Historical and Critical Dictionary* and the *Philosophical Commentary*, the study explores three key axes: (1) critique as a rational method for challenging dogmas and authorities; (2) religious tolerance based on freedom of conscience and the rejection of state coercion; and (3) the Republic of Letters as a model for free intellectual debate. It argues that Bayle's critique not only anticipates modern principles of individual rights and pluralism but also provides a framework for contemporary reflections on freedom of expression and the limits of power.

**Keywords:** Pierre Bayle; Critique; Religious tolerance; Republic of Letters; Rationalism; Freedom of conscience.

Recebido em 04 de maio de 2025. Aceito em 22 de junho de 2025.

## Introdução

É sempre um desafio abordar um autor tão rico e complexo como Pierre Bayle. O objetivo deste texto não é propor novas interpretações ou oferecer respostas aos enigmas presentes em seu pensamento, mas, antes, recuperar alguns dos traços centrais de sua filosofia e utilizá-los como ferramenta para refletir sobre questões que ainda nos acompanham. Trata-se de destacar uma noção fundamental para Bayle e que se torna cada vez mais relevante em nossa contemporaneidade: a noção de crítica. Desde o século XVIII a filosofia busca combater a ignorância, o obscurantismo e a credulidade cega. A aposta na ciência e no conhecimento é uma das vias deste combate, que está longe de se findar.

No século XVIII, os escritos de Pierre Bayle consolidaram-se como referência incontornável no âmbito da filosofia moral e do pensamento político (ISRAEL, 2006, p. 10). Sua obra magna, o *Dicionário Histórico e Crítico* — publicado em 1696 e ampliado em 1702 — tornou-se leitura essencial para a intelectualidade europeia, ocupando lugar de destaque nas bibliotecas dos eruditos da época (GRAFTON, 1998, p. 161). A influência de Bayle no desenvolvimento das Luzes e na defesa da tolerância religiosa e da liberdade de consciência foi decisiva, contribuindo para as bases teóricas que posteriormente fundamentariam o reconhecimento dos direitos humanos. Não por acaso, Cassirer (1992, p. 227) celebrou o *Dicionário* como “arsenal de toda a filosofia iluminista”, síntese que captura o papel central da obra no século XVIII.

Contudo, apesar de sua relevância incontestável, uma dimensão permanece paradoxalmente negligenciada: o viés político de seu pensamento. Essa lacuna talvez se explique pelo estilo peculiar de Bayle — autor prolífico, mas avesso a sistematizações doutrinárias. Sua escrita fragmentária, marcada por digressões e ironias, muitas vezes obscurece a natureza de suas reflexões políticas, relegando-as a um segundo plano nos estudos sobre sua obra. Todavia, é precisamente nessa aparente dispersão que se encontra uma das chaves para compreender sua originalidade: Bayle não oferece um tratado político, mas um método crítico que subverte dogmas e convida à reflexão.

Como tentar capturar a circunscrição de certos conceitos em um autor cujos epítetos mais frequentes são “assistemático”, “filósofo do paradoxo”, “mosaico” e até “enigma” (BOST, 2006, p. 185; LENNON, 1999, p. 14; JOSSUA, 1977, p. 7)? Quem pretenda retomar temas do pensamento de Bayle terá, portanto, diante de si várias dificuldades. É tarefa complexa decifrar os seus argumentos e noções, dada a multiplicidade de fontes, interpretações e tradições por ele utilizadas. A sua inserção no âmbito do pensamento político também é controversa, como entende John Christian Laursen, ao declarar que “a contribuição de Bayle para a história da teoria política tem sido largamente negligenciada” (1997, p. 197). Diante de todas estas dificuldades, este breve estudo buscará apresentar como, a partir de sua noção de *crítica*, o pensamento de Pierre Bayle pode ser tomado não só como uma das matrizes das Luzes, mas também como uma contribuição fundamental, embora nem sempre explícita, para o estabelecimento da noção política de liberdade individual. Em outras palavras, trata-se de identificar o alcance e a extensão da crítica para Pierre Bayle e como ela se coadunaria com a existência política. Parece possível supor que a noção de crítica antecede logicamente os embates políticos, e que a licitude sobre a dúvida, a suspensão do juízo e a consciência errante transformam a liberdade de consciência num imperativo racional, legal e ético.

No pensamento de Pierre Bayle, a liberdade de consciência constitui um princípio fundamental, ancorado numa fundamentação ontológica e indissolavelmente vinculado ao exercício da razão humana. Essa concepção pode ser compreendida através de três dimensões essenciais presentes em sua obra. Em primeiro lugar, destaca-se o método crítico bayliano, que estabelece a dúvida sistemática e o exame racional como ferramentas epistemológicas para o exercício da razão. Tal abordagem não se limita a um exercício intelectual abstrato, mas configura-se como condição necessária para o florescimento da liberdade de consciência.

Em segundo plano, a defesa bayliana da tolerância religiosa emerge como expressão concreta dessa liberdade, transcendendo a mera aceitação passiva das diferenças para postular um engajamento ativo no reconhecimento do direito ao dissenso. Bayle argumenta que a verdadeira tolerância exige a capacidade de conviver com ideias contrárias, particularmente no domínio religioso. Essa perspectiva revela uma compreensão sofisticada da liberdade como prática social e não apenas como princípio teórico.

Por fim, a concepção bayliana da República das Letras representa a materialização institucional desses ideais. Ao imaginar um espaço intelectual livre, onde o debate racional prevalece sobre as imposições de autoridade, Bayle esboça um modelo de sociedade fundamentado no poder persuasivo da razão e no respeito às diferenças de pensamento. Essas três dimensões - crítica filosófica, tolerância religiosa e comunidade intelectual livre - articulam-se de maneira coerente no pensamento bayliano, demonstrando como a liberdade de consciência se configura simultaneamente como fundamento epistemológico, princípio ético e projeto político.

### 1. O caminho da crítica

A crítica no pensamento bayliano manifesta-se como um fenômeno multifacetado e onnipresente, assumindo distintas configurações metodológicas. Num sentido amplo, configura-se como atividade racional aplicável a todo objeto de conhecimento. A veracidade de qualquer proposição depende necessariamente de sua conformidade com aquilo que o autor denomina “luz primitiva e universal” - princípio inato concedido por Deus a todos os seres humanos e que, quando adequadamente considerado, conduz de maneira infalível à persuasão racional.

Segue-se, portanto, que nós não podemos estar seguros de que uma coisa seja verdadeira, a não ser que ela se encontre de acordo com esta luz primitiva e universal que Deus dissemina na alma de todos os homens e que conduz infalível e invencivelmente sua persuasão, desde que eles estejam a ela bem atentos. (BAYLE, 2006, p. 89)

Essa abordagem implica uma rejeição radical a qualquer forma de conhecimento que não tenha sido submetido ao crivo da razão crítica. Bayle (2006, p. 88) desenvolve essa ideia através de uma metáfora jurídica particularmente reveladora: “todo dogma que não seja homologado, por assim dizer, verificado e autenticado no parlamento supremo da razão e da luz natural, só pode ter uma autoridade vacilante e frágil como o vidro”. A imagem do “parlamento supremo da razão” sugere um processo deliberativo rigoroso, onde as ideias devem ser examinadas e validadas coletivamente, enquanto a comparação com a fragilidade do vidro evidencia a precariedade dos dogmas não submetidos a esse exame crítico.

A esta dimensão geral somam-se modalidades específicas de crítica: a científica, voltada para a elucidação das causas naturais dos fenômenos, desconstruindo superstições; a racional, que problematiza leituras literais das Escrituras e expõe a inconsistência de crenças infundadas; e a moral, que opera simultaneamente como censura de comportamentos e como hermenêutica ética dos textos bíblicos, contribuição que Cassirer (1992, p. 229) reconheceu como uma das “aquisições comuns do século”.

Ainda no espectro crítico bayliano, destaca-se a crítica textual, dedicada à análise semântica dos escritos e à identificação de equívocos materiais cometidos por outros autores ou tradutores - empreendimento que constitui uma das motivações centrais para a elaboração do *Dicionário*. Por fim, a crítica histórica busca estabelecer os fundamentos para uma ciência positiva dos fatos, transpondo para o domínio historiográfico o rigor metodológico cartesiano (LABROUSSE, 1996, p. 39). Nesta perspectiva, os relatos históricos devem ser submetidos a escrutínio sistemático, confrontados com fontes diversas e confiáveis, e filtrados mediante a aplicação de princípios de clareza e distinção, de modo a preservar apenas os eventos autênticos ou verossímeis, distinguindo-os categoricamente de fabulações, equívocos e construções ficcionais.



A obra de Bayle revela-se singular não apenas em seu conteúdo crítico, mas também na própria forma como esse exercício crítico se materializa na escrita. Como observa Jean-Michel Gros (2006, p. 9), Bayle deliberadamente evita os formatos tradicionais de tratados ou sumas teológicas, optando por uma multiplicidade de gêneros - panfletos, cartas, notas e até um dicionário - que servem como veículos para difundir e aperfeiçoar diversas modalidades de crítica. Essa estratégia formal permite que o pensamento crítico bayliano se propague por espaços textuais os mais diversos, incluindo os mais inusitados, como as notas de rodapé.

Bayle opera uma curiosa inversão hierárquica no espaço da página: o que convencionalmente seria mero acessório - a nota de rodapé, normalmente relegada ao pé da página ou ao final do volume como complemento informativo - transforma-se no *locus* privilegiado para as análises mais profundas e relevantes, conferindo ao texto principal sentidos inesperados. O *Dicionário Histórico e Crítico* exemplifica magistralmente essa estratégia, não apenas contendo notas de rodapé, mas sendo em grande medida constituído por elas, com notas que por vezes se desdobram em novas notas (GRAFTON, 1998, p. 159). Essa arquitetura textual peculiar convive com uma impressionante variedade de outros formatos: panfletos contundentes contra os intolerantes, ensaios reflexivos, textos jornalísticos, correspondência intelectual, diálogos filosóficos, biografias de figuras ilustres e obscuras, fábulas moralizantes e discursos teóricos - todos marcados pelo inconfundível humor bayliano.

A tarefa de criticar, no sentido de afastar os erros já cometidos, é descrita dramaticamente por Bayle (1730, p. 606) na *Dissertation contenant le projet du Dictionnaire Historique et Critique*: “é pior do que lutar contra monstros, é querer cortar as cabeças da hidra, é como querer limpar os estábulos de Águas”. É anunciada também na primeira parte do *Comentário Filosófico*: “pretendo compor um comentário de um gênero novo, fundamentando-o em princípios mais gerais e incontestáveis do que quanto poderiam oferecer-me o estudo das línguas, da crítica e dos lugares-comuns” (BAYLE, 2006, p. 85).

No que consiste este novo exercício? No registro do *Comentário Filosófico*, consiste primeiramente em seguir as luzes naturais da razão, sem descurar que os sentidos nos ajudam a decidir sobre o que é verdadeiro. Segundo o autor, a luz natural da razão e os princípios metafísicos auto evidentes são critérios supremos para discernir a verdade:

Portanto, se a luz natural da razão e da metafísica, se os princípios fundamentais das ciências, se essas verdades primeiras que trazem em si mesmas sua comprovação nos foram concedidas para avaliarmos corretamente a realidade e servirem como critério de julgamento, então é absolutamente necessário que elas se tornem nosso juiz soberano, e que a seu veredito submetamos todas as controvérsias acerca de conhecimentos duvidosos. (BAYLE, 2006, p. 94)

Nessa perspectiva, a razão assume um papel normativo, funcionando como instância última de avaliação, diante da qual todas as ideias e crenças devem ser submetidas a um rigoroso exame crítico. Embora Bayle privilegie a razão como fundamento último do conhecimento, ele não desconsidera o papel dos sentidos como fontes de informação. Contudo, os dados sensíveis só adquirem validade epistemológica quando submetidos ao crivo da análise racional. Essa postura se reflete no método bayliano, caracterizado por um constante exercício de ponderação argumentativa, no qual a crítica assume simultaneamente os papéis de defensor e acusador perante o “tribunal da razão”. Como observa o autor, até mesmo os teólogos reconhecem que “o tribunal supremo, que julga em última instância e sem apelação tudo o que nos é proposto, é a razão que fala pelos axiomas da luz natural ou da metafísica” (BAYLE, 2006, p. 87). Essa afirmação, além de reforçar a primazia da razão, coloca em xeque tradições, comportamentos e dogmas religiosos, demonstrando como o pensamento crítico bayliano desafia estruturas de autoridade estabelecidas. A racionalidade, portanto, configura-se não apenas como instrumento de conhecimento, mas como princípio subversivo capaz questionar os fundamentos mesmos das convicções coletivas.

Em sua concepção filosófica, Bayle postula que o exercício crítico não constitui uma opção facultativa para o sujeito cognoscente, mas sim uma exigência inerente à própria estrutura da razão humana. O autor fundamenta esta posição na ordem epistemológica estabelecida por Deus entre as faculdades do espírito, onde o conhecimento racional – as “luzes do entendimento” – necessariamente precede e condiciona a ação moral – os “atos da vontade”. Esta relação hierárquica apresenta-se, segundo Bayle, como uma lei necessária e imutável da natureza humana:

Está provado porque a ordem que Deus estabeleceu entre as operações dos espíritos é que eles conheçam antes de amar, e que as luzes do entendimento precedam os atos da vontade. Esta ordem parece ser uma lei necessária e imutável, pois não conhecemos com mais clareza que dois e dois são quatro do que reconhecemos que, para agir racionalmente, é preciso duvidar de uma coisa que parece duvidosa, negar uma coisa que parece evidentemente falsa, afirmar aquelas que parecem evidentemente verdadeiras, amar as que parecem boas e odiar as que parecem más. (BAYLE, 2006, p. 165)

A crítica racional assume o estatuto de imperativo categórico do pensamento, tão evidente e inescapável quanto as verdades matemáticas mais elementares. A sequência cognitiva estabelecida – primeiro conhecer, depois julgar, finalmente agir – configura-se como matriz fundamental para qualquer ação verdadeiramente racional. Bayle, assim, estabelece uma relação indissociável entre a epistemologia e a ética.

Enquanto atividade de pesar os prós e os contras, a crítica obriga a razão a nunca conceder assentimento a não ser que a proposição *sub judice* se mostre de maneira clara e evidente. Quando isso não acontecer, caberá a suspensão do juízo acerca do que não se tem certeza. A crítica como “arte de julgar”, ou de “levar a cabo uma distinção”, avaliar e discernir entre o “autêntico e inautêntico, o verdadeiro e o falso, o correto e o incorreto, o belo e o feio” (KOSELLECK, 1999, p. 93), esclarecendo sobre a verdade ou falsidade de uma informação ou de uma opinião, é algo que chega a se confundir com o estilo de Bayle, o que é confirmado por Koselleck:

A crítica torna-se a instância judicativa que distingue a razão, que faz avançar constantemente o processo dos prós e contras. Após o enorme trabalho de Bayle, o conceito de crítica estará indissociavelmente ligado ao conceito de razão. (KOSELLECK, 1999, p. 96)

A prática da crítica, na concepção de Bayle, exige um rigor metodológico que transcende o mero exame superficial de ideias. Como o filósofo adverte no verbete *Pellison* de seu *Dicionário Histórico e Crítico* (1730, D): “para conhecer a força das objeções, é preciso considerá-las no interior de seu Sistema, ligadas a seus princípios gerais e com suas consequências”. Esta afirmação revela que uma análise crítica autêntica não pode isolar argumentos de seu contexto teórico original, sob pena de degenerar em mera controvérsia estéril: isso não seria um “exame de fato”.

Tal exame crítico pressupõe uma dupla ascese intelectual: por um lado, a suspensão da pretensão dogmática de posse da verdade; por outro, o esforço para neutralizar o influxo das paixões, que invariavelmente distorcem o juízo. Bayle adverte que “eles sempre creem ter razão, pois têm uma presunção de ter sempre a justiça a seu lado, e desejam apaixonadamente que o seu partido triunfe” (BAYLE, 1730, “Pelisson”, D). Esta observação aguda expõe o paradoxo fundamental da crítica: como exercê-la adequadamente quando se está imerso nas paixões que a controvérsia suscita?

O problema torna-se particularmente agudo nas disputas religiosas, onde os contendores assumem simultaneamente os papéis de juízes e partes interessadas. Neste contexto, como nota Bayle, “é sua inclinação, e não sua luz interior, que é o princípio de sua persuasão» (BAYLE, 1730, «Pelisson», E). A crítica genuína exige, portanto, a comparação das razões de ambos os lados. A crítica tem um horizonte ético: ela renega o princípio da autoridade, da literalidade das escrituras, exige o exame das próprias convicções e propõe como guia a liberdade de espírito.

Bayle apresenta a confiança na capacidade de julgamento do leitor, não apenas no âmbito da análise da revelação, mas também na esfera da mera argumentação racional. O objetivo último de Bayle nunca deixou de ser a aprovação de uma diversidade religiosa e intelectual. Por meio de exemplos, casos e anedotas, há a exposição de questões de forma implacável ao leitor, que não raras vezes refuta e ridiculariza posições de autoridade, fazendo um convite à reflexão, ao abandono de preconceitos, à superação de superstições e a um exercício da crítica. A leitura, atividade necessariamente solitária, pode promover essa dimensão autocrítica, constituída pelo esforço para pensar, perceber e colocar-se no lugar do outro. Neste contexto, a crítica implica sobretudo renunciar à certeza de que se tem razão (BOST, 2006, p. 246).

O método crítico bayliano constitui um instrumento epistemológico de dupla face: por um lado, serve para retificar equívocos históricos acerca de grandes personagens do passado, permitindo novas interpretações da revelação; por outro, apresenta-se como ferramenta analítica privilegiada para o exame da realidade política. Esse procedimento sistemático estabelece um diálogo fecundo com objetos históricos particulares que, uma vez submetidos à análise crítica, revelam noções universais de caráter filosófico. Longe de se configurar como mero exercício acadêmico circunscrito, o método bayliano transcende os limites das controvérsias eruditas para se projetar sobre todo o universo letrado, adquirindo assim uma dimensão verdadeiramente cosmopolita.

A natureza essencialmente crítica desse método revela-se particularmente adequada ao estudo da política, domínio que, por ser obra dos homens, apresenta-se infinitamente mais instável e mutável do que as leis naturais passíveis de apreensão racional. É precisamente por seu caráter eminentemente crítico que Bayle consegue estabelecer parâmetros para a atuação tanto dos súditos quanto dos soberanos. Mais ainda: é através da crítica - tanto em sua forma quanto em seu conteúdo - que o filósofo elabora sua concepção de tolerância, transformando-a em princípio norteador da vida política.

## 2. A ideia da tolerância religiosa

A concepção bayliana de tolerância religiosa assenta-se no reconhecimento dos direitos da consciência errante, que incluem tanto a liberdade de pensamento quanto a possibilidade do erro.

É preciso reconhecer que aquele que está no erro – ou que a religião dominante crê estar em erro – deve ter os mesmos direitos que se concedem àqueles que escolheram o partido da religião dominante (MORI, 1999, p. 275). De acordo com o autor, a nossa ignorância fundamenta a perspectiva segundo a qual as relações entre os indivíduos devem ser pautadas pela igualdade de direitos.

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

Contudo, cabe indagar: que tipo de liberdade está em jogo nessa formulação? A teoria política, desde a clássica distinção proposta por Isaiah Berlin (1969, p. 62) entre liberdade negativa e positiva, oferece um instrumental analítico pertinente para essa reflexão. Enquanto a primeira se refere à ausência de coerção externa, garantindo ao indivíduo a possibilidade de agir sem interferências indevidas do Estado ou de outros agentes, a segunda diz respeito à capacidade de autodeterminação, na qual o sujeito se governa por normas que ele mesmo reconhece como válidas.

No caso de Bayle, é plausível afirmar que sua noção de liberdade alinha-se predominantemente ao conceito negativo, pois ele defende que os indivíduos possuem direitos inalienáveis – particularmente

no âmbito da consciência – que devem ser exercidos sem a intromissão do poder político ou da pressão social. Essa perspectiva não implica, contudo, uma defesa do individualismo absoluto, mas antes a delimitação de um espaço inviolável de autonomia privada, no qual a razão crítica pode operar livre de constrangimentos externos.

Poder-se-ia pensar que o autor se restringe à liberdade de opinião e, portanto, defende apenas uma liberdade interior, de pensamento e opinião. No entanto, uma leitura detida do *Comentário Filosófico* mostra que o autor não se contenta com essa ideia. É claro no seu texto que ter direito a adotar uma opinião não é apenas detê-la em segredo, a portas fechadas, mas expressá-la e ainda debater as razões de seu assentimento com os outros. Em outras palavras, o que Bayle postula não é apenas a liberdade de religião, ou de culto, ou de reunião, mas a liberdade de exercer a crítica. Entende ser essencial o direito de assembleia, e mais ainda o direito de “raciocinar modestamente a favor de sua crença e contra a doutrina oposta” (BAYLE, 2006, p. 242). A crítica, como “arte de julgar” é essencial para evitar dogmatismos e para discernir uma verdade, seja ela religiosa ou não. É este princípio que deve ser perseguido pelos governantes, não a unidade religiosa, algo impossível de se conseguir, mas uma abertura perpétua à livre investigação (JENKINSON, 1996, p. 317).

É possível discernir a fundamentação da tolerância em vários níveis argumentativos: há uma argumentação moral, que afirma a imoralidade da perseguição. É bastante conhecida a contundente crítica bayliana à perseguição religiosa, denunciando-a como uma violação dupla: do direito à liberdade de consciência e dos princípios evangélicos de caridade que deveriam reger as relações entre os cristãos:

(...) todo homem que crê seja permitida a violência sobre a consciência deve crer também que é uma consequência legítima que todos os crimes se transformem em atos de piedade em suas mãos, contanto que procurem destruir a heresia. (BAYLE, 2006, p. 249)

Há uma argumentação epistemológica ou filosófica, que examina os limites estruturais do conhecimento humano - especialmente no que concerne às questões religiosas -, refutando sistematicamente as pretensões de verdade absoluta que frequentemente servem de justificação para a intolerância.

Por fim, é possível discernir também uma argumentação política, que sustenta que uma sociedade tolerante pode ser pacífica, bem ordenada e que a autoridade máxima do poder político deve coibir os abusos por parte das seitas. Nesta perspectiva, o Estado assume o papel de guardião imparcial, responsável por conter os excessos sectários e garantir o espaço público como arena de coexistência pacífica entre diferenças.

A doutrina da tolerância em Bayle se desenvolve em torno de dois princípios complementares: de um lado, a liberdade e os direitos da consciência; de outro, a autoridade e os direitos do soberano. De acordo com Bayle, a história europeia dos séculos XVI e XVII mostra de maneira bastante convincente que a pretensão de possuir o monopólio da verdade leva ao dogmatismo e à violência. Neste contexto, a tolerância surge como antídoto filosófico e político, representando uma renúncia consciente à pretensão de posse exclusiva da verdade.

O núcleo da argumentação bayliana reside no reconhecimento dos direitos da consciência errante, fundamentado na premissa de que a sinceridade pode coexistir com o erro, e que nenhuma evidência definitiva assegura a posse absoluta da verdade. Embora esta postura possa sugerir uma “ética da dúvida” - que, como observa Abel (2022), pode evoluir para uma “ética da compaixão” -, tal perspectiva não deve ser confundida com mera condescendência piedosa ou permissividade irrefletida. Trata-se antes de um procedimento crítico que envolve o respeito pelas convicções imediatas da consciência individual, princípio que leva Bayle a defender inclusive a liberdade dos ateus. O ateu, ser racional e até (segundo Bayle possivelmente) virtuoso, não deve ser excluído da sociedade política, cabendo somente a instrução

com palavras para esclarecê-los, sem opor-lhes coerção ou violência (BAYLE, 2006, p. 251-2).

Dessa forma, depreende-se com clareza que Bayle postula a impossibilidade radical de qualquer abdicação, por parte dos indivíduos, dos direitos inerentes à sua consciência, ou de interferências externas a ela. Tal princípio, que constitui um dos alicerces fundamentais de sua teoria política, é encontrado no *Dicionário Histórico e Crítico*, mais precisamente no artigo “Geldenhaur”, observação F, onde o filósofo assevera: “os soberanos não receberam de Deus o poder de perseguir as religiões” (BAYLE, 1730, “Geldenhaur”, F). Essa afirmação categórica não apenas delimita com precisão os âmbitos legítimos de atuação do poder temporal, mas também revela a profunda coerência entre a defesa bayliana da tolerância e seu método crítico radical. Pois é precisamente através do exercício incessante da crítica - dessa razão examinadora que não poupa nem mesmo os dogmas mais estabelecidos - que se torna possível afirmar os fundamentos últimos da tolerância como princípio da vida política. A liberdade de consciência, nessa perspectiva, mostra-se indissociável da prática crítica que Bayle tanto cultiva, constituindo assim as duas faces de uma mesma moeda filosófica: a primeira como condição de possibilidade, a segunda como expressão da autonomia do pensamento.

### 3. Uma defesa da República das Letras

A expressão República das Letras – proveniente do latim *Respublica litteraria* – é empregada largamente a partir do século XVI, para designar a comunidade de eruditos europeus que se corresponde ativamente, ultrapassando as barreiras confessionais, lingüísticas e nacionais. Coube a Bayle a popularização desta expressão (LAPLANCHE, 1986, p. 26), ao fundar, dirigir e escrever, praticamente sozinho, as *Nouvelles de la République des Lettres* (NRL), periódico que traz as novidades editadas nos mais variados campos do saber, especialmente na literatura, na ciência e na teologia.

O jornal de Bayle traz informações e exerce a crítica sobre os assuntos do momento, para uma comunidade especial. A República das Letras, segundo o autor, o reino da liberdade e da verdade, e mesmo da fraternidade, configura de alguma forma a realização virtual de uma sociedade ideal crítica e tolerante.

Contudo, esta construção intelectual apresenta um contraste marcante com as características dos corpos políticos reais de sua época. A dicotomia entre esse espaço ficcional, onde reina a liberdade de pensamento sem restrições, e os Estados concretos, submetidos aos mecanismos de coerção e à limitação sistemática das liberdades, constitui um interessante paradoxo. Esta ficção política - a República das Letras - é habilmente mobilizada e instrumentalizada por Bayle em sua construção teórica da tolerância.

Mais do que mero exercício de imaginação política, essa comunidade ideal funciona como dispositivo crítico, estabelecendo um contraponto normativo que revela as deficiências das sociedades reais e aponta para a possibilidade de uma convivência baseada no respeito às diferenças e no livre exame das ideias. Desta forma, a utopia da República das Letras transcende seu estatuto ficcional para converter-se em ferramenta conceitual fundamental na elaboração de sua teoria da tolerância.

Na República das letras a crítica não é apenas um passo, mas procedimento essencial no estabelecimento da verdade e da liberdade. Ela colabora no esclarecimento geral; ainda que abstrata, ela engendra efeitos bem concretos. A crítica honesta, “sustentada pelo partido da razão e pelo interesse da verdade” (BAYLE, 1730, “Catiús”, D), não pode ser proibida. Tal situação é diferente do que ocorreria normalmente nas elaborações de libelos difamatórios. Nestes, há acusações, fatos sem provas e o autor normalmente se esconde sob o véu do anonimato para não ter que comprovar o que publicou e para fugir à sua responsabilidade. Na crítica, os autores se expõem abertamente, provam suas alegações, e se expõem à “lei de talião”, pois ao criticarem, correm o risco de serem novamente criticados por aqueles que julgaram (BAYLE, 1730,



“Catius”, D). Em suma, o objetivo da crítica é o estabelecimento da verdade e a regra é a utilização da reta razão; em contrapartida, o alvo da sátira é atacar a honra de alguém, e nesse caso pouco importam argumentos racionais ou a fundamentação em evidências.

No que concerne ao debate puramente intelectual as regras são claramente estabelecidas e o julgamento é proferido pelos juízes naturais da República das Letras, o próprio público. Trata-se então de um estado regido unicamente pelas leis naturais, no qual todos os membros dispõem de um direito igual de julgar, por meio da razão, as disputas entre autores. Como nesta sociedade há jurisdição recíproca, todos são juízes e jurisdicionados para decidir as controvérsias:

Segundo a ordem, e segundo as leis da república das letras, só se deve opor um livro a outro livro. A crítica de uma obra é propriamente falando um processo que um autor intenta perante seus juízes naturais. Ele é convocado a comparecer diante do público para dizer ou que ele raciocinou mal, ou que ele entendeu mal certas coisas. Ei-lo citado no tribunal legítimo. Pois cabe ao público julgar em primeira e última instância esses tipos de acusações. (BAYLE, DHC, “Tavernier”, E )

No reino da crítica, a instância julgadora não é a justiça civil, mas o “tribunal natural” composto pelos próprios membros da República das Letras. Nesse sentido, um autor que se vê criticado por outro não deve ir buscar reparação fora desse “tribunal legítimo”, no qual será julgado pelos seus pares, pois além de subverter os critérios de julgamento entre as diferentes esferas, ele apenas denunciaria a sua fraqueza: “isso (...) seria mudar a ordem das coisas e procurar suprir a ignorância pelo crédito que se esperaria encontrar, pela força das intrigas, no tribunal de magistrados” (BAYLE, DHC, “Tavernier”, E.).

A República das Letras, quando comparada às repúblicas políticas reais, revela-se como um espaço regido por princípios radicalmente distintos. Seus embates empregam armas intelectuais em vez de materiais, e seu tribunal de apelação obedece a critérios epistemológicos em lugar de jurídicos. Bayle estabelece assim uma oposição estrutural entre esses dois domínios: enquanto os conflitos eruditos se travam em nome da busca desinteressada da verdade e do progresso das luzes – “a guerra ‘erudita’ é feita em nome do interesse da verdade e das luzes” –, as contendas políticas e religiosas, frequentemente motivadas por questões de poder e dogma, mostram-se visceralmente hostis ao exame crítico: “a religião não suporta o espírito acadêmico: ela quer que se negue ou que se afirme” (BAYLE, DHC, “Chrysippe”, G).

O que distingue fundamentalmente esses âmbitos conflituosos reside na natureza produtiva dos debates intelectuais. Nestes últimos, o consentimento racional dos entendimentos pode conduzir a uma genuína conciliação entre as partes, pois todos compartilham as normas procedimentais e os critérios de validação empregados. Nos combates intelectuais não está em causa o indivíduo, ou o que pode levar à sua salvação, ou a sua dignidade moral, nem mesmo a sua integridade psíquica. A autoridade é a da prova, os critérios são racionais e o modo de solução de disputas é democrático: somente mediante esta sua via é que poderá se estabelecer uma verdade, que pode ser compartilhada por muitos, ou por todos, gerando o fim do conflito, algo que as guerras de religião sempre falharam em conquistar.

Como em uma sociedade política, a República das Letras também tem princípios norteadores. A pluralidade dos pontos de vista é essencial a esta sociedade sem Estado que tem regras claras de funcionamento, como a prova factual, a demonstração e a razão crítica. A associação filosófica dos eruditos tal como idealizada por Bayle mostra que é possível a concretização das finalidades últimas da sociedade política: a ordem pública e a liberdade intelectual. Como afirma Fumaroli, a República das Letras é similar às “cidades utópicas da Renascença, de Thomas More à Campanella, em vista de um ‘bem comum’ teórico, mas também prático” (FUMAROLI, 1988, p. 141).

Qual seria este bem comum prático? No caso de Bayle, ao empreender uma luta em favor do esclarecimento, procurando alcançar um número cada vez maior de leitores, ele contribui também para criar as condições

de surgimento de uma opinião pública capaz de exercer a crítica (BOST, 2006, p. 200). A República das Letras permite a criação de um espaço público que debate e questiona o poder eclesiástico e o poder político, por meio das discussões democráticas entre os seus cidadãos que partilham valores comuns como o bom senso, a boa-fé e a tolerância (MCKENNA, 2015, p. 5).

Estas posições são corroboradas pela própria expressão escolhida por Bayle. Embora ele não a tenha criado, ele a utilizou e difundiu largamente. Ele não usou “comunidade”, “associação”, “aristocracia” ou “sociedade das letras”, mas optou por “República”, termo que pressupõe uma relação entre iguais. Esta acepção privilegia o coletivo em detrimento do indivíduo, como também supõe o assentimento de todos a uma ideia superior e condutora de virtude. Isso porque as normas desta sociedade, impostas por princípios da razão, devem ser observadas por todos, em prol de um interesse comum. Além disso, a República das Letras é pluriconfessional e laica. Apesar do predomínio do princípio *cujus regio ejus religio*, segundo o qual cada Estado impunha uma única religião, a tolerância é a regra entre os letrados. Nesse sentido, ela é altamente desafiadora das estruturas hierárquicas que caracterizavam o Antigo Regime (BAYLE, 1974, p. 591A).<sup>1</sup> Tal República configura, portanto, um domínio de liberdade subtraído do jugo intolerante da religião (GROS, 2003, p. 39). Diferentemente da utopia da sociedade de ateus, condenada a uma existência apenas ideal, a República das Letras tem uma existência real – ainda que parcial ou limitada – para os seus cidadãos.

Entendida como “ficção jurídica” ou “metáfora” (FUMAROLI, 1988, p. 150), a República das Letras é assim a prefiguração de um estado onde haveria liberdade, igualdade e fraternidade, que transcenderia as fronteiras nacionais e sobretudo confessionais, unindo todos que buscassem o conhecimento. A diversidade de pontos de vista reconhece o conflito como legítimo, necessário e produtivo. Talvez aí esteja uma das principais discrepâncias entre a visão da esfera política e do domínio das Letras no pensamento de Bayle. Parece que na esfera político a erradicação do conflito é a grande preocupação. No entanto, na comunidade dos letrados, o exercício da crítica, o combate e o reconhecimento do outro são etapas essenciais.

É possível sustentar que a crítica irradia-se também para o domínio da política, no qual a partir do objetivo central, a paz, é possível mostrar que algumas teorias podem ser completamente refutadas (como por exemplo, a de que a tolerância seria prejudicial ao corpo político), enquanto outras (inclusive a teoria de que uma forma de governo é mais benéfica que outra) não são comprovadas. Isso fica claro em uma passagem do *Comentário Filosófico*:

Declaro de maneira clara e franca que aqueles que não concedem liberdade de consciência a tais religiões agem mal; porém, sendo este mal passível de gradação, consideremos seus diversos níveis em relação a esta regra, ou a este princípio fundamental [*point fixe*]: *deve-se empregar todos os esforços para instruir com razões vigorosas e sólidas aqueles que erram, mas lhes deixar a liberdade de declarar que persistem em seus sentimentos e de servir a deus conforme sua consciência, quando não se logra corrigi-los*; quanto ao mais, não se deve oferecer a suas consciências nenhuma ameaça de mal temporal ou recompensa capaz de seduzi-los. Eis o princípio fundamental onde reside a verdadeira liberdade de consciência; de modo que, afastando-se mais ou menos deste princípio, diminui-se proporcionalmente a tolerância. (BAYLE, 2006, p. 242)

O direito de exercer a crítica é subjetivo e intersubjetivo: ele é o ponto fixo, a partir do qual se erige a construção da liberdade de religião e culto. A legalidade da crítica não repousa em seu conteúdo: funda-se no ato de vontade e da consciência que a origina. Daí não se submeter a nenhuma instância exterior, seja ela política ou religiosa. Desse modo, é pelo exercício irrestrito da crítica que é possível não apenas compreender e obedecer, mas também duvidar das leis do Estado (embora o súdito não possa afrontá-

<sup>1</sup> Embora a República das Letras se oriente em favor de um bem comum, isso não quer dizer que não existam cidadãos mais ilustres do que outros. No entanto, Bayle afirma também que ninguém está imune ao erro, mesmo os mais sábios, como Scaliger ou Salmásio. Cf. DHC, “Bautru (Guillaume)”, B. O tema da vocação é declinado em termos de deveres morais que se impõem a todo escritor: “um autor que procura a própria glória em detrimento da utilidade de seus leitores é um homem a quem devemos temer as imposturas”. Cf. BAYLE, RQP, OD II, p. 591a.

las abertamente). Ao estabelecer esta máxima, Bayle propõe uma sociedade que não teme o pluralismo de religiões e que valoriza a liberdade da crítica. Se a consciência individual deve ser protegida, ou seja, se é ilegítima qualquer violência sobre ela, a ela deve ser conferida a liberdade de expressar-se, ainda que “*amiablement*”.

#### 4. Considerações finais

O pensamento de Pierre Bayle, centrado na noção de crítica, revela-se fundamental não apenas para a compreensão de diversas noções que ganharam força no Iluminismo, mas também para a fundação de princípios modernos de liberdade individual e tolerância religiosa. Ao analisar os três eixos principais de sua filosofia — a crítica como exercício racional, a defesa da tolerância baseada na liberdade de consciência e a idealização da República das Letras —, este texto procurou demonstrar como Bayle antecipou questões que continuam a desafiar as sociedades contemporâneas. Sua insistência na crítica como método para superar dogmas e questionar autoridades estabelece as bases para uma cultura de debate livre e pluralista, essencial para a manutenção de sociedades democráticas.

A crítica bayliana, longe de ser uma mera ferramenta intelectual, assume um caráter político ao defender a inviolabilidade da consciência individual. Nesse sentido, Bayle não apenas contribuiu para o desenvolvimento da teoria política moderna, mas também ofereceu um modelo de resistência contra a coerção e a intolerância. Sua defesa da República das Letras, como um espaço de liberdade intelectual e fraternidade entre eruditos, prefigura a ideia de uma esfera pública onde o diálogo e a busca pela verdade prevalecem sobre o autoritarismo e o sectarismo.

Seja por seu conteúdo, com a rejeição da perseguição, seja por sua forma, diversa e livre, por vezes cronista, por vezes ensaística, uma forma que não encontra padrões formais rígidos; seja pelo seu método, que busca examinar a fundo posições antagônicas, que encontra e supera sucessivas contradições, o empreendimento de Bayle lança as bases do que será o grande edifício filosófico do século XVIII.

O caminho da crítica constitui o método por excelência do pensamento bayliano. Trata-se de um exercício sistemático de exame racional que, através da dúvida metódica e da análise rigorosa, visa desmontar os preconceitos e as pretensões dogmáticas. Esse procedimento crítico não se limita a uma atitude meramente negativa ou destrutiva, mas representa a condição necessária para o estabelecimento de qualquer conhecimento.

É precisamente essa prática crítica que fundamenta e legitima a defesa da tolerância feita por este autor. A consciência aguda dos limites do conhecimento humano - particularmente em matéria religiosa - leva Bayle a reconhecer a impossibilidade de qualquer pretensão ao monopólio da verdade. Daí decorre sua concepção da tolerância não como mera concessão graciosa, mas como exigência racional decorrente da própria natureza do entendimento humano. A liberdade de consciência aparece assim como corolário necessário do exercício crítico: se a razão humana é limitada e falível, a coerção em matéria de fé revela-se não apenas moralmente condenável, mas epistemicamente injustificável.

A República das Letras representa a materialização institucional desses dois princípios. Como espaço ideal onde reina a liberdade de exame, a República das Letras encarna a possibilidade concreta de uma comunidade regida pelos princípios da crítica racional e da tolerância recíproca. Nesse sentido, ela funciona simultaneamente como modelo normativo e como contraponto crítico às sociedades reais, marcadas pelo dogmatismo e pela intolerância. A articulação entre esses três elementos revela a coerência profunda do pensamento bayliano: a crítica como método, a tolerância como princípio ético-político, e a República das Letras como utopia realizável onde ambos podem florescer plenamente.

### Referências bibliográficas

ABEL, O. 2022. *La suspension du jugement comme impératif catégorique*. Blog Olivier Abel. . Disponível em: <https://www.olivierabel.fr/2022/09/06/la-suspension-du-jugement-comme-imperatif-categorique/>. Acesso em: 10 out. 2023

BAYLE, P. 2006. *De la tolérance: Commentaire Philosophique*. Jean-Michel Gros (Ed). Paris, Honoré Champion,

BAYLE, P. 1730. *Dictionnaire historique et critique par Mr. Pierre Bayle*. Quatrieme Edition, revue, corrigée, et augmentée. Avec la vie de l'auteur par Mr. Des Maizeaux. - Amsterdam, P. Brunel, R. & J. Wetstein & G. Smith, H. Waesberge, P. Humbert, F. L'Honoré, Z. Chatelain et P. Mortier ; Leiden, Samuel Luchtmans, Disponível em [https://archive.org/details/bub\\_gb\\_x\\_xrAWQfTtMC/page/n609/mode/2up?view=theater](https://archive.org/details/bub_gb_x_xrAWQfTtMC/page/n609/mode/2up?view=theater)

BAYLE, P. 1974. *Œuvres diverses*. Éd. A. Niderst, Paris, Éd. Sociales

BAYLE, P. 1820. Dictionnaire historique et critique/11e éd., 1820. [https://fr.wikisource.org/wiki/Dictionnaire\\_historique\\_et\\_critique/11e\\_%C3%A9d.,\\_1820/Dissertation\\_contenant\\_le\\_projet](https://fr.wikisource.org/wiki/Dictionnaire_historique_et_critique/11e_%C3%A9d.,_1820/Dissertation_contenant_le_projet).

BAYLE, P. 2000. *Political Writings*. JENKINSON, Sally L. (ed.). Cambridge : Cambridge University Press

BERLIN, I. 1969. "Two Concepts of Liberty." In: Isaiah Berlin *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press

BOST, H. 2006. *Pierre Bayle historien, critique et moraliste*. Brepols Publishers, Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, Sciences Religieuses, 129

CASSIRER, E. 1992. *A filosofia do Iluminismo*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1992.

GROS, J-M. 2003. La place de la "République des Lettres" dans l'oeuvre de Bayle: de la correspondance au Dictionnaire . In : DELPLA, Isabelle; ROBERT, Philippe de (Éds). *La raison corrosive : études sur la pensée critique de Pierre Bayle* . Paris : Honoré Champion

FUMAROLI, M. 1988. La République des Lettres. *Diogenes*, n. 143, p. 129-150.

GRAFTON, A. 1998. *As origens trágicas da erudição*: pequeno tratado sobre a nota de rodapé. Campinas, São Paulo: Papirus

ISRAEL, J. 2006. *Enlightenment Contested : philosophy, modernity, and the emancipation of man (1670-1752)*. Oxford University Press

JENKINSON, S. L. 1996. Two concepts of tolerance: or why Bayle is not Locke. *The Journal of Political Philosophy*, v. 4, n. 4, p. 302-331

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

KOSELLECK, R. 1999. *Crítica e crise*. Rio de Janeiro, EDUERJ, Contraponto

LABROUSSE, E. 1996. *Pierre Bayle*. Paris: Albin Michel

LAPLANCHE, F. 1986. *L'écriture, le sacré et l'histoire : Érudits et politiques protestants devant la Bible en France au XVIIe siècle*. Amsterdam & Maarsen : Presses universitaires de Lille

LAURSEN, J. C. 1997. Baylean liberalism: Tolerance requires nontolerance. In: LAURSEN, J. C.; NEDERMAN, C. J. (Eds.). *Beyond the persecuting society: Religious toleration before the Enlightenment*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press

LENNON, T. M. 1999. *Reading Bayle*. Toronto: University of Toronto Press

McKENNA, A. 2015. *L'ironie de Bayle et statut dans l'écriture philosophique*. In : *Études sur Pierre Bayle*, Paris: Honoré Champion.

MORI, G. 1999. *Bayle philosophe*. Paris, Honoré Champion.



# De Agostinho para Hermogeniano: introdução, tradução e notas à Carta 1.<sup>1</sup>

*From Augustine to Hermogenian: introduction, translation and notes to the Letter 1.*

Fábio da Silva Fortes  
Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF)  
fabio.fortes@ufjf.br

João Victor de Souza Silva  
Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF)  
joaovictor.souza@estudante.ufjf.br

## Uma breve introdução à carta

Uma *epistula* pode ser definida como uma mensagem escrita de uma pessoa para outra (remetente — destinatário), devendo ser redigida em um meio tangível, bem como entregue fisicamente; e cujo início e fim apresentem um conjunto limitado de fórmulas comuns de saudação (GIBSON, R. K.; MORRISON, A. D., 2007, p. 3). Na antiguidade, o seu uso não estava restrito a apenas trocas de notícias, mas também poderia tratar-se de cartas com um conteúdo filosófico, como é o caso das *Epistulae morales ad Lucillum*, escritas por Sêneca (4 — 65 d.C.).

Em uma época em que as pessoas não dispunham dos meios de comunicação como temos na atualidade, as cartas representavam uma forma ágil e útil para se transmitir mensagens com aqueles que, fisicamente, encontravam-se distantes; no entanto, embora fosse útil, não se pode desconsiderar as dificuldades de se enviar uma carta, tendo em vista que, na época, só havia o serviço de correio imperial (*cursus publicus*) como um sistema de correspondências organizado, mas que tinha o seu uso restrito ao transporte de documentos oficiais do Império (GUARNIERI, 2016, p. 169), de sorte que, para outros textos, seria necessário confiar em alguém para fazer a entrega das cartas, uma dificuldade que ocasionava, por vezes, o extravio ou adulteração do que fora escrito.

A tamanha importância desse gênero chamou a atenção de rétores gregos, como Demétrio de Falero (ca. 350 — 280 a.C.), que em sua obra *Περὶ ἐρμηνείας* (*De elocutione*, em latim), uma das mais antigas a discutir o gênero *epistolográfico*, dedica-se a expor as características de uma carta, destacando, inclusive, que, por meio dela, mais do que qualquer outro gênero, pode-se conhecer com profundidade o caráter do escritor (*De elocutione*, IV, 227). Ademais, o rétor também apresenta determinadas restrições para a sua composição, como o seu comprimento que, assim como o seu estilo, deve ser regulado com todo esmero, de modo a não começar a se escrever uma carta, mas terminar com um tratado (IV, 228), o que evidencia a preocupação com o gênero já na antiguidade, por se tratar de uma forma comum de comunicação.

Na maturidade, sendo Agostinho já bispo, fazia uso das cartas para se comunicar com Roma. Por meio delas ele tinha conhecimento das decisões que eram assumidas pela Igreja de Roma e também das tratativas

<sup>1</sup> A edição crítica utilizada para a tradução da carta se encontra no *Corpus Christianorum, series latina*, 31, *epistulae I-LV*, editado por K.-D. Daur e publicado pela Brepols.

Recebido em 16 de novembro de 2024. Aceito em 04 de maio de 2025.

dos concílios eclesiásticos, mas também as utilizava para discutir com seus pares sobre divergências relativas à interpretação de passagens do texto bíblico, como era o caso da *Epistula* 28, dirigida a Jerônimo (ca. 347 — 420 d.C.), na qual Agostinho diverge de sua interpretação do texto de *Gálatas* 2:11-14. Essas discussões bíblicas não existem nas cartas escritas em sua juventude, visto que ainda não exercia nenhuma função de autoridade eclesiástica. No entanto, neste período, encontramos cartas que possuem informações pertinentes ao que ele estava a fazer durante essa fase de sua vida, oferecendo, conseqüentemente, contribuições à agustinologia, como é o caso da carta que apresentamos nesta tradução.

A *Epistula ad Hermogianum* é escrita, provavelmente, entre o fim de 386 e início de 387. Neste período, Agostinho estava em seu *otium philosophicum* no *Cassiciacum*, sítio de seu amigo Verecundo, juntamente de familiares, amigos e discípulos. Ele se manteve neste local enquanto se preparava para o batismo cristão que ocorreria após a Vigília Pascal em abril de 387. Assim, nesse ínterim, Agostinho dedicou-se a discutir temáticas das mais variadas com aqueles com quem ele estava, de modo a trazer a lume os chamados *diálogos do Cassiciacum*: *Contra Academicos*, *De beata uita*, *De ordine* e *Soliloquia*; um conjunto de obras que são comumente reconhecidas como as mais filosóficas dentre seus textos — quando equiparadas aos seus tratados filosóficos-teológicos da maturidade (cf. BROWN, 2020 [1967]).

A carta, endereçada a seu amigo Hermogeniano, inicia-se fazendo menção aos Acadêmicos da escola de Platão. No entanto, o início parece ser controverso, pois Agostinho assevera que não tinha a intenção de atacá-los, nem sequer por brincadeira (*Epistula*, 1.1: *Academicos ego ne inter iocandum umquam lacessere auderem*). Contudo, a obra que Agostinho envia a Hermogeniano, com o intuito de receber a sua sincera opinião a respeito do conteúdo do texto, intitula-se *Contra Academicos*. Poder-se-ia apelar para a declaração das *Retractationes*, na qual Agostinho menciona que essa obra também poderia se chamar *De Academicis* (*Retractationes*, 1.1.1: *contra academicos uel de academicis*), mas isso não seria suficiente para explicar as palavras iniciais da *epistula*, tendo em vista que no *Contra Academicos*, Agostinho assume uma posição contrária àquela sustentada pelos Acadêmicos — termo que ele usa para se referir aos filósofos da Academia que eram influenciados pelo método de investigação filosófica de Arcesilau (ca. 315 — 240 a.C.) —, os quais defendiam a impossibilidade de se conhecer a verdade.

Ademais, neste texto, Agostinho faz uso de uma expressão que revela a sua relação com os filósofos da Nova Academia<sup>2</sup> de Platão, quando afirma: *Porém, na época atual... (Hoc autem saeculo...)*. Percebe-se, com a expressão em destaque, que ele tenta instaurar um paralelo entre a Antiga Academia e com o que, *na época atual*, entendia-se como sendo a continuidade dessa escola, isto é, a Nova Academia, que apresenta um posicionamento que não deve ser tolerado. Desse modo, é contra aqueles que se intitulavam de filósofos, mas que não eram, na perspectiva de Agostinho, dignos de *tão venerável nome (quos quidem haud censuerim dignos tam uenerabili nomine)*. Com a incumbência de reconduzir os homens à esperança de se encontrar a verdade, uma esperança que fora extirpada por meio do engenho com as palavras que os Acadêmicos coetâneos possuíam, que Agostinho escreve o *Contra Academicos*.

Ainda assim, a importância dessa carta não reside apenas em acrescentar informações sobre o assunto que é abordado no diálogo *Contra Academicos*. A *Epistula* 1 também nos informa, sobretudo, a respeito do contexto histórico-cultural no qual Agostinho está inserido. Quanto a isso, Agostinho afirma: *O que de fato é mais conveniente para o rebanho do que pensar que a alma é o corpo? (Epistula*, 1.1: *Quid enim conuenientius pecori est quam putari animam corpus esse?*). Era uma concepção popular no pensamento helenístico a compreensão de que a alma era o corpo, possuindo, por conseguinte, uma dimensão física, uma posição que, no pensamento latino, era apoiada por Lucrécio (ca. 99—51 a.C.) — do ponto de vista epicurista.

<sup>2</sup> O chamado “ceticismo acadêmico” floresce com a liderança de Arcesilau (ca. 315 — 241 a.C.) sobre a Academia, o qual assume que dada a inexistência de um critério de verdade decisivo, deve-se, por conseguinte, suspender o juízo a respeito de tudo (MARCONDES, 1994, p. 92). Essa postura cética se estende até Carnéades (ca. 213 — 129 a.C.), que aprofunda ainda mais essa posição na escola platônica, afirmando, por sua vez, a impossibilidade de se ter qualquer certeza a respeito de algo, e inaugurando o que se convencionou chamar de “Nova Academia” (COSTA, 2014, p. 43).

Os estoicos, *exempli gratia*, também entendiam que a alma é um corpo — pois apenas um corpo pode afetar outro — e cujo material do qual é feito, chama-se de πνεῦμα, sendo extremamente fino e tensionado, e por ser um tipo certo de arranjo e tensão, torna-se capaz de conhecer a realidade (DINUCCI, 2023, p. 49). Com a ideia de uma dimensão física da alma, os epicuristas concordavam, visto que, se alma é entendida como que impulsionando os membros do corpo e nos despertando do sono, e nada disso seria possível sem o toque que, por sua vez, não pode ocorrer sem a matéria, disso, segue-se que a alma é de natureza material (SHIELDS, 2018, p. 35-47). Até mesmo Cícero estava inclinado a cogitar a possibilidade de que a alma fosse constituída de ar ou de fogo (*Tusculanae Disputationes*, I, 16, 40). Ainda assim, essa não era uma visão compartilhada apenas entre os filósofos da época, pelo contrário, essa perspectiva estava inserida até mesmo no contexto cristão, de modo que Tertuliano (ca. 160 — 240 d.C.), em seu *De anima* (22, 2, grifo nosso: *Definimus animam dei flatu natam, immortalem, corporalem, effigiatam, substantia simplicem...*), imbuído em seu antiplatonismo, posicionava-se como um defensor da tese de que a alma era corpórea, embora também a considere imortal.

Contra esses posicionamentos, que faziam parte do contexto histórico-cultural, a que Agostinho tem que se opor, com vistas a fazer prevalecer sua concepção platônica da alma como sendo imaterial, o que pode ser visto em suas obras *De quantitate animae* (387/8) e *De anima et eius origine* (419), nas quais elabora argumentos com o propósito de negar a natureza corpórea da alma. Esse assunto, que é de grande importância para Agostinho, não deixa de se relacionar com o seu diálogo *Contra Academicos*, no qual, em seu final, Agostinho sugere que o motivo pelo qual os Acadêmicos negaram a possibilidade do conhecimento da verdade, devia-se ao fato de que

Zenão se lisonjeava de uma doutrina sua sobre o mundo e principalmente sobre a alma, tema que mantém sempre vigilante a verdadeira filosofia, dizendo que a alma é mortal e que não há nada fora deste mundo sensível e que tudo nele é obra do corpo (pois achava que o próprio deus era fogo), Arcesilau, a meu ver [Agostinho], com muita prudência e utilidade, ao ver aquele mal espalhar-se largamente, ocultou completamente a doutrina da Academia, enterrando-a como ouro para que alguma vez a descobrissem os pósteros. Por isso, como a multidão é propensa a cair em opiniões falsas e o hábito das coisas corporais leva facilmente, mas não sem perigo, a crer que tudo é corporal, aquele homem tão penetrante e culto decidiu antes desconstruir aqueles que via estarem mal instruídos que instruir os que não julgava capaz de aprender. Daqui provêm todas essas teorias que se atribuem à Nova Academia e das quais os antigos não tinham necessidade. (*Contra Academicos*, III, 17, 38, CCSL 29, 3 [l. 46-59])<sup>3</sup>

Com respeito a esse julgamento sobre um suposto motivo dos Acadêmicos terem ocultado a verdade, Agostinho solicita a Hermogeniano uma sincera avaliação. Para Agostinho, foi com a necessidade de se evitar que as doutrinas platônicas fossem corrompidas por toda sorte de pessoas que mal a compreendiam, que Arcesilau passou a ocultá-la, relegando-a aos poucos. Tendo sido esse um método útil, Agostinho parece entender que, com o passar do tempo, esse posicionamento se tornou problemático, porque, na posteridade, passaram a compreender que de fato a verdade é inalcançável, de modo a não ser mais importante buscá-la. Desse modo, com esta carta, não apenas vislumbramos as dificuldades que Agostinho enfrentava concernentes às escolas filosóficas que estavam em voga em sua época, mas também podemos compreender, em certa medida, sua preocupação com sua própria obra, que representa o esforço por ele engendrado de afastar do pensamento os “odiosíssimos laços” (*odiosissimum retinaculum*) que poderiam levar o homem a abandonar a busca pela verdade.

<sup>3</sup> Cf. Tradução de Agostinho Belmonte 2019 [2008]: *Quam ob rem cum Zeno sua quadam de mundo, et maxime de anima, propter quam uera philosophia uigilat, sententia delectaretur, dicens eam esse mortalem, nec quidquam esse praeter hunc sensibilem mundum, nihilque in eo agi, nisi corpore; nam et Deum ipsum ignem putabat: prudentissime atque utilissime mihi uidetur Archesilas, cum illud late serperet malum, occultasse penitus Academiae sententiam, et quasi aurum inueniendum quandoque posteris obruisse. Quare cum in falsas opiniones ruere turba sit pronior, et consuetudine corporum omnia esse corporea facillime, sed noxie credatur; instituit uir acutissimus atque humanissimus, dedocere potius quos patiebatur male doctos quam docere quos dociles non arbitrabatur. Inde illa omnia nata sunt quae nouae Academiae tribuuntur, quia eorum necessitatem ueteres non habebant.*

## DE AGOSTINHO PARA HERMOGENIANO

a. 386/387

1. Eu nunca ousaria atacar os Acadêmicos, nem sequer por brincadeira, a menos que eu pensasse que eles tinham uma reputação muito diferente da que se acreditava popularmente. De fato, quando é que eu não me deixaria impressionar pela autoridade de homens tão importantes? Por isso, mais os imitei, de acordo com as minhas capacidades, do que os venci, algo de que, certamente, não sou capaz. Com efeito, parece-me que estava bem de acordo com os tempos a ideia de que, se algo sincero flui da fonte platônica entre os arbustos sombrios e espinhosos, ele deve, de preferência, ser levado à posse de pouquíssimas pessoas, para não deixar de ser claro e puro, caso ele jorrasse de uma fonte aberta, com o rebanho se lançando de um lado para o outro<sup>4</sup>. O que de fato é mais conveniente para o rebanho do que pensar que a alma é o corpo?<sup>5</sup> Contrariamente a tais homens, penso eu que a arte e o método de ocultar a verdade foram concebidos com proveito. Porém, na época atual, já não vemos nenhum filósofo — exceto, talvez, os que se apresentam adornados com um manto, os quais eu não consideraria dignos de tão venerável nome<sup>6</sup>. Em razão disso, julgo que devemos trazer de volta à esperança de reencontrar a verdade, aqueles que o pensamento dos Acadêmicos, através do engenho com as palavras, afastou da compreensão das coisas, a fim de que aquilo que pelo tempo tornou-se um consenso e que deveria ter seus altíssimos erros corrigidos, não comece agora a se tornar um impedimento para se cultivar o saber.

2. Decerto, naquela época, a dedicação às diversas escolas filosóficas era feita com tanto ardor, que nada havia a temer, senão a aprovação do falso. No entanto, cada um era levado por aqueles argumentos a se afastar do que acreditava ser firme e inabalável, tanto buscando outra coisa com mais persistência e cautela, quanto apresentando maior empenho nos procedimentos e percebendo estar oculta uma verdade muito elevada e imbricada na natureza das coisas e do pensamento. Evita-se tanto o esforço, e se negligenciam tanto as boas artes atualmente, que os filósofos, mesmo os mais argutos, julgam nada poder ser apreendido pela visão, renunciando à própria mente, abandonam-na para sempre. Os que estão mais despertos, de fato, não ousam acreditar neles, que, com tanto estudo, tanto engenho, tanto tempo livre, com tantos e tantos ensinamentos, e, ainda, com uma vida longuíssima, julgariam que Carnéades<sup>7</sup> nada pôde descobrir. Se verdadeiramente, além disso, aqueles que muito se esforçam, opondo-se à preguiça, tivessem lido estes próprios livros, pelos quais o conhecimento recusado à natureza humana é quase que demonstrado, estariam adormecidos em tão grande torpor que não despertariam nem com a trombeta celeste<sup>8</sup>.

3. Portanto, como tenho o teu julgamento mais favorável e sincero dos meus livros, depositarei em ti tanta importância, que nem o erro poderá afetar a tua sabedoria, nem a amizade fingida; rogo-te que consideres

<sup>4</sup> Com a intenção de se evitar que o pensamento platônico fosse corrompido e mal compreendido, Agostinho reconhece que os sucessores da Academia preferiram esconder as doutrinas platônicas, fazendo-as conhecidas por pouquíssimas pessoas, o que, segundo seu julgamento, foi de grande utilidade (*Contra Academicos*, III, 17, 38).

<sup>5</sup> Trata-se de uma referência àquelas escolas filosóficas materialistas que mais exerceram influência até a época de Agostinho, difundindo no pensamento latino a concepção corpórea da alma, portanto, material e extensa. Contra essa posição de que é mais conveniente (*conuenientius*) pensar que a alma é o corpo, aponta Tyler (1920) que, na realidade, ao se analisar as diversas culturas da humanidade, percebe-se que a distinção entre alma e corpo é um pensamento que possui suas raízes no animismo, na pré-história, que por ter um alto grau intuitivo, por razões que ele explica como estando relacionadas aos sonhos etc., faz com que essa concepção de corpo e alma, como separadas, tenha se tornado comum na antiguidade.

<sup>6</sup> Provavelmente Agostinho está fazendo alusão aos filósofos cínicos, os quais ele acusa ainda existirem por causa de certa liberdade e permissividade que tal escola oferece (*Contra Academicos*, III, 19, 42: *quia eos uitae quaedam delectat libertas atque licentia*).

<sup>7</sup> Carnéades (214/213—129/128 a.C.) foi um filósofo grego conhecido por fundar a Nova ou Terceira Academia, desenvolvendo uma forma de probabilismo.

<sup>8</sup> Possivelmente é uma alusão ao dia do Juízo Final, onde Deus irá julgar os vivos e os mortos. O som da trombeta celestial indica o início desse julgamento na teologia cristã. Cf. *Apocalipse* 21:11—21:8.

isto o mais cuidadosamente e que me respondas, se tu aprovas aquilo que, no final do terceiro livro<sup>9</sup>, como considero, talvez fosse mais digno de suspeitas do que certo, porém mais útil, e, como eu supunha, mais devendo-se acreditar, do que sendo implausível. Na verdade, do modo como estão estas cartas, não me agrada tanto, como escreves, que eu tenha triunfado sobre os Acadêmicos<sup>10</sup> — de fato escreves isto talvez mais por afeto do que com verdade — do que pelo fato de ter destruído a rede mais odiosa, pela qual eu me afastava do seio da filosofia<sup>11</sup> pelo desespero da verdade, o qual é o alimento da alma.

## HERMOGENIANO AVGVSTINVS

1. Academicos ego ne inter iocandum umquam lacescere auderem — quando enim me tantorum uirorum non moueret auctoritas? —, nisi eos putarem longe in alia quam uulgo creditum est fuisse sententia. Quare potius eos imitatus sum quantum ualui, quam expugnaui quod omnino non uale. Videtur enim mihi satis congruisse temporibus, ut si quid sincerum de fonte Platonico fluere inter umbrosa et spinosa dumeta, potius in possessionem paucissimorum hominum duceretur, quam per aperta o manans irruentibus passim pecoribus nullo modo posset liquidum purumque seruari. Quid enim conuenientius pecori est quam putari animam corpus esse? Contra huiusmodi homines opinor ego illam utiliter excogitatam *occultandi* ueri artem atque rationem. Hoc | autem saeculo, cum iam nullos uideamus philosophos nisi forte amiculo corporis, quos quidem haud censuerim dignos tam uenerabili nomine, reducendi mihi uidentur homines, si quos Academicorum per uerborum ingenium a rerum comprehensione terruit sententia, in spem reperiendae ueritatis, ne id quod | eradicandis altissimis erroribus pro tempore accomodatum fuit, iam incipiat inserendae scientiae impedimento esse.

2. Tantum enim tunc uariarum sectarum studia flagrabant, ut nihil metuendum esset nisi falsi approbatio. Pulsus autem quisque illis argumentis ab eo quod se firmum et inconcussum tenere crediderat, tanto constantius atque cautius aliud quaerebat, quanto et in moribus erat maior industria, et in natura rerum atque animorum altissima et implicatissima latere ueritas sentiebatur. Tanta porro nunc fuga laboris et incuria bonarum artium, ut simulatque sonuerit acutissimis philosophis esse uisum nihil posse comprehendere, dimittant mentes et in aeternum obducant. Non enim audent uiuaciores se illis credere, ut sibi appareat quod tanto studio ingenio otio tam denique multa multiplicique doctrina, postremo uita etiam longissima Carneades inuenire non potuit. Si uero etiam aliquantum obnitentes aduersus pigritiam legerint eosdem libros, quibus quasi ostenditur naturae humanae denegata perceptio, tanto torpore indormiscunt, ut nec caelesti tuba euigilent.

3. Quamobrem cum gratissimum habeam fidele iudicium tuum de libellis meis tantumque in te momenti ponam, ut nec error | in tua prudentia nec in amicitia simulatio cadere possit, illud magis peto diligentius consideres mihi que rescribas, utrum approbes quod in extremo tertii libri suspiciosius fortasse quam certius, utilius tamen, ut arbitrar, quam incredibilius putauit credendum. Equidem quomodo se habent illae litterae, non tam me delectat, ut scribis, quod Academicos uicerim — scribis enim hoc amantius forte quam uerius — quam quod mihi abruperim odiosissimum retinaculum, quo a philo | sophiae ubere desperatione ueri, quod est animi pabulum, refrenabar.

<sup>9</sup>No final do terceiro livro (leia-se *Contra Academicos*) Agostinho faz uma exposição dos motivos históricos do ocultamento da verdade pelos Acadêmicos, apresentando, por sua vez, a história da Academia de Platão desde os seus primórdios. É a respeito de tudo que lá fora dito que ele solicita a análise de Hermogeniano, esperando, assim, receber a sua avaliação. Cf. *Contra Academicos*, III, 17-19, 37-42.

<sup>10</sup>*Contra Academicos* divide-se em três livros, tendo sido escritos e enviados separadamente, como pode ser observado nos dois prólogos do texto (*Contra Academicos*, I, 1-4; II, 1-3, 1-9). Desse modo, pode-se supor que Agostinho tenha enviado os livros anteriores para Hermogeniano conforme os concluía, com a intenção de receber suas opiniões. No entanto, a partir dessa carta, fica evidente que Agostinho não gostou dos comentários feitos por Hermogeniano anteriormente aos seus dois primeiros livros, de modo que, no atual momento, solicita novamente suas opiniões, mas sobre o final do terceiro livro, no entanto, pede que Hermogeniano não permita se deixar levar pela amizade, mas sim pela verdade.

<sup>11</sup>Essa é a mesma imagem que Agostinho apresenta a Romaniano, seu patrono, sobre a filosofia, sendo esta a responsável por nutrir o homem e levá-lo à verdade. Cf. *Contra Academicos*, I, 1, 3: *in philosophiae gremium confugere*.



## Referências bibliográficas

- AGOSTINHO, S. *Contra os acadêmicos, A ordem, A grandeza da alma, O mestre*. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2019 [2008].
- AURELIUS AUGUSTINUS. *Contra academicos. De beata uita. De ordine. De magistro. De libero arbitrio*. Cura et studio W. M. Green et K.-D. Daur. Corpus christianorum, series latina, 29. Turnholt: Brepols, 1970.
- AURELIUS AUGUSTINUS. *Epistulae I-LV*. Ed. K.-D. Daur. Corpus christianorum, series latina, 31. Turnholt: Brepols, 2004.
- AURELIUS AUGUSTINUS. *Retractationum libri II*. Ed. A. Mutzenbecher. Corpus christianorum, series latina, 57. Turnholt: Brepols, 1984.
- BROWN, P. *Santo Agostinho, uma biografia*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2020 [1967].
- CÍCERO, M. T. *Discussões Tusculanas* [online]. Edição bilíngue. Tradução de Bruno Fregni Basseto. Uberlândia: EDUFU, 2014.
- COSTA, R. S. Panorama Histórico-Conceitual do Ceticismo Antigo. *Prometheus - Journal of Philosophy*, v. 7, n. 16, 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufs.br/prometeus/article/view/2407>. Acesso em: 9 nov. 2024.
- DEMETRIUS. *On Style*. The greek text of Demetrius De Elocutione. Edited after the Paris Manuscript with introduction, translation, facsimiles, etc. by W. Rhys Roberts. Cambridge: At the University Press, 1902.
- DINUCCI, A. *Manual de Estoicismo*. A visão estoica do mundo. São Paulo: Editora Auster, 2023.
- GIBSON, R. K.; MORRISON, A. D. (Eds.). *Ancient Letters: Classical & Late Antique Epistolography*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- GUARNIERI, F. M. *A correspondência entre São Jerônimo e Santo Agostinho: tradução e estudo* (edição bilíngue). 2015. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.
- MARCONDES, D. O Ceticismo antigo: Pirronismo e Nova Academia. *Revista de Ciências Humanas*, v. 11, n. 15, 1994. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/revistacf/article/view/23817>. Acesso em: 9 nov. 2024.
- SHIELDS, C. Theories of Mind in the Hellenistic Period. In: MARMODORO, A.; CARTWRIGHT, S. (Eds.). *A history of mind and body in late antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- TERTULLIANI. *De anima*. Edited by J. H. Waszink. Leiden-Boston: Brill, 2010.
- TYLOR, E. B. *Primitive Culture*. Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art, and custom. Volume 2. London: John Murray, Albermarle Street, W., 1920.

# Tradução do verbete Matthias Knutzen do *Dictionnaire Historique et Critique*

*Translation of the entry Matthias Knutzen from the Dictionnaire Historique et Critique*

Marcelo de Sant'Anna Alves Primo  
Universidade Federal de Sergipe (UFS)  
marceloprmo@academico.ufs.br

## O ateísmo virtuoso na modernidade: Bayle e Knutzen

Nascido em 1646 e falecendo em 1674, Matthias Knutzen foi o primeiro autor conhecido da história a outorgar para si a alcunha de ateu<sup>1</sup>, termo que antes dele era tido como uma acusação grave e inconcebível para os mais conservadores e carolas.<sup>2</sup> Mesmo depois de Knutzen, demoraria muito para que os ateus surgissem e declarassem a sua descrença abertamente, sem pseudônimos ou dissimulações, que se identificaram como tal por iniciativa própria.<sup>3</sup> Evidentemente, ser ateu não era apenas uma questão de visão e concepção de mundo, mas também entendido como crime no direito penal, pois assumir posições ateístas no seio social é ser tomado como perturbador da ordem, da moral e dos bons costumes. Todavia, Knutzen e seu pensamento ateu foi quase que relegado ao ostracismo já que pensadores como Feuerbach, Marx, Nietzsche e Freud são os mais lembrados e estudados quando se trata da crítica ateia da religião. Segundo Thomas Zenk, o que quer que seja afirmado a respeito dos autores supracitados, “não há dúvida de que a Alemanha olha para trás uma história notável neste campo. Há cerca de uma década, a capital da Alemanha, Berlim, foi até apelidada de “o mundo capital do ateísmo” (2012, p. 36).

A descrença de Knutzen não passou despercebida no *Dictionnaire historique et critique*. Mesmo redigindo um breve verbete com notas concernentes acerca dos dados biográficos<sup>4</sup>, teses e repercussão do ateísmo

<sup>1</sup> Para mais informações ver *Schriften, Dokumente / Matthias Knutzen*. Mit einer Einl. hrsg. von Winfried Schröder. (2010). Stuttgart- Bad-Cannstatt: FrommannHolzboog, (Philosophische Clandestina der deutschen Aufklärung: Abteilung 1, Texte und Dokumente; 5). Ver também o prefácio da tradução para a língua inglesa dos principais escritos de Knutzen. WATSON, K. (2021). “Introduction”, in: *The first atheist: The writings and Legacy of Matthias Knutzen*, p. 4-13.

<sup>2</sup> Para ver mais a respeito das consequências negativas de ser ateu na Modernidade, ver CAVAILLÉ, J.-P. “‘Athée’ au début de l’époque moderne: une accusation inacceptable”. In: STAQUET, A. (2013). *Athéisme (dé)voilé aux temps modernes*. Bruxelles: Académie Royal de Belgique, 2013, p. 13-23. Segundo Cavaillé, o termo ateu, a partir da metade do século XVI, é “um termo injurioso, infamante, acusatório, denunciador, mobilizado em uma infinidade de conflitos de toda ordem entre indivíduos e entre grupos (em particular entre protestantes e católicos)”, (p. 17).

<sup>3</sup> Segundo Watson, Knutzen “se tornou o primeiro autor moderno conhecido pelo nome: isto é, a primeira pessoa nos tempos modernos a escrever ou proclamar a si mesmo, publicamente e sem pseudônimo, um ateu” (2021, p. 5). Ou como afirma Winfried Schröder, Knutzen foi o “primeiro ateu do mundo conhecido em pessoa” (2012, p. 189).

<sup>4</sup> Graças ao editor Winfried Schröder que os escritos de Knutzen importantes documentos histórico-filosóficos do início do período moderno vieram à tona, em uma edição anotada e sólida. Os comentários do trabalho aos três textos de Knutzen 1) *Epistola amici ad amicum* [Carta de um amigo para um amigo também com o título *Amicus Amicis Amica!* de 1674]; 2) *Gespräch zwischen einem Gastgeber und drei Gästen ungleicher Religion* [Diálogo entre um Anfitrião e três convidados de diferente religião, 1674]. 3) *Gespräch zwischen einem Feldprediger namens Dr. Heinrich Brummern und einem lateinischen Musterschreiber* [Diálogo entre um Capelão do Exército chamado Dr. Heinrich Brummern e um Escritor Latino, 1674]. A maior Parte do volume é uma cópia fac-símile daqueles dirigidos contra Knutzen Escritura pelo ortodoxo luterano Musäus, que trata extensivamente dos textos de Knutzens e os refutou e a segunda edição do texto por Johannes Musäus foi reimpressa porque ele anexou os textos de Knutzen. Se assim não fosse, seus escritos seriam perdidos hoje, porque as cópias manuscritas que também estão em circulação estão na abrangente publicação por Musäus, que refutam Knutzen e acima de tudo a reputação da Universidade de Iena contra o risco de perda de reputação devido à possibilidade de ser um terreno fértil para o ateísmo. Para especialistas em

Recebido em 08 de janeiro de 2025. Aceito em 22 de junho de 2025.

do filósofo alemão e conhecendo somente um dos escritos de Knutzen<sup>5</sup>, Bayle o tratou como um marco significativo na história do ateísmo ou, ao menos, na *sua* história do ateísmo. Dedicando a um artigo a Knutzen, o filósofo de Carla reafirma uma tese já consolidada desde os seus *Pensées diverses sur la comète* e que, segundo Winfried Schröder, irritou muitos leitores mais ortodoxos, a saber, “que moralidade e ateísmo andem de mãos dadas é compatível porque a moralidade é autônoma. É independente do fato e o reconhecimento do fato de que existe um Deus” (2004, p. 9). Assim sendo, o verbete “Knutzen” traz consigo a polêmica de ilustrar a inocência do ateísmo de um ponto de vista moral, já que muitos contemporâneos de Bayle entendiam que “a liberdade de pensar, a *libertas philosophandi* não deveria estender-se aos que contestam a existência de deus” (SCHRÖDER, 2012, p. 185).

Em que sentido seria esta contestação para Knutzen? Se ele entende que a autoridade divina não nos dá garantia alguma de agirmos moralmente, resta à *consciência* nos proporcionar o conhecimento de nossos deveres morais nesta vida que é a única. Segundo o pensador alemão, a consciência nos foi dada pela natureza, “nasce conosco e perece conosco após a morte. São nossos princípios inatos: quem os rejeita, rejeita a si mesmo (KNUTZEN *apud* SCHRÖDER, 2012, p. 193). Contudo, não seria a consciência individual que fundamenta a moral, mas a consciência guiada pela razão coletiva – *conscientia plurimorum* - ou, em outros termos, uma consciência intersubjetiva que nos motiva poderosamente a agir conforme a mandamentos morais. Eis a radicalidade dessa ideia-chave no pensamento de Knutzen e que Bayle sublinha já desde o seu escrito *Da tolerância*, de 1686: as luzes da consciência sempre permanecerão em nós mesmo que as “ideias da existência de Deus e da fé em uma vida futura afastem-se de nós” (1740, nota B, p. 12). Assim sendo, nesse pequeno verbete, Bayle mostra os fundamentos de uma moralidade atea já delineados claramente no pensamento do filósofo alemão, pois a autoridade objetiva dos princípios morais ampara-se plenamente na consciência intersubjetiva, que dispensa qualquer imperativo divino regulador das ações humanas e o que Schröder chama de “tese da autonomia”, isto é, da possibilidade e efetividade de uma moralidade autônoma da religião (2004, p. 18) traçada sob a pena de um autêntico *athée vertueux* como o foi Matthias Knutzen.

No que concerne à possibilidade de uma moral dessacralizada e secular que permitisse a plena liberdade de pensamento, se fosse exigido um exemplo concreto teríamos aqui um já desde a Modernidade: Matthias Knutzen e seus textos, mostrando que o ateísmo virtuoso não era e não é um devaneio ou ficção. Pelo contrário, é a prova cabal da injustiça de se limitar a tolerância ao seu aspecto somente religioso, não tendo mais razão de o ateísmo ser intolerado porque é imoral<sup>6</sup>. Até aqui, talvez não seja infundado dizer que o exemplo paradigmático do trazido a nós por Bayle pode ser Knutzen e não Spinoza, pois, mesmo em sua clandestinidade e suposta limitação intelectual em relação ao filósofo holandês, ele é o tipo mais adequado ou “um candidato menos problemático” (SCHRÖDER, 2004, p. 14) para a veste da imagem do

---

filosofia moderna e história intelectual, os textos de Knutzen continuam instigantes, mesmo que, como Schröder admite, eles não cheguem nem perto do nível filosófico-teológico de outros textos contemporâneos que tratam do ateísmo. Mas isso não muda a grande importância na história das ideias dos textos, uma vez que “ateísmo” nunca foi uma autodesignação, mas sempre o termo crítico-polêmico do oponente que foi acusado de “ateísmo”, mesmo que não deva ser chamado de ateu como entendemos o termo atualmente. Knutzen não desenvolve sua posição, argumenta não propriamente contra a existência de Deus, mas postulando sua não-existência, fundamentando-se na concepção de moralidade natural, como Bayle o fizera depois em seu *Cours de moral*. Sobre a vida de Knutzen, ver também SCHRÖDER, W. “L’athéisme comme défi pour les pionniers de la liberté de penser: deux athées spéculatifs dans le Dictionnaire historique et critique”. In: FRÉCHET, P. (2012). *Pierre Bayle et la liberté de la conscience*. Toulouse: Anarchisis, p. 185-196.

<sup>5</sup> Mais precisamente, a *Epistola amici ad amicum* [Carta de um amigo para um amigo] também com o título *Amicus Amicis Amica!* de 1674. Schröder ressalta que “ignorando que ele era alemão, Bayle procura todas as fontes latinas disponíveis sobre Knutzen” (2012, p. 192), as quais o comentador lista na nota 17 da mesma página.

<sup>6</sup> O que, para Schröder (2004), “está longe de ser trivial ou inofensivo, mas sim substancial e ainda mais controverso. Bayle teve que lutar contra o opressor consenso de seus contemporâneos, de forma alguma apenas contra obscurantes piedosos, mas também contra uma série de filósofos de posição (um que podemos pensar, especialmente, John Locke)” (p. 19).

ateu virtuoso erigida por Bayle destinada ao pensador alemão. Assim sendo, o verbete que lhe foi dedicado no *Dictionnaire historique et critique* foi uma valorosa e importante contribuição, inspirando muitos livres pensadores pela Europa, que mostrou a vastidão e multiplicidade do *libre pensée* característico do radicalismo filosófico do século XVII e do grande conhecimento que Bayle possuía da cena intelectual de seu tempo.

\*\*\*

**KNUTZEN (MATTHIAS)** Nativo do país de Holstein (a)<sup>7</sup>, chegou a tamanho grau de extravagância que apoiou publicamente o ateísmo e empreendeu grandes viagens para conquistar seguidores. Era um espírito inquieto, foi um espírito inquieto que revelou o início de suas impiedades em Königsberg, na Prússia (b). Vangloriava-se de ter um grande número de camaradas nas principais cidades da Europa (A)<sup>8</sup>, chegando a 700 só na cidade de Iena (c)<sup>9</sup>. Nomeava-se a sua Seita de *Conscientários*<sup>10</sup> porque dizia que não tinha outro Deus, outra Religião, outra Magistratura legítima senão a Consciência, que ensina a todos os homens os três preceitos do Direito: *não fazer mal a ninguém, viver honestamente e render a cada um o que lhe é devido*. Ele resumiu o cerne de seu Sistema em uma carta bastante curta, da qual publicou vários exemplares (B). Ela é datada de Roma. Vós a encontrareis completa nas últimas edições de Micrælius<sup>11</sup>. Ele também divulgou alguns Escritos Alemães (d)<sup>12</sup>. Tudo isso foi refutado na mesma Língua por um professor luterano chamado Jean Musæus<sup>13</sup> (C). Essa Seita começou aproximadamente em 1673. Uma obra contra Knutzen foi impressa em Wittemberg em 1677 (D).

#### Observações e comentários de Bayle às notas do verbete

(A) [Vangloriava-se de ter um grande número de camaradas nas principais cidades da Europa]. [Eis suas palavras: *Nemo buono vitio vertet, si una cum meis gregalibus (quorum innumerus mihi numerus Lutetiae, Amstelodaini, Lugduni, in Anglia, Hamburgi, Hafniæ, nec non Holmie, imo Rome & in contiguis locis adstipulatur) universa Biblia bellæ fabellæ loco habeam, qua bellæ, id est, Christiani, rationem captivantes, & cum ratione insanientes delectantur* (Ninguém o transformará numa pessoa má se, juntamente com os meus companheiros (dos quais o meu número é incontável em Lutetia, Amsterdão, Lyon, em Inglaterra, Hamburgo, Hafnia, e não apenas em Holmie, mesmo em Roma, e nas vizinhas lugares), tenho a Bíblia inteira no lugar das histórias de guerra, nas quais a guerra, isto é, os cristãos se deleitam em cativar a razão e em enlouquecer com a razão) (I) [(I) *Apud Micrælium, Syntagm. Hystor. Eccles.*, pag. 2291, Édit. 1699 (N. do A.)]. Não é preciso crer que ele se serviu da astúcia dos conspiradores do Estado que, para conquistar mais pessoas, dizem sempre

<sup>7</sup> (a) Oldensworta Eiderßadiensis. Moller. *Isagoge ad. Histor. Cherson. Cimbricae*, Part. III, pag. 164 (N. do A.)

<sup>8</sup> As observações e comentários de Bayle às notas indicadas com letras maiúsculas – de A à D – estão no final do verbete (N. do T.)

<sup>9</sup> (c) Ver abaixo a citação 4 (N. do A.)

<sup>10</sup> No original “conscientiaires”. Mais precisamente em política, ser um “conscientário” é ser adepto desse grupo anárquico fundado pelo autor. Nas entrelinhas, Bayle eleva a figura de Knutzen ao seu panteão de ateus virtuosos já mencionados nos *Pensées diverses sur la comète* e na *Continuation des Pensées diverses*, por exemplo. Ver a respeito DELPLA, I. “Bayle: le paradoxe de l’athée citoyen”, in: \_\_\_\_; JAFFRO, L./CATTIN, E. (1999). *Figures du théologico-politique*. Paris: Vrin, p. 121 em particular (N. do T.) Em relação à Bayle como precursor de uma secularização da consciência em direção culminando no ateísmo, ver HICKSON, M.W. (2018). “Pierre Bayle and the Secularization of Conscience”. In: *Journal of the History of Ideas*, Volume 79, Number 2, April, pp. 199-220. Para o comentador, nos *Pensées diverses sur la comète*, isto é, antes da publicação do verbete sobre Knutzen no *Dictionnaire historique et critique*, Bayle é “revolucionário por uma variedade de razões, particularmente por argumentar que a idolatria é pior que o ateísmo e que uma sociedade de ateus não seria mais criminosa que uma sociedade de cristãos. Surpreendentemente, no entanto, do ponto de vista da história da consciência, constitui pouco mais que uma aplicação óbvia da teoria tradicional da lei natural” (p. 207).

<sup>11</sup> Johannes Micrælius (1597-1658) cujo nome verdadeiro era Johannes Lütkeschwager, foi um poeta, filósofo e historiador alemão (N. do T.)

<sup>12</sup> (d) *Mollerus, Hag. ad Hist. Cheston. Cimbr.*, part. III, pag. 165 (N. do A.)

<sup>13</sup> Jean Musæus (1613-1681) cujo nome verdadeiro era Johannes Musaeus, foi um teólogo protestante alemão (N. do T.)

que eles têm um grande número de cúmplices. É mais verossímil que ele falava desse modo porque era um desmiolado, um estouvado (N. do A.)

(B) [Ele resumiu o cerne de seu Sistema em uma carta bastante curta, a qual foram impressas várias cópias (2) [(2) *Hec Epistola plus millies descripta est. Micræl. ubi infra* (N. do A.) (Esta epístola foi descrita mais de mil vezes. Micræl, mais abaixo)]. O Sucessor de Micrælius reduziu a esses seis Artigos o teor dessa carta: I. *Non esse Deum neque Diabolum*; II. *Magistratum nihil æstimadum, Tempia contemnenda, Sacerdotes rejiciendos*; III. *Loco Magistratus, & loco Sacerdotum esse scientiam & rationem cum conscientia conjunctam, quæ doceat honeste vivere, neminem lædere & suum cuique tribuere*; IV. *Conjugium à scortatione nihil difere*; V. *Unicam esse vitam: post hanc nec præmium nec pœnam dari*; VI. *Scripturam sacram secum ipsam pugnare* (3) (Não existe Deus nem Diabo; II. Os magistrados devem ser tidos em baixa estima, os templos desprezados, os sacerdotes rejeitados; III. No lugar dos Magistrados e no lugar dos Sacerdotes, o conhecimento e a razão combinados com a consciência, que ensina a viver honestamente, a não ferir ninguém e a dar a cada um o que lhe é devido; 4. É impossível separar o casamento da prostituição; V. Que só existe uma vida: depois dela nem recompensa nem penalidade serão dadas; VI. Para combater a Sagrada Escritura com base nela mesma) [(3) Micrælius, *Syntagma Hist. Ecclesiast.*, pag. 2289, Éd. 1699 (N. do A.)] Esse Sistema, com a impiedade mais horrível, encerra visivelmente a extravagância porque é preciso ser louco de pedra para associar, para crer que o Gênero Humano possa subsistir sem os Magistrados. É verdade que eles não seriam necessários se todos os homens seguissem os preceitos da Consciência que este Ímpio nos articula. Mas eles os seguem nos países que os Juízes julgam mais severamente o erro que cometem com o seu próximo? Eu não sei se poderia dizer que não há impertinência, por mais insensata que seja, que não nos ensine alguma verdade. As loucuras desse Alemão nos mostram que as ideias da Religião Natural, as ideias de Honestidade, as impressões da Razão, em uma palavra, as luzes da Consciência podem subsistir no espírito do homem mesmo depois que as ideias da existência de Deus e a fé em uma vida futura fossem descartadas (N. do A.)

(C) [Ele foi refutado na mesma Língua por um professor luterano chamado Jean Musæus] O Autor que me disse isso observa que Musæus engajou-se nesse trabalho a fim de levantar todas as suspeitas possíveis em desvantagem da Academia de Iena, porque esse miserável Knutzen se vangloriou de lá ter muitos cúmplices (4) [(4) *Blasfemis suis...in solo oppido Ienensi 700 cives atque studiosus falso jactabat adstipulari. Mollerus, Isagoge ad Hist. Cherson. Cimbr. Part. III, pag. 166* (N. do A.)]. Vê-se neste Escrito de Musæus várias coisas ridículas que concernem à vida do Peregrino. Mas, se quisermos ver uma Apologia sólida da Escritura contra as blasfêmias do personagem, é preciso recorrer à segunda Edição. Recorreis também pelo conselho do Sr. Mollerus (5) [(5) *Ibidem, pag. 167* (N. do A.)], se compreendeis Alemão, ao escrito que ele vos indica (6) [(6) *Atheismus devietus. Ele foi impresso em 1672. O autor chama-se Jo. Mullerus*<sup>14</sup>, *Antistes Hamburgensis* (N. do A.)] e atente à sua Reflexão. Ele disse que se continuar a tornar suspeitos de Ateísmo os seus inimigos, como fez o Autor deste Escrito por um zelo precipitado e confundido com suas paixões, é fornecida uma ampla matéria ao Senhor Christian Thomasius<sup>15</sup>, que trabalha na Apologia daqueles foram expostos sem motivo a semelhantes Acusações. O Autor dos Pensamentos sobre os Cometas insinuou (7) [(7) *No prefácio da Adição impressa em Roterdam, no ano de 1694* (N. do A.)] o desenho de uma parecida Obra e forneceu uma ideia bastante curiosa. Mas vejamos nas palavras do Sr. Mollerus a maldade dessa espécie de Acusadores: *Quo in opere optandum effret ut Theol. celeberrimus* (Jo. Mullerus, *Antistes Hamb.*) *suo in Antagonistas odio minus indusisset, nec per insignem animi impotentiam Schuppi τοῦ μαχαρίτου Demegorias, piss omnibus commendatissimas & Christ. Hoburgii, ad extremum Atheismo contrarium, superstitionem sc. & Enthiasmum, proclivioris, scripta collo obtorto iis, quæ Atheismum vel occultant, vel quadamtenus promovent, aggregasset. Certe, si zelo hujusmodi præcipiti, privastique affectibus*

<sup>14</sup> Johannes Müller (1622-1672). Foi um pastor na Igreja de São Pedro em Hamburgo (N. do T.)

<sup>15</sup> Christian Thomasius (1625-1728). Foi um jurista e filósofo alemão, tido como o precursor do Iluminismo na Alemanha (N. do T.)



*obnoxio, Theologi Atheomastiges sibi invisos in suspicionem impietatis Atheismo affinis pergent adducere, vercor ne calamo Christ. Thomasii παῖρκοιχιχῶ, Gabr. Naudei (qui magiaē reis est patrocinated) exemplo apologiam pro Atheismi falso insinulatis parturienti, campus se pandat amplissimus innocentiam illorum, cum hominum cordatorum applausu, vindicandi (8) (Em qual trabalho é desejável que o Theol. o mais famoso [Jo. Mullerus, Antistes Hamb] não teria instilado menos ódio nos Antagonistas, nem pela notável impotência do espírito de Schuppi τοῦ μαχαρίτον Demegorias, altamente recomendado a todos e a Cristo. Hoburgii, ao extremo contrário ao ateísmo, superstição, etc., teria se entusiasmado, mais inclinado, escrito com o pescoço torto para aqueles que, ou escondem o ateísmo, ou até certo ponto o promovem. Certamente, se, movidos por zelo deste tipo e sujeitos a afeições privadas, os teólogos ateomásticos, a quem eles odeiam, continuarem a colocá-los sob a suspeita de impiedade semelhante ao ateísmo, clamo por não escrever Cristo. Thomasii, παῖρκοιχιχῶ Gabr. Pelo exemplo de Naudeus (que foi patrocinado pelos acusados de magia), que deu à luz o Ateísmo falsamente acusado, um campo muito grande foi aberto para a vindicação de sua inocência, com o aplauso dos corações dos homens). [(8) Mollerus, Isagoge ad Histor. Cherson. Cimbr. Part. III, pag. 167 (N. do A.)]*

(D) [Foi impressa uma obra contra Knutzen em Wittemberg em 1677] Tem como título *Exercitationes Academicæ II de Atheismo Renato des Cartes & Matthiæ Knutzen opposite. Autore Valentino Greissingio Corona-Transylvano Elector. Saxon. alumno*. Extraí isso de um Livro de Caspar Sagittarius (9) [(9) Intitulado *Introductio in Historiam Ecclesiasticam*, pag. 879: foi impresso em 1679, em 4 (N. do A.)]

### Referências bibliográficas

- BAYLE, P. 1740. “Knutzen”. In: *Dictionnaire Historique et critique*. Amsterdam, Leyde, La Haye, Utrecht, 5<sup>ème</sup> Edition, 4 vols. In-folio. [Edição fac-símile.].
- CAVAILLÉ, J.-P. 2013. “‘Athée’ au début de l’époque moderne: une accusation inacceptable”. In: STAQUET, A. (dir.) *Athéisme (dé)voilé aux temps modernes*. Bruxelles: Académie Royal de Belgique, p. 13-23.
- DELPLA, I. 1999. “Bayle: le paradoxe de l’athée citoyen”. In: \_\_\_\_.; JAFFRO, L./CATTIN, E. *Figures du théologico-politique*. Paris: Vrin, p. 117-147.
- HICKSON, M. W. 2018. “Pierre Bayle and the Secularization of Conscience”. In: *Journal of the History of Ideas*, Volume 79, Number 2, pp. 199-220.
- KNUTZEN, M. 2010. *Schriften, Dokumente / Matthias Knutzen*. Mit einer Einl. hrsg. von Winfried Schröder. - Stuttgart- Bad-Cannstatt: FrommannHolzboog (Philosophische Clandestina der deutschen Aufklärung: Abteilung 1, Texte und Dokumente; 5).
- SCHRÖDER, W. 2012. “L’athéisme comme défi pour les pionniers de la liberté de penser: deux athées spéculatifs dans le *Dictionnaire historique et critique*”. In: FRÉCHET, P. *Pierre Bayle et la liberté de la conscience*. Toulouse: Anarchasis, p. 185-196.
- SCHRÖDER, W. 2004. “Zwei ‘tugendhafte Atheisten’. Zum Verhältnis von Moral und Religion bei Pierre Bayle”. In: KREIMENDAHL, Lothar. *Aufklärung: Die Philosophie in Pierre Bayles Dictionnaire historique et critique*. München: Felix Meiner Verlag, p. 9-20.
- WATSON, K. 2021. “Introduction”. In: *The first atheist: The writings and Legacy of Matthias Knutzen*. 3<sup>rd</sup> ed. Las Vegas: Independently published.
- ZENK, T. 2012. “‘Neuer Atheismus’: ‘New Atheism’ in Germany”. In: *Approaching religion*, vol. 2, n. 1, p. 36-51.