

ARGUMENTOS CÉTICOS PELA TOLERÂNCIA NO INÍCIO DA MODERNIDADE - BAYLE E LOCKE¹

Júlio Barroso²

Resumo

O objetivo deste artigo é analisar a argumentação mobilizada em dois dos textos mais influentes do pioneiro esforço pela tolerância religiosa: a “Carta sobre a Tolerância”, de John Locke, e “Argumentos Filosóficos”, de Pierre Bayle, buscando identificar padrões de argumentação comuns a ambos os textos. Tanto Bayle quanto Locke colocam lado a lado argumentos não apenas de natureza diversa, mas em tensão recíproca, como no caso de argumentos céticos e teológicos. Contrariando a tese de que o tolerantismo do século XVII é principalmente teológico e esconde uma estratégia evangélica; o artigo defende a ideia de que o apelo a razões múltiplas expressa a intenção comum a Locke e a Bayle de falar para públicos variados, deslocando assim o problema da esfera teológica para a esfera propriamente política.

-
- 1 Este artigo é um dos resultados tardios de uma pesquisa desenvolvida durante período de afastamento para pós-doc em Princeton entre agosto de 2015 e julho de 2016. Agradeço à Fapesp pelo apoio financeiro durante o período, sem o qual o projeto não teria sido possível (processo nº 2015/03817-3, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo). Agradeço aos que leram versões anteriores deste trabalho, incluindo os participantes do GT Teoria e Pensamento Político da Anpocs em 2023, com menção especial ao debatedor da sessão, prof. Bernardo Ferreira, bem como aos integrantes do Desjus-Cebrap (com menção especial a Andreia Fressatti, Guilherme de Moraes, Jonathan Mendo, Mônica Oliveira, Raissa Ventura, Sebastián Rudas e Wesley Fernandes). Finalmente, agradeço aos pareceristas pela leitura e pelas sugestões.
- 2 Professor Associado de Teoria Política do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp). É formado em Direito pela Universidade de São Paulo, onde também obteve o mestrado e o doutorado em Ciência Política. E-mail: jccbsilva@unifesp.br; ORCID: <https://orcid.org/my-orcid?orcid=0000-0002-8813-4681>



Direito autoral e licença de uso: Este artigo está licenciado sob uma Licença Creative Commons. Com essa licença você pode compartilhar, adaptar, para qualquer fim, desde que atribua a autoria da obra, forneça um link para a licença, e indicar se foram feitas alterações.

I. Introdução

A tolerância é um tema especialmente caro à tradição liberal do pensamento político, que tem elaborada reflexão acumulada sobre os seus fundamentos, bem como os desenhos institucionais mais adequados a sua realização. Na gênese da reflexão sobre o assunto está o esforço intelectual para pôr fim às guerras religiosas europeias no início da modernidade.

Podemos apontar o século XVII como um momento propício para o amadurecimento dessa reflexão. A paz da Vestfália, que pôs fim ao maior conflito religioso do início da modernidade, a Guerra dos Trinta Anos (1618–1648), foi simultaneamente um arranjo tolerantista e um obstáculo à tolerância religiosa. Foi um arranjo tolerantista porque o Tratado estabeleceu um mecanismo de tolerância religiosa no plano internacional, uma entre “soberanos”, expressa no princípio *Cujus regio, eius religio*³. Afirmando o “soberanismo” em matéria religiosa, contudo, o regime da Vestfália previa a uniformidade religiosa em cada unidade política, prezando a coincidência entre fronteiras políticas e confessionais enquanto acomodava certa diversidade religiosa no plano internacional, reconhecendo três religiões: o catolicismo, o luteranismo e o calvinismo⁴. Na França de Bayle, por exemplo, a pretensão de preservar ou alcançar a unidade religiosa se cristalizou no conhecido adágio absolutista “*Une foi, une loi, un roi*”.

Por esta razão, os textos do século XVII em favor da tolerância religiosa tentam “superar” o regime da Vestfália, no sentido de afirmar a possibilidade ou mesmo a desejabilidade de tolerância religiosa dentro de uma mesma entidade política. Como se sabe, dois dos mais conhecidos desses textos são a “Carta sobre a Tolerância”(1689), de John Locke, e “Comentário Filosófico”(1686), de Pierre Bayle, autores que estabeleceram os pilares da tolerância religiosa moderna (Tannenbaum, 1987, p. 216). Uma das novidades comuns a ambos os textos é a disposição de ir além da mera defesa da autorrestrrição no uso da força por parte dos perseguidores por razões

3 De cada região, a sua religião.

4 O Tratado da Vestfália faz uma concessão à consciência dos súditos reconhecendo um direito a emigrar para um território “cuja cor confessional corresponda à próprias convicções” (Bost, 2010, pp. 16–7).

religiosas (como era o caso dos *Politiques* franceses)⁵, adotando em vez disso uma defesa positiva e desinibida da liberdade religiosa, de pensamento e opinião (Tannenbaum, 1987, p. 229)⁶, ou de algo próximo disso.

Antes de prosseguirmos, contudo, convém enfatizar o caráter limitado dos propósitos deste artigo. Nosso objetivo aqui é explorar paralelos entre a argumentação em defesa da tolerância religiosa mobilizada por ambos os autores, em seus respectivos trabalhos. Nossa hipótese, como ficará claro mais adiante, é a de que ambos os autores ajudam a deslocar o problema da tolerância do campo teológico para o terreno político. Não temos a intenção de explorar a teoria política mais ampla de Locke ou Bayle, e sequer seria possível empreender essa tarefa no espaço de um único artigo⁷.

2. Locke e a Carta sobre a Tolerância.

A Carta sobre a Tolerância não é o único texto de Locke sobre o assunto, nem o primeiro, nem tem o pioneirismo que tantas vezes se lhe atribui em favor da tolerância religiosa. Locke tratara do assunto em ocasiões anteriores, no “Tratado sobre a Tolerância” (assumindo posições bastante diferentes daquelas às quais a posteridade associaria seu nome), e no “Ensaio sobre a Tolerância”, este de 1667, ou seja, mais de duas décadas antes da “Carta...”. Há quem situe o “Ensaio...” como um marco do Locke “maduro” e do rompimento com o Locke “absolutista” de “Dois panfletos sobre o governo” (1660–2).

A Carta sobre a Tolerância estava dirigida a seu amigo, o teólogo Philip van Limborch, ele próprio autor de textos em defesa da tolerância (Israel, 1995, p. 674), mas foi publicada anonimamente primeiro na Holanda,

5 Os “Politiques” eram um conjunto de cortesãos e intelectuais que, em plena era das guerras religiosas francesas, se destacaram como defensores da tolerância por razões eminentemente pragmáticas, como um modo de convivência e apaziguamento do reino. Michel de L'Hôpital é o mais conhecido dentre eles. Bayle expressa enorme respeito e admiração a L'Hôpital no verbete que lhe corresponde de seu “Dicionário...” (Bayle, 1999, p. 93–117).

6 Tannenbaum fala especificamente de Bayle, mas cremos que esse juízo também se aplica perfeitamente a Locke.

7 Lembremo-nos de que, diferentemente de Locke, Pierre Bayle jamais sistematizou sua teoria política em um tratado. Como diz Maria Cecília de Almeida, o pensamento político de Bayle está disseminado e por vezes dissimulado em sua obra (Almeida, 2011, p. 17).

depois na Inglaterra, em 1689, em versão traduzida (do original em latim, *Epistola de Tolerantia*). Na mesma época, foi traduzida e publicada na França.

Nosso objetivo nesta seção é o de sumarizar a variada argumentação que Locke oferece em defesa da tolerância. Que tipos de argumentos ele usa? Como esses argumentos se relacionam entre si e se complementam mutuamente (se é que se complementam)? Há algum argumento “nocautador” entre todos eles? Seriam eles fortes o suficiente para convencer um zelote religioso?

O esforço lockeano de persuasão e convencimento não confina o autor numa única província argumentativa. Locke vale-se de um conjunto de argumentos distintos para atingir o seu fim. Zagorin (2003, p. 256) identifica tanto razões baseadas tanto em “pragmatismo quanto em princípio”. Se por um lado, ele condenava a perseguição religiosa por ser “moralmente errada, incapaz de mudar as crenças de alguém e com potencial para incitar resistência”, também “enfatizava os benefícios da tolerância por aumentar o comércio e a riqueza do país” (Zagorin, 2003, p. 256). Identificamos cinco tipos diferentes de razões no texto, que classificamos da seguinte forma: argumentos separacionistas, antipaternalistas, pragmáticos, teológicos e céticos. Detenhamo-nos nessa tipologia com mais atenção.

Começo pelo argumento separacionista. Os argumentos pró-tolerância religiosa frequentemente valem-se de um velho *topos* da tradição cristã (sem ser necessariamente teológico): a separação entre a espada e o cajado em domínios próprios. Locke vale-se desse argumento, a que dá profundidade e força novas. Poder civil e religião têm funções distintas, sendo preciso “demarcar as verdadeiras fronteiras entre a Igreja e a comunidade [política]” (Locke, 1973, p. 11). Esta última constitui-se apenas para a preservação e melhoria dos bens civis⁸ de seus membros, e sua jurisdição “não deve e não pode ser de modo algum estendida à salvação das almas”, já que esta diz respeito à Igreja (Locke, 1973, p. 11). “Quem mistura o céu e a terra, coisas tão remotas e opostas”, diz Locke, “confunde essas

8 São bens civis, de acordo com Locke, “a vida, a liberdade, a saúde física e a libertação da dor, e a posse de coisas externas, tais como terras, dinheiro, móveis, etc.” (Locke, 1973, p. 11).

duas sociedades, as quais em sua origem, objetivo e substancialmente são por completo diversas” (Locke, 1973, p. 16). Igreja e governo civil têm finalidades diferentes, mas ambos diferem também em sua natureza, e isso tem enormes consequências: nasce-se sob uma jurisdição política, mas “ninguém nasceu membro de uma igreja qualquer”. A Igreja possui natureza associacional: deve ser “uma sociedade livre e voluntária” (Locke, 1973, p. 12), e “permanece aberto a cada homem se associar à igreja de sua preferência”, bem como dela sair, diz Locke (1973, p. 13). De tal caráter associacional da Igreja decorre também que valoriza a admoestação e a possibilidade de convencimento recíproco entre as diferentes denominações, isto é, a liberdade de fazer proselitismo.

Essa diferença entre poder civil e Igreja é crucial porque adscrive ao primeiro e veta ao segundo o uso legítimo dos meios de coerção coletiva. O poder do magistrado “consiste totalmente em coerção” (Locke, 1973, p. 11), e sua autoridade se estende a toda a comunidade política. O poder do clero está confinado aos limites da Igreja. A diferença entre a espada e o cajado, o poder civil e o clerical, é de fundamentos, natureza, finalidade, extensão, e de instrumentos à sua disposição. Locke dirige-se diretamente ao clero para dizer: “Não recorram à autoridade do magistrado para suprir sua própria eloquência e sabedoria, pois (...) o zelo descontrolado, que se manifesta pelo fogo e espada, revela antes sua ambição de domínio” (Locke, 1973, p. 17).

O fato de que a linguagem da separação delimita dois polos, a espada e o cajado, o poder civil e o religioso, não nos deve deixar esquecer que Locke não tem em mente apenas uma relação bilateral entre Soberano e igreja, mas uma relação trilateral envolvendo Soberano, igrejas e indivíduos; estes últimos tanto na condição de súditos ou cidadãos quanto na de fiéis. Locke atribui papéis, prerrogativas e direitos específicos a cada um desses polos, e assim delineia um sistema completo de liberdade religiosa, que pode ser sumarizado da seguinte forma: o soberano tem o dever de tolerar as igrejas e os súditos que aceitam as regras de tolerância recíproca para com as demais igrejas e que se abstêm da subversão, acatando a autoridade política legítima do soberano; os súditos podem associar-se à igreja que lhes apraza, enquanto as igrejas têm o direito de garantir a integridade da sua doutrina

valendo-se do eventual exercício da excomunhão dos que vê como “hereges” ou “rebeldes” doutrinários, mas sem usar os meios de coerção coletiva (afinal, estes são exclusividade do soberano). Isto é, sem aplicar penalidades civis ou penais nos excomungados (dito de outro modo: sem tocar nos direitos civis ou nos bens dos excomungados): “a força máxima e última da autoridade eclesiástica”, diz Locke, são “a separação e a exclusão [do fiel transgressor] da sociedade [religiosa]”. “Portanto”, continua “o único castigo que ela pode infligir (...) [é fazer] com que a pessoa condenada deixe de pertencer a determinada igreja” (Locke, 1973, p. 14); isto é, usar o poder de excomunhão para resguardar a integridade de sua doutrina. A proibição de se punir a transgressão religiosa com dano físico ou patrimonial é consequência da separação entre as esferas secular e religiosa: “A excomunhão não despoja nem pode despojar o excomungado de quaisquer de seus bens civis ou de suas posses. São fatores referentes à sua situação de cidadão, e sujeitos à proteção do magistrado” (Locke, 1973, p. 14). Mais uma vez, a cidade de Deus e a cidade dos homens não podem ser confundidas: não podemos punir alguém “nas coisas desta vida” por acreditarmos que esse alguém “será miserável na outra vida” (Locke, 1973, p. 15). A autoridade do clero deve limitar-se à associação eclesiástica. Ninguém, portanto, não importa o ofício eclesiástico que tenha, pode, baseado em sua religião, destituir outra pessoa, que não pertence a sua igreja ou fé, de vida, liberdade ou qualquer porção dos bens terrenos⁹ (Locke, 1973, p. 16).

O fiel, por sua vez, deve ter a liberdade de rever sua adesão à igreja, e, deixando de acreditar que ela lhe trará a salvação, ou que aquela é a forma correta de agradar a Deus, abandonar aquela confissão, sem que com isso seja molestado pela igreja ou pelo Soberano. Não há crime de apostasia. Em outras palavras, a igreja pode obrigar à saída, i. e., excomungar, mas não tem o direito de impedir a saída, já que é uma associação. E cada indivíduo também tem o dever de não atacar os bens civis de outra pessoa que professe religião diferente da sua, obrigação que se estende às igrejas, que não têm jurisdição umas sobre as outras; a igreja do magistrado tampouco

9 Como diria Rawls alguns séculos depois, ecoando uma visão lockeana (em certo sentido) de tolerância: “(...) embora as igrejas possam excomungar hereges, não podem queimá-los” (Rawls, 2003, p.14–15).

possui qualquer privilégio: “não há nenhuma diferença entre a igreja nacional e as outras dela discordantes” (Locke, 1973, p. 21).

O magistrado, então, deve tolerar todas as “assembleias” a que chamamos igrejas, aonde vão as pessoas em busca do que consideram apropriado para a salvação das próprias almas, abstendo-se de usar a coerção em matéria de doutrina, principalmente porque esse tema está fora da sua jurisdição, restrita ao plano dos bens civis, como vimos. Mesmo no plano dos bens civis, que está na órbita dos magistrados, não parece legítimo um grau alto de intromissão nas decisões dos súditos. Locke reprova o que chamaríamos de **paternalismo**, e considera que os cidadãos têm o direito de tomar decisões sobre seu patrimônio ou família que aos demais podem parecer pouco sábias: “Ninguém se enfurece com outrem por ter errado ao semear sua terra ou casar sua filha. Ninguém tenta reformar um perdulário por ter gastado sua fortuna numa taverna” (Locke, 1973, p. 17). Se o magistrado ou terceiros não podem imiscuir-se na vida do vizinho que administra mal seus negócios, por que teriam direito a intrometer-se no modo como ele cuida da salvação da própria alma?

Há outra razão pela qual o poder de determinar a verdade em matéria de doutrina religiosa não pode pertencer ao magistrado. Chamo essa razão de **argumento da futilidade**. Coagir alguém a seguir este ou aquele caminho em matéria de fé, além de ilegítimo e cruel, seria frívolo e inútil. Como diz Mark Goldie, para Locke, “fé não é fé sem que se acredite” (Goldie, 2010, p. 13), e, dizemos nós, acreditar não é um verbo que se conjugue no imperativo. Coerção não produz “persuasão interior do espírito” (Locke, 1973, p. 11), mas produz apenas conformidade exterior e aparente com as regras da fé imposta, numa prática religiosa que chamaríamos de “behaviorista”. “Mesmo se alguém quisesse, não poderia jamais crer por imposição de outrem” (Locke, 1973, p. 11). Em passagem mais eloquente, Locke afirma:

“[alguém] Pode enriquecer-se através de um ofício que não lhe agrada, pode ser curado de uma doença por remédios nos quais não confia; mas não pode ser salvo mediante religião na qual não confia, ou por um culto que não lhe agrada. É inútil para um descrente assumir as manifestações externas de moralidade; para agradar a Deus necessita de fé e sinceridade interior” (Locke, 1973, p. 20).

A argumentação de Locke não é apenas moral. Além da tarefa de justificação principista, por assim dizer, dos arranjos que propõe, o autor também se empenha em demonstrar-lhes a viabilidade prático-política. Assim, Locke aborda o temor — bastante disseminado no século XVII — de que a uma comunidade política dividida em linhas religiosas rivais fosse inviável, bem como o temor de que a dissidência religiosa fosse sinônimo de deslealdade política. Para ele, a diferença religiosa em si mesma não é causa de deslealdade; é a perseguição que torna os dissidentes religiosos potencialmente subversivos. A intolerância e a perseguição é que produzem dissensão civil, e não a tolerância¹⁰. Transforme-se a religião em uma questão politicamente indiferente e a sedição associada a ela terminará:

“(…) gozem os dissidentes dos mesmos direitos dos outros cidadãos em negócios civis, e verificar-se-á imediatamente que termina o medo das reuniões religiosas. Não é pelo fato de os homens se agruparem em torno de uma religião que se dividem em facções antagônicas, mas porque a opressão os torna miseráveis. Os governos justos e moderados são por toda parte tranquilos e seguros; mas, quando os homens são oprimidos pela injustiça e tirania, eles são sempre recalcitrantes. Sei que muitas das sedições começam frequentemente por pretexto de religião; mas é igualmente verdadeiro que no interesse da religião os súditos são frequentemente maltratados e vivem miseravelmente. Creiam-me, pois, que esses distúrbios não resultam de qualquer temperamento particular desta ou daquela igreja ou sociedade religiosa, mas da disposição comum dos homens, que, quando arcam com sofrimento injusto, tentam sacudir a canga que oprime seus pescoços” (Locke, 1973, p. 31).

Mais adiante:

“Não é a diversidade de opiniões (o que não pode ser evitado), mas a recusa de tolerância para com os que têm opinião diversa, o que se poderia admitir, que deu origem à maioria das disputas e guerras que se têm manifestado no mundo cristão por causa da religião” (Locke, 1973, p. 33).

Para Locke, justamente os dissidentes religiosos (“os que discordam da religião do magistrado”) é que teriam menos razões para rebelar-se contra um governo tolerante, “porque estarão em melhor situação nesse lugar do que em qualquer outra parte” (Locke, 1973, p. 31).

¹⁰ Tannenbaum afirma que “Defensores da tolerância apontavam a intolerância, e não o pluralismo religioso, como a causa do dissenso num Estado” (1987, 215–6).

Os liames sociais são esgarçados pela perseguição. Portanto, a preservação desses laços também justifica a tolerância. Contudo, também coloca limites a ela, isto é, fornece o critério e marca a linha divisória entre o tolerável e o intolerável. O que ameaça a “sustentabilidade do contrato social” (Catroga, 2006, p. 84) é intolerável: denominações subversivas¹¹ (atributo que Locke imputa ao catolicismo) não podem ser aceitas, e tampouco os ateus, ameaça ao ambiente de confiança mútua de que a vida civil depende. Para Locke, o convencimento da existência de Deus, mesmo que com atributos reduzidos, quase deisticamente, a um credo mínimo, bem como a crença na imortalidade da alma, eram premissas de sociabilidade (Catroga, 2006, p. 83)¹². Como se vê, a natureza dos critérios de exclusão de Locke não é teológica: certos ou errados, justos ou injustos, os critérios são puramente prático-políticos. Em outras palavras: católicos e ateus não são toleráveis porque Locke não crê que eles possam ser bons cidadãos (Waldron: 1993, p. 101).

O que mais pode intrigar um leitor contemporâneo atento, contudo, é a presença de dois tipos de argumento não facilmente compatibilizáveis na Carta: De um lado, argumentos de índole religiosa, isto é, baseados na aceitação de algum tipo de verdade religiosa, lado a lado com argumentos de natureza “cética” — e o uso desse termo merecerá justificativa em breve. Antes disso, no entanto, vejamos os argumentos teológicos de Locke em favor da tolerância.

É curioso notar que as razões teológicas estão concentradas na primeira metade do texto. Há argumentos mais declaratórios e menos elaborados do ponto de vista teológico segundo os quais “perseguição e crueldade” são alheias ao verdadeiro cristianismo (Locke, 1973, p. 11), enquanto “a tolerância para os defensores de opiniões opostas acerca de temas religiosos está tão de acordo com o Evangelho e com a razão que parece monstruoso que os homens sejam cegos diante de uma luz tão clara” (Locke, 1973, p. 10). O Evangelho, diz Locke, “declara com frequência que os verdadeiros discípulos de Cristo devem esperar e sofrer perseguição”, mas não diz em

11 Locke aponta o dedo para os que “se arrogam o poder para depor reis” (1973, p. 29). Mark Goldie chama a atenção para fato de que Locke não afasta a possibilidade teórica de tolerar católicos (Goldie, 2010, p. xix).

12 “(...) a supressão de Deus, ainda que apenas em pensamento, dissolve tudo” (Locke, 1973, p. 30).

parte alguma “que a verdadeira Igreja de Cristo deve perseguir e censurar a outrem, ou obrigá-lo através da força, da espada e do fogo a abraçar sua fé e doutrinas” (Locke, 1973, p. 14). Os verdadeiros cristãos seriam capazes de manifestar “caridade, brandura e boa-vontade para com todos os homens”, inclusive aos que “não forem cristãos” (Locke, 1973, p. 9).

Locke duvida da motivação pia dos perseguidores e zomba da justificativa teológica da perseguição. Observa que os intolerantes atribuem seu “zelo abrasador”¹³ ao amor, uma ação “por amizade e bondade”, e não por desejo de domínio¹⁴. “Acreditarei que o fazem”, continua ele:

“quando vir tais fanáticos castigarem de modo semelhante seus amigos e familiares, que claramente pecaram contra preceitos do Evangelho; quando os vir perseguir a ferro e fogo membros de sua comunidade religiosa, que estão corrompidos pelos vícios e se não se emendarem estão indubitavelmente condenados; e quando os vir manifestar a ânsia e o amor de salvar suas próprias almas mediante a infligção de todos os tipos de tormentos e crueldades. Visto que é por caridade, como pretendem, e zelo pelas almas humanas, que os despojam de sua propriedade, mutilam seus corpos, os torturam em prisões infectas e afinal até os matam, a fim de convertê-los em crentes e obterem sua salvação; por que permitem que a fornicção, a fraude, a malícia e outros vícios, os quais, segundo o Apóstolo (Rom, 1), cheiram obviamente a paganismo, grassem desordenadamente entre sua própria gente? (Locke, 1973, p. 9)

Ao mesmo tempo em que os argumentos de natureza teológica desempenham um papel relevante na Carta, este é um papel limitado. É evidente que Locke está empenhado em não fazer o argumento pró-tolerância derivar unicamente de fundamentos teológicos: assim, enquanto diz que a tolerância é “o sinal principal e distintivo de uma verdadeira igreja” (Locke, 1973, p. 9), logo adiante manifesta a intenção de mudar o rumo da conversa e subitamente dispensar esse tipo de argumento ao afirmar que “não é este o lugar adequado para investigar os sinais da verdadeira Igreja” (Locke, 1973, p. 14).

13 O zelo é literalmente abrasador, adjetivo que faz óbvia referência às fogueiras.

14 A insinuação de que o que inspira os intolerantes não é a piedade religiosa e sim a ambição política ilegítima percebe-se em diversas passagens do texto. O objetivo dessas pessoas “é outro reino, e não o reino de Deus” (Locke, 1973, p. 10).

Aqui, no entanto, creio que devemos cumprir a promessa feita anteriormente ao leitor e dedicar algum espaço a explicar o que estamos chamando de ceticismo. Evidentemente, não se afirma aqui que Locke pertence à tradição cética (atribuir essa posição a Pierre Bayle é bastante mais plausível, como veremos), menos ainda que abraça algum tipo de ceticismo doutrinário (se se me permite usar este oxímoro)¹⁵. O que afirmamos é que Locke se vale de *elementos* céticos, na Carta, isto é, argumentos que reconhecem limites a nossa capacidade de conhecer o mundo ou a verdade: a razão deve prudencialmente reconhecer seus próprios limites. É um uso controlado de um ceticismo limitado. Este uso do termo ceticismo está alinhado, por exemplo, com a definição oferecida por um especialista no tema, em obra introdutória e de divulgação: “É assim que devem ser interpretados os argumentos céticos: como uma maneira de demonstrar que a pretensão filosófica de um conhecimento metafísico da realidade é impossível ou inalcançável” (Smith, 2004, p. 50). Um olhar cético pode rejeitar ou ridicularizar os sistemas filosóficos que fazem afirmações dogmáticas a respeito do que está além de nossa capacidade de conhecimento.

Locke reconhece que boa parte das controvérsias religiosas, por mais convicção que tenhamos (e sabemos que Locke tinha convicções religiosas fortes)¹⁶, são sobre “temas sutis que transbordam a compreensão ordinária dos homens” (Locke, 1973, p. 10). Estamos no plano do puramente “especulativo”. A indeterminação epistêmica, tipicamente cética, está no famoso exemplo das duas igrejas em Constantinopla¹⁷, uma calvinista e outra armênia. Qual é ortodoxa e qual é herege? “Porque cada igreja é ortodoxa para consigo e errônea e herege para as outras. Seja no que for que certa igreja acredita, acredita ser verdadeiro, e o contrário disso condena como erro” (Locke, 1973, p. 15). Não há um ponto de vista epistemicamente independente para dirimir esse tipo de controvérsias e divergências teológicas

15 De certa forma, pode-se considerar o “Ensaio sobre o entendimento humano”, a obra em que Locke exprime sua teoria epistemológica, como uma tentativa de vencer o ceticismo.

16 Zagorin afirma que “Locke era um cristão profundamente religioso, embora heterodoxo em vários aspectos em seus últimos anos. Como Newton, ele se tornou antitrinitário e passou a simpatizar com os socinianos” (Zagorin, 2003, p. 247).

17 Maria Cecília Almeida considera que o exemplo das igrejas cristãs de Constantinopla tenha sido inspirado numa passagem do “Comentário Filosófico...”, o diálogo fictício de missionários católicos na China (Almeida, 2011, p. 88, nota 59).

“exceto o juiz supremo” (Locke, 1973, p. 15) — que, convenhamos, tem andado um pouco calado. Os príncipes tampouco ocupam qualquer posição epistemologicamente privilegiada para decidir isso: “o único e estreito caminho que conduz ao céu não é mais bem conhecido pelo magistrado do que pelos indivíduos”. Prova disso é “que os senhores de terra diferem enormemente em assuntos religiosos” (Locke, 1973, p. 19).

Ele se espanta que “assuntos triviais” e “ninharias” (como sobre regras de vestimentas, restrições alimentares, cortes de cabelo, ritos batismais, etc.) criem “inimizades implacáveis entre os confrades cristãos”. Se não observadas, essas ninharias não trazem quaisquer prejuízos à salvação das almas. Só “fanáticos” condenam “tudo que não estiver segundo o seu modelo” (Locke, 1973, p. 18).

Desta forma, há desconfiança da especulação teológica em que o dogmatismo doutrinário se baseia (espelhando a desconfiança cética das especulações da filosofia dogmática¹⁸): Locke condena a imposição humana de “invenções e interpretações aos outros como se fossem de autoridade divina, estabelecendo por leis eclesiásticas (...) o que nem a palavra de Deus menciona, ou, pelo menos, não ordena expressamente” (Locke, 1973, p. 13).

Passemos agora aos argumentos de Pierre Bayle em defesa da tolerância.

3. Pierre Bayle e o “Comentário Filosófico...”

É comum que trabalhos acadêmicos sobre Pierre Bayle dediquem certo espaço à contextualização biográfica, dada a importância da biografia e das próprias circunstâncias para a obra do autor¹⁹. Renato Lessa vê Bayle como o “pensador por excelência das circunstâncias”, alguém que

18 Como observa Renato Lessa, “os céticos dirigem sua bateria de argumentos aos dogmáticos em função da enorme *diaphonia* — i. e., desacordo indecível — que se estabelece *entre estes*” (Lessa, 1997, p. 14). Lessa fala numa “forma parasitária de filosofar”, porque o ceticismo nutre-se do confronto de dogmatismos: a pluralidade de dogmas em choque uns contra os outros, pluralidade essa que de modo algum resulta da vontade dos defensores de cada um dos dogmas, é que alimenta o ceticismo. Desse modo, não seria meramente casual que a retomada filosófica do ceticismo se tenha dado no contexto das guerras religiosas pós-Reforma.

19 Com a Revogação do Édito [de Nantes], duzentos mil protestantes tiveram de exilar-se, entre os quais o próprio Bayle (Kamen, 1967, p. 198).

“considera de forma atenta as vertentes que configuram o campo político imediato. Seu argumento a respeito da tolerância, por exemplo, assim o exige” (Lessa, 2009: 465).²⁰ Dadas as evidentes limitações de espaço de um artigo, tentaremos ser econômicos neste aspecto, limitando-nos ao essencial: Pierre Bayle era um huguenote, como eram conhecidos os calvinistas franceses, refugiado na Holanda em virtude da intensa perseguição religiosa aos calvinistas efetuada na França de Luís XIV. A perseguição atingiu duramente o próprio Bayle e sua família²¹. Na Holanda, foi colega de exílio de Locke²², cujo grau de reconhecimento, no entanto, Bayle jamais experimentou (Kalven, 1967, p. 234)²³.

Deter-nos-emos aqui em uma de suas obras mais diretamente ligadas à defesa da tolerância, o “Comentário filosófico...” (Bayle, 1987). Publicada originalmente em 1686, a obra é uma reação de Pierre Bayle à revogação do Édito de Nantes, no ano anterior. Embora a revogação se tenha consumado em 1685, o espírito da tolerância aos huguenotes vinha sendo “tediosa mas progressivamente erodido” desde 1660 por Luís XIV (Tannenbaum, 1987, p. 203)²⁴.

A importância da biografia para a obra, contudo, não nos deve enganar: o contexto é importante, mas Bayle nunca pretendeu escrever simplesmente um panfleto contra Luís XIV, e sim um trabalho de validade mais geral, que podemos colocar no âmbito da teoria política (Kamen, 1967, p. 238). Nesta obra, Bayle adota estratégia argumentativa bastante similar à de Locke²⁵, emparelhando argumentos de natureza distinta (tema a que

20 A Leitura de Lessa coaduna com a qualificação do “Comentário filosófico...” por Tannenbaum como uma obra “profundamente pessoal” (Tannenbaum, 1987, p. 229).

21 Como consequência direta ou indireta da perseguição religiosa, morreram o pai, a mãe e o irmão de Bayle, este último na prisão (Durant & Durant, 1963, p. 207).

22 Bayle e Locke conheceram-se em Roterdão, e ambos expressaram mais tarde respeito mútuo pelas respectivas obras (Zagorin: 2013, p. 272).

23 Um panorama biográfico bastante satisfatório de Bayle pode ser encontrado em Lucas, 1987.

24 Para uma síntese em português das guerras civis religiosas na França dos séculos XVI e XVII, ver: Cardoso, Sérgio. “Uma fé, um rei, uma lei -- a crise da razão política na França das Guerras de Religião”, in Novaes, Adauto (organizador). *A Crise da Razão*. São Paulo: Companhia das Letras/Ministério da Cultura/Funarte, 1996.

25 Richard Vernon menciona a Revogação do Édito de Nantes e a subsequente intensificação da perseguição aos calvinistas como uma motivação importante para Locke escrever a “Carta...” (Vernon, 2010, p. xi). Convém lembrar que o “Comentário Filosófico...” publicou-se três anos antes da “Carta...” e constava da biblioteca pessoal de Locke, ao lado de outros “expoentes de um cristianismo antidogmático” (Zagorin, 2003, p. 258).

voltaremos adiante). Antes de enfatizarmos o que a obra tem em comum com a Carta de Locke, gostaríamos de falar do que há de específico nela.

O nome completo do livro é *Comentário filosófico sobre estas palavras de Jesus Cristo: 'obriga todos a entrar'*. Foi publicada anonimamente, adotando como subterfúgio a alegação de ser uma tradução do inglês²⁶ (Kalven, 1967, p. 236). O objetivo principal da obra é o de refutar um argumento interno ao catolicismo (um argumento teológico, portanto) contra a tolerância, usado para justificar a perseguição ao calvinismo na França. Trata-se da recuperação da interpretação dada por Agostinho à parábola do grande banquete, do Evangelho de Lucas²⁷. Na passagem, Cristo fala de um anfitrião que, agastado pelas sucessivas rejeições de seus convidados para um banquete, diz aos empregados que arregimentem mendigos para encher a festa. Como nem assim preenche os lugares, dá nova ordem aos servos: que obriguem os passantes a entrarem (*compelle intrare*). Há uma tradição de interpretação desta passagem como autorizativa do uso da coerção contra os reticentes, hereges e/ou infiéis para participarem da festa do Senhor mesmo contra a sua vontade. Essa tradição remonta a Agostinho, que com base nela justificou a repressão aos hereges (Agostinho tinha em mente especificamente os Donatistas), mas não aos judeus ou pagãos²⁸. Esse argumento fora recuperado pelos católicos para justificar a coerção no contexto dos conflitos religiosos pós-Reforma (Almeida, 2011, p. 41).

26 Bayle seria logo apontado como autor do texto, denunciado por seu ex-amigo e liderança da comunidade huguenote exilada na Holanda, Pierre Jurieu.

27 “A estas palavras, disse a Jesus um dos convidados: ‘Feliz daquele que se sentar à mesa no Reino de Deus!’ Respondeu-lhe Jesus: ‘Um homem deu uma grande ceia e convidou muitas pessoas. E à hora da ceia, enviou seu servo para dizer aos convidados: Vinde, tudo já está preparado. Mas todos, um a um, começaram a escusar-se. Disse-lhe o primeiro: Comprei um terreno e preciso sair para vê-lo; rogo-te me dês por escusado. Disse outro: Comprei cinco juntas de bois e vou experimentá-las; rogo-te me dês por escusado. Disse também um outro: Casei-me e por isso não posso ir. Voltou o servo e referiu isto a seu senhor. Então, irado, o pai de família disse a seu servo: Sai, sem demora, pelas praças e pelas ruas da cidade e introduz aqui os pobres, os aleijados, os cegos e os coxos. Disse o servo: Senhor, está feito como ordenaste e ainda há lugar. O senhor ordenou: Sai pelos caminhos e atalhos e obriga todos a entrar, para que se encha a minha casa. Pois vos digo: nenhum daqueles homens, que foram convidados, provará a minha ceia” (Bíblia: Lc, 14. 15-23).

28 Brown, 1964, p. 112, e Weithman, 2001, p. 246. Veja-se o Sermão 112, seção 8, do próprio Agostinho (1992, p. 152).

Como dissemos, do ponto de vista da tipologia da argumentação, são muitos os paralelos com Locke. Estão lá os argumentos pragmáticos²⁹, os argumentos teológicos, os céticos, e mesmo os que apelam à futilidade da coerção em matéria religiosa: Bayle afirma ser “evidente” que “o único modo legítimo de inspirar a religião [supostamente correta]” seria “produzir na alma julgamentos e movimentos da vontade na direção de Deus”. No entanto, isso não seria um objetivo atingível por meio de “ameaças, prisões, multas, espancamentos, tortura ou qualquer coisa compreendida como a obrigação pela força”. Estabelecer uma religião por estes meios é tão obviamente errado, tão “contrário ao bom-senso, à luz natural e aos princípios comuns da razão” (Bayle, 1987, p. 37), que podemos concluir que “Jesus Cristo não no-lo ordenou” (Bayle, 1987, p. 36). Assim, Bayle argumenta contra uma interpretação que ele chama de “literal” da parábola, segundo a qual Jesus teria ordenado que as pessoas sejam obrigadas a pertencer à Igreja supostamente correta e verdadeira³⁰.

Como Bayle trata de refutar um argumento teológico, naturalmente este gênero de razões vai ocupar uma parte importante de sua atenção. E de fato, Bayle empenha-se em afirmar que a intolerância e a perseguição são incompatíveis com o espírito do Evangelho. Se a intolerância era aceitável na Israel do Velho Testamento, era porque o povo israelita vivia sob um regime teocrático. Nesse regime, adorar um deus diferente do da comunidade constituía “crime, sedição e revolta contra o magistrado soberano”³¹, uma “violação da lei do Estado” (Bayle, 1987, p. 120). O próprio Deus, na qualidade de “chefe da República Judaica”, “limitou ali as imunidades da consciência” (Bayle, 1987, p. 120). O cristianismo — isto é, o Evangelho — mudou tal panorama. Seus preceitos “não são leis políticas do Estado”, embora alguns seus preceitos possam coincidir com as leis do magistrado: a

29 Assim como Locke, Bayle enfrenta o problema prático da viabilidade política da república tolerante. Logo no discurso preliminar, tentar demonstrar que a diversidade religiosa em si mesma não constitui um mal nem ameaça a paz social da comunidade. A esse respeito, ver Almeida 2011, p. 49. Bayle dá a volta no argumento: a desordem política seria mais facilmente causada pela perseguição do que pela tolerância.

30 Contra a interpretação excessivamente textualista, “é preciso buscar argumentos na razão natural, na filosofia e ainda apelar à história e à experiência” (Almeida, 2011, p. 49).

31 Tradução livre. Todos os trechos de obras publicadas em língua estrangeira transcritos aqui são de nossa lavra.

proibição de matar e de roubar são simultaneamente evangélicas e políticas (Bayle, 1987, p. 121).

São os argumentos de natureza cética, contudo, e não os teológicos, que acabam roubando a cena no “Comentário filosófico...”. A condição humana, diz Bayle, é a de “mal conhecer a verdade, exceto de forma muito imperfeita”. Mesmo que se possa “provar algo a partir de razões *a priori* claras e demonstrativas”, logo nos vemos às voltas com “consequências absurdas derivadas do que foi demonstrado”. E se se tem a sorte de não ser assoberbado “pelas absurdidades que decorrem de próprias opiniões”, muitas vezes fica-se apenas com “noções muito confusas e provas insuficientes da própria posição” (Bayle, 1987, p. 135). Isso acontece porque nossa alma é incapaz de discernir perfeitamente quando nossas convicções são falsas ou verdadeiras, porque ambas têm os mesmos sinais e características”. Por isso é que devemos “desconfiar de todas” (Bayle, 1987, p. 179). Ele ironiza a autoconfiança de quem considera que questões controversas (em matéria religiosa) sejam “claras e evidentes como o dia”. Nunca podemos supor que o que nos parece evidente também o seja para os demais. Afinal, a “evidência que percebemos em certos objetos pode advir da perspectiva pela qual os consideramos, ou de uma proporção entre eles e nossos órgãos, ou do hábito, da educação, ou de muitas outras causas” (Bayle, 1987, p. 93).

A verdade religiosa, e, em particular, a interpretação bíblica, é especialmente traiçoeira com quem procura fundamentos para convicções fortes. É difícil saber se:

“certo texto das Escrituras foi bem traduzido, se uma palavra que hoje está em grego ou hebraico sempre esteve lá, e se o sentido dado a ele pelos parafraseadores, comentaristas e tradutores é o mesmo que o do autor. Pode-se ter uma certeza moral disso fundada em probabilidades muito altas, mas no fim das contas, essa certeza pode subsistir na alma de um número infinito de pessoas que estão enganadas” (Bayle, 1987, p. 182).

Por esta razão, as diferenças religiosas são inevitáveis e até naturais: “o que quer que seja suscetível de várias interpretações”, alguns “interpretarão de um jeito, outros de outro”. “Pessoas em diferentes épocas e países terão sentimentos diferentes em [relação à] religião” (Bayle, 1987, p. 140). Não há nisso razão para escândalo ou espanto, e convém resistir à tentação de moralizar demais essas diferenças, como também é nossa tendência:

“Agrada-nos atribuir nomes bonitos ao que nos pertence e nomes infames ao que convém aos outros” (Bayle, 1987, p. 95).

Justamente pelo fato de que a verdade religiosa é tão esquivada, nossa consciência é particularmente inclinada ao erro³² nessa seara. Contudo, e curiosamente, a fragilidade da consciência como base para o conhecimento seguro é a razão para se proteger a liberdade de consciência: “A repetição à exaustão de que o homem não tem acesso a uma verdade absoluta — sobretudo em termos religiosos —, é parte do esforço para fundar, no domínio filosófico, um direito imperativo e universal à liberdade de pensamento” (Almeida, 2011, p. 218). Como observa Fernando Bahr, esse recurso à consciência e a um direito de agir de acordo com as próprias convicções (implicando um dever de respeitar a consciência alheia) é uma constante ao longo de todo o “Comentário...”. A liberdade de consciência chega mesmo a fundamentar um argumento teológico pela tolerância, já que Bayle considera que violar a consciência alheia constitui um gravíssimo pecado (Bahr, 2004, p. 56, nota 33).

O espaço ocupado pela liberdade de consciência no pensamento bayleano é um dos fundamentos³³ da prescrição de um sistema de tolerância mais amplo que o de Locke. Se este último não vê lugar para ateus e católicos em sua república, Bayle investe contra os apenas “meio-tolerantistas”³⁴. Em geral, “o caminho do meio é certamente o melhor e os extremos são

32 Nesse aspecto, e aqui seguimos Bahr, o contraste com Locke é significativo. Para Locke, a liberdade de seguir as próprias convicções quaisquer que sejam elas seria “um obstáculo no caminho da tolerância civil” (Bahr, 2004, p. 46), já que daria livre-curso para o dogmatismo, o fanatismo e o entusiasmo religioso, não importando os custos que impusessem à convivência social. Para mais detalhes, ver Bahr, 2004, pp. 46–53 e Almeida, 2011, p. 96.

33 Dizemos “um dos fundamentos” porque há outros, inclusive de natureza empírica: Bayle argumenta que a experiência nega relações causais entre ausência de crença nos fundamentos do cristianismo e comportamento antissocial. Ver comentários da editora Sally Jenkinson no início do verbete “Socinus (Faustus)” do “Dicionário...” (Bayle, 1999, p. 251), bem como as seções (I) e (L) do mesmo verbete (Bayle, 1999, pp. 266–71).

34 Tannenbaum afirma que o Sistema de tolerância de Bayle é mais amplo do que o proposto por Locke, já que o primeiro estendia a proteção a judeus e a muçulmanos (Tannenbaum, 1987, p. 258). A primeira parte da afirmação é verdadeira, mas Tannenbaum erra ao supor que Locke negue tolerância a judeus e muçulmanos. Trata-se de um equívoco bastante chamativo, uma vez que o texto expressa justamente o contrário. Locke diz-lo com bastante clareza: “(...) aqueles cuja doutrina é pacífica e cujas condutas são puras e impolutas devem estar em termos de igualdade com os seus concidadãos. Se se permitirem a alguns assembleias, reuniões solenes, celebrações de dias festivos, sermões e culto público, tudo isso deve ser igualmente permitido aos presbiterianos, independentes, arminianos, anabatistas, quacres e outros. Na realidade, falando francamente,

equivocados”, mas quando o assunto é tolerância, não há meio-termo: “É tudo ou nada”. Não há razão para tolerar somente algumas seitas e excluir outras (Bayle, 1987, p. 145). Para Bayle, portanto, não se aplicam as exclusões apriorísticas de ateus, católicos ou adeptos de qualquer seita do sistema de tolerância. Nas palavras de Henry Kamen, autor de uma clássica história da tolerância:

“A liberdade prática que Bayle atribui à religião é virtualmente absoluta. Católicos tendem a perseguir onde são a maioria, logo o Estado deve restringir suas atividades; ne entanto, eles têm direito à total liberdade de crença e de culto. Tolerar muitas seitas num Estado pode implicar em algum risco para a unidade do Estado, mas isso é melhor do que padecer dos conflitos civis e dos derramamentos de sangue que tentativas de impor a unidade trariam. Os muçulmanos devem ser tolerados se aceitarem a constituição política do Estado; (...) socinianos e sectários extremos também devem ser tolerados.” (Kamen, 1967, p. 238).

Bayle inclusive opõe-se, de forma ousada e vanguardista, à criminalização da blasfêmia, porque “a blasfêmia não se define por um princípio comum entre o acusador e o acusado, entre o perseguido e o perseguidor”. Como diz Tannenbaum, isso dificultava até mesmo uma definição satisfatória de blasfêmia (e de heresia) (1987, p. 262). Em não havendo sequer um território epistêmico comum, o “crime” se baseia na autopresunção infundada de correção por parte de quem tem poder, da assunção da hipótese “Eu estou certo e tu estás errado” (Bayle, 1987, pp. 148–9).

O calvinismo de Bayle, ao qual nunca renunciou, não o torna um *partisan*: para ele, católicos e protestantes ortodoxos tinham essencialmente a mesma posição intolerante (Tannenbaum, 1987, p. 215). Todos se acham no direito de perseguir, mas acreditam ser injustamente perseguidos: “Até que chegue o tempo em que Deus faça o juízo final no fim dos tempos, os fortes oprimirão sem controle os fracos. Não é este um princípio amirável?” (Bayle, 1987, p. 16). Bayle não poupa seus “irmãos” de fé (e as grandes

como convém de homem a homem, não se devem excluir os pagãos, nem os maometanos e nem judeus da comunidade por causa da religião. O Evangelho não o ordena” (Locke, 1973, p. 32).

vítimas da perseguição na França) de críticas³⁵: a perseguição calvinista dos anabatistas é imoral, bem como a perseguição aos católicos (Kalven, 1967, p. 238) (onde os calvinistas tinham condições de empreendê-la, naturalmente). No verbete “Fausto Socino” de seu “Dicionário...”, Bayle condena as gestões dos calvinistas holandeses “junto ao soberano com o propósito de obter a supressão” dos socinianos (Bayle, 1999, p. 269). Bayle percebe que os defensores da legitimidade da coerção religiosa identificam-se com o perseguidor³⁶ e supõem que a perseguição será feita pela igreja “verdadeira” (sempre a sua própria) contra a “falsa” (invariavelmente as igrejas alheias). Mas a perseguição é feita pela seita que tem o poder e os meios de perseguir contra a(s) que não dispõe(m) desses meios. Com suprema ironia, Bayle escreve:

“Não podemos evitar a inconveniência de que quando uma igreja falsa pleiteia tolerância e reclama das leis penais, ela usa os mesmos lugares-comuns que a verdadeira igreja usa quando ocupa posição similar. Quando a verdadeira igreja exige de soberanos a extirpação da igreja falsa, usa os mesmos argumentos e as mesmas provas que a igreja falsa quando esta exige a extirpação da verdadeira igreja” (Bayle, 1999, p. 269).

Já o dissemos com outras palavras, mas não custa ressaltá-lo: o objetivo de Bayle não é defender os direitos protestantes ou huguenotes contra Luís XIV, mas transcender o contexto e argumentar num plano mais geral e abstrato em favor de direitos humanos, da liberdade de consciência e em favor da limitação do poder do soberano de interferir nessa liberdade (Tannenbaum, 1987, p. 261).

O fato de Bayle assumir uma posição argumentativa de imparcialidade em relação às posições de católicos e protestantes trouxe-lhe a acusação de “pirronismo”, isto é, de ceticismo (no caso, religioso, uma acusação de acordo com a qual Bayle seria indiferente ou incerto em relação à verdade religiosa. Jurieu, o grande antagonista de Bayle, calvinista ortodoxo francês, companheiro de exílio na Holanda, seu ex-colega e amigo, acusou

35 O “Comentário...” foi recebido pelos huguenotes de forma largamente hostil (Kalven, 1967, p. 236).

36 “Como o *Commentaire philosophique*, a Carta é dirigida aos perseguidores”, diz Maria Cecília Almeida (Almeida, 2011, p. 87).

Bayle de “ateísmo”, “espinosismo”³⁷ e de “promover a indiferença religiosa, o que para Jurieu significava o relativismo (...) que conduzia ao deísmo”³⁸ (Tannenbaum, 1987, p. 215).

4. Bayle e Locke — *Argumentando in the alternative*

A acusação de “pirronismo” dirigida contra Bayle por Jurieu não é de todo infundada, mas provavelmente não no sentido exato que Jurieu lhe atribuía. Para Jurieu e boa parte de seus contemporâneos, se Bayle não estava disposto a defender o uso da força para promover a fé calvinista que ambos compartilhavam e prevenir os erros heréticos, no fundo devia estar pouco convencido de que o calvinismo fosse a verdadeira fé; e talvez até nem acreditasse que existisse uma coisa tal como a verdadeira fé. Há fortes indícios biográficos, contudo, de que Pierre Bayle era profundamente religioso e permaneceu um protestante convicto até o fim da vida³⁹.

A associação entre Bayle e ceticismo é largamente aceita entre seus intérpretes contemporâneos⁴⁰. Bayle é um tópico tradicional de estudos sobre o assunto e um filósofo comumente associado a essa tradição. A associação aparece o tempo todo entre seus intérpretes, inclusive no vocabulário que usam para falar sobre ele: Tannenbaum, no estudo introdutório

37 Jonathan Israel lembra que Bayle se esforçava para se distanciar de Espinosa, atacando-o em seu “Dicionário...” (no artigo mais longo de toda a obra, diga-se), onde o acusa de “ateísmo”, continua, “para se esquivar” da mesma acusação “dirigida a ele [Bayle] por Jurieu e outros de seus críticos huguenotes” (Israel, 1995, p. 924).

38 “Não chega a ser uma surpresa, assim, que Jurieu tenha condenado a *Carta acerca da Tolerância* de John Locke” (Tannenbaum, 1987, p. 216).

39 “...após seu breve lapso católico [no início da adolescência], [Bayle] permaneceu um membro da Igreja Calvinista Reformada por toda a vida” (Zagorin, 2003, p. 270). De qualquer forma — e invocando Israel mais uma vez — a percepção disseminada na Holanda do século XVIII era a de que Bayle era mais inclinado ao livre-pensamento do que ele próprio admitira (Israel, 1995, pp. 1040–1).

40 Sabemos que há significativa diversidade de interpretações entre a vasto número de intérpretes e comentadores de Bayle. Em tese defendida há alguns anos, Maria Cecília de Almeida mapeia esse continente: a “escola francesa” vê-o como um “calvinista autêntico”, a “escola italiana” tende a enfatizá-lo como “deísta, cético ou ateu”, leitura privilegiada também na “doutrina anglo-saxã”. Como ela mesma esclarece, contudo, “essas abordagens diferentes se explicam em função dos diversos elementos que os comentadores pretendem privilegiar” (Almeida, 2012: 21-2). Lennon e Hickson riem-se da variedade de interpretações que Bayle inspira: “De acordo só com as interpretações do século XX, Bayle pode ter sido um positivista, um ateu, um deísta, um cético, um fideísta, um sociniano, um calvinista liberal, um calvinista conservador, um libertino, um cristão judeizante, um judeu-cristão, ou até mesmo um judeu disfarçado, um maniqueísta e um existencialista. (...). Ademais, há pelo menos alguma plausibilidade em todas essas interpretações” (Lennon & Hickson, 2020).

que citamos extensivamente aqui, fala de Bayle como alguém “leitor de Montaigne e influenciado por ele” (1987, p. 206). “Diferentemente de Jurieu”, diz ela, Bayle acreditava que “os homens são capazes de conhecer apenas a verdade parcial” (1987, p. 248)⁴¹. Patrícia Leite tampouco hesita, e é bastante enfática ao qualificar “(...) o pensamento cético de Pierre Bayle” como “uma das maiores manifestações do pirronismo na filosofia moderna do século XVII” (Leite, 2006, p. 89). É uma avaliação que ecoa em termos quase idênticos a de Renato Lessa, quem acrescenta inclusive que Bayle “estendeu o programa pirrônico” (Lessa, 1995, p. 189). Richard Popkin vai ainda mais longe ao considerar Bayle um “supercético” (Popkin, 2003, p. 283). Apesar de dizer que Bayle é um pensador “difícil de ser caracterizado”, Maia Neto também o vê como “um dos maiores céticos da modernidade”, e segue na mesma linha de Lessa ao afirmar que, em certo sentido, seu ceticismo seria mais radical do que o de Montaigne, porque não se aplicaria apenas à ética e aos sentidos, mas à própria razão (Maia Neto, 1996, p. 78). Não que a razão não tenha o seu lugar, mas é um lugar bem demarcado e circunscrito: “Bayle incorre (...) ao mesmo tempo nos dois excessos criticados por Pascal: só aceitar a razão e excluir a razão. A razão é absolutamente soberana na filosofia e totalmente excluída da religião” (Maia Neto, 1996, p. 82).

Assim, e a despeito de certa variedade de tradições interpretativas da obra de Bayle, poucos lhe negariam o reconhecimento de *algum* tipo de vínculo com a linhagem filosófica do ceticismo⁴², por assim dizer. Como tal, Bayle vale-se de argumentos céticos para defender a tolerância religiosa, e — isto é o que nos interessa diretamente aqui — assim, como em Locke,

41 O vínculo de Bayle com a tradição cética não é só mediado por Montaigne. São muitas as referências que Bayle faz aos céticos antigos em seu *Dicionário Histórico e Crítico*. Plínio Smith esmiúça “compromissos filosóficos” comuns entre Bayle e a tradição cética, que seriam as seguintes: a distinção entre ser e aparecer, a “distinção epistemológica entre conhecimento e crença (...), com a correspondente idéia de que o filósofo ou sábio não crê ou opina, mas somente sabe ou conhece, parece implicar inexoravelmente que o filósofo ou sábio está condenado a suspender o juízo” (Smith, 2007, p. 254), e, finalmente, “a honestidade intelectual e a busca da verdade”. Dessa última característica, resulta para Bayle “uma obrigação de tolerância e paciência na interpretação dos pensamentos alheios” (Smith, 2007, p. 264).

42 Há interpretações de Bayle que minimizam ou mesmo negam o caráter cético de sua obra. Ver, por exemplo, Forst, 2008, p. 78.

esses argumentos estão colocados lado a lado com outros argumentos de natureza muito diferente.

No caso de Locke, esse vínculo filosófico com a tradição cética inexistente. Desde que *The political thought of John Locke*, de John Dunn, foi inicialmente publicado, em 1969, muitos intérpretes desse autor apontam o caráter profundamente protestante e puritano de seu pensamento político. Há quem afirme que Locke é incompreensível de uma perspectiva puramente secular. E há quem aplique essa chave interpretativa inclusive e especificamente à “Carta...”. Na introdução que escreveu a uma edição da Carta, Mark Goldie afirma que: “(...) suas [de Locke] próprias premissas estão enraizadas no evangelismo cristão. Seus argumentos não são tão radicais quanto os de Espinosa ou Bayle, que eram mais inclusivos e mais céticos” (Goldie, 2010, p.: xi).

Teresa Bejan toma a expressão “tolerância evangélica” de Mark Goldie, e com ela, faz referência à “constelação de argumentos teológicos pela tolerância no século XVII” (Bejan, 2015, p. 1103). Uma das formas assumidas pela tolerância evangélica que Bejan identifica vê a tolerância como uma oportunidade para o proselitismo visando à conversão dos dissidentes. Como a aceitação da diferença seria meramente instrumental, representando apenas um recuo tático com vistas à eventual conquista de unidade futura, entra em choque com a “afirmação positiva da diversidade com [a] qual a tolerância é frequentemente vinculada hoje” (Bejan, 2015, p. 1105). Para Bejan, o projeto lockeano de tolerância “foi moldado especificamente por considerações evangélicas”. (Bejan, 2015, p. 1104). Para ela, acadêmicos “focam exclusivamente nos aspectos racionalistas, indiferentistas ou céticos da obra de Locke, e falham em compreender a importância do amor cristão como o centro moral de seu projeto de tolerância (...)” (Bejan, 2015, p. 1110). As evidências de que Locke seria adepto de uma tolerância evangélica seriam, *grosso modo*, os argumentos teológicos da “Carta...” a que já fizemos referência na seção correspondente deste texto. Nas cartas seguintes, que Locke troca em polêmica com o clérigo anglicano Jonas Proast, “o instrumentalismo evangélico é ainda mais evidente” (Beja, 2015, p. 1109). Bejan por um lado, reconhece que Locke expande o conceito de tolerância, que não é mais um “dever de cristãos”, mas um “direito

universal”, e isso está em contraste com o “unilateralismo da tolerância evangélica tradicional” (Bejan, 2015, p. 1110). Reconhece também que Locke tem “um entendimento mais robusto da tolerância ética” do que Roger Williams (o outro autor que ela analisa no mesmo artigo). Por outro lado, nada disso muda o veredito de Bejan, para quem as “infames exclusões” da “Carta...” (de ateus e católicos, como vimos) seriam um sinal de um evangelismo um pouco mais “sofisticado” [*refined*], mas que no fundo revela o pressuposto de um consenso que deixa de fora “algumas pessoas e posições” (Bejan, 1987, p. 1111).

O leitor tem a impressão de que a tolerância evangélica de Locke é mais afirmada do que demonstrada por Bejan. Pouca evidência textual ou interpretativa é mobilizada para sustentá-la. Além do mais, ao fim, fica-se sem saber o que fazer com os “aspectos racionalistas, indiferentistas e céticos” na obra de Locke. Devem ser ignorados como irrelevantes, ou como “cortina de fumaça” argumentativa? Não há nenhuma pista do que fazer com isso e sobre o papel que essas razões ocupam no suposto evangelismo lockeano.

Essa leitura parece-nos francamente pouco convincente. Além do mais, ao tornar a teoria política lockeana excessivamente dependente de seu contexto e de alguns de seus (da teoria) pressupostos religiosos e metafísicos, tira bastante do apelo contemporâneo que possa ter. Como diz Richard Vernon, temos de reconhecer que as “preocupações teológicas” sobre as quais alguns dos argumentos de Locke se apoiam “não são mais parte das convenções do debate público” (Vernon, 2010, p. xxx). Waldron, na mesma linha, enxerga, como uma “linha secundária da argumentação” lockeana, um apelo ao “caráter peculiarmente cristão da tolerância”. Essa linha foi “efetiva” e é “historicamente importante”, mas é “desinteressante de um ponto de vista filosófico” (1993: 89). Voltamos a dizê-lo: há uma dialética entre o “universal e o contextual” tanto no “Comentário...” (Bost, 2007, p. 30) quanto na “Carta...”. Enfatizar demais o contexto ajuda-nos a perder de vista essa tensão.

Mark Goldie tem uma posição mais nuançada do que a de Bejan neste aspecto: aponta a “premissa evangélica” na “Carta...”, que acaba deixando um “papel limitado para o ceticismo” mas reconhece que

“há uma clara deixa de ceticismo na carta, em relação à esfera do que os teólogos chamaram de ‘coisas indiferentes’, distintas das ‘coisas necessárias’ à salvação. Locke estava entre os que percebiam um amplo âmbito de ‘coisas indiferentes’: assuntos que não eram prescritos pelas escrituras, estando portanto abertos à escolha humana e à convencionalidade local” (Goldie, 2010, p. xvi).

Esse trecho de Mark Goldie permite-nos pensar nas camadas de sobreposição de fundamentos na argumentação, já que um argumento “cético” tem justificativa teológica (a distinção entre coisas diferentes e necessárias), e a justificativa teológica, por sua vez, tem uma deixa de ceticismo: “Locke sustenta que muito daquilo que historicamente preocupou teólogos e levou a inquisições e à perseguição de heresias, é meramente especulativo” (Goldie, 2010, p. xvii). Isso quer dizer que Locke não apenas justapõe argumentos “horizontalmente”, lado a lado, mas também “verticalmente”, em que razões diferentes servem de fundamento umas às outras.

Tentamos demonstrar que Bayle e Locke valem-se de argumentos muito semelhantes (embora com pesos e ênfases distintos, e alcances e consequências igualmente distintos em cada um dos casos). Mais do que isso, entendemos que usam *estratégias argumentativas* muito semelhantes: colocar argumentos teológicos (pressupondo uma verdade religiosa mais ou menos evidente) ao lado de um argumento cético (que assume alguma dúvida sobre a possibilidade de sabermos onde se localiza a verdade religiosa) representa o sacrifício da coerência. Uma explicação plausível para isso é a de que a coerência é sacrificada em nome de algum outro bem: a eficácia no convencimento de públicos distintos, com diferentes tipos e graus de convicção (assumindo o pluralismo moral dos hipotéticos leitores como um dado). O uso simultâneo de estratégias argumentativas diferentes (apresentando argumentos potencialmente contraditórios, se necessário) é comumente referido no ambiente jurídico anglo-saxão como argumentar “*in the alternative*”. É uma estratégia retórica muito usada em tribunais do júri, por exemplo.

Na sua monumental história da República Holandesa, Jonathan Israel afirma que o debate sobre a tolerância atingiu seu zênite nos Países Baixos precisamente nas décadas de 1680 e 1690, período que coincide com o

exílio de Locke e de Bayle naquele país⁴³. Israel também afirma, contudo, que esse debate se movia por carris diferentes e independentes: de um lado, firmava-se uma tradição intelectual secular e republicana de defesa de tolerância, e de outro, uma tradição teológica tolerantista (a qual incluía van Limborch, amigo de Locke e destinatário de sua “Carta...”)⁴⁴ (Israel, 1995: 674). Pode-se perfeitamente pensar que tanto Locke quanto Bayle tenham combinado — ou que pelo menos o tenham tentado fazer — tradições intelectuais diferentes de defesa do projeto tolerantista.

Tannenbaum afirma que, antes de Bayle, a tolerância era “frequentemente eclesiástica em natureza e baseava-se em contextos de ortodoxia cristã”, isto é, tinha como objeto a defesa da convivência entre diferentes vertentes do cristianismo. Bayle — e, como vimos argumentando aqui, também Locke — ampliou a fundamentação da tolerância e ampliou os potenciais beneficiários dela: heréticos e ortodoxos, cristãos e não-cristãos, (no caso de Bayle, até mesmo ateus), criando a noção de tolerância *civil* (Tannenbaum, 1987, p. 259). A estratégia de defender a tolerância com o recurso a uma variedade de argumentos diferentes para convencer pessoas de diferentes estratos sociais, em nome do compromisso político pragmático, do racionalismo, do pacifismo, ou mesmo recorrendo a pressupostos teológicos para convencer os fiéis das seitas que se haviam multiplicado nos anos anteriores; sem esquecer, claro, do indiferentismo religioso. A leitura que oferecemos vai no sentido oposto à de Bejan: o esforço de Bayle e Locke é justamente o de tirar a defesa da tolerância da província exclusivamente teológica, mesclando razões diferentes, inclusive profundamente seculares.

Erasmus associa o ceticismo com a Loucura quando põe na boca desta última a avaliação de que:

“É uma grande extravagância querer fazer consistir a felicidade do homem na realidade das coisas, quando essa realidade depende exclusivamente da opinião que dela se tem. Tudo na

43 Bayle refugiou-se na Holanda em 1681, ali permanecendo até sua morte, em 1706. Locke exilou-se em 1683 e voltou a seu país em princípios de 1689.

44 O historiador e político português Rui Tavares observa que o primeiro adjetivo usado para descrever Ulisses na Odisseia é *politropos*, ou seja, “de muitos caminhos”. Talvez possamos aplicar o mesmo adjetivo à moderna ideia de tolerância.

vida é tão obscuro, tão diverso, tão oposto, que não podemos certificar-nos de nenhuma verdade". (Erasmus, 1972, p. 82).

Para Bayle e Locke, a loucura estava associada, isto sim, aos excessos dogmáticos das insustentáveis guerras religiosas, e uma dose controlada de ceticismo teria o condão de ajudar-nos a alcançar a paz e a liberdade de consciência.

5. Considerações Finais

Com toda a sua religiosidade, Locke e Bayle favoreceram o paulatino deslocamento de discussão eminentemente teológica para outra de caráter mais civil e secular.

Nossa principal conclusão é a de que argumentos céticos desempenham um papel especialmente importante na argumentação mais geral que tanto Locke quanto Bayle oferecem em apoio à tolerância religiosa (por ceticismo, entendemos a ênfase nos limites de nossa capacidade de conhecer). Essa conclusão é controversa e contestada por parte da bibliografia especializada contemporânea. Mas também é digna de nota pelo fato sabido de que ambos os autores não são céticos do ponto de vista religioso (muito pelo contrário, são dois homens de fé). O uso de argumentos céticos revela um esforço para falar “para fora” de suas comunidades religiosas e ajuda a deslocar o problema do campo teológico para o campo político.

Referências

- AGOSTINHO. **Sermons**, v. 4: Sermons 94A-147A. Nova Iorque: New City Press, 1992.
- ALMEIDA, Maria Cecília Pedreira de. **O elogio da polifonia: tolerância e política em Pierre Bayle**. 2011. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.
- BAHR, Fernando. John Locke y Pierre Bayle: sobre la libertad de conciencia. **Tópicos**, n. 12, Santa Fe, Argentina, 2004.
- BAYLE, Pierre. **Pierre Bayle's Philosophical Commentary: a modern translation and critical interpretation**. Nova Iorque: Lang, 1987.
- BAYLE, Pierre. **Political Writings**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- BEJAN, Teresa. Evangelical toleration. **The Journal of Politics**, v. 77, n. 4, 2015.

BÍBLIA SAGRADA. Tradução de João José Pedreira de Castro. 159. ed. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2023.

BOST, Hubert. **Bayle et la normalité religieuse**. Cidade do Quebec: Les Presses de la Université Laval, 2007.

BROWN, P. St. Augustine's Attitude to Religious Coercion. **Journal of Roman Studies**, v. 54, p. 107–116, 1964.

CARDOSO, Sérgio. Uma fé, um rei, uma lei – a crise da razão política na França das Guerras de Religião. In: NOVAES, Adauto (org.). **A Crise da Razão**. São Paulo: Companhia das Letras/Ministério da Cultura/Funarte, 1996.

CATROGA, Fernando. **Entre Deuses e Césares: secularização, laicidade e religião civil – uma perspectiva histórica**. Lisboa: Almedina, 2006.

DUNN, John. **The Political Thought of John Locke**. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

DURANT, Ariel; DURANT, Will. **The age of Louis XIV**. Nova Iorque: Simon & Schuster, 1963.

ERASMO DE ROTERDÃO. Elogio da loucura. In: **Os Pensadores X – Erasmo de Rotterdam / Thomas More**0São Paulo: Abril Cultural, 1972.

FORST, Rainer. Pierre Bayle's reflexive theory of toleration. **Nomos**, v. 48, Toleration and its limits, p. 78-113, 2008.

GOLDIE, Mark. Introduction. In: LOCKE, John. **A Letter concerning toleration and other writings**. Indianapolis: Liberty Fund, 2010.

ISRAEL, Jonathan. **The Dutch Republic – Its Greatness, and Fall 1477-1806**. Oxford: Oxford University Press, 1995.

JENKINSON, Sally. Introduction e comentários. In: BAYLE, Pierre. **Political Writings**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

KAMEN, Henry. **The Rise of Toleration**. Londres: Weidenfeld and Nicolson, 1967.

LEITE, Patrícia Kauark. **Ceticismo e idealismo em Pierre Bayle**. **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 93, p. 89-105, jun. 1996.

LENNON, Thomas M.; HICKSON, Michael. Pierre Bayle. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Summer 2020 Edition. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/bayle/>. Acesso em: dia mês ano.

LESSA, Renato. **Veneno Pirrônico**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1997.

LESSA, Renato. O Experimento Bayle: forma filosófica, ceticismo, crença e configuração do mundo humano. **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 120, p. 461-475, dez. 2009.

LOCKE, John. Carta acerca da tolerância. In: LOCKE, John. **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

LOCKE, John. **Ensaio sobre o entendimento humano**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

LUCAS, Manuel Benavides. **El cometa y el filósofo**. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

MAIA NETO, José R. O ceticismo de Bayle. **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 93, p. 89-105, jun. 1996.

POPKIN, Richard. **History of scepticism – From Savonarola to Bayle**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2003.

RAWLS, John. **Justiça como Equidade: uma reformulação**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

SMITH, Plínio Junqueira. **Ceticismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

SMITH, Plínio Junqueira. Bayle e o ceticismo antigo. **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 115, p. 249-271, jun. 2007.

TANNENBAUM, Amie Goldman. Interpretative Essay. In: BAYLE, Pierre. **Pierre Bayle's Philosophical Commentary: a modern translation and critical interpretation**. Nova Iorque: Lang, 1987.

VERNON, Richard. Introduction. In: VERNON, Richard (org.). **Locke on Toleration**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

WALDRON, Jeremy. Locke, toleration and the rationality of persecution. In: **Liberal Rights – Collected papers 1981-1991**. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1993.

WEITHMAN, P. Augustine's political philosophy. In: STUMP, E.; KRETZMANN, N. **The Cambridge Companion to Augustine**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

ZAGORIN, Perez. **How the idea of Religious Toleration Came to the West**. Princeton: Princeton University Press, 2003.

Recebido em 28/07/2024;

Aceito em: 30/08/2024;

Versão final em 01/12/2024;

Publicado em: 20/02/2026.

Skeptical arguments for tolerance during the Early Modern period - Bayle and Locke.

Abstract

The goal of this paper is to analyze the arguments brought forward in two of the most influential texts written in the early efforts for religious tolerance, John Locke's "Letter on Toleration" and "Philosophical Arguments", by Pierre Bayle, in search of shared patterns of argumentation in both texts. Both Bayle and Locke put side-by-side arguments of different nature, but bring them in reciprocal tension, as in the case of skeptical and theological arguments. Against the thesis that 17th Century Tolerantism is mainly theological and bears a hidden evangelical strategy, the paper defends the idea that the plea for multiple reasons expresses a common intention by Locke and Bayle of addressing different publics, thus displacing the problem from the theological into the properly political sphere.

Keywords: Pierre Bayle; John Locke; Tolerance; Skepticism.