



Irã Figueiredo Salomão

A concórdia e a tolerância a partir do Renascimento

Tese de Doutorado

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Renato Lessa

Rio de Janeiro
2025



Irã Figueiredo Salomão

A concórdia e a tolerância a partir do Renascimento

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo.

Prof. Dr. Renato Lessa

Orientador

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Prof. Dr. Danilo Marcondes Souza Filho

Coorientador

Departamento de Filosofia – UFF

Prof. Dr. Edgar de Brito Lyra Netto

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Prof. Dr. Ovídio de Abreu Filho

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Prof. Dr. Humberto Araújo Quaglio de Souza

Departamento de Ciência da Religião – UFJF

Prof. Dr. Jefferson Silveira Teodoro

Departamento de Filosofia – UFJF

Prof. Dr. José Raimundo Maia Neto

Departamento de Filosofia – UFMG

Rio de Janeiro, 12 de março de 2025

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da Universidade, do autor e do orientador.

Irã Figueiredo Salomão

Graduou-se em Psicologia na PUC-Rio em 1995 e em Filosofia em 2018 pela mesma instituição. Graduou-se como Especialista em Filosofia Antiga pelo CCE da PUC-Rio em 2019. Titulou-se Mestre pelo Departamento de Filosofia da PUC-Rio em 2020, tendo aprovada a dissertação de Mestrado, sob orientação do Professor Danilo Marcondes Souza Filho. Iniciou o Doutorado na mesma instituição em 2021, do qual esta tese é a conclusão.

Ficha Catalográfica

Salomão, Irã Figueiredo

A concórdia e a tolerância a partir do Renascimento / Irã Figueiredo Salomão ; orientador: Renato Lessa. – 2025.
295 f. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2025.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Tolerância religiosa. 3. Concórdia. 4. Ceticismo. 5. Pierre Bayle. 6. Coornhert. I. Lessa, Renato. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

Dedico este trabalho ao Professor Danilo Marcondes, que reiteradas vezes acreditou nos meus esforços. Danilo é um exemplo a ser seguido. Primeiro, como intelectual, pois seu conhecimento é avassalador, fruto do seu amor ao saber. Como professor, pela capacidade de transmitir o seu saber com uma didática simples e elegante. Como pessoa, pois raríssimas vezes nos deparamos com tamanha amabilidade e generosidade. Deixo registrado aqui minha gratidão e minha profunda admiração pelo mestre e amigo.

Agradecimentos

Pela liberdade, confiança e generosidade, agradeço aos meus orientadores, Renato Lessa e Danilo Marcondes de Souza Filho.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES). Código de Financiamento 001.

Pelas condições materiais ao CNPq e também a FAPERJ; ao Departamento de Filosofia da PUC-Rio, bem como à Biblioteca Central desta instituição e seus funcionários.

Agradeço pelos ensinamentos e orientações, ao corpo docente do Departamento de Filosofia da PUC-Rio e à querida funcionária Edna, pois sem ela tudo seria mais difícil.

Pela amizade generosa, agradeço, em especial, ao professor Edgar Lyra. Minha formação, sem a grandeza de pessoas como ele, não seria tão bonita e abonada.

Em especial, agradeço a disponibilidade dos professores que participaram da Comissão examinadora, pela paciência e pelo carinho com a avaliação deste trabalho.

Aos meus pais, pelos seus esforços, pela educação que me foi dada, pelo exemplo de vida, pela compreensão com meus erros e teimosias e pelo carinho dado generosamente.

Agradeço ao meu amigo Alan Sharpe, pela ajuda célere e verdadeiramente interessada. Agradeço à amada Elizabeth Leal Cebukin, pela paciência com minhas ausências, pelas palavras de ânimo diante das adversidades e pelo empréstimo da impressora. Agradeço ao professor e amigo Roberto Teixeira, do Departamento de Teologia, pelas conversas esclarecedoras e tantas vezes intrigantes que alimentaram este trabalho.

Aos meus colegas da PUC-Rio e aos amigos e familiares que me incentivaram.

Resumo

Salomão, Irã Figueiredo. **A concórdia e a tolerância a partir do Renascimento**. Rio de Janeiro, 2025. 295 p. Tese de Doutorado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O presente trabalho constitui um estudo sobre um conjunto aberto de esforços intelectuais na busca pelo arrefecimento dos ânimos e, em última instância, pela paz social, tendo esta sido severamente abalada pela Reforma protestante iniciada no século XVI. Na tentativa de melhor contextualização, a situação social e as suas tensões latentes que antecederam a ruptura com a Igreja Católica foram explanadas nos primeiros capítulos. Imediatamente após o rasgo da cristandade, não foi pela tolerância que os esforços se fizeram, mas sim pelo retorno à situação anterior. Apenas quando a convivência, no Ocidente, com um cristianismo que não obedecia ao Vaticano se mostra inescapável é que a tolerância religiosa surge como solução ineludível e urgente. Este trabalho quer mostrar a dinâmica de transformação dos esforços intelectuais, suas matizes e intensidades, na correspondência com a configuração social de diferentes períodos. Quer também afirmar que é no século XVII, justamente quando os conflitos são mais viscerais, é que os esforços pela tolerância são mais vigorosos. Por isso, esta tese quer expor o empenho de Pierre Bayle neste sentido, colocando-o como o intelectual de maior envergadura diante dos maiores conflitos religiosos do Ocidente. Além disso, este trabalho quer realçar a recorrência dos argumentos céticos como instrumental nas obras dos diversos intelectuais que permearam estas páginas.

Palavras-chave

Tolerância religiosa; concórdia; ceticismo; Pierre Bayle; Coornhert.

Abstract

Salomão, Irã Figueiredo. **Concord and tolerance from the Renaissance.** Rio de Janeiro, 2025. 295 p. Tese de Doutorado –Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This work constitutes a study of an open set of intellectual efforts in the search for the cooling of spirits and, ultimately, for social peace, which was severely shaken by the Protestant Reformation that began in the 16th century. In an attempt to provide a better contextualization, the social situation and its latent tensions that preceded the rupture with the Catholic Church were explained in the first chapters. Immediately after the split in Christianity, efforts were not made for tolerance, but rather for a return to the previous situation. Only when coexistence in the West with a Christianity that did not obey the Vatican became inescapable did religious tolerance emerge as an unavoidable and urgent solution. This paper aims to show the dynamics of transformation of intellectual efforts, their nuances and intensities, in correspondence with the social configuration of different periods. It also aims to affirm that it was in the 17th century, precisely when conflicts were most visceral, that efforts for tolerance were most vigorous. Therefore, this thesis aims to expose Pierre Bayle's commitment in this sense, placing him as the intellectual of greatest importance in the face of the greatest religious conflicts in the West. In addition, this paper aims to highlight the recurrence of skeptical arguments as instrumental in the works of the various intellectuals who permeated these pages.

Keywords

Religious tolerance; concord; skepticism; Pierre Bayle; Coornhert.

Sumário

1 – Introdução.....	9
2 – Contextualização do problema.....	15
3 – Antecedentes históricos à ruptura.....	24
4 – Erasmo e herdeiros.....	46
5 – Consolidação e recrudescimento.....	89
6 – Vozes inquietas do século XVI.....	107
7 – Até Fontainebleau.....	151
8 – A intolerância de Bayle.....	184
9 – O <i>Comentário filosófico</i>.....	195
10 – Do <i>Comentário</i> à indiferença.....	241
11 – Conclusão.....	273
12 – Referências Bibliográficas.....	282

1 - Introdução

São muitas as possibilidades para uma discussão sobre o problema da tolerância. Genuinamente do campo da ética e da política, as reflexões podem enveredar por diferentes áreas do pensamento: do mezinho fato histórico às minúcias da mais sofisticada metafísica, das ciências sociais à teologia. Além disso, é possível lançar luz sobre determinados personagens ou períodos da história em detrimento de outros. É possível privilegiar a relação de poder de determinadas instituições ou países em detrimento de outros, e por aí nos vemos lançados numa miríade de possibilidades. Todas as abordagens lidarão com a intransponível incompletude ou, melhor dito, com um conjunto de escolhas realizadas pelos seus respectivos pesquisadores. Por estarmos inseridos na área das Humanidades, suas especificidades nos balizam em alguns aspectos. Um deles é pretensão em relação aos resultados do estudo. Não aspiramos à prova. Ela é um termo que vem acompanhado de inquietações. Pretendemos com estas páginas apresentar um resultado plausível e coerente. Tal ambição pode ser módica, mas é factível e saldável diante das dificuldades do tema.

Nossa escolha teve sua origem na leitura, quase descompromissada, do livro *O outro como problema: o surgimento da tolerância na modernidade*. A referida publicação é fruto de um trabalho coletivo, cujo organizador é o professor Antônio Carlos dos Santos, da Universidade Federal de Sergipe. Uma das virtudes desta obra é a realização da primeira tradução para o português de alguns textos. No total, encontramos ali dois autores do século XVII e cinco do XVIII. Outra virtude é ter trazido à luz o nome de Pierre Bayle (1647 – 1706), filósofo nascido na comuna de Carla, sul do território francês, próximo da fronteira com a Espanha; um nome muitas vezes esquecido entre os acadêmicos. A tradução de um verbete de seu *Dicionário*, publicado nos últimos anos do século XVII, alimenta a curiosidade dos leitores em relação a este autor. Todavia, o germe do nosso trabalho está na apresentação desta seleção de traduções. Nela encontra-se a seguinte passagem: “Este livro se inscreve no debate contemporâneo em que a preocupação com a tolerância se impõe como objeto de reflexão propriamente filosófico e cuja base se encontra nos pensadores dos séculos XVII e XVIII.”¹

¹ SANTOS (2010) p.13

Notoriamente, o problema aí contido é, mais especificamente, da tolerância religiosa. O estopim, ou seja, a Reforma Protestante, teve seu início na segunda década do século XVI. Cronologicamente, o primeiro texto contido na publicação do professor Antônio dos Santos está no final do século XVII. Mais que isso, a passagem acima afirma que as bases da reflexão filosófica também estão no século XVII. Longe de ser um demérito, a referida publicação intriga imediatamente o seu leitor, uma vez que – se munido de um tantinho de sagacidade – irá se perguntar sobre o que se passou, no campo das ideias, com a premência dos conflitos, neste intervalo de tempo nada desprezível. Como uma pergunta poucas vezes vem desacompanhada, nasceu este trabalho.

Diante desta questão inicial, elegemos algumas delimitações, para que elas nos forneçam forma e amparo. Nossa primeira escolha é também a borda cronológica inicial do trabalho, ou seja, partimos do próprio cisma da cristandade produzido pelas mãos de Martinho Lutero (1483 – 1546), período no qual aflora a racionalização da moral, período, não por acaso, onde o jusnaturalismo laico vicejou. Adiante, tal afloramento fornecerá robustez à compreensão da possibilidade de uma legítima moral laica; que no longo prazo contribuirá para um melhor trato da sociedade ocidental com o ateísmo, por exemplo. É arbitrário apontar o mês de outubro de 1517 – momento no qual Lutero fixa suas teses na porta da igreja do castelo de Wittenberg – como momento inicial de uma das questões mais severas a assolar a Europa ao longo de várias gerações que se seguiriam. Referimo-nos à animosidade, em diferentes níveis, no âmbito religioso. Caberiam alternativas a serem aventadas como representativas de um momento emblemático no que tange às rusgas e aos conflitos religiosos. Poderia ser pensado, num simples exemplo, nas diferenças que levaram ao rompimento entre a Igreja de Roma e a Igreja de Constantinopla em 1054. Por diversas razões tal exemplo não nos fornece os ingredientes que desejamos; primeiro e maior deles é que nos afastaria dos pensadores do Renascimento e da Modernidade que respondem de modo tão próspero aos conflitos da Reforma. Poderíamos ainda nos reportar ao problema dos judeus ou lembrar como a situação social no século XIII fez a Igreja entrar em conflito com grupos sociais com os quais não sabia lidar, dando origem, por exemplo, às perseguições às bruxas. Até mesmo dentre os elos mais próximos da cadeia de acontecimentos ao qual o gesto de Lutero pertence, a preferência por este momento poderia, forçosamente, ser vista como arbitrária. Todavia, o rasgo no tecido da cristandade, ocorrido em 1517, é ímpar. A enorme envergadura e a irreversibilidade das profundas consequências para a história do Ocidente são inquestionáveis. Concomitantemente à prosperidade bibliográfica que advém daí, a

força de sua repercussão no mundo intelectual não tem par em se tratando de uma ruptura religiosa. Afirmo E. H. Gombrich que “as datas são cabides indispensáveis para pendurar a tapeçaria da história.”² Assim, colocamos esta data como cabide inicial em relação aos termos nos quais se dão as argumentações dos diferentes atores e filósofos que participaram da construção daquilo que podemos entender como sendo uma história do surgimento do convívio e da tolerância religiosa no ocidente.

Como segunda escolha, privilegiamos o contexto e as pessoas através das quais as ideias e testemunhos são redigidos. Assim o fizemos por entendermos que o conceito em questão não se desata da situação na qual se encontra. Mais que isso, depende dela. Assim, se torna fundamental que o nosso tema seja explanado sem que se perca de vista a terra firme do dado histórico. É nesta medida que prospera com boa desenvoltura o tema da tolerância, alvo de nosso interesse. Não condicionaremos o percurso argumentativo aos conceitos, seus satélites e transformações perceptíveis. Compreendemos que a tolerância – ao contrário das ideias platônicas – reaviva suas cores no mundo do acontecimento ordinário. Nossa reflexão quer ser compreendida como algo que se ocupa das coisas do mundo, o que felicitaria Montaigne, Hume, Blumenberg e muitos outros. Queremos, quando possível e pertinente, partir da conjectura e resgatar o dado, buscando evitar o erro, não raro, de criar existências e teorias defronte às miragens de elocubrações alheias. Simpatizamos com a noção de que as “ideias não podem *executar absolutamente nada*. Para a execução das ideias são necessários homens que ponham em ação uma força prática.”³ Elas podem sim conduzir, avançar, além das velhas ideias. Este trabalho expõe transformações, acréscimos e superações. As ideias podem apresentar determinadas afinidades entre os autores. Quando mergulhados em conjecturas desassossegadas, a têmpera do momento parece incitar o liame. As ideias – embora não executem – se falam e são capazes de esclarecer e inspirar, ou seja, de despertar uma disposição.

Por vezes nos deparamos com pesquisas sobre os temas diversos que anunciam o problema, mas efetivamente estão preocupadas em fazer encaixar a teoria deste ou daquele pensador no tema anunciado. Ocasionalmente, tal empenho prejudica a boa compreensão, ao invés de elucidá-la. Nas nossas páginas, buscamos privilegiar o próprio problema da tolerância religiosa, e não este ou aquele intelectual, ou esta ou aquela teoria. Isto não implica que estejamos desprovidos de pressupostos.

² GOMBRICH (2011) p. 171.

³ MARX (2011b) p.137

Para realização deste percurso, escrutinamos algumas obras escritas no momento dos fatos estudados, ou seja, no calor dos acontecimentos. Estes textos aos quais nos referimos foram escritos, às vezes mais, às vezes menos, num ambiente social desassossegado. Eles não tiveram origem no remanso dos gabinetes de um acadêmico. Quando os ventos sopram a favor daquele que escreve, suas possibilidades argumentativas se desenrolam na consonância dos ventos que o levam. Algumas vezes é mais seguro fazer uso de um pseudônimo; noutras, o exílio é imprescindível; um não quer perder o cargo, o outro viu sua designação religiosa passar de vítima a algoz. Cada cenário implica, por vezes de modo sutil, por vezes não, naquilo que é produzido, fazendo da situação de fala um componente significativo dessas obras. A argumentação tem seus constrangimentos numa articulação com o jogo de poder que naquele momento vigorava. Constrangimentos, contextos e outras especificidades que afetam as situações nas quais as obras são construídas fazem parte da história intelectual. Na antiguidade, poderíamos tomar – apenas como ilustração – um diálogo como *Fédon*. Tal diálogo se dá nos instantes que antecedem a execução de Sócrates. Tal obra seria outra se o seu contexto não fosse aquele. A peculiaridade dos textos que aqui tratamos é que por vezes a situação implica de modo agudo no resultado das argumentações. O percurso intelectual pretendido está imerso nos acontecimentos e nas aflições dos que empunharam suas penas. Por vezes a metafísica cede lugar ao mais desabrido manifesto, noutros instantes estas fronteiras são turvadas, e não nos chega com clareza o porquê daquele posicionamento que parece exótico ou paradoxal com o restante daquela mesma obra. Há constrangimentos sabidos e registrados pela história, assim como deve ter havido atamentos que não chegaram até nós.

O critério adotado para delinear o ponto inicial de nosso percurso difere substancialmente do critério adotado para delimitar o seu final; pois se começamos com o marco histórico do gesto de Lutero, temos como delimitador final obras filosóficas que abordam o problema da tolerância. A história prepondera no movimento reformista cristão encabeçado por Lutero, com data e local, com antecedentes e consequências históricas, com causas próximas e outras menos evidentes, com um protagonista, diversos coadjuvantes e um propósito. Embora fosse de se esperar que na borda final de nosso trabalho buscássemos um arremate também de viés preponderantemente histórico, no nosso entendimento, tal equivalência é prescindível. A história das querelas religiosa ainda acontece, fazendo com que qualquer escolha delimitadora de nossa argumentação dependa apenas de um critério adotado. Na França, por exemplo, um modelo de

democracia liberal se instaurou na Terceira República, tendo seu início em 1880 e perdurando por 60 anos. Somente em dezembro de 1905 este modelo conquistou a separação entre Estado e Igreja. Outra opção poderia ser o Concílio Vaticano II, que se encerrou em 1965. Tal assembleia teve como resultado, o surgimento de uma Igreja Católica que avocou para si a disposição de respeitar e conviver com as diferentes verdades encarnadas noutras religiões, colocando o seu próprio nome entre aspas.⁴ Seria o momento final do secular espremer dos líderes católicos diante da cissiparidade provocada por Lutero. Pode causar espanto, mas não há exagero ponderar que os conflitos surgidos ainda na primeira metade do século XVI ecoem na segunda metade do século XX. Os conflitos religiosos estão na história humana há perder de vista e persistirão como um problema a ser tratado enquanto estivermos aqui, seja na sua forma mais crua, seja nos meandros das disputas políticas. Contudo, fazemos uso das situações históricas e dos contextos sociais para uma melhor compreensão do ideário que deles emana.

Um aspecto que se fará explícito na nossa empreitada é uma atenção mais generosa com as contribuições formuladas por Pierre Bayle naquilo que diz respeito à tolerância. Este cuidado se justifica devido ao alcance argumentativo e às formulações filosóficas de Bayle, que se deram num momento agudo, por demais difícil, para os huguenotes. Bayle tem alguns méritos, dentre eles o de ter formulado uma rica compreensão sobre uma tolerância que, arriscamos afirmar, se faz irrestrita. A sua obra *Da tolerância: comentário filosófico*⁵, publicada em 1686, apresenta reflexões mais promissoras do que a de determinados filósofos posteriores a ele; ainda na primeira modernidade, ou seja, até 1781. Especificamente, nos referimos à concepção de tolerância que encontramos, por exemplo, em Aubert de Versé (1650 – 1714) na sua obra *Tratado da liberdade de consciência*⁶, de 1687. Ainda no *Aviso ao leitor* Versé diz ser “excelente” o *Comentário* de Bayle, afirmando se tratar de uma obra “cujo autor defendeu admiravelmente a minha causa, mais, a de todos os Partidários da Tolerância e arruinou toda a querela dos teólogos inquisidores.”⁷ Apesar dos elogios, Versé demonstra não estender sua tolerância nem aos ateus, e nem aos hereges que se manifestem como tal. Além de Versé, *Carta sobre a tolerância* [1692] de John Locke (1632 – 1704), *Do contrato social* [1762], de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), e também, as obras:

⁴ WANEGFFELEN (1998) p. 245

⁵ [*De la tolérance: commentaire philosophique*] Abreviadamente, chamaremos de *Comentário*.

⁶ [*Traité de la liberté de conscience*]

⁷ VERSÉ (1998) p.19 [... et dont l’Auteur a admirablement défendu ma cause, ou plutôt celle de tous les Partisans de la Tolérance et ruiné toutes les chicanes des Théologiens Inquisiteurs.]

Tratado sobre a tolerância [1763] e *Dicionário filosófico* [1764], ambas de Voltaire (1694 – 1778) compõem uma coletânea de ideias que, estando após ao *Comentário*, transparecem uma rejeição à intolerância, mas delineiam uma tolerância com diferentes restrições, sendo o ateísmo, por exemplo, um alvo comum.

Além de defender a tolerância mais ampla dentre seus contemporâneos, Bayle foi capaz de antecipar reflexões filosóficas que ultrapassaram a urgência das questões que o levaram a se dedicar a este problema. Se as questões históricas se mostram imbricadas nas vias filosóficas dos nomes que traçamos em nosso percurso, em Bayle a argumentação se eleva como um fruto metafísico caprichoso que consegue transcender seu tempo, seu problema original e ganhar acento nas reflexões mais alargadas do campo da Ética, tornando-se uma importante referência a partir da questão que nos move.

A tolerância parece pender na direção da intelectualidade. Enquanto a ignorância desconhece sua própria vastidão, a busca pelo saber licencia àquele que o busca a convicção de que há sempre mais a ser investigado. A incompletude faz com que a dúvida – motor da investigação – seja uma fiel companheira da boa intelectualidade. A tolerância encontrará terreno mais adequado junto à erudição e ao ceticismo, como se estes a fomentassem a uma aproximação do espírito fraternal. Par e passo, mas pelo avesso, o dogma religioso torna-se um impedimento direto no instante da divergência. Lido assim, descolado da realidade mundana, poderíamos arriscar um silogismo, que tornasse plausível afirmar que o dogmatismo impede a tolerância enquanto o ceticismo a viabiliza. Seria possível que esta questão, pelo seu viés epistêmico, seja determinante no campo da filosofia política? Os ingredientes da esfera intelectual, uma vez apartados da realidade política, se comportam de forma diversa. Quando perscrutados nos gabinetes, estas discussões apresentam um desempenho um tanto quanto diverso daquele que possuem quando imbricadas nos acontecimentos. Seguiremos entre a reflexão e o dado histórico, pois este último constrange, quando não obriga, qualquer resposta à pergunta feita acima. Assim sendo, daremos agora uma contextualização à tolerância da qual tratamos aqui.

2 – Contextualização do problema

Ao delimitarmos o início de nossas atenções em Lutero, devemos nos atentar para o fato de que a ideia de tolerância religiosa naquele momento da história possuía uma conotação diferente daquela que hoje temos em mente. Tal diferença acontece tanto nos sinais do cenário social daquele momento, quanto na própria lida com a ideia, pois estas se entrelaçam, e as transformações do cenário reverberam no trato. Jean Baubérot, no prefácio da obra de Elisabeth Labrousse¹, afirma que no *Dicionário da academia francesa*, de 1694, o conceito de *tolerância* possui um sentido “exclusivamente pejorativo”, ou seja, atuava como sinônimo de *aguentar*, *suportar*, tal qual o doente atura seus achaques. Isto conota equivocadamente que até ali, tal significante guardaria apenas o sentido negativo que encontramos ao longo do século XVI, assim como a conexão deste conceito com o espírito que tal assunto possuía até então. Na realidade, as oscilações semânticas estavam e permanecem mudando, e o verbete, fixo no papel, representava um retrato tirado de seu ângulo, de uma questão viva e premente naquele período e nos séculos subsequentes.

No intervalo de algumas décadas a lida com a alteridade religiosa – pois é sobre isso que versa a tolerância que tratamos aqui – demonstrava mudanças. Ao alcançar a segunda metade do século XVII, o entendimento sobre o que vem a ser tolerância já é diverso. Nas obras de pensadores setecentistas percebemos um espírito que nos faz reconhecer tal conceito em moldes com maiores semelhanças ao da nossa contemporaneidade. Seria uma falácia, melhor dizendo, seria artificial tentar precisar um ponto exato, um texto ou um autor a partir do qual a mudança esteja realizada, mesmo porque, de fato, seria possível encontrar nuances em diferentes acepções. Por outro lado, podemos indicar onde novas oscilações semânticas já se encontravam agregados à questão em pauta. A segunda edição do *Dicionário da academia francesa*, de 1718, apresenta sutis nuances no significado do ato de tolerar:

Suportar, ter indulgência em relação aos abusos, em relação às coisas que por si só não fazem bem. *Tolera-se todas as religiões fortes naquele país. Há lugares onde a prática do judaísmo é permitida e outros onde apenas é tolerada. Deus tolera o ímpio por algum tempo. Os príncipes não devem tolerar maus juízes. Tolere um pequeno mal,*

¹ LABROUSSE (1985) p. 18.

*para evitar um grande. O abuso é algo que não se deve tolerar. Devemos tolerar as falhas do nosso próximo. Tolerar alguém. Tolerar as importunações de alguém.*²

É interessante notar a repetição, o vínculo que a questão da tolerância guarda com a diversidade religiosa e moral. Não há dúvidas de que a questão da tolerância permeia todos os âmbitos onde o convívio humano acontece; não é possível cogitar qualquer exclusividade. Todavia, vemos aqui uma afinidade atávica, que o problema religioso guarda com o tolerar. No que diz respeito à semântica, a ideia, a questão de se tolerar, em 1718, se aproxima daquilo que entendemos hoje por *complacência*, ou seja, uma beneficência ou altruísmo. Se Deus momentaneamente “tolera o ímpio”, seu ato comporta uma boa disposição de ânimo. Ele não apenas aguenta ou suporta; o que não faria sentido em se tratando de Deus. Haveria uma *indulgência* no gesto de um príncipe que toleraria um mal juiz. Ele seria *compassivo* com as falhas do magistrado. Esta é a nuance a ganhar ênfase e dialeticamente se transformar dentro do conceito de tolerância.

Evidentemente, não estamos apenas contando um intervalo de tantos anos, pois não é possível reduzir o fenômeno histórico, social e intelectual a marcadores fixos em determinadas publicações. Novas sutilezas semânticas não apagam as antigas, mas se sobrepõem num movimento gradual e não excludente.

A transformação que o espírito da sociedade sofria pode ser visto – a título de exemplo – nas *Cartas filosóficas* de Voltaire. A elaboração destas “cartas” teve início em 1728; nelas, o referido pensador descreve a amabilidade no convívio entre pessoas de diferentes religiões. Ele não faz uso do léxico, mas é fácil perceber, nas entrelinhas, que tolerar, naquela descrição, se aproxima do respeito ou talvez, da indiferença. Em 1726, depois de uma discussão e uma passagem pela Bastilha, Voltaire foi forçado a passar uma temporada na Inglaterra, onde permaneceu quase dois anos. Naquele país, Voltaire se espantou, dentre outras coisas, com o bom convívio entre pessoas de distintas religiões. Neste trecho da 6ª carta da obra mencionada, o pensador francês se refere àquilo que testemunhou na Bolsa de Londres:

Ali, o judeu, o maometano e o cristão tratam um com o outro como se fossem da mesma religião e atribuem o epíteto de infieis apenas aos que vão à bancarrota; ali, o

² In: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k504003/f706.item.zoom> [Supporter, avoir de l'indulgence pour des abus, pour des choses qui d'elles memes ne font pas bien. On tolere toutes fortes de religions en ce pays-là. Il y a des lieux où l'on permet l'exercice du judaïsme, o d'autres où on ne fait que le tolerer. Dieu tolere les impies pour un temps. Il ne faut pas que les Princes tolerant les mauvais juges. Tolerer un petit mal, pour en éviter un grand. Tolerer un abus c'est une chose qu'on ne devoit pas tolerer. Il faut tolerer les defauts de son prochain. Tolerer quelqu'un. Tolerer les importunités de quelqu'un.]

presbiteriano confia no anabatista e o anglicano recebe a promessa do quacre. Ao sair dessas reuniões pacíficas e livres, uns vão à sinagoga, outros vão beber.³

O texto na sua inteireza demonstra que o assunto religião já não tem o mesmo ímpeto, a mesma verve que outrora provocou, por exemplo, a violenta sentença de morte de Lucílio Vanini em 1619, o massacre da Noite de São Bartolomeu, em 1572 e outras tantas atrocidades. O processo de secularização, que perpassou o período moderno, já nos permite vislumbrar um espírito mais arrefecido no que tange ao convívio de diferentes credos. Grosso modo, com o fim da Guerra dos Trinta Anos, ou seja, na segunda metade do século XVII, as rusgas religiosas paulatinamente foram se arrefecendo, enquanto a moral se curvava à política.⁴ A própria Igreja Católica, em 1657, emitiu uma instrução aos seus inquisidores solicitando maior comedimento.⁵ O cenário, de uma forma geral, era menos violento. A caça às bruxas, literalmente, perdia força, se encerrando por completo em 1700. Estas são apenas algumas pinceladas, alguns indícios desta transformação dos ânimos e da mentalidade em relação a alteridade na Europa daquele período. Todavia, se voltarmos para 1686, antes das edições do dicionário mencionado, encontraremos o *Comentário* de Bayle, onde os motores das mudanças que se seguiriam se apresentam já em elaboração, um processo que não se iniciara ali e nem iria terminar em Voltaire.

O ano de 1685 foi especialmente difícil para os huguenotes. Foi nele que o Édito de Fontainebleau foi promulgado, revogando o Édito de Nantes, o primeiro documento que consentia, efetivamente, a existência de duas religiões num mesmo reino.⁶ No ano seguinte, sob o impacto das consequências deste ato violento, Bayle escreveu *Comentário*. Nesta obra, o sentido de *tolerância* vai além daquilo que vislumbramos, por exemplo, no pensamento de Erasmo de Rotterdam (1466 – 1536). Ali, Bayle almeja um convívio harmônico e devaneia uma verdadeira emulação entre os seguidores de diferentes religiões⁷. Depois desta época, veremos esta tolerância positiva consolidada em outras obras, categoricamente entre os enciclopedistas no século XVIII, onde encontramos uma compreensão generosa, capaz de levar em conta o outro, ultrapassando aquilo que ele representa ou da posição – política ou religiosa – a qual se identifica.

³ VOLTAIRE (2007) p.24

⁴ KOSELLECK (1999) p.45

⁵ TREVOR-RUPER (2007) p.251

⁶ Trataremos do tema de modo mais acurado antes de entrarmos na obra de Bayle. Para tal assunto, nossas fontes aqui são LABROUSSE (1985) e WANEGFFELEN (1998).

⁷ Bom exemplo deste espírito pode ser encontrado no 6º capítulo da segunda parte da obra citada.

A elasticidade do conceito de tolerância não pendula apenas em um sentido, formando um par de opostos. Sua capacidade de abarcar este ou aquele sentido, sua polissemia, pode, como um pseudópode, se estender e adquirir diferentes tons sem perder a totalidade de sua identidade. A questão em pauta não varia apenas entre aquilo que denominamos como tolerância negativa e tolerância positiva; a complexidade do problema pode ser percebida, por exemplo, numa passagem kantiana:

Um príncipe que não acha indigno de si dizer que considera um *dever* não prescrever nada aos homens em matéria religiosa, mas deixar-lhes em tal assunto plena liberdade, que portanto, afasta de si o arrogante nome de tolerância, é realmente esclarecido [aufgeklärt] e merece ser louvado pelo mundo do agradecido e pela posteridade como aquele que pela primeira vez libertou o gênero humano da menoridade, pelo menos por parte do governo, e deu a cada homem a liberdade de utilizar sua própria razão em todas as questões da consciência moral.⁸

Devemos então, para nossos fins, adotar uma conceituação capaz de balizar nosso itinerário. Assim sendo, entendemos que tolerar é o refrear de um impulso de uma disposição contrária a uma alteridade ou adversidade. Este é um modo negativo de compreender a tolerância, ligado àquilo que compreendemos como suportar ou aguentar. Escreve Pierre Bayle em 1686: “O que devemos desejar é que todos os homens sejam da mesma religião, mas como isso não acontece, o melhor que podemos fazer é fazê-los tolerar uns aos outros.”⁹ É da ordem do possível, do fatídico, da condição que a realidade nos entrega sem pedir licença e do modo como vamos seguir a vida.

O que hoje encontramos nos nossos dicionários conota por vezes uma atitude positiva diante do outro¹⁰. Tal modo de lidar com a ideia de tolerância só será atingível no século XVIII, constituindo um agregado ao sentido que agora apresentamos, ou seja, um acréscimo requintado diante do sentido que permaneceu preponderante. Apenas para ilustrar este predomínio, no século seguinte, em 1871, tratando da relação entre a burguesia e o povo, Karl Marx (1818 – 1883) afirmou que depois das massas terem feito

⁸ KANT (2013) p. 70.

⁹ BAYLE (2014) p.258 [Ce que nous devrions souhaiter, est que tous les hommes fussent d’une même religion; mais parce que cela n’arrive point, le mieux que l’on puisse faire est de les porter à se tolérer les uns les autres.]

¹⁰ FERREIRA, (1999) p. 1970. “Tolerância [Do lat. Tolerantia] S. f. 1. Qualidade de tolerante. 2. Ato ou efeito de tolerar. 3. Pequenas diferenças para mais ou para menos, permitidas por lei no peso ou no título das moedas. 4. Tendência a admitir modos de pensar, de agir e de sentir que diferem dos de um indivíduo ou de grupos determinados, políticos ou religiosos. 5. Diferença máxima admitida entre um valor específico e o obtido; margem especificada como admissível para o erro em uma medida ou para discrepância em relação a um padrão.”

seu trabalho na Comuna de Paris: “eles são, ao mesmo tempo, excluídos do governo, forçados a cair para as últimas fileiras e aceitos apenas ‘por tolerância’.”¹¹ Defendemos então, que o viés negativo do conceito de tolerância não é o único, mas é o viés hegemônico.

A conceituação adotada por nós não se origina apenas intuitivamente. No primeiro livro das *Meditações*, Marco Aurélio (121 – 180) diz que graças à sua mãe ele aprendeu “a tolerar e não apenas a não fazer, como também a não intentar qualquer mal.”¹² A primeira parte da sentença anuncia um estado de inquietação, ou ainda, uma tensão suspensa. Como o mencionado estoico afirma, não é um simples “não fazer”, é um refrear. Este, por sua vez, não poderia ser em relação a uma ação positiva, pois atentaria contra o próprio sentido do termo aqui estudado.

Observando a lida com a ideia, vemos que a tolerância não necessariamente será provida de valência axiológica, dependendo do objeto sobre qual ela versa, uma vez que a adversidade ou a alteridade pode representar um mal apenas na perspectiva daquele que tolera, e dentro das mais diferentes circunstâncias. Se para a coletividade, aquilo que é tolerado é compreendido como moralmente censurável, a tolerância sobre ele também não será virtuosa (dentro dos respectivos critérios), mas ao contrário. Dito de outro modo, por uma dedução lógica, se para a coletividade o objeto que é alvo da intolerância é convencionalmente visto como virtuoso, a disposição contrária que recair sobre ele também será moralmente censurável. Ilustrando com um exemplo concreto, Konrad Adenauer (1876 – 1967), numa carta datada de 23 de fevereiro de 1946 – três anos antes de se tornar o primeiro chanceler alemão após o fim da Segunda Guerra Mundial – “acusa a população alemã de ter tolerado os crimes do regime.”¹³ Tolerar, nesta situação, não é um sinônimo de virtude. Nem precisávamos ir tão longe, o jornalista Elio Gaspari, comentando o atentado à democracia brasileira, ocorrido em janeiro de 2023, não deixa dúvidas sobre como a tolerância pode ser entendida como nefasta: “No apagão da segurança de Brasília, misturaram-se inépcia, tolerância e cumplicidade das forças civis e militares encarregadas de garantir a segurança da Praça dos Três Poderes.”¹⁴

¹¹ MARX (2011a) p.106

¹² AURÉLIO (2021) p.26.

¹³ <https://www.iz.poznan.pl/plik,pobierz,4965,76e618b2eba087cc8942e0330070f6a1/12.%20Ferdinand.pdf> p.5 [Adenauer accuses the German population of having tolerated the crimes of the regime despite having known about them].

¹⁴ GASPARI (2023) p.3

Além desta ressalva, ponderemos, tributários do pensamento de Herbert Marcuse (1898 – 1979)¹⁵ que pode haver uma tolerância passiva e resignada diante de um sistema social que não se faz justo e ainda é capaz de oprimir, situação próxima da menção que fizemos ao cenário que moveu Adenauer. Próximo, mas diferente; porque crônico, perene e, sobretudo, insuflado pelo viés econômico. Essa tolerância, presente nas sociedades marcadas por uma contundente desigualdade social, se contrapõe, no entendimento do sociólogo berlinense, a uma tolerância ativa, que tem no seu âmago o ímpeto por uma convivência saudável com aqueles que nos são dessemelhantes, tendo por objetivo a edificação de uma sociedade mais humana, libertadora e igualitária.

De forma bastante genérica, o objetivo de uma tolerância virtuosa é a paz ou a tentativa de não se ampliar um conflito já existente. Especificamente no caso deste trabalho, a paz que se objetiva é entre diferentes credos. Diante da definição apresentada, evidenciam-se as limitações que enfrenta qualquer estudo que não transborde da assepsia das ideias. É nos gabinetes da metafísica mais elevada que encontramos os paradoxos da tolerância e as críticas aos problemas estruturais deste conceito. Fato é que, no rés do chão, tolerar urge sem deixar de ser um objeto intelectualmente próspero, mas ao contrário, é diante das circunstâncias que temos efetivamente uma tolerância pela qual podemos e devemos nos debruçar. Como as conjunturas nas quais as tolerâncias se dão contorcem o conceito, extrair uma regra geral única capaz de dizer o que é tolerância, se mostra uma busca intelectual restrita, ao mesmo tempo em que nos obriga a lidar com as contorções que as situações nos obrigam.

Externamente, tolerar é uma atitude negativa, de outro modo, uma atitude de não realizar aí, nesta ou naquela situação determinada. Se ela não é um refreio, se ela não reprime um ânimo, e a ação se dá, a paz estará rompida e a intolerância acontece. Neste caso, os valores implicados na alteridade são fortes o suficiente para ofuscar a paz social. Se ela não refreia por não existir mais o impulso para uma disposição contrária, então ela se transformou em indiferença. Se assim se dá, os valores que erigem a alteridade perderam relevância naquela circunstância. O papel social que faz daquela alteridade algo de relevo ofuscou o respectivo ator social e esvaziou sua plateia. Vemos aí a importância das situações históricas, ou dos contextos político-sociais para se entender os ímpetos e os refreios.

¹⁵ MARCUSE (1970) p.85 - 106

Os termos do parágrafo precedente podem parecer vagos ou distantes. No lugar daquilo que chamamos de alteridade se revezam diversas minorias sociais: as bruxas, os judeus, os imigrantes, os homossexuais, os comunistas, os mulçumanos, etc. No período no qual vivemos, usamos a expressão “eleger um inimigo”. Sobre tal inimigo são depositadas as aversões. Invariavelmente, interesses políticos, velados ou não, participam e fomentam – clandestinamente ou de forma direta – os sentimentos e as ações negativas. Neste trabalho, o grupo minoritário que ocupa o lugar da alteridade é o dos hereges; grosso modo.

O Édito de Milão foi promulgado em 313 d.C. pelo imperador Licínio, do Império Romano do Oriente, juntamente com o seu cunhado, o imperador Constantino (272 – 337).¹⁶ Tal documento firmou a neutralidade do Império Romano no que diz respeito às religiões, dirimindo as perseguições aos cristãos. Na prática, Constantino sancionou juridicamente as condições, na época, já estabelecidas.¹⁷ Se, naquela circunstância, a opção religiosa havia deixado de ser relevante ao ponto de provocar distúrbios sociais, então o referido documento não versa sobre tolerância, mas sim, sobre indiferença. Entre a intolerância religiosa e o esvaziamento dos valores envolvidos, ou seja, a indiferença, é a realidade de cada sociedade que abrirá um leque de diversas intensidades e nuances nas suas respectivas dinâmicas. A tolerância existe nas nuances tencionais proporcionadas por circunstâncias que podem até ser similares, mas nas suas minúcias, irrepetíveis.

Em conformidade com a definição que utilizamos, tal tolerância (e agora podemos responder à citação kantiana) permanece distinta da indiferença por não afastar a contrariedade. Ela ganha o tom da arrogância por ser discricionária, condição que não descaracteriza o conceito. Se não o fosse, ela necessariamente não “vestiria” o adjetivo utilizado por Kant (1724 – 1804) no trecho transcrito. Adentramos nesta minúcia apenas para ilustrar as muitas formas que o conceito pode acolher sem deixar de ser aquilo que ele é, provando sua elasticidade: “Os conceitos são, portanto, vocábulos nos quais se concentra uma multiplicidade de significados.”¹⁸ A tolerância, se é uma solução, o é de modo precário. Ela é um arremedo, pois a aversão ao objeto tolerado – para haver a tolerância cuja conceituação escolhemos tecer – tem que existir. Há um mal estar no tolerante que deve resistir aos seus impulsos e assim manter a paz com o objeto que provoca sua aversão.

¹⁶ AQUINO (2008) p.497

¹⁷ DANIÉLOU (1973) p.216

¹⁸ KOSELLECK (2006) p.109

O mais significativo empenho intelectual para o início de uma real mudança de mentalidade social – no que diz respeito ao convívio com a pluralidade de crenças religiosas no Ocidente – encontra-se entre Erasmo e Bayle, assim como os momentos mais cruentos da sociedade europeia como consequência do rasgo provocado por Lutero. Parece pouco alvissareiro explicar sobre o problema da intolerância religiosa sem o estudo de algumas obras ou autores como Erasmo, Sébastien Castellion (1515 – 1563), Coornhert (1522 – 1590), Pierre Bayle, Aubert de Versé (1645 – 1714) e outros. O impulso que proporcionaria a transformação do significado do léxico *tolerância* e seus afins é – e isto é bastante intuitivo – anterior a sua constatação. Olhar para a mudança deste conceito é ver o resultado dos esforços e dos conflitos que permearam a vida destes homens aqui mencionados. Como num parto, o choro da criança é o sinal último do sacrifício já transcorrido.

Como a história político-social está imbricada com a história dos conceitos pertinentes a elas, temos, numa perspectiva diacrônica, a exposição das permanências e as transformações das tonalidades de sentido. As *intuições* – visões das realidades e de suas transformações – estarão no turbilhão de um momento histórico adensado. A coleção de pontos em comum presentes nos casos e ocorrências dos conceitos pertinentes à tolerância, ou seja, aquilo que Kant trata como *compreensão*, possui um ritmo maior de mudança justamente entre os séculos XVI e XVII. Estes pontos comuns respondem aos movimentos e ao cenário político-social; em última instância, às *intuições*. Estas, desprovidas de conceitos que reúnam em si distintas totalidades de sentido, ficariam – diria Kant – cegas, não sendo plausível o registro cru dos acontecimentos. Por outro lado, o conceito de tolerância e seus afins, apartados de qualquer contextualização histórica e social – mais uma vez parafraseando Kant –, se esvaziariam.

Ao buscarmos realizar uma investigação das circunstâncias históricas e de âmbito intelectual, entraremos num desdobrar de uma elaboração e de instauração de sentido. Em tal elaboração, os sentidos dos conceitos pertinentes fogem às exatas definições. Somente no decantar de uma nova situação histórica e espiritual relativamente estabelecida é que outras definições se apresentam em novas articulações tanto de compreensão, como entre conceitos, guardando, como lembra Hans Blumenberg, uma “indeterminação suficiente para ainda poder apreender tais experiências futuras.”¹⁹ Por um lado, deve haver clareza

¹⁹ BLUMENBERG (2013) p.47.

o bastante para que distinções sejam possíveis; do outro lado, uma elasticidade para conseguir abarcar as circunstâncias.

Efetivamente, a lida não acontece com um conceito, mas com uma família conceitual. A noção de *tolerância* tem na *intolerância* um avesso explícito e intuitivo, mas basta nos atermos com mais cuidado e nos depararemos com noções como: tolerância negativa, tolerância positiva, intolerância passiva e intolerância ativa; sendo este um núcleo conceitual. Tal núcleo se conecta, dependendo do momento histórico e das circunstâncias, com ideias como: galicanismo, concórdia, irenismo, idolatria, latitudinário, milenarismo, heresia, incréus, nicodemismo, superstição, religião verdadeira, etc. Este conjunto compõe um universo lexical que caminhará em transformação no seu sentido, na conexão com os valores sociais e na sua relevância. Os ressentimentos, por exemplo, construíram expressões pejorativas como é o caso de “religião pretensamente reformada” ou “papistas”. Esta última, juntamente com “huguenotes”, foram expressões proibidas na França em 1561. Quando *tolerância* é uma palavra pejorativa e muito mal vista, a expressão que muitas vezes toma o seu lugar é “liberdade de consciência”, parecendo ser mais confortável para este ou aquele autor. Isso nos mostra uma fração do espírito de um tempo e as articulações de seus componentes. Esse universo lexical se faz presente por aflorar daquela realidade histórica.

Não há dúvida de que o conceito constitui um produto da razão, se não é exatamente o seu triunfo. Isso contudo admite a inversão de que a razão aí consista apenas onde tenha êxito ou ao menos tenha se esforçado em trazer ao conceito a realidade, a vida ou o ser, como se queira chamar a totalidade.²⁰

Tais questões, um tanto etéreas, se conformam nisto que Blumenberg chamada de totalidade. Elas decantam, se assentam na realidade fornecendo visão às intuições e substância aos conceitos. Nossas digressões no presente capítulo são relevantes por fornecer um terreno comum, um enquadramento à nossa conceituação. Não é intuito deste capítulo esgotar qualquer discussão sobre as noções aqui percorridas, mas sim aclarar o repertório de definições que estão contidas no terreno que vamos agora percorrer. O próximo capítulo, contrastante a este, vai ao rés do chão. Seu propósito, de viés mais histórico do que filosófico, é explanar sobre os acontecimentos que precipitaram o rasco da cristandade no século XVI.

²⁰ Ibidem p.43.

3 – Antecedentes históricos à ruptura

Ao longo de 250 anos, desde a Idade Média Clássica, a Igreja Católica se locupletou, ganhou robustez, tanto pecuniariamente, quanto no aspecto político; isto graças à sua consolidação e unificação. Em contraposição, a partir das últimas décadas do século XIII, o que ocorreu, na esfera política, foi justamente o contrário, ou seja, uma gradual decadência e uma desagregação ininterrupta dos ideais de unidade medieval do catolicismo. A instituição do papado, símbolo mais representativo de uma autoridade transcendente e anterior a todas as autoridades locais, sofreu aquele que viria a ser o maior de todos os desgastes, que em pouquíssimo tempo viria a se tornar irreversível. Depois de dois séculos e meio de decadência, o papado encarava a cisão de seu domínio na Europa através da rebeldia de um monge agostiniano, Martinho Lutero. Monge este que só veio a conhecer a Bíblia aos 20 anos de idade, e que enquanto membro da Igreja foi ferrenho praticante da penitência e da mortificação.¹

Se por um lado Lutero tornou-se epônimo de uma crise profunda no modo de se viver e de se conviver na Europa, por outro, ele é também a consequência mais gritante das tensões e insatisfações em relação à Igreja Católica. Tais desconfortos já se arrastavam de longa data. Lutero, logo passou a representar uma via divergente da tradição intelectual católica, que naquele momento já convalescia entre conflitantes perspectivas, incluindo tendências secularizantes internas.²

Além disso, Lutero também representa uma evidência das mudanças do espírito que a sociedade europeia renascentista vivenciava. Como uma represa que abre uma fenda insanável, o gesto de Lutero, chamado também de heresia eterna, é um ponto sem volta e o resultado do acúmulo de diversas decepções, injustiças e querelas causadas pelo emaranhamento da Igreja Católica com os assuntos mundanos.³ Marco inarredável para compreensão das transformações sociais do Ocidente a partir dali, o gesto de Lutero, lá no final da modernidade vai continuar ecoando no imaginário dos pensadores. Não foi à toa que o personagem de Fiódor Dostoiévski (1821 – 1881), Ivan Karamázov, ateu

¹ FEBVRE (1956) p.35

² GILLESPIE (2008) p.21

³ Lutero contou com o apoio de professores e alunos da Universidade de Wittenberg, além de personalidades, entre artistas, como o pintor Albert Dürer, Hans Holbein e Lucas Cranach, que tão envolvido no movimento, veio a se tornar seu amigo pessoal. Também deram apoio à Reforma os humanistas da Basileia, de Freiburg, Estrasburgo, etc.

ensimesmado, ao narrar ao seu irmão *O Grande Inquisidor*, que ele chama de poema, situa a narrativa no século XVI. O personagem diz:

“Mas o diabo não dorme; a humanidade começou a duvidar da autenticidade daqueles milagres. Naquele momento nascia na Alemanha uma terrível heresia que negava os milagres.”⁴

O trato com o poder temporal foi uma fonte importante para o descrédito de uma instituição – a Igreja Católica – que nasceu com uma finalidade diferente de disputar a cobrança de impostos, cargos e poder político. Alguns estudiosos indicam boas razões para se apontar a antiguidade tardia como o estrato no qual são encontradas as raízes mais profundas da lida – e por conseguinte, dos atritos – entre o catolicismo e o mundo. Seria lá, ainda próximo do seu nascedouro, o período histórico no qual a Igreja primitiva começou a flertar com o trato político. Poucos séculos depois, desprezou parte significativa da herança cultural pagã do Ocidente. Herança esta que um dia teve como farol a cidade de Atenas, depois, no helenismo, Alexandria, mas que foi deixada aos encargos dos árabes. Damasco e em seguida Bagdá foram os paladinos deste espólio.

Para ilustrarmos esta aproximação, de princípios duvidosos, entre o catolicismo e o poder secular, basta lembrarmos que, independentemente da fé pessoal, ou se seus filhos foram educados na fé cristã, o imperador romano Constantino agregou elementos do clero católico às instâncias jurídicas do seu império. Tal medida pode ser entendida como o início de alguma solidez ou melhor consistência da presença dos cristão no Império Romano. “A situação dos cristãos neste período todo é de precariedade. Estão sempre sujeitos a uma denúncia.”⁵ Judeus e pagãos eram os que mais os hostilizavam. A *episcopalis audientia*, um tribunal formado por bispos, poderia ser escolhida como fórum adequado para determinados processos, deixando o tribunal laico de ser o fórum necessário, tornando-se apenas uma opção das partes envolvidas.

Outros estudiosos – como é o caso do historiador Christopher Dawson – preferem indicar o final do século XIII como instante no qual as sementes daquilo que impulsionaria Lutero começaram a germinar.⁶ Um recorte não exclui o outro, mas conjuntamente cooperam para uma compreensão mais alargada. Parece incontestável que o entrelaçamento do catolicismo com a política, ainda em tempos tão remotos, repercute

⁴ DOSTOIÉVSKI (2001) p.260

⁵ DANIÉLOU (1973) p.106

⁶ DAWSON (2014) p.43

na rebeldia de Lutero. Para nossos fins, basta que espraíemos os antecedentes da rotura luterana a partir da Baixa Idade Média, e observemos os elementos do seu hiato intelectual com as vertentes prevalentes da Igreja.

Na Alta Idade Média, a cristandade era a única grande unidade social a abarcar toda a Europa. Este cenário gradualmente se transformou, até surgir, no último século medievo, o Estado nacional. Até então, sobretudo antes do século XI, podemos falar apenas em condados, abadias independentes, comunas, posses feudais, etc. Ordens militares e ordens religiosas tinham sua autonomia administrativa. Por vezes, o rei de uma região, que pouco ou nunca visitava seu próprio reino, era proprietário de terras alhures, que muitas vezes também não conhecia. Ao olhar para o mapa político medievo, vislumbramos um mosaico de diminutas aglomerações sociais. Cada comuna ou abadia, deveria contar, sobretudo, consigo mesma. A feudalização é uma fragmentação radical do poder público.⁷ Nalguns casos, o isolamento era tamanho, que vilas desenvolviam seu próprio dialeto. A geografia acidentada do que hoje é a Suíça, apenas como ilustração, fomentou profundos insulamentos. Em contraposição a tal fragmentação, o grande cobertor identitário, a grande unidade que a todos abrangia, era a cristandade. Anterior a qualquer comuna ou principado, era a Igreja Católica que dava sentido a se compreender a Europa como um único corpo, um único povo cristão durante a Idade Média, fenômeno vivido com exclusividade pelo Ocidente. No mesmo período, o Império Islâmico, que um século após a morte de Maomé se estendia dos Pirineus até o Indo, que desagua no Mar Árabe, desfrutava outra realidade. “O império não tinha uma coesão política tão avassaladora como a dos romanos, mas tinha uma genuína unidade social, cultural e espiritual, que devia em parte ao seu sistema pedagógico unitário para os jovens.”⁸

No Ocidente, o alvorecer do Estado nacional se constituiu como um intransponível adversário para o manto uníssono da cristandade, a Igreja-Império, que recobria tudo aquilo que poderíamos, naquele momento, chamar de Ocidente.⁹ Tal adversário irrompeu a unicidade do poder político, da representação simbólica de uma identidade e, em última instância, alijou a Igreja Católica do papel de insumo primeiro da construção de uma moldura de coletividade. Poderíamos aqui, esgarçando a argumentação, divagar se não seria esta, justamente, a mudança mais categórica que primeiro alavanca, de forma

⁷ ARIÈS (2009b) p.23

⁸ HULL (1961) p.142 [El imperio no tenía una cohesión política tan agobiante como la del romano, pero tenía una genuina unidad social, cultural, espiritual, que debía en parte a su unitario sistema pedagógico de los jóvenes.]

⁹ BODIN (2011) p.38

coletiva, a fusão, ou seja, a passagem do estado sólido para o líquido da religiosidade do homem europeu. A França, fortalecida e próspera, é a primeira destas unidades. Ela estabelece uma assembleia representativa com advogados e estudiosos das coisas do Estado.¹⁰ Com isso, a teocracia papal começa a perder espaço e influência. Sem dúvida a Igreja, neste momento de sua história, já contava com muitas disputas, distensões e correções de rumo, tomamos aqui um ponto adiantado. A referida assembleia francesa se reuniu pela primeira vez em 1302, no final do papado de Bonifácio VIII (1235 – 1303), visto como o papa que mais reivindicou poder, tanto espiritual quanto temporal. Ele foi considerado o último papa medieval, detentor de uma personalidade que não contribuía para o bom prestígio da Igreja Católica.

É opinião geral que ele era homem de temperamento por demais irascível, dado a explosões de impaciência e raiva, e inclinado a adquirir riquezas e poder para si e sua família¹¹.

Guillaume de Nogaret (1260 – 1313), um dos importantes membros da nova assembleia, entrou em forte atrito com Bonifácio VIII, que não queria aceitar a taxa dos bens da Igreja.¹² Suas disputas com o poder secular já vinham de antes, pois o papa irascível já havia se metido no conflito entre a França e a Inglaterra, fomentando um conflito ainda maior entre ele mesmo e Filipe IV, rei da França. Tanto este reino, quanto a Inglaterra passaram a cobrar tributos do clero. Bonifácio VIII publicou em fevereiro de 1296 uma bula papal tentando reverter essa cobrança. Tal documento não teve o efeito desejado. Dentre outros impropérios, o pontífice afirmava que: “o laicato tem sido sempre hostil ao clero.” A represália de Filipe IV à bula piorou tanto as arrecadações da Igreja, quanto a hostilidade entre os dois lados. Afirma Richard McBrien que “na maior parte de seu pontificado, Bonifácio VIII tratou de questões políticas.”¹³ Tanto as animosidades com o poder secular, quanto o comportamento desarrazoado dos pontífices em relação aos gastos tornaram-se corriqueiros ao longo de boa parte da história do Ocidente. As ordens monásticas, mais distanciadas da vida secular, como era o caso dos beneditinos, se preservavam das disputas políticas e das tentações mundanas. De uma forma geral, as ordens mendicantes, beneditinos e posteriormente os franciscanos, ganhavam cada vez

¹⁰ DAWSON (2014) p.61

¹¹ MCBRIEN (2004) p.236

¹² DAWSON (2014) p. 61

¹³ MCBRIEN (2004) p.236

mais prestígio fora da Igreja. A ordem de Cluny – isso ainda no século X –, forjada pelos beneditinos, contou com um significativo apoio do papado para a realização de uma reforma da Igreja. Foi a chamada Reforma Gregoriana, que tentou minimizar a influência dos senhores feudais sobre a Igreja. O movimento clunisiano, que controlava diversos mosteiros, tentou, e até certo ponto conseguiu, preservar seus poderes, sua autonomia, diante das influências seculares. Isso auxiliou o prestígio e o poder da Igreja pelos dois séculos seguintes, mas o envolvimento com os príncipes e seus assuntos mundanos parecia ser impossível de se encerrar.

Nas típicas Cortes Renascentistas, a Igreja Católica passou a ser um departamento do Estado, engrossando sua estrutura burocrática, disputando tributos com o poder secular e – tal qual um parasita inteligente – passou a ser um elemento interno que buscava manter vivo o seu hospedeiro, no caso, a monarquia.¹⁴ Em pouco tempo perdia-se no passado o cenário no qual a uniformidade do papado, no território europeu, era incontestável e sem rival. Gradualmente, a hegemonia da Igreja passou a ter consideráveis nuances que obedeciam aos tons do entrelaçamento entre a Igreja Católica e o poder secular.

A sede por tributos, por parte da Igreja, seria saciada dependendo do bom trânsito com o monarca deste ou daquele reino, assim como sua ânsia por cargos e títulos. A simonia, compra e venda de cargos e objetos espirituais, resistia às tentativas de reforma. No caso tratado, Bonifácio VIII já era criticado neste sentido pelos franciscanos, quando ainda era cardeal-sacerdote de San Marino. Além do caso deste papa, a própria existência da ordem franciscana, surgida nos primeiros anos do século XIII, foi um sintoma do desconforto que havia no seio da própria Igreja Católica com o luxo de uma instituição que parecia mais um principado do que uma irmandade preocupada com a fé, sua prática e a salvação eterna¹⁵. Do lado secular, as Cortes Renascentistas do século XV e XVI eram burocracias em expansão, e por conseguinte, em custos. Cargos e títulos eram criados, ampliando mais e mais o número de funcionários e cortesãos. Em alguns casos, como na França, os reis nomeavam clérigos, entrelaçando a trama do poder entre a monarquia e a Igreja. O incremento constante da corte garantia poder e influência aos que estavam no topo da pirâmide. Aqueles que compravam cargos podiam também vender outros títulos (inferiores) e serem ressarcidos. Os funcionários não eram pagos integralmente pelos

¹⁴ TREVOR-ROPER (2007) p.112

¹⁵ Os casos de insatisfação com a Igreja Católica provenientes dos próprios membros do clero são muitos. Um dos mais notáveis foi do dominicano, nativo de Ferrara, Girolamo Savonarola (1452 – 1498), que defendia valores republicanos. Foi um excepcional pregador, um crítico do luxo e da vaidade do papa e da cúria. Acabou sendo excomungado e depois executado em Florença.

príncipes, mas, uma vez que gozavam do prestígio de seus cargos, conseguiam boas oportunidades na iniciativa privada.

Em todos os lugares, a Igreja curvava-se à influência das próprias posses que não serviam mais aos fins espirituais, mas eram utilizadas por reis e papas para dar dotes aos parentes ou recompensar os servos¹⁶.

Esta máquina paquidérmica tornou-se o foco da indignação de Étienne de la Boétie (1530 – 1563), que pode ser vista no seu *Discurso sobre a servidão voluntária*. Tal indignação também corroía o prestígio da Igreja, diante dos súditos, uma vez que o custo de uma Corte Renascentista recaía sobre seus ombros. Mais e mais o papado era visto como um problema. Sendo governada por pessoas com ambições profanas, e cada vez mais envolvidas em assuntos políticos e mundanos, a própria Igreja se tornava, na sua política, secularizada. A Igreja Católica tentava mudar o curso desta deterioração, mas mergulhava num imbróglio sem solução. Ao tentar criar um concílio para administrar sua crise, o papado encontrava entre seus bispos e cardeais uma forte oposição. Do outro lado, o reino não era o interlocutor capaz de colaborar neste sentido. Somente a Reforma Protestante foi capaz de fazer a Igreja de Roma ultrapassar tal impasse.

Com as delimitações da fronteira de cada reino, surgiam as identidades nacionais, que iriam rivalizar com a instituição do papado como sendo este um agente externo. Depois da ruptura luterana, os reformados iriam aumentar ainda mais o coro contra tal instituição. Mesmo dentro da Igreja Católica, muitos serão contra a influência do papa. As divergências entre o governo francês e o papado produziu, no século XVII, o galicanismo; um movimento idealizado pelo bispo Bossuet (1627 – 1704) durante o governo de Luís XIV (1638 – 1715). Seu objetivo político era transferir o máximo de poderes da Igreja para o próprio rei da França, praticamente fracionando o catolicismo mais uma vez.

Muito mais antipapistas do que anticatólicos, como já dissemos, os reformadores franceses orgulhavam-se de ser, politicamente, os únicos galicanos consistentes, sendo a ruptura com Roma, segundo eles, a única forma de garantir a plenitude das prerrogativas do rei da França e as liberdades da Igreja do reino¹⁷.

¹⁶ DAWSON (2014), p.176

¹⁷ LABROUSSE (1985), p.68

As guerras e as invasões fortaleciam ainda mais a identidade nacional, na mesma medida em que corroíam os laços identitários com a Igreja de Roma. A invasão dos turcos, em 1366, arrasou os cristãos nos Balcãs, mas não foi como cristãos que a identidade foi fortalecida. A Guerra dos Cem Anos, que teve seu início em 1337, causou danos enormes à população francesa, e foi como franceses que aquele povo se percebeu, e não como católicos apostólicos romanos. Se guerras e disputas trouxeram à tona a identidade nacional, as epidemias trouxeram dúvidas quanto a eficácia da fé. Elas também semearam dissonâncias na percepção da importância da Igreja Católica. Como diz Philippe Wolff, “a sinistra trindade” que assolava o final da Idade Média foi composta pela fome, pelas pestes e guerras. A diferença entre a penúria e a fome é que a primeira faz sofrer, mas a segunda leva à morte. A fome era recorrente, bastando uma safra ruim, e a escassez de alimentos já acontecia, fazendo com que a população ficasse ainda mais vulnerável às pestes. “O choque não foi apenas material. Os espíritos foram atingidos a ponto de levar alguns camponeses ao suicídio ou à loucura.”¹⁸

A Peste Negra teve seu auge em 1353. Ela matou, de acordo com o menestrel Jean Froissart (1337 – 1405), “a terça parte do mundo”, e não foi menos drástica com o clero¹⁹. Não há melhor descrição do quão drástica foi aquela realidade do que *O Decamerão* de Giovanni Boccaccio (1313 – 1375). Diz ele sobre “a crueldade do Céu, e talvez dos homens”, que a “epidemia castiga”, e entre o Céu e os homens, está a Igreja que não soube responder às mazelas e se mostrou “tão castigada” quanto qualquer outro. Escreve Boccaccio na metade da “Primeira Jornada” de sua obra referida aqui:

Oh, quantas memoráveis linhagens, quantas grandes heranças, quantas famosas riquezas ficaram sem seus devidos sucessores! Quantos homens valorosos, quantas belas mulheres, quantos jovens airoso, que ninguém mais que Galeno, Hipócrates ou Esculápio teriam considerado saudabilíssimos, pela manhã comeram com familiares, companheiros e amigos, e à noite cearam no outro mundo com seus antepassados!²⁰

Os efeitos colaterais da Peste Negra foram diversos; e ela foi a apenas a mais emblemática dentre tantas epidemias. Durante esta, foram lançadas as bases para a

¹⁸ WOLFF (1988), p.9

¹⁹ Por um lado, os muros das abadias salvaram muitos religiosos, por outro lado, a exposição aos fiéis nas igrejas ceifou muitas vidas. Conventos, supostamente protegidos, viram a peste levar embora, por vezes, mais da metade de seus religiosos: Siena 49%, Pisa 57%, Lucca 39%, etc. Conselhos como o de Béziers perderam todos os seus membros, Hamburgo 76%, Montpellier 83%, etc. (WOLFF, 1988, p22).

²⁰ BOCCACCIO (2013), p.21

doutrina das indulgências, questão que veio a figurar com relevo na Reforma luterana²¹. O sucesso de tal comércio foi grande. “Apesar da doutrina tradicional limitar o efeito das indulgências às penas devidas pelos pecados já perdoados, os fieis muitas vezes acreditavam que, às custas de esmolas, as indulgências apagavam as próprias faltas e salvavam as almas”.²² A venda de indulgências só não foi ainda maior devido à criação do Purgatório em 1274, que possibilitou os fieis pagassem seus pecados com uma boa carência. Da mesma forma e pela mesma razão, a peste incrementou o milenarismo²³. Para muitos, a Peste Negra foi vista como um castigo de Deus. Havia, obviamente, uma percepção da morte muito vívida na sociedade; não apenas de cada indivíduo, mas da humanidade na sua totalidade. A religiosidade, de uma forma geral e num primeiro momento, viveu um incremento; diversas irmandades foram criadas, como também, através das mãos de voluntários foram criadas associações religiosas. A visão do fim do mundo era tão forte, que mesmo um filósofo de viés imanentista, como Nicolau de Cusa (1401 – 1464), se ocupou “de cálculos acerca do final dos tempos.”²⁴ As tantas profecias sobre o juízo final se frustravam, mas a expectativa, ela mesma, “ficava incrustada no ciclo natural das gerações”²⁵ Depois de um primeiro incremento da religiosidade, veio a percepção de que a peste não selecionava suas vítimas de acordo com a religiosidade que elas cultivavam. A compra das indulgências nada adiantava. Mais uma vez o prestígio da Igreja sofria um abalo, aguçando desconfiças em relação a tal instituição.

Com o aprimoramento do Direito Canônico, houve maiores pudores com o nepotismo, com a venda de cargos, e com determinados imbróglis na administração da Igreja. Algumas destas mixórdias se tornavam públicas e também contribuía para o desgaste da imagem do catolicismo. A figura do antipapa, muitas vezes esquecida na atualidade, reivindicava ser o pontífice ao mesmo tempo que outro já ocupava o mesmo cargo. Na falta de um critério cabal, deveria ser encontrado um meio de resolver a questão. No final das contas, passava para a história como antipapa aquele que cedia aos

²¹ Foi o papa francês Clemente VI, beneditino, que se tornou papa em 1342, que instituiu as indulgências. O primeiro papa a refrear a venda das indulgências foi o papa Pio V, que chegou ao papado em 1566 (MCBRIEN, 2004, p. 295)

²² HALKIN (1988) p.220 [Malgré la doctrine traditionnelle qui limite l’effet des indulgences aux peines dues pour les péchés déjà pardonnés, le peuple des fidèles croit trop solvable que, au prix d’une aumône, les indulgences effaceront les fautes elles-mêmes et sauveront les âmes.]

²³ O milenarismo é um conjunto de crenças que giram em torno da ideia de um período de transformação radical na sociedade e no mundo, associado a um evento apocalíptico, messiânico, o fim dos tempos. O ano 1000 d.C. suscitou expectativas milenaristas, mas após a referida data, tais crenças se renovaram e se renovam até a atualidade.

²⁴ KAUFMANN (2014) p. 197

²⁵ KOSELLECK (2012) p. 316

“apelos” da figura que iria entrar para a história como sendo o legítimo pontífice. Tal figura não foi uma exceção. Em todos os séculos, desde a antiguidade tardia até o século XV, a Igreja Católica contou com ao menos um antipapa. No total, temos hoje o registro de 39 nomes que entraram para a história com este carimbo, causando repetidos vexames para a instituição. O século XV teve início com uma considerável desordem na cúpula da Igreja de Roma. O Concílio de Constança (1414 – 1418) tinha como missão precípua a definição de um líder da Igreja.²⁶ No momento de sua convocação a Igreja possuía três papas legitimamente constituídos. Não bastava a Igreja estar envolvida em disputas políticas, em ostentação de terras, posses e luxos. Não era suficiente ela se engalfinhar com o poder secular para brigar por tributos e influência; havia também, internamente, máculas mundanas que só pioravam sua reputação. A persuasão – o convencimento de um suposto papa em relação a outro – variava no seu método. O suborno, a ameaça ou mesmo a indiferença em relação ao sujeito que dizia ser o pontífice eram práticas recorrentes. Fato é, que a instituição que deveria manter uma imagem de benevolência, de confiabilidade e de mansidão desapegada, se mostrava – genericamente falando – pútrida e não merecedora de maiores considerações.

No final de 1510, devido a questões de sua ordem, o irmão Martinho Lutero foi para Roma. Uma imensa esperança o tomou. Ia, um piedoso peregrino, rumo à cidade das peregrinações ilustres, Roma dos mártires, centro vivo do cristianismo, pátria comum dos fiéis, augusta residência do Vigário de Cristo. O que ele viu?²⁷

O que ele viu, responde Febvre no mesmo trecho, uma “atroz miséria moral da Igreja.” Por isso o referido autor afirma que a Reforma nasce dos abusos da Igreja.²⁸ As extravagâncias do papa Leão X (1475 – 1521) significaram apenas o derradeiro momento anterior à cisão, pois “algum Lutero” apareceria mais cedo ou mais tarde.²⁹ Nascido Giovanni de Medici, Leão X chegou ao papado em março de 1513. Ele vendeu cargos e indulgências para quitar dívidas que foram criadas por seus caprichos e excentricidades, tanto na construção da Basílica de São Pedro, quanto nas suas campanhas militares.

²⁶ BELLITTO (2016) p.113

²⁷ FEBVRE (1956) p.24 [A finales de 1510, por asuntos de la orden, fray Martín Lutero se iba a Roma. Una inmensa esperanza le henchía. Iba, piadoso peregrino, hacia la ciudad de los peregrinajes insignes, la Roma de los mártires, centro vivo de la cristandade, pátria común de los fieles, augusta residencia del vicario de Cristo. Lo que veía?]

²⁸ Ibidem p.28

²⁹ Para uma compreensão mais aprofundada neste assunto, consultar LORTZ, Joseph. *La reforme de Luther*. Tomo I. Tradução do alemão: Daniel Olivier. Paris. 1970. 1º capítulo.

O gesto de Lutero não foi um arrojo impensado. Ele foi para a Alemanha, que naquele momento era despossuída de um governo central. Ao se estabelecer em Wittemberg, ele estava sobre as terras de Frederico III, fundador da universidade daquela cidade, e contrário às indulgências exigidas pela Igreja de Roma.³⁰ Sob a proteção de Frederico III, Lutero, com a igreja cheia, pois era véspera do dia de Todos os Santos, conseguiu chamar atenção para si.³¹

A Reforma protestante não devia ter sido necessária. Foi produto de uma série de erros trágicos e imperdoáveis e de atos corruptos por parte da liderança da Igreja, em especial do papado. Os séculos XIV e XV estiveram entre os piores da Igreja ocidental. Estabelecido, em especial no pontificado de Gregório VII (1073 – 1085), o papado monárquico, criado nos séculos XII e XIII, tornou-se uma burocracia maculada que chafurdava na ânsia por dinheiro e poder.³²

O teólogo McBrien, autor da citação, questiona se de outro modo a Reforma poderia não ter sido “necessária”. Impossível determinar historicamente onde seria o ponto a partir do qual esta ruptura tornou-se inevitável, assim como seria apenas uma quimera imaginar como se daria a história do Ocidente se esta cissiparidade não acontecesse. A rebeldia de Lutero não tem suas causas apenas nos fatos políticos que desabonaram a imagem da instituição religiosa. As transformações são movidas pelo conjunto dos fatos históricos, como também pelo espírito do período renascentista. A brutal intolerância religiosa de uma instituição que não desejava compartilhar privilégios ou perspectivas teológicas não poderia perdurar indefinidamente. Nem mesmo o bom exemplo dos árabes, ao longo de toda a Alta Idade Média, serviu para despertar alguma mudança de atitude. Afirma Hull que a tolerância religiosa foi rapidamente uma das marcas mais evidentes do Império Islâmico, sobretudo no seu início.

Os infiéis tiveram que pagar um imposto; mas uma vez cessado o primeiro fanatismo, eles não foram incomodados em outras áreas. Muitos, vendo menos mal na fé do que no imposto, converteram-se. Mas os árabes não se importaram muito com aqueles que permaneceram nas suas antigas religiões, não desenvolveram qualquer tentativa séria de manter uma ortodoxia universal nem viram qualquer razão para restringir o pensamento livre. Ocasionalmente, maltratavam cristãos subjugados, mas geralmente por eles serem inimigos, não por serem cristãos.³³

³⁰ FEBVRE (1956) p.82

³¹ Ibidem p.86

³² MCBRIEN (2004) p.281

³³ HULL (1961) p.142 [Los infieles tenían que pagar un impuesto; pero una vez apagado el primer fanatismo, no fueron molestados en otros terrenos. Muchos, viendo menos daño en la fe que en el impuesto,

Sobre a atitude dos árabes em relação aos infiéis, Fernand Braudel vai além. Explica o historiador francês que nos primeiros quatro califados, a tentativa de um cristão de se converter ao islamismo era punida com o açoite, uma vez que implicava numa diminuição de arrecadação de impostos.³⁴

No Ocidente, a estrutura medieval iria colapsar. Antes de Lutero, Gutenberg (1400 – 1468), Colombo (1451 – 1506), Copérnico (1473 – 1543) e Guilherme de Ockham (1287 – 1347) deram suas contribuições nesta derrocada – cada um na sua proporção, no seu modo e momento –, transformando o Renascimento num período de crise e ruptura com o pensar medievo. Cada nome próprio elencado neste parágrafo representa um evento, como é o caso da Revolução Científica, por exemplo. Todavia, naquilo que fala diretamente às elaborações intelectuais, o ressurgimento do ceticismo antigo na Europa no século XVI, ocupa o posto de maior destaque. Afirma Renato Lessa que Sexto Empírico (160 - 210), tido como o mais importante nome do ceticismo antigo, reingressou no “*mainstream* da filosofia ocidental”.³⁵ A primeira vez que Sexto Empírico foi posto nas discussões teológicas no Renascimento, foi pelas mãos de Girolamo Savonarola (1452 – 1498), ainda no final do século XV. Ele era um dominicano rebelde, que acabou por ser excomungado.³⁶ Se por um lado é sabido que Savonarola sugeria o estudo do antigo cético como introdução à fé católica, não é possível afirmar, diz Richard Popkin, que graças a ele já haveria uma crise entre o pensamento cético e a teologia cristã já no final do século XV.³⁷ Fato é, que o ceticismo constava como componente pertencente à intelectualidade do século seguinte. Damos a ele o posto de maior destaque porque é, como afirma Lessa, um “mecanismo filosófico endógeno”.³⁸ O descobrimento de um outro continente ou a incerteza sobre a posição do planeta diante do sistema solar são mecanismos importantes na ruptura de paradigmas e verdades cristalizadas. Porém, o ceticismo, uma vez entranhado na reflexão filosófica, incrementa, intensifica e alastra a dúvida. Para que o leitor mais desavisado não se perca, reescrevemos aqui uma sucinta definição desta atitude filosófica que denominamos de ceticismo:

se convirtieron. Pero los árabes no se preocuparon mucho por los que se mantuvieron en sus antiguas religiones, no desarrollaron tampoco ningún intento serio de mantener una ortodoxia universal ni vieron razón alguna para coartar el libre pensamiento. Ocasionalmente maltrataron a los cristianos sometidos, pero generalmente por enemigos, y no por cristianos.]

³⁴ BRAUDEL (2004) p.86

³⁵ LESSA (1997), p.25

³⁶ POPKIN (2003), p.6

³⁷ Ibidem p.7

³⁸ LESSA (1997) p. 120

Do ponto de vista teórico, o ceticismo é uma doutrina do conhecimento segundo a qual não há nenhum saber firme, nem se pode encontrar qualquer opinião absolutamente segura. Do ponto de vista prático, o ceticismo é uma atitude que encontra na negação a aderir a qualquer opinião determinada, na suspensão do juízo (Epoché), a “salvação do indivíduo”, a paz interior.³⁹

Este trecho nos basta para percebermos que a ideia de Savonarola em introduzir uma teologia com ensinamento céticos é, no mínimo, uma extravagância. Não precisamos sopesar que tal audácia se deu na “prorrogação” do medievo. Outra questão que esta passagem do erudito Ferrater Mora nos traz é o embate entre um pensamento cético – capaz de suspender o juízo sobre tudo que não é evidente – e o fideísmo aguerrido. Por isso, os argumentos céticos estarão presentes ao longo de todo este trabalho.

O cristianismo fez o máximo para fechar o círculo e proclamou a dúvida como pecado. O indivíduo deve ser lançado na fé sem a razão, por um milagre, e nela banhar-se como no mais claro e inequívoco elemento: a menor olhada para uma terra firme, o simples pensamento de talvez não estar ali somente para banhar-se, a mais leve agitação de nossa natureza anfíbia – é pecado!⁴⁰

Gradualmente, vamos aclarar as características do ceticismo contido nos próprios autores, conforme eles venham ao prosclênio do nosso texto. Voltemos aos demais fatores de transição entre aquilo que temos como antigo e o moderno.

O que antes havia estava em processo de degenerescência e seria deixado para traz. Assim, o filoneísmo, o amor pelo novo, passou a preponderar no ânimo do homem renascentista. A doutrina escolástica não respondera, não preparara o homem europeu para os impactos cognitivos que a chamada Revolução Científica estava apresentando, nem para a descoberta das Américas e todas as dúvidas e questões que estes eventos representavam nos diversos espectros do imaginário europeu. O surgimento de um novo continente, impactante, representa uma ruptura com uma tradição que já sofria desafios de toda ordem.

Contribuiu, inclusive, para a perda de credibilidade da ciência antiga, ao revelar uma realidade até então desconhecida, e provocou assim a necessidade de um novo

³⁹ MORA (2000) p.437

⁴⁰ NIETZSCHE (2016) Nº 89, p.64

conhecimento desde a geografia até as espécies naturais, incluindo, sobretudo, os povos encontrados nas Américas.⁴¹

Talvez o mais notório pioneiro das críticas à doutrina escolástica tenha sido o franciscano inglês Guilherme de Ockham, ainda na primeira metade do século XIV. Ele iniciou a *via moderna*, considerando a filosofia (que tantas vezes ele se refere como razão natural) e a teologia como campos distintos no conhecimento.⁴² Dito de outro modo, a criação só pode ser compreendida pela fé, pela revelação de Deus. Os artigos de fé não são nem evidentes por si e nem demonstráveis.⁴³ O Criador, assim, tornava-se obscuro e ininteligível. Isto representa uma ruptura com a tradição escolástica que associava razão e fé, e que fornecia sustentação ao pensamento teológico daquele período. Para Ockham, Deus permanece agindo no mundo que criou, liberto de qualquer determinação anterior, de leis criadas, de finalidade prévia ou do entendimento humano. Ele age conforme Lhe compraz.⁴⁴ Assim sendo, a existência dos universais⁴⁵ representaria uma limitação ao ato contínuo e liberto da criação. Para Ockham, a realidade é individual, sendo os universais apenas terminologias de âmbito estritamente lógico.⁴⁶ Os universais não passam de nomes. Influenciado por pensadores como Pedro Abelardo (1072 – 1142), Ockham teve sua notoriedade atrelada ao nominalismo. As implicações imediatas desta compreensão metafísica não são pequenas, e afetam a teologia na sua maior amplitude. Por exemplo, se não há universais, se cada criação é absolutamente singular, o pecado adâmico não resvalaria para os seus descendentes. A culpa pelo pecado original teria ficado circunscrito aos seus autores na exata medida de suas implicações.

O pensamento de Ockham, mais do que ter influenciado uma gama de pensadores, dentre eles Lutero – e por isso nos detemos aqui –, foi capaz de alterar a fisionomia do pensamento ocidental. Ao contrário do pensamento agostiniano, Ockham compreendeu que o mundo possui um caráter radicalmente contingente, que na terra nada perdura, e que assim, não se pode pensar numa essência capaz de fixar o poder. De acordo com

⁴¹ MARCONDES (2019) p.75

⁴² OCKHAM (1973) p.383

⁴³ REALE (2003) p.295

⁴⁴ GUILLESPIE (2008) p.22

⁴⁵ “O universal se refere a uma totalidade plural de objetos, com o que o universal se opõe ao particular. [...] A palavra ‘Hugo’ é um nome próprio. Supõe-se que mediante este nome nos referimos a uma pessoa determinada, a uma entidade concreta e singular cujo nome é ‘Hugo’. Da entidade concreta e singular cujo nome é ‘Hugo’. Da entidade concreta e singular, ou da pessoa, cujo nome é ‘Hugo’ podemos dizer que é um homem, que é alto, que é ruivo. Os termos ‘homem’, ‘alto’, ‘ruivo’, são usados para qualificar Hugo. São nomes comuns usados não para nomear uma entidade singular, mas de um modo universal. ‘Homem’, ‘alto’, ‘ruivo’ são nomes chamados ‘universais’”. MORA (2001) p. 2948 e 2949

⁴⁶ REALE (2003) p. 295

Ockham, são as circunstâncias históricas que constroem os governos, os princípios éticos e, em última instância, as leis humanas. Os desafios no âmbito político que a doutrina da Igreja enfrentava cresciam conforme os questionamentos e a própria realidade social confrontava seus pressupostos. Se a escolástica falhara de modo tão claro, Aristóteles (384 - 322 a.C.), seu eixo central, sofreu preterições.

Outras críticas aos escolásticos partiram dos humanistas. Até o século XIV estas críticas se concentraram sobre o sistema intelectual e o metodológico, imputando àquela escola um excesso de racionalismo.⁴⁷ No século seguinte, elas abarcaram também o fato de seus desígnios serem preponderantemente de ordem contemplativa⁴⁸. Essa discrepância se explica pelo próprio desenvolvimento do humanismo, que num segundo momento sofreu um acréscimo paulatino da relevância do aspecto político na vida humana. Na *Divina Comédia*, o personagem de Dante (1265 – 1321) tem como meta única a contemplação do divino, se valendo para tal empreitada, da condução de sua amada Beatriz. Petrarca (1304 – 1374), primeiro nome do humanismo, não vê a ausência de uma abordagem política nenhum maior problema; isto, levando em conta que Petrarca foi um dos “descobridores” do pensamento de Marco Túlio Cícero (106 – 43 a.C.), que viria a se tornar uma importante referência para todos os humanistas do século XVI, sendo ele um homem e um pensador francamente devotado a este viés. No século XIV, a preocupação com questões políticas chegava a ser vista como vulgar.⁴⁹ Nas cartas *De coisas familiares*, Petrarca dirige suas críticas ao seu estimado Cícero por este se envolver nas querelas políticas. Os primeiros humanistas eram pessoas de diferentes classes sociais, juristas, leigos e universitários que demonstravam uma paixão pelos textos clássicos.⁵⁰ Seus ideais eram, preponderantemente, na educação e na formação intelectual de um modo amplo. Daí sim, tal desenvolvimento reverberaria no social. Petrarca, afirma Gillespie, compreende que somente fora da política o ser humano é capaz de buscar um autodomínio ou um aprimoramento de si.⁵¹ Influenciado por Epicuro, Petrarca apregoa um afastamento da conturbação social, onde só se almeja a fama e os valores baixos. O desenvolvimento do ser humano deveria se dar com os autores clássicos, com a lida das grandes obras literárias.

⁴⁷ GILLESPIE (2008) p.30

⁴⁸ Quentin Skinner defende que tal percepção merece ponderações, afirmando que “liberdades tradicionais” foram defendidas por “teólogos e juristas” mais alinhados com a escolástica.

⁴⁹ SKINNER (1996) p.137

⁵⁰ BURNS (1991) p.11

⁵¹ GILLESPIE (2008) p.46

Eles insistiam que o estudo intensivo da retórica forneceria as habilidades e que o estudo intensivo da história e da filosofia moral aumentaria a força moral que permitiria aos membros da elite governar a si mesmos, suas famílias e seus Estados “muito mais efetivamente do que os personagens e trapaceiros por demais desprezíveis de hoje.”⁵²

Conforme as transformações da sociedade aconteciam, as preocupações com a vida social e política ganharam outra dimensão. Os humanistas do século XV passaram então, a apontar a inabilidade dos escolásticos ao tratar destes problemas. O começo desta mudança de perspectiva aconteceu em Florença, com a insatisfação em relação aos Medici. Surge daí uma mentalidade mais republicana que fomenta um humanismo “cívico”.⁵³

Os intelectuais perceberam que o desinteresse pela sociedade seus e valores deveria ceder lugar ao engajamento. É nesta situação que encontramos Erasmo, com seu apresso por Cícero e sua viva preocupação com a paz social. A influência de Cícero, na época de Erasmo, era tão grande, que havia seguidores tão fieis ao pensamento deste romano, que excluía qualquer outra referência. Eram os chamados “ciceronianos simples”, que praticavam uma imitação fiel do seu pensamento, buscando as mesmas construções sintáticas, o mesmo vocabulário utilizado por Cícero no período no qual ele viveu. Erasmo, embora um admirador do pensamento do filósofo romano, era o que se chamava de “ciceroniano eclético”, admitindo a livre escolha de outras influências.

Através de um olhar mais ativo politicamente, os humanistas deste período conseguiram destacar o pensamento de Aristóteles, do pensamento medievo – tido como alheio às questões sociais –, uma vez que o estagirita voltou sua filosofia também para questões políticas.⁵⁴ Se a sua obra havia sido “encoberta por um longo período de

⁵² Ibidem p.14 [Ils soutinrent avec insistance que l'étude intensive de la rhétorique fournirait les habiletés, et que l'étude intensive de l'histoire et de la philosophie morale accroîtrait la force morale qui rendraient les membres de l'élite capables de gouverner eux-mêmes, leurs familles et leurs États “beaucoup plus efficacement que les personnages plutôt louches et les escrocs d'aujourd'hui.”]

⁵³ Um dos primeiros nomes deste momento foi Francesco Patrizi (1412-1494), que reaviva a influência de autores como Coluccio Salutati (1331 – 1406), Leonardo Bruni (1370 – 1444) e Poggio Bracciolini (1380 – 1489), que também serviram de referência tanto para Guicciardini (1483 – 1540) quanto para Maquiavel.

⁵⁴ Aristóteles escreveu a *Política*, além de ter se dedicado ao estudo de cento e cinquenta e oito Constituições de Estados ou confederações. Ele considerava sua *Política* uma obra central de seus sistema. Por outro lado, devido a sua condição social em Atenas, pois era um “meteco”, ou seja, um estrangeiro, nunca participou, na prática, da política. Cicero menciona Aristóteles, mas afirma: “Nada encontrei nele de elevado nem de grande; porque conforme seu costume, atende mais às palavras do que às coisas.” (*Da República*, Livro III, §V)

obscurantismo escolástico, agora ressurgia,” junto com “as glórias do mundo clássico”⁵⁵, que ganhavam cada vez mais influência no Renascimento.

Com a queda de Constantinopla em 1453, um maior fluxo de comércio, de gente e de ideias passou a atravessar o Mar de Mármara, dando mais vida, mas amplitude cultural às cidades europeias. Quanto mais conectada com o mar e com o comércio, mais expostas às transformações culturais elas estavam, compreensão esta que já é percebida desde a antiguidade:

São também frequentes, nas cidades marítimas, a mudança e a corrupção dos costumes, pois os idiomas e comércios estranhos não importam unicamente mercadorias e palavras, mas também costumes, que tiram estabilidade às Instituições dessas cidades.⁵⁶

Com a imprensa e uma sociedade cada vez mais citadina, as ideias ganharam maior velocidade e uma nova dinâmica. As cidades se tornam locais de aperfeiçoamento de novas reflexões e da própria civilidade. Para o clero mais conservador, as cidades eram locais depravados. A praça, espaço afastado tanto da Igreja quanto do palácio, voltou a ser a nova *ágora*, local de troca e inquirição. “É nela que o homem pode observar a ação dos outros indivíduos e experimentar relacionamentos diretos.”⁵⁷ A Europa já contava com universidades desde a Baixa Idade Média. Com o crescimento das cidades e de seu dinamismo, surgiu a figura do intelectual, que num primeiro momento respondeu às demandas jurídicas, mas logo se envolveu em traduções e na educação dos jovens das famílias mais abastadas. Essa intelectualidade⁵⁸ citadina já forçava a Igreja a expandir suas fontes e referências desde o século XII. Diversos autores antigos, gradualmente, conforme suas traduções eram realizadas, foram redescobertos no início do Renascimento: Euclides, Ptolomeu, Hipócrates, Galeno e, o mais notório de todos, Aristóteles. O reencontro da Europa com os sábios da antiguidade forjou o próprio nome do período, permitiu que os humanistas tivessem a percepção de que o período que os antecederam era um meio, uma média, uma idade entre dois momentos de maior esclarecimento.

⁵⁵ SKINNER (1996) p.131

⁵⁶ CÍCERO (2021) p.51

⁵⁷ RODRIGUES (2018) p.30

⁵⁸ Seria possível, além de falarmos de intelectuais, observarmos o ressurgimento daquilo que pareceu ser um movimento contracultural, os goliardos, jovens anônimos estudantes, às vezes mendicantes, às vezes vivendo de pequenos trabalhos, às vezes menestréis mudando de cidade em cidade.

Ali, no espaço urbano, as pessoas puderam testemunhar as mudanças no comércio, nas técnicas financeiras, as dessemelhanças dos estrangeiros e dos seus modos. Essa relativa globalização fomentou comparações, estimulou a crítica e fez transparecer as diferenças. Estes ingredientes são elementares para a ideia de tolerância. Aquilo que se tolera é a alteridade, é a diferença, é aquilo que é estrangeiro no outro.

A rebeldia de Lutero não era só dele, não surgira ali, e a Igreja Católica – não apenas devido às falhas de sua compostura, mas também pelo seu cabedal intelectual se mostrar antiquado ao espírito renascentista – amargava profundas desconfianças e desconfortos por parte de uma sociedade que transformava seu olhar sobre suas tradições, seu modo de vida, suas certezas e, em última instância, sobre si, tanto enquanto sociedade, quanto em relação ao próprio ser humano, naquilo que ele é. Se no decorrer da Idade Média a autonomia do pensar e do poder político havia sido sequestrado pela autoridade da Igreja, tal sequestro já vinha sendo questionado muito antes de Lutero.

O inglês João de Salisbury (1115 – 1180), aluno de Pedro Abelardo, elaborou o primeiro grande tratado político da Idade Média, o *Policratus* (1159), no qual buscava condenar os abusos do poder temporal e pregava a harmonia e a união entre o poder secular e a Igreja. Diversamente aos agostinianos, ele discordava de uma posição de submissão do poder secular à Igreja, todavia Salisbury defendia a resistência dos religiosos, baseada na expressão da justiça divina, com o propósito de combater a tirania. Esta seria um desvio de um sentido inato de justiça. O soberano, entende o pensador inglês, na elaboração das leis positivadas, teria como referência uma percepção ínsita daquilo que é justo. Mais relevante para os nossos questionamentos é sua outra obra, o *Metalogicon*, concluída no mesmo ano do *Policratus*; sendo o texto no qual a influência de Cícero melhor se evidencia, e onde a natureza humana é enaltecida e definida pela capacidade do exercício de duas faculdades: a razão e a sua verbalização.

Todos aqueles que possuem um real discernimento concordam que a natureza, a mãe mais amorosa e a mais sábia organizadora de tudo o que existe, entre os vários seres vivos que ela gerou, elevou o homem pelo privilégio da razão e o distinguiu pela faculdade da fala. Ela assim o fez, pelo seu cuidado afetuoso e plano bem ordenado, que, mesmo ele sendo oprimido e prejudicado pelo fardo de sua natureza terrena e pela preguiça de seu corpo físico, o homem ainda pode ascender às mais altas coisas. Levando no ar, por assim dizer, nas asas da razão e da fala, ele é assim capacitado, por esse atalho feliz, a superar todos os outros seres e alcançar a coroa da verdadeira felicidade.⁵⁹

⁵⁹ SALISBURY (1955) p. 9 [All who possess real insight agree that nature, the most loving mother and wise arranger of all that exists, has, among the various living creatures which she has brought forth,

Em Salisbury, a razão humana conduz a eloquência, que é o vigor do entendimento, por este se locupletar do uso da palavra. Além disso, a vida comunitária, e com ela o direito de resistência, anterior a São Tomás de Aquino (1225 – 1274), depende, na sua essência, da razão, da eloquência e do entendimento. Salisbury foi um defensor, em pleno século XII, das artes liberais e de uma abertura para a razão. Sua influência ajudou tanto numa atenção maior, por parte dos estudiosos da Igreja, em relação à filosofia antiga, quanto numa melhor distinção entre as duas ordens do saber, quais sejam, a teologia e a filosofia naturalista. Nesta seara, os franciscanos deram uma contribuição relevante no que diz respeito à política, pois, para muitos deles, não haveria esclarecimento através da religião para aquilo que se passa na sociedade. Tal entendimento contribuiu – mais um passo – para a secularização do poder civil. Marsílio de Pádua (1275 – 1343) e seu amigo Guilherme de Ockham proferiram um relativismo capaz de observar a pluralidade das sociedades. Tal pensamento tem por base a separação da sociedade e de suas questões, da ordem divina. Estes temas englobam tanto os problemas constitutivos da sociedade quanto da constituição da razão humana. Aí estão os embriões tanto da secularização da política, que dará origem ao Estado moderno, quanto da compreensão de que o ser humano possui a capacidade de compreender e julgar. No início do século XVI, Maquiavel (1469 – 1527) discorreu sobre o poder secular como um conjunto de princípios que harmonizam suas funções de modo distinto, tanto da religião, quanto do âmbito moral. Nosso intuito não é esmiuçar o processo de descolamento, ou se preferirmos, de emancipação da razão humana em relação ao determinismo das leis naturais e divinas. Em suma, queremos aqui, apenas aclarar que a Reforma se deu em meio a uma crise de origens diversas, de raízes profundas e que as ruínas da antiguidade, por si, já embalavam a procura por outras referências.

O cordão umbilical que ligava o homem ao universo e a Deus foi cortado como nunca fora cortado antes. O homem foi “lançado” na superfície do globo e teve de fazer o melhor que pôde. Foi reduzido a sua estrutura física, seus sentidos, sua vontade de viver, suas paixões, seus poderes de memória, sua intuição e sua razão pragmática, e, por fim, mas não menos importante, seu medo da morte. Com esse legado, ele teve de criar uma

elevated man by the privilege of reason, and distinguished him by the faculty of speech. She has thus effected, by her affectionate care and well-ordered plan, that, even though he is oppressed and handicapped by the burden of his earthy nature and the sluggishness of his physical body, man may still rise to higher things. Borne aloft, so to speak, on wings of reason and speech, he is thus enabled, by this felicitous shortcut, to outstrip all other beings, and to attain the crown of true happiness.]

ordem preliminar e então reconquistar, num processo lento, os reinos do espiritual, da consciência e da obrigação moral, da história, de sua relação com Deus e com o universo.⁶⁰

A emancipação da razão foi um movimento intrínseco a uma sociedade em transformação, sendo ela, a razão, o critério a ser contraposto à autoridade religiosa, imóvel e arbitrária que se arrastava em descrédito. Por conseguinte, o ser humano, causa e eixo desta razão, seria abstraído da cadeia ontológica de seres, cadeia hierarquia e compulsória que o subordinava a um sistema de valores que, como uma força da natureza, sobrepujava o seu pensamento à arquitetura medieval. Dentro de um cosmo governado pelas leis naturais, o ser humano ocupava um lugar residual, subordinado, enquanto ser e na sua organização social, ao poder divino. Liberto destas determinações, foi o ser humano a peça descoberta pelo Renascimento e alçada acima de todos os valores.

Na ordem das ideias, a civilização da Renascença veio a ser conhecida como idade do humanismo. Esse termo tem aqui uma conotação peculiar: indica ao mesmo tempo uma nova sensibilidade em face do homem e a redescoberta e exaltação da literatura clássica, sobretudo latina, considerada a mais alta expressão dos valores preconizados pelo humanismo e o mais apto instrumento para elevar o homem à altura de sua verdadeira humanidade: *homo humanus*. A civilização da Renascença foi a primeira civilização do livro impresso, e essa característica influiu decisivamente na difusão do ideal humanista⁶¹.

O humanismo, primeiro momento da filosofia moderna, se alastrou generalizadamente pela cultura da época, e assim, o gesto rebelde de Martinho Lutero deve ser compreendido, por um lado, em consonância com a insubordinação que já alimentava a indocilidade das transformações em curso. Todo um novo mundo exigia um novo modo de enxerga-lo, ou seja, um novo conhecimento. A crítica ao velho medievo encontrou no humanismo um elemento central.

Numa explanação enviesada, parcial, sobre o humanismo, podemos situá-lo em contraponto à teologia que se assentava numa hierarquia que ecoava uma ordem imobilizada pela criação. Tal hierarquia fazia do povo um amálgama ignorante, incapaz de julgar, um dócil e passivo rebanho à espera da graça de Deus. O humanismo emerge com o entendimento de que o ser humano é capaz de discernir e decidir. Essa perspectiva é mais uma contribuição para a eclosão da Reforma. Todavia, ressaltamos que no gesto

⁶⁰ VOGELIN (2017) p.60

⁶¹ VAZ (2014) p. 80

de Lutero, não era o novo que se buscava; os valores buscados estavam num cristianismo antigo, num cristianismo primitivo, desprendido da lida com a política, idílico e talvez existente apenas na miragem criada pelo próprio Lutero. Seu gesto, visto como rebelde ou transgressor, estava de fato, imbuído do ânimo de retificar, ou melhor, sanear, a cristandade ou parte dela, de todos os elementos tóxicos ou sem respaldo nas Escrituras⁶². Assim sendo, vemos que a relação de Lutero com a ascensão do humanismo era ambígua, exigindo uma compreensão mais acurada. Entendemos que “o protestantismo teve seu princípio lógico no ideal humanista do Renascimento. Pensemos, por outro lado, que o humanismo dos renascentistas trazia implícita a proclamação dos direitos do homem.”⁶³ Neste sentido, Lutero reivindicou sua autonomia para olhar a palavra de Deus sem intermédios ou tutela, sobretudo considerando os problemas e dissabores da Igreja de Roma. Lutero não era o único a questionar a tradição, ao contrário, era este o espírito da Renascença diante das rupturas e impactos que a consciência europeia lidava. Assim como os humanistas, Lutero também se comprometeu na elaboração de respostas às formulações metafísicas de Ockham.

Entretanto, na sua resposta ao nominalismo, ele seguiu um caminho radicalmente diferente dos humanistas, não a partir de Deus em direção ao homem, mas do homem de volta para Deus. Os humanistas haviam procurado reformar o cristianismo, mas a ideia de reforma de Lutero era mais radical e abrangente.⁶⁴

Diante do questionamento da autoridade externa, Lutero olha pra si e contrapõe à autoridade papal, a autoridade interna, que ganhava voz conforme a crise de referenciais externos se impunha. A impenetrabilidade ou a incompreensibilidade de Deus, traço já presente no pensamento de Ockham, se soma aos dessabores de cunho político. Diante do entrelaçamento da inquietude teológica e da política, a solução de Lutero se pautou na fé. Assim como os nominalistas, Lutero compreendia que o ser humano é um ser voluntário.⁶⁵ Fé aqui é sinônimo de união com o Criador, e para tal, só as Escrituras podem calçar este percurso.

⁶² Se a busca do protestantismo nascente foi um retorno à essência do Evangelho, deixando de lado todas as inclusões que a Igreja Católica gradativamente acrescentou nos seus rituais, então podemos também compreender que Lutero teve uma atitude reacionária, no sentido de buscar um retorno à essência mais simples do cristianismo, afastando-se de todos os adereços que fizeram com que a Igreja Católica se assemelhasse cada vez mais a um panteão romano.

⁶³ XIRAU (2020) p. 29

⁶⁴ GILLESPIE (2008) p.32

⁶⁵ Ibidem p.33

Há quem imagine que se a Igreja Católica tivesse tomado outros rumos, uma cisão tão radical não teria se dado. Pouco plausível, mas diante desta conjectura, o nome de Erasmo de Rotterdam é posto no centro da questão, como um pacifista ou conciliador que teria sido capaz de reverter ou impedir a cissiparidade ocorrida. Discordamos de tal compreensão, tanto da conjectura sobre os rumos da história, quanto ao posicionamento de Erasmo em relação ao problema. De fato, Erasmo já era um pacifista antes do gesto de Lutero, mas o seu humanismo também abrigava questões que o distanciavam do pensamento luterano, sendo, inclusive, uma das causas do surgimento da Reforma.

Pregar as noventa e cinco teses nas portas da igreja de Wittenberg foi um desenlace da trajetória intelectual e teológica de Lutero. A natureza do ser humano, para ele, é marcada pela indignidade proveniente do pecado original, concepção que retoma o pensamento de Santo Agostinho, rompendo com as elaborações tomistas e com a compreensão de virtude elaborada pelos humanistas. Sobre tal assunto, em 1525 ele responde a Erasmo com a publicação de *A servidão da vontade*. Nesta obra a defesa da tese de que toda capacidade racional do homem é apenas carnal, sendo a nossa condição a de pecador, e assim, tendo nossa vontade escravizada pelo pecado. Neste ponto, a visão de Lutero sobre a humanidade é avessa à visão auspiciosa elaborada pelo humanismo. Assim escreve Lutero:

[...] e que não há nada de bom ou virtuoso deixado no homem, uma vez que ele é alinhavado como injusto, ignorante de Deus, desdenhoso de Deus, desviado e inútil aos olhos de Deus. [...] E não é uma pequena questão dizer que o homem é ignorante de Deus e desdenhoso Dele: pois esses vícios são a fonte de todos os crimes, a latrina do pecado, o inferno das más ações. [...] Em suma, não poderia haver descrição mais concisa ou completa do reino de Satanás na humanidade do que dizer que eles são ignorantes de Deus e O desprezam.⁶⁶

Se é esta a situação humana, sua razão não tem alcance para penetrar nos mistérios divinos, como não pode almejar aquilo que agrada a Deus. Lutero nega, ao contrário de Erasmo, que seja possível haver uma liberdade da vontade que capacite o ser humano a ser levado à salvação eterna. Sua livre escolha o conduz tão somente ao pecado, seus atos

⁶⁶ MILLER (2012) p. 93. [...] and that there is nothing good or virtuous left in man, since he is delineated as unjust, ignorant of God, contemptuous of God, turned away, and useless in the eyes of God. [...] And it is no small matter to say that man is ignorant of God and contemptuous of him: for these vice are the sources of all crimes, the cesspool of sin, the inferno of evil deeds. [...] In short, there could be no briefer or fuller description of the reign of Satan in mankind than to say that they are ignorant of God and contemptuous of him.]

virtuosos, no tocante à sua salvação, nada representam. Neste sentido – como veremos adiante –, a ideia de virtude e de transformação do ser humano pelos preceitos de amor ao próximo, que são ideias estruturantes do humanismo de Erasmo, aparecem numa dissonância ao pensamento de Lutero. Deste modo, vemos que, se por um lado Lutero, assim como o humanismo, estava engajado no combate ao escolasticismo e às suas velhas concepções da realidade, por outro lado, este mesmo humanismo foi também um ingrediente que levou Lutero a construir seu caminho próprio, um elemento ao qual Lutero, com seu gesto, pretendia combater.

Uma ressalva é pertinente antes de encerrarmos este capítulo. A ruptura provocada por Lutero não é um rompimento de uma instituição monolítica, uniforme, uníssona naquilo que diz respeito aos seus rumos, à sua liturgia, aos seus preceitos, à sua teologia e assim por diante. Tratamos como se ela fosse uma unidade homogênea apenas por economia argumentativa. Internamente, a obra de Umberto Eco já nos fornece uma atraente leitura sobre as disputas. De modo mais amplo, podemos nos valer de Gramsci:

Toda religião, inclusive a católica (ou antes, notadamente a católica, precisamente pelos seus esforços de permanecer “superficialmente” unitária, a fim de não fragmentar-se em igrejas nacionais e em estratificações sociais), é na realidade uma multiplicidade de religiões distintas, frequentemente contraditórias: há um catolicismo dos camponeses, um catolicismo dos pequeno-burgueses e dos operários urbanos, um catolicismo das mulheres e um catolicismo dos intelectuais, também este variado e desconexo.⁶⁷

Feita a ressalva, devemos voltar nossas atenções para Erasmo, pelo seu humanismo e pela sua religiosidade, imprescindíveis para compreendermos o momento do rompimento. Vamos nos ater a este intelectual nas páginas que se seguem e ver como seu pensamento influenciou aqueles que o sucederam.

⁶⁷ GRAMSCI (1978) p.144

4 – Erasmo e herdeiros

Não há exagero quando Julián Marías afirma que Erasmo foi “o maior dos humanistas europeus”¹. Ele teve contato direto com os maiores intelectuais de sua época, assim como os mais influentes da monarquia, incluindo o Imperador Carlos V (1500 – 1558). Erasmo foi um homem da Igreja, mas se recusou a permanecer numa vida contemplativa, envolvendo-se com os problemas morais e da formação humana. Por isso tem seu nome na História.

Se a Igreja Católica, com a sua escolástica, tentava assegurar as ligações entre Deus e os homens, o humanismo procurava, de modo mais imanente, compreender o lugar que o homem ocupava no mundo. Imagem e semelhança de Deus, anuncia o Gênesis², o ser humano deveria encontrar em si os atributos desta divindade, numa configuração muito mais digna do que aquela que a antropologia medieval o destinou, como um ser maculado pelo pecado adâmico. Para o ser humano renascentista, buscar dentro de si, é buscar uma “luz interior”, razão que para alguns advém da centelha da luz divina. Tal ideia tem inspiração em Santo Agostinho³ (354 – 430), que por sua vez era um intelectual sabidamente atento às Sagradas Escrituras, como também às obras de Platão (428 – 348 a.C.). Em ambos Erasmo encontrou o lampejo desta ideia. Em Platão, seja na sua *República*, seja no *Mênon*:

E se a verdade da totalidade das coisas que são permanece sempre em nossa alma, então esta é imortal; assim, debes sempre esforçar-te confiantemente na tentativa de investigar e lembrar o que desconheces atualmente, ou seja, aquilo que não lembras.⁴

Com as indisposições renascentistas em relação ao pensamento aristotélico, o pensamento platônico ganhou maiores atenções. As traduções da obra de Platão realizadas por Leonardo Bruni⁵ (1370-1444) e Marsílio Ficino (1433-1499) foram

¹ MARÍAS (2004) p. 208.

² *Gênesis* 1; versículo 26.

³ Podemos encontrar a questão da ‘luz interior’ na obra de Agostinho *O mestre*, onde ele primeiro faz menção ao texto bíblico, mais exatamente, ao versículo 22 do 7º capítulo de *Romanos*, que diz: “Porque, no tocante ao homem interior, tenho prazer na lei de Deus.” Amparado por esta referência, Agostinho, no §40 da sua referida obra diz: “Falamos daquelas coisas que enxergamos estarem presentes naquela luz interior da verdade, pela qual é iluminado e da qual goza o que se diz do homem interior...”

⁴ *Mênon* 86b

⁵ Mais comumente Bruni é lembrado como tradutor de Aristóteles. Todavia, ele traduziu *Fedro*, *Fédon* e *O Banquete*.

importantes para uma maior notoriedade do antigo filósofo no Renascimento de um modo geral; sem deixarmos de mencionar que Ficino, além de tradutor, foi o diretor da Academia Platônica fundada em 1462 em Florença.⁶ Dentre as tantas transformações e ganhos que a intelectualidade do período vivenciava, o humanismo de Erasmo não virou as costas para tais efervescências, e nem para as tradições que as embasavam. Ele imprimiu um novo olhar sobre elas, mas estando bem amparado pelos antigos. Para ele, a legitimidade da tradição provinha da boa interpretação que se poderia extrair dela. Ele também fez uso da filologia, buscando o esclarecimento através dos poetas, pensadores e historiadores clássicos. Dentre tantos, Cícero, Sêneca (4 a.C. – 65) e Marco Aurélio são nomes de grande relevo para entendermos o pensamento de Erasmo.⁷ E esta influência avança pelas décadas e vai invadir o século XVII. Em Bayle, filósofo de Carla, encontramos tal ascendência. Cícero é o primeiro nome mencionado no seu *Comentário filosófico*.⁸

Cícero testemunhou o ocaso da República Romana, do seu período mais decadente; ao passo que os outros dois pensadores já se encontram no Império Romano. O nascimento da República Romana é oriundo da preocupação de se evitar o surgimento de qualquer poder tirânico. Tratava-se de um sistema institucional original e relativamente equilibrado, com assembleias deliberativas e tribunos populares que se empenhavam em prol dos seus direitos. A República, diante da fragilidade proveniente dos seus próprios conflitos, acabou por ceder lugar, em 27 a.C., ao Império Romano, onde o poder se tornou personalista, e as leis escritas ficavam à sombra das vontades e dos humores dos que detinham o poder. É neste período – que engloba estas duas formas de governo mencionadas – que a civilização ocidental formulou as estruturas administrativas e jurídicas permanentes que tinham por propósito garantir a supremacia das leis e do direito.

Os gregos tinham descoberto a razão; do pensamento fizeram uma ferramenta que permitia decifrar de modo diferente o universo, propor uma reflexão original sobre a sociedade humana e iniciar uma nova forma de legitimidade fundada na ética da discussão. Os romanos, ao dar o papel central ao direito, fazem essa razão entrar no funcionamento concreto das instituições. A ideia de que a realização do bem comum está intimamente ligada

⁶ REALE (2004a) p.38

⁷ Lembramos aqui os *Diálogos ciceronianos*, de Erasmo de Rotterdam, editado em português pela Editora Unesp. Nesta obra, a retórica ocupa lugar de destaque, mas o tema da discussão é o quão fiel um intelectual deve se manter do modo como Cícero escrevia. É lendo esta obra que temos a real dimensão da importância, da real influência de Cícero no Renascimento.

⁸ BAYLE (2014) p.54

à instalação de uma ordem jurídico-administrativa estável e à universalidade dos direitos constitui o seu caráter essencial.⁹

O modelo político republicano dos romanos, amparado na consagração das leis, conseguia ofertar um leque de direitos civis aos seus cidadãos; sendo significativo que possamos falar em cidadania. A impessoalidade, calcada num certo equilíbrio de forças travada entre suas instituições, podia anular impulsos personalistas deste ou daquele governante. Dito de outro modo, o poder contido na abstração das leis, e não nos desejos e impulsos de um monarca, concedeu aos cidadãos maior equanimidade, impessoalidade, estabilidade e liberdade; claro, ponderando que na sociedade romana havia uma aristocracia, havia diferentes classes, portanto, os quatro substantivos enunciados guardam uma ambiguidade.¹⁰ À revelia deste último ponto, é precioso ressaltar a direção que o poder tomou da República para o Império. Salvaguardado na abstração impessoal das leis, o poder, com o advento do Império, é encarnado, recebido pelo corpo simultaneamente à sua profanação pelos ânimos e sabores daquele que o detém. No engaste corporal, ganhou arbitrariedade na mesma medida em que perdeu estabilidade. Serão necessários mais de mil anos para que tal direção se inverta, neste longo processo que parcialmente alinhavamos aqui.

A formulação do sistema republicano romano implicou numa retomada do pensamento grego, mais especificamente o estoicismo, que considerava a natureza como o lugar de onde provém a razão e a sabedoria, e associava a virtude ao refreio das paixões e à modicidade no modo de vida. Os três filósofos mencionados como influências para Erasmo – Cícero, Sêneca e Marco Aurélio – estão ligados a tal escola. Esse conjunto de ideias jurídicas da Roma Antiga, que privilegia uma razão natural, será recuperado ao longo da Idade Média, diante dos embates entre o poder temporal e a Igreja. Na Renascença e na Modernidade, tal conjunto de ideias provenientes, em última instância, do estoicismo, também irá inspirar as teorias que abordam a formação do Estado e a sua secularização. Se há, se é possível contar com uma razão natural que ampare o arcabouço jurídico, então, há também uma razão que ampara o próprio ser humano, o que nos é caro neste trabalho. A secularização ganhará espaço nos dois âmbitos, essa é nossa compreensão. A visão de Erasmo sobre a religião se encaixa neste viés. Para o humanista em pauta, a religião é muito mais um modo virtuoso de conduzir a vida, uma ética, o bom

⁹ NAY (2007) p.59

¹⁰ Uma referência para estas últimas linhas é o trabalho de Quentin Skinner que consta na bibliografia.

exemplo, do que se aferrar em questões transcendentais, ritualísticas ou soteriológicas. O panteão de pompas, relicários e sobreposições de dogmas no qual havia se tornado a Igreja Católica não era de maior relevância para Erasmo.¹¹ Richard Popkin, em poucas palavras explica a razão pela qual Erasmo permanece conectado à instituição católica:

Para Erasmo, o que importa é uma piedade cristã simples e básica, um espírito cristão. O resto, a superestrutura da crença essencial, é demasiado complexo para ser julgado por um homem. Portanto, é mais fácil permanecer numa atitude cética e aceitar a sabedoria milenar da Igreja sobre as questões do que tentar compreender e julgar por si mesmo.¹²

Como vimos no capítulo anterior – no verbete do professor Ferrater Mora – o ceticismo pode ser dividido em teórico e prático. As disputas teológicas não eram o foco de Erasmo. Ele é entendido por Popkin como um cético na sua atitude. Independente de compreender os decretos e determinações das autoridades da Igreja, Erasmo tinha disposição para as cumprir. A própria *Bíblia* não oferece uma interpretação única e simples. Esta foi uma discordância entre Erasmo e Lutero. Por outro lado, a piedade cristã não depende de uma hermenêutica bem sucedida, ou daquilo que não é evidente. Sobre tais matérias, afirma Renato Lessa: “Para um cético, tais proposições não são nem falsas, nem verdadeiras. Elas são simplesmente desqualificadas como objeto digno de preocupação cognitiva e como critério de conduta na vida prática.”¹³ É neste sentido que Erasmo é compreendido como cético. Efetivamente, alguns estudiosos apontam que ele pertenceu à Igreja muito mais devido às adversidades da vida do que por uma vocação contumaz, tendo na aquisição do saber, na reparação da razão e no cultivo do conhecimento, aquilo que ele chamaria propriamente de fé.

Erasmo alegou que ele havia entrado no mosteiro porque, tendo apenas uma herança magra de seus pais, ele não viu outra maneira de prosseguir seus estudos. Este relato encobre as evidências de seu contentamento inicial com a vida monástica, mas o jovem Erasmo certamente tinha uma paixão por autores latinos clássicos¹⁴.

¹¹ LECLER (1994), p.148

¹² POPKIN (2003), p.8 [For Erasmus, what is importante is a simple, basic, Christian piety, a Christian spirit. The rest, the superstructure of the essential belief, is too complex for a man to judge. Hence it is easier to rest in a sceptical attitude and accept the age-old wisdom of the Church on these matters than to try to understand and judge for oneself.]

¹³ LESSA (1997), p.41 e 42.

¹⁴ MILLER (2012), p.xi [Erasmus claimed that he entered the he entered the monastery because, having but a slender legacy from his parents, he saw no other way to pursue his studies. This account glosses over evidence for his initial contentment with monastic life, but the young Erasmus certainly did have a passion for classical Latin authors.]

No ano de 1530 Erasmo publicou o que rapidamente se transformou num sucesso editorial para os padrões da época. *A civilidade pueril*¹⁵ logo depois de seu surgimento ganhou reimpressões em Paris, Antuérpia, Leipzig, Cracóvia, dentre outras cidades. Tal obra tratava de costumes, “suas reflexões sobre a primeira infância”¹⁶ espalhadas em diversos textos, que foram reunidas nesta obra. Não se trata, afirma Jacques Revel, de observações psicológicas ou sociológicas, mas sim de uma busca de uma civilidade comum, que, ao “livrar-se de todos os idiotismos”¹⁷, reivindica apenas as expressões que são reconhecíveis e aceitáveis ao conjunto da sociedade. Por vezes, oferece conselhos ingênuos de civilidade infantil, que, segundo Marcolin, fazem sorrir.¹⁸ Naquele ano os protestantes, com o consentimento da realeza, já sofriam perseguições na França.¹⁹ Na sua obra, Erasmo deixa ver uma preocupação mais ampla do que a circunscrição religiosa. Através de um código comum de comportamento. A pretensão da obra é argumentar em prol de uma liga, de elos sociais que tornem a vida social melhor.

É a época de um reposicionamento social e cultural e de uma complexidade mais acentuada das relações entre grupos mais diversificados. Essas sociedades em plena transformação precisavam de uma linguagem comum e de novos pontos de referência, já que as relações provisoriamente se tornam mais livres e densas. Em seu projeto, tanto ou mais que nos ensinamentos que propõe, o tratado de Erasmo vem de encontro a essa expectativa e lhe confere uma forma.²⁰

Erasmo evitou uma ênfase excessiva na consciência individual, ou seja, numa subjetividade que isolasse do mundo externo. Diferente de Lutero, ao se alinhar com determinadas correntes filosóficas, ele evitou o solipsismo intelectual decorrente de uma rejeição exagerada das construções intelectuais já realizada, já disponíveis.

Para reformar o cristianismo, Lutero e seus seguidores retornaram à ideia da consciência individual e da fé individual, ideias que tinham ficado adormecidas no cristianismo havia mil anos. Lutero e seus seguidores, e os pastores que os acompanharam, adotaram o título de “doutor” em vez de “padre”.²¹

¹⁵ Título original: *De pueris statim ac liberaliter instituendis*.

¹⁶ MARCOLIN (1965) p. 124 [Ses réflexions sur la première enfance]

¹⁷ REVEL, Jacques. “Os usos da civilidade”. In: ARIÈS (1991) p. 174.

¹⁸ MARCOLIN (1965) p.124

¹⁹ CASAGRANDE (2017) p. 40

²⁰ REVEL, Jacques. “Os usos da civilidade”. In: ARIÈS (1991) p. 175.

²¹ CANNOR (2005) p.243

A centelha do divino – assim como o estoicismo compreendia – é trazida no próprio homem. Ao invés de levar em conta a ideia tão agostiniana do pecado adâmico, e olhar para o ser humano como apenas um ser corrompido e incapaz de se recriar, o assim chamado “príncipe do humanismo” preferiu enxergar o pecado como um crime contra os valores humanos e contra a paz coletiva e ver, dentro de cada ser humano, o embate entre o bem e o mal. Para Erasmo, maior aliado do mal, a ignorância humana, é confrontada pela educação e pela sapiência de nosso ímpeto para o bem. Na sua vida monástica, afirma Léon E. Halkin, Erasmo soube se valer das boas bibliotecas. Ele desfrutou dos grandes autores “com proveito e com prazer.”²² A salvação humana, para Erasmo, não deve voltar sua face para as intervenções misteriosas de uma divindade. Ele não abandona a ideia de revelação, mas entende que é na razão que se deve encontrar a salvação humana e assim realizar suas potencialidades. É possível se aprimorar, é possível, através do exemplo de Cristo, através da razão, ser um ser humano melhor. Não tão otimista quanto o também humanista Pico Della Mirandola (1463-1494), não tão ressabiado como nos suscita a “impetuosa torrente da fortuna” de Maquiavel, Erasmo reformulou a ideia de dignidade humana através de uma desconfiança das astúcias e das artimanhas que a própria sociedade cria e se ilude. A dignidade – num ideal de transformação do homem – estaria na busca do autoconhecimento através da observância dos preceitos, como amor ao próximo, a caridade, e também devido às boas letras.

Dois distanciamentos que o pensamento erasmiano realiza estão sendo apresentados aqui nestas páginas. O primeiro é em relação à liberdade do ser humano de ser o seu artífice numa busca de um aperfeiçoamento no mundo e com o mundo. Tal condição representa uma ruptura com o cristianismo de viés agostiniano. No livro IV da *Cidade de Deus* (410) Agostinho faz críticas ao politeísmo entranhado na cultura romana no qual a Fortuna e a Virtude, deusas e irmãs gêmeas, colidem com a ideia de divina providência, dando um caráter de improviso ao mundo e ao homem. Além disso, para Agostinho, não há razão para se pensar em elaborar um determinado destino ou se empenhar na construção de si mesmo, uma vez que a divina providência tudo governa, restando à perfectibilidade ser alcançada depois desta vida. Neste quesito, Pico, Maquiavel e Erasmo são os mais notórios herdeiros do humanismo de Petrarca, antagonizando frontalmente com a concepção de uma realidade humana pronta e da qual nenhum empenho a transforma. A nova percepção é parte constituinte das características do Renascimento, e

²² HALKIN (1987), p. 20 [avec profit et avec délice].

por isso nossa atenção. O ser humano, na sua inteireza, ganha dignidade e se torna alvo de admiração. Da genialidade do pintor, do talento de um cozinheiro, o artífice e também o seu fruto serão vistos com estima pela sociedade nascente. “Quando o natural e o artificial são apresentados como opostos, a virtude humana pode ser associada ao primeiro e a liberdade, ao segundo.”²³

Além da liberdade, o outro distanciado que o pensamento erasmiano realiza é a de uma compreensão dogmática e de maiores apreços pelas especulações escolásticas. Erasmo vê nas Escrituras, antes de tudo, uma fonte para o estudo metucioso, uma fonte para o cultivo da alma, assim como cultivamos nossas almas através dos grandes poetas e pensadores do passado. No seu primeiro trabalho, *O livro contra os bárbaros*, que permaneceu inédito até 1522, Erasmo se queixa da incapacidade de muitos religiosos em desfrutar da leitura dos poetas latinos. Segundo o autor, a desculpa recaía nos “escrúpulos religiosos” que eximiriam os monges desta prática. Enquanto Lutero pregava suas teses na porta de Wittenberg, Erasmo estava envolvido com a exegese do *Novo Testamento* e preocupado – assim como alguns de nós – com o gradual esquecimento da boa literatura. Não é sabido quando o humanista de Rotterdam soube do ocorrido em Wittenberg. A primeira manifestação dele em relação ao gesto de Lutero aparece poucos meses depois, em março de 1518, numa carta para seu amigo Thomas Morus (1478 – 1535). De acordo com Joseph Lecler, “durante os primeiros anos, Erasmo observou Lutero com benevolência.”²⁴ A primeira carta que Erasmo enviou ao monge rebelde foi em maio de 1519. Tratava-se, na realidade, de uma resposta, pois Lutero, em 18 de março daquele ano, havia escrito para Erasmo tentando obter seu apoio.²⁵ Havia se passado apenas 19 meses desde a ruptura de Lutero com a Igreja.²⁶ Nesta carta vemos um Erasmo cordial, tentando uma aproximação ou a mitigação das divergências.

Sua carta foi muito bem-vinda para mim, demonstrando uma inteligência perspicaz e respirando um espírito cristão.

Nunca consegui encontrar palavras para expressar a comoção que seus livros causaram aqui. Eles não conseguem nem mesmo agora erradicar de suas mentes a mais falsa suspeita

²³ SENNETT (2009) p.161

²⁴ LECLER (1994) p.135 [Érasme a observe Luther avec bienveillance]

²⁵ HALKIN (1988) p.221

²⁶ Sobre semelhanças e divergências entre Erasmo e Lutero no que diz respeito à ruptura com a Igreja, consultar o capítulo *Érasme et Luther: le choc de deux reformes*, em *Érasme*, de Léon E. Halkin (incluído nas referências bibliográficas).

de que suas obras foram compostas com minha ajuda e de que eu sou o porta-estandarte deste partido, como eles o chamam.²⁷

Verdade que em 1516 eles estivessem “perto o suficiente para que suas causas estivessem ligadas, e por vezes fossem confundidas por seus amigos e por seus inimigos”²⁸, mas depois da ruptura de Lutero, entendemos que esta colocação é um artifício retórico, de simpatia e convite, ou seja, uma estratégia. No restante desta mensagem, Erasmo se mostra mais alinhado com Lutero do que com os bispos que já se mostram apreensivos. Enquanto afirma não ter lido as obras de Lutero e por isso não poder julgar, faz críticas à rigidez da postura teológica do Papa.

O humanista tinha claras preocupações com a paz social, enquanto aspirava ao retorno da situação que havia antes da atitude de Lutero. As características da estratégia erasmiana elucidam o que é e como é a sua tolerância, se é que podemos fazer uso, no caso de Erasmo, de tal conceito. Entendemos que ele é utilizado por alguns estudiosos graças a uma força de expressão ingênua, pois não avalia aquilo que Erasmo almeja em contraste com o que é propriamente tolerar. Desejamos apenas lançar alguma luz sobre alguns traços do sentimento erasmiano diante da situação provocada por Lutero. Algumas correspondências nos auxiliam, como esta carta ao arcebispo Albert:

O espírito cristão recomenda tratar Lutero assim: se ele é inocente, não gostaria de vê-lo oprimido pelas facções dos ímpios; se ele estiver errado, gostaria que ele fosse curado, e não perdido. Esta conduta tem mais harmonia com o exemplo de Cristo, que segundo o testemunho do profeta, não apagou o pavio fumegante, nem quebrou o junco amassado.²⁹

Até meados do século XVI, ou de modo mais preciso, até o final do período dos colóquios, preponderava a expectativa de uma reconciliação. Esta expectativa permeia o imaginário daqueles que discutem o tema ao longo deste primeiro meio século de ruptura luterana; vemos isso neste trecho da carta. Em poucas linhas, Erasmo indica que a Lutero

²⁷ HUIZINGA (1952?) p.229 [Your letter was most welcome to me, displaying a shrewd wit and breathing a Christian spirit.

I could never find words to express what commotions your books have brought about here. They cannot even now eradicate from their minds the most false suspicion that your works were composed with my aid, and that I am the standard-bearer of this party, as they call it.]

²⁸ HALKIN (1988) p. 219 [assez proches pour que leurs causes soient liées, parfois confondues, par leurs amis comme par leurs ennemis.]

²⁹ Carta de Erasmo para o arcebispo de Mainz, Albert de Brandemburgo, em 19 de outubro de 1519 [L’esprit chrétien recommande de traiter ainsi Luther: s’il est innocent, je ne voudrais pas le voir accablé par les factions des méchants; s’il est dans l’erreur, je voudrais qu’il soit guéri, non perdu. Cette conduite est plus en harmonie avec l’exemple du Christ, qui selon le témoignage du profète, n’a pas éteint la mèche fumante, ni brisé le roseau froissé.]

cabe ou ser “inocente” ou estar “errado”, e neste caso, o que se deve fazer é “curar” o erro do monge rebelde. Entendemos que ser inocente implicaria acusar outra pessoa de ter induzido Lutero ao erro, como se o monge não respondesse pelos seus atos, tratando-se de um alienado ou um inimputável. Por nos parecer apequenada, preferimos deixar tal conjectura de lado. Restava então “curar” Lutero. Aquele que se desvia, não é de hoje, logo se torna um patológico a ser posto sob tratamento, isolado ou curado. Se há o patológico, há o normal. Se tratando de um tema religioso, o primeiro receberá a alcunha de herege, tendo o outro o privilégio de ter a “opinião verdadeira”, ou seja, ser o ortodoxo. Estes, os normais, serão os que podem designar o que é, ou quem é o patológico. Além disso, são eles os que se afastam daqueles que possuem um traço ou uma condição diferente daquela que era prevista, ou seja, do desviante. Tal situação se incrusta no conceito de estigma, estudado pelas mais diferentes áreas do conhecimento.

Em alguns casos lhe seria possível tentar corrigir diretamente o que considera a base objetiva de seu defeito, tal como quando uma pessoa fisicamente deformada se submete a uma cirurgia plástica, uma pessoa cega a um tratamento ocular, um analfabeto corrige sua educação e um homossexual faz psicoterapia.³⁰

Erasmus cogitou corrigir o desvio criado por Lutero, trazendo de volta o estado no qual o catolicismo era onipresente no tecido da cristandade. Curar significava trazer de volta a ovelha desgarrada, e quanto menor a distância entre a rebelde e o rebanho, melhor. Era parte do seu “programa de reconciliação religiosa”.³¹ É por isso que Erasmo traz, na carta a Lutero, a ideia de ser de algum modo parecido com ele. A ideia de que as similaridades entre Erasmo e Lutero seriam evidentes tem sua plausibilidade nas próprias críticas de Erasmo à Igreja Católica. Essas críticas não surgiram após o gesto de Lutero. Anos antes disso, Erasmo já fazia severos comentários em relação, não somente à instituição a qual pertencia, como também aos fiéis e suas práticas. Na sua obra de maior notoriedade, o *Elogio da loucura*, que veio à público em 1511, Erasmo demonstra uma vigorosa desaprovação às práticas e gestuais externos de fé, tantas vezes vazio de sentimento. Criticou a excessiva ritualização em detrimento de maiores preocupações morais. Assim como Lutero, sua indignação também se direcionou ao comércio de indulgências.

³⁰ GOFFMAN (1988) p.18

³¹ LECLER (1994) p.134

Tantos falsos juramentos, tantas impurezas, tantas bebedeiras, tantas brigas, tantos assassinios, tantas imposturas, tantas perfídias, tantas traições, em uma palavra, todos os delitos redimem-se com um pouco de dinheiro, e de tal maneira redimem-se que se julga poder voltar a cometer de novo toda sorte de más ações. Quem já terá visto homens mais tolos, ou melhor, mais felizes do que os devotos, os quais julgam que entrarão infalivelmente no reio dos céus, recitando todos os dias sete versículos, que eu não sei quais sejam, dos salmos sagrados?³²

Especificamente naquilo que diz respeito às indulgências, afirma Halkin que Lutero e Erasmo tinham uma “oposição comum”.³³ Ser um crítico tão enfático legitimou Erasmo no papel de ponderar sobre a cisão provocada por Lutero, e a ponderação a ser feita seria: como fazer o outro retomar o, assim considerado, caminho correto? Uma primeira possibilidade seria simplesmente aguardar que mais cedo ou mais tarde, por si, o desviante se corrigisse. Outra alternativa seria colaborar no esclarecimento daquilo tido como equívoco. Nesta direção, as décadas seguintes foram férteis em correspondências, manifestos e conferências. Todo um arsenal argumentativo em prol da reconciliação perdurou, até que surgiu a percepção suficientemente clara, de que tratar o cisma como um desvio a ser corrigido não tem mais cabimento.

As pretensões erasmiana são esperançosas. Dirigindo-se ao papa, Erasmo diz: “Aqueles que desejam o bem para a causa pontifícia devem fazer o possível para reconduzir os hereges à ortodoxia, para chamar aqueles que se distanciam, para encorajar os hesitantes.”³⁴ A esperança de uma recondução, de um chamar de volta, é flagrante. No caso, tal emoção não é originária, mas sim reativa à ruptura já ocorrida. É uma emoção enquanto sentimento, como uma afeição ou ainda, uma aflição ou perturbação do ânimo.³⁵ Esta conceituação nos parece a mais apropriada. A esperança de Erasmo é um sentimento reativo e uma perturbação do seu ânimo diante de um expectar incerto. Assim como a esperança, o medo também se dá diante do expectar incerto. Se há esperança, então o medo também é ingrediente nesta receita. Segundo Spinoza (1632 – 1677)³⁶, o medo é o avesso necessário de toda esperança. Existindo um, existe o outro, apenas variando, como um pêndulo, realizando uma dialética da prevalência das emoções. Enquanto a esperança pode ser vista como uma emoção feliz, que nos preenche e nos revigora, o outro lado da

³² ROTTERDAM, (2015), p.102.

³³ HALKIN (1988), p.219

³⁴ Carta ao papa Adriano VI datada de 22 de março de 1523. [Ceux qui veulent du bien à la cause pontificale doivent faire leur possible pour ramener les hérétiques à l'orthodoxie, pour rappeler ceux qui s'éloignent, pour encourager les hésitants.]

³⁵ MORA (2001) p. 2651

³⁶ *Ética*, III, 50, Escólio.

mesma moeda, o medo, é sua face triste. Erasmo, assim como os demais intelectuais que trataram das querelas religiosas, traziam consigo estes sentimentos como motor de suas escritas. Quando, evidentemente, está presente na obra uma atitude combativa, engajada em relação à questão. Não é o caso, por exemplo, de Wilhelm Von Humboldt (1767 – 1835), já no século XIX, que veremos ao final deste trabalho.

Conforme os anos foram passando, o pêndulo desta emoção foi se voltando para o seu lado negativo, fazendo com que o medo viesse a prevalecer. Se a esperança nos enche de alegria, junto ao medo, há outro leque de sentimentos e reações. No caso em pauta, esta tristeza será manifesta como ódio, frustração e sobretudo, violência. A esperança será drenada pela ausência de verossimilhança. Esse sentimento degenera em medo, ganha um feitio mais truculento, mas é a partir daí que efetivamente se poderá falar em tolerância.

Por enquanto, neste primeiro meio século³⁷, o que temos é esta procura esperançosa (e medrosa) por uma concórdia, onde o desviante deve regressar ao rebanho. Se o conceito de tolerância cabe aqui, trata-se de uma tolerância desconfortável com sua própria existência. Pelo conjunto da sociedade, a tolerância, mais que um perigo, tinha a condição similar a um delito.³⁸ Para se entender a razão de tal assertiva, lembremos que a unidade do reino, inequivocamente centrada na pessoa do rei ou rainha, aglutinava tanto o poder secular quanto o religioso. Tolerar o divergente era ameaçar a unidade. Outra razão está na própria certeza de cada fiel de que se está na verdadeira religião. Tolerar a outra religião era permitir que uma alma permanecesse no caminho errado. Segundo Thierry Wanegffelen, “no século XVI, nem os humanistas, nem mesmo Erasmo, nem Montaigne (1533-1592), nem os grandes reformadores protestantes foram ‘tolerantes’, no sentido que hoje damos a este termo.”³⁹

Esta forma de tolerar, que preferimos chamar de negativa ou vertical, que pode ser entendida como sinônima de *suportar*, *aguentar* é, como já afirmamos, uníssona ao longo do século XVI. Ela se associa à condescendência⁴⁰. Bom exemplo deste uso encontramos no *Discurso sobre a servidão voluntária*, onde lemos, por exemplo: “tolerar pacientemente o mal e esperar por melhor sorte no futuro.”⁴¹ Outro exemplo é o *Tratado*

³⁷ Referimo-nos ao período que vai do cisma luterano até 1561, ano do colóquio de Poissy.

³⁸ MARTINA (1996) p.158

³⁹ WANEGFFELLEN (1998) p.15. [au XVI^e siècle, n'iles humanistes, pas même Érasme ni Montaigne, ni les grands réformateurs protestants ne furent “tolérants”, au sens que nous donnons aujourd’hui à ce terme.]

⁴⁰ “Condescendance, indulgence pour ce qu'on ne peut empêcher”

⁴¹ BOÉTIE (2017) p.35

teológico-político (1670), que faz uso apenas desta conotação. E aqui damos um passo além do já dito. Acima, na breve citação de La Boétie, fica nítido que se a tolerância almeja uma mudança de situação, é porque ela se vê como algo provisório. Se a tolerância erasmiana deseja o retorno à situação anterior, ela se vê como uma situação momentânea. Isto aparece nesta carta de Erasmo de 1526:

Talvez fosse melhor obter das cidades onde o mal ganhou terreno, que ambas as partes tivessem o seu lugar e que se deixasse cada uma com sua própria consciência, até que o tempo traga a oportunidade de um acordo. Nesse ínterim, penalidades severas punirão toda tentativa de sedição. Além disso, será necessário corrigir alguns dos abusos do qual surgiu o mal e aguardar o conselho geral para o resto.⁴²

Além da visão de algo provisório, um “ínterim” até a “oportunidade de um acordo”, vemos aqui o devaneio que tal acordo possa ocorrer por uma tomada de consciência, algo que neste momento já aparece como uma insistência dissonante das declarações de Lutero. Vemos também aquela que é a preocupação máxima de Erasmo, a sedição, ou seja, a desordem pública. Esta questão é tratada por ele sem reservas. Cabe aos eventuais sediciosos as “penalidades severas”. Erasmo, com esta preocupação, puxa o carro que será uníssono – como veremos – dentre os pensadores que se debruçam sobre a problemática da intolerância religiosa.

A esperança é pela concórdia, sendo ela o alvo de todas as ambições neste momento. Tolerar outra religião é um ato associado ao fracasso, encargo daquele que aguenta o revés enquanto a concórdia não se dá. Esta sim representa o desenlace desejado. Quando se dá a ruptura luterana, a ideia de uma concórdia entre religiões já existia. Tal ideia não é uma criação de Erasmo. Façamos então um breve aposto elucidativo.

Com a tomada de Constantinopla pelos turcos, em 1453, o cardeal e filósofo Nicolau de Cusa escreveu no mesmo ano *De pace fidei*, traduzida para o português como *A paz da fé*. A obra só foi publicada em 1488 e teve pouca repercussão. O interesse ganhou incremento com a intensificação dos conflitos religiosos provocados pela Reforma Protestante. A primeira tradução para o alemão ocorreu somente durante a Guerra dos Trinta Anos, em 1643.⁴³ De modo muito sucinto, a concórdia apregoada por Nicolau de

⁴² Carta ao bispo Jean Heigelin, irmão do imperador Carlos V [Peut-être vaudrait-il mieux obtenir des cités, où le mal a gagné du terrain, que l'un et l'autre parti ait sa place (ut utriusque parti sit locus) et qu'on laisse chacun à sa conscience, jusqu'à ce que le temps amène l'occasion d'un accord. Dans l'intervalle, des peines sévères châtieront toute tentative de sédition. En outre il faudra corriger quelques-uns des abus d'où est né le mal et attendre pour le reste le concile général.]

⁴³ CUES (2008) p.63

Cusa não era a tentativa de atenuar das divergências provenientes dos dogmas, e nem um sincretismo. Assim como Erasmo, o cardeal também apontava os rituais religiosos como algo de pouca importância, mas indo além disso, sua concórdia não era muito diferente de uma conversão de todas as religiões para o cristianismo. Assim encontramos o termo *concórdia* pela primeira vez em *A paz da fé*:

E porque aqueles que cometeram essas perseguições ou as sofreram acreditaram que esta era a única maneira de garantir sua salvação ou agradar seu Criador, o Senhor teve misericórdia de seu povo e se agradou – com o consentimento comum de todos os homens – em trazer juntos, em concórdia, a diversidade das religiões para uma religião doravante única e inviolável.⁴⁴

Como se pode ler, a esperançosa ideia de concórdia se entrelaça à de comunhão, de união entre diferentes credos, ou seja, à obtusa proposta de unanimidade religiosa. Dostoiévski, séculos depois, em *Os irmãos Karamázov*, traduziu com precisão a inquietação, o desassossego de se viver numa realidade em que a unanimidade religiosa deve abrir espaço para um relativismo nesta esfera.

Porque não há para o homem, que fica livre, preocupação mais constante e mais ardente do que procurar um ser diante do qual se inclinar. Mas ele só quer inclinar-se diante de uma força incontestada, que todos os humanos respeitem por consenso universal.⁴⁵

Após a rotura luterana, a concórdia será ambicionada nos mais diversos lugares da Europa conforme o protestantismo se espalhava, e isto transcorreu de diferentes modos e em diferentes ritmos. Se referindo à concórdia, Burke afirma que a “harmonia religiosa” era uma questão que “impulsionava” os mais diversos intelectuais do Renascimento. Cita ele: Pico Della Mirandola, Jean Bodin (1529 – 1596), Jan Amos Komenský (1592 – 1670) – expoente da didática moderna –, o jesuíta Athanasius Kircher (1602 – 1680) e outros.⁴⁶ Trata-se de uma afinidade de ordem emocional, que permeia um ambiente intelectual, e que pode se aguçar num determinado cenário enquanto arrefece noutro. Que pode se prolongar morno por tanto tempo e depois adquirir um viço ou ceder lugar a outra

⁴⁴ Ibidem p. 80 e 81 [Et parce que ceux qui ont commis ces persécutions ou les ont subies ont cru que c'était la seule façon pour eux d'assurer leur salut ou de plaire à leur Créateur, le Seigneur a eu pitié de son peuple et se plaît, avec le consentement commun de tous les hommes, à ramener dans la concorde la diversité des religions à une religion désormais unique et inviolable.]

⁴⁵ DOSTOIÉVSKI (2001) p.266

⁴⁶ BURKE (2020) p.121

emoção. Cada ambiente político, no sentido mais amplo possível deste conceito, pode ser fértil ou tóxico para esta ou para outra afinidade emocional. Enquanto na França tal pretensão se evanesce na metade do século XVI, na Inglaterra, um século depois, ela ainda é um caminho cogitado.

A tolerância é, ela mesma, percebida como uma ameaça política, e a consciência desta ameaça se associa em Stillingfleet a uma condescendência que o impede de reconhecer que a origem da dissidência pudesse ser outra coisa diferente de uma certa forma de loucura nos dissidentes⁴⁷.

Estes conceitos, tolerância e concórdia estão em oposição, uma vez que a concórdia (*unum cor*) enfatiza uma unidade, um amálgama no qual nada se dissocia, ao passo que, para se tolerar, necessariamente deve haver uma alteridade ou uma adversidade que marque uma diferença ou uma desconformidade. Para Erasmo, a alteridade é uma dissonância, algo que rompe a harmonia e o vínculo, sendo uma ameaça à entidade que deve manter-se como tal. Outra característica de Erasmo – não apenas neste momento do cisma, mas que já vinha de antes – é a compreensão de que quanto maior for a violência, maior será a dificuldade para uma posterior reconciliação entre as partes. Ao seu modo, ele se queixa da desmedida e de suas consequências, como vemos nesta carta de 1520:

Mas não é justo que qualquer erro seja punido pelo fogo, a menos que seja adicionado à sedição ou qualquer outro crime que as leis punem com a morte... Agora eu temo profundamente que por essas soluções triviais, retratações forçadas, prisões e fogueiras, o mal seja agravado. Em Bruxelas, dois culpados foram queimados e a cidade imediatamente começou a se mostrar favorável a Lutero. Se essa praga fosse pouco disseminada, poderia ser interrompida de um modo ou de outro; agora está causando tantos estragos que, em minha opinião, é preciso temer pelos próprios soberanos.⁴⁸

Ele temia que a animosidade produzisse sequelas eternas e irreparáveis. Como reconhecido pacifista, ele via na instrução o melhor caminho para se “corrigir o equívoco”

⁴⁷ ZARKA (2002) p.104 [La tolérance est elle-même perçue comme une menace politique, et la conscience de cette menace s’associe chez Stillingfleet à une condescendance qui l’empêche de reconnaître que la source de la dissidence puisse être autre chose qu’une certaine forme de folie chez les dissidents]

⁴⁸ Carta ao Duque George da Saxônia em 06 de dezembro de 1520. [Mais il n’est pas juste que n’importe quelle erreur soit punie par le feu, à moins que ne s’y ajoute la sédition ou tout autre crime que les lois punissent de mort... Maintenant je crains fort que par ces remèdes vulgaires, rétractations forcées, prisons et bûchers, le mal ne soit aggravé. A Bruxelles, on a brûlé deux coupables et voilà que la ville a commencé aussitôt à se montrer favorable à Luther. Si cette peste était peu répandue, on pourrait l’arrêter d’une manière ou d’une autre; maintenant elle fait tellement de ravages qu’il faut craindre, à mon avis, pour les souverains eux-mêmes.]

luterano, ou como diz nesta carta, a “peste”. Na mesma carta ao arcebispo Albert, Erasmo faz uma crítica aos que se valem da violência: “Embora seja próprio dos teólogos instruir, vejo que muitos não fazem nada além de forçar”. Ele continua sua denúncia dizendo que até Agostinho “desaprova aqueles que se contentam em coagir sem instruir”, ou seja, sem fazer uso da razão. Ele extrai dos evangelhos um Cristo doce e amoroso para suas argumentações, ressaltando que a caridade deve ter a primazia no espírito do cristão e que assim, a benevolência mútua deve prevalecer nas questões entre católicos e protestantes. A mesma perspectiva religiosa será utilizada por Pierre Bayle.

Naqueles primeiros anos, a Igreja Católica ainda não considerava o gesto luterano merecedor de maiores atenções. Se parte do clero já se preocupava e impingia punições, outra parte ainda estava distraída. Leão X, que era o papa no momento do cisma luterano, não compreendeu a dimensão do que estava ocorrendo. Seus sucessores não tiveram nem uma resposta e nem um comportamento uniforme e coerente para à crise que se avolumava. Sendo um forte crítico interno, Erasmo era contrário à pena de morte generalizada e o nível de punição que estava sendo aplicada aos hereges. Além desta queixa, ele reagiu também à falta de critério. “Agora, o crime de heresia mudou de caráter; por qualquer razão trivial, imediatamente se diz: ‘É uma heresia! É uma heresia!’”⁴⁹ Isto só aumentava o fosso entre os reformados e os católicos, justamente o que menos se desejava. Criando-se um histórico de violência, memórias e ressentimentos, que serviriam como uma barreira cada vez maior e irreversível quando a busca for por uma elaboração das emoções. Por esta razão, o Édito de Nantes, promulgado no final do século XVI, dentre os primeiros, o mais importante documento oficial destinado à tolerância religiosa, apela, no seu primeiro parágrafo, para o esquecimento, pedindo aos súditos que deixassem os horrores transcorridos “como algo que não sucedeu”. Voltaremos a ele no momento adequado.

Com a finalidade de atingir seu objetivo de paz e concórdia, o humanismo de Erasmo foi um instrumento utilizado para tentar diminuir as distâncias, minimizando tudo que não fosse irreconciliável. Se é na razão que a salvação humana deve ser buscada, as discussões estereis da teologia escolástica podem conceder espaço a uma compreensão de que a religião se faz, antes de tudo, na vida, muito mais do que através dos preceitos, dos dogmas e debates de um intelectualismo vão. As externalidades da fé, relíquias e

⁴⁹ Continuação da carta para Albert de Brandemburgo, em 19 de outubro de 1519. [Maintenant le crime d’hérésie a changé de caractère; pour n’importe quelle raison futile, on a tout de suite à la bouche: ‘C’est une hérésie! c’est une hérésie!’]

rituais eram alvo de Erasmo, que perguntava pelo exemplo, pela atitude a ser seguida em vida.

Mas vamos lá, suponhamos que devemos falar perante cristãos, mas sobre um assunto profano; por exemplo, sobre a eleição de um magistrado, sobre o casamento ou sobre firmar um pacto ou sobre iniciar uma guerra; acaso nós, cristãos, falaremos dessas coisas perante cristãos do mesmo modo que Cícero, um pagão, falava perante pagãos? Acaso todas as ações de nossa vida não devem estar submetidas às regras de Cristo? Se teu discurso se afastar dessas regras, já não serás um bom orador nem um homem bom.⁵⁰

Se ele enxergava nas Escrituras um alimento para o espírito, não havia motivo para acrescentar outras doutrinas ao catolicismo e aumentar ainda mais as dificuldades na direção de uma reconciliação. “Agora, se alguém se desvia, ainda que um pouco de São Tomás, é um herege... Tudo o que não agrada, tudo o que não se entende, é heresia. Saber grego é uma heresia.”⁵¹ Logo depois ele afirma que “não é necessário fazer de tudo uma questão de fé.”⁵² Erasmo afirmou que a Igreja Católica poderia entrar em acordo caso tantas doutrinas “não fossem definidas aleatoriamente e tratadas por nós como verdades pertencentes à fé.”⁵³ Sua intenção era reduzir ao mínimo as partes das Escrituras consideradas essenciais para a salvação.

Com a expectativa real de se voltar a situação anterior a cisão, Lutero foi convocado para uma entrevista em Augsburg com o líder oficial do Vaticano, o Cardeal Tomás Caetano. O encontro se deu em março de 1518, e apenas duas proposições – dentro das 95 teses luteranas – foram consideradas preocupantes ou irreconciliáveis. A primeira delas, a recusa em se aceitar a autoridade papal. A segunda, a ideia de que aquele que recebe a absolvição através da confissão passa a estar num estado de graça. As diferenças eram numericamente pequenas, mas eram dogmas, e por tanto, intransponíveis. O Cardeal pediu retratação, Lutero não cedeu e mesmo assim as esperanças resistiram. Outras tentativas de reconciliação se deram, até que três anos depois, além da querela teológica entre a providência divina que tudo rege ou a virtude que eleva o ser humano como construtor de si; além das disputas sobre sacramentos ou relíquias, exterioriza-se, nas

⁵⁰ ROTTERDAM (2013) p.97

⁵¹ Continuação da carta de 19 de outubro de 1519. [Maintenant si quelqu'un s'écarte tant soi peu de saint Thomas, c'est un hérétique... Tout ce qui ne plaît pas, tout ce qu'on ne comprend pas, c'est un hérétique. Savoir le grec, c'est une hérésie.]

⁵² [Il ne faut pas cependant faire de tout une question de foi.]

⁵³ LECLER (1994) p.143. Carta ao seu amigo Jean Slehta em novembro de 1519 [Si toutes sortes de choses n'étaient pas définies pêle-mêle et traitées par nous comme des vérités appartenant à la foi.]

palavras de Lutero durante a Dieta de Worms de 1521, a questão mais propriamente filosófica e, ao mesmo tempo, insuperável:

A menos que eu seja condenado pelo erro do testemunho das Escrituras ou (uma vez que não confio na autoridade infundada do Papa ou dos concílios, já que é claro que eles muitas vezes erraram e muitas vezes se contradisseram) pelo raciocínio manifesto, sou condenado pelas Escrituras às quais apelei, e minha consciência está cativa na palavra de Deus, eu não posso e não vou retratar em nada, pois agir contra nossa consciência não é seguro para nós, nem aberto para nós. Sobre isso eu tomo minha posição. Eu não posso fazer outra. Deus me ajude. Amém.⁵⁴

Com tal declaração, Lutero jogou por terra toda a tradição, toda a herança da infindável bagagem teológica elaborada pela Igreja ao longo de séculos. Enfim, toda a autoridade da Igreja de Roma perdeu sua relevância como parâmetro para apontar o que seria ou não seria a verdade. Não se tratava de uma divergência sobre este ou aquele rito, sobre este ou aquele dogma. Parafraseando Nietzsche, não é o olho que scandaliza!⁵⁵

Aqui, Lutero faz colapsar o alicerce necessário daquilo que se entende por ortodoxia. O canônico e o apócrifo se tornavam indistinguíveis através do critério da tradição, isto no instante em que Lutero muda o seu critério para distinguir aquilo que possui ou não algum valor. Como é o critério adotado que serve de parâmetro para se dizer o que é legítimo ou o que é relevante, o problema, ou se preferirmos, a *diaphonia* se torna insolúvel, porque cada um pode eleger o critério que julgar mais adequado e, ao fim e ao cabo, todos se equivalem.

O imbróglio envolvendo a questão do critério já estava em curso desde o final do século XV, através do resgate de textos oriundos do ceticismo antigo, em particular, de Pirro de Élis (360 a.C. – 270 a.C.) e Sexto Empírico. O momento era intelectualmente fértil para o retorno à cena do ceticismo antigo, uma vez a autoridade da Igreja não era a única certeza a ser questionada. Seja os questionamentos provenientes da ciência, seja o espanto provocado pela descoberta do Novo Mundo, seja a nova configuração social, enfim, a intelectualidade e a sociedade europeia vivenciavam hesitações e ambiguidades nos mais diversos campos. O discurso de Lutero na Dieta de Worms refletia uma

⁵⁴ In: POPKIN (2003), p.5 [Unless I am convicted of error by the testimony of Scripture or (since I put no trust in the unsupported authority of Pope or of concils, since it is plain that they have often erred and often contradicted themselves) by manifest reasoning I stand convicted by the Scriptures to which I have appealed, and my conscience is taken captive by God's word, I cannot and will not recant anything, for to act against our conscience is neither safe for us, nor open to us. On this I take my stand. I can do no other. God help me. Amen.]

⁵⁵ NIETZSCHE [1991?] p.49.

atmosfera intelectual que se alastrava, e atravessaria toda a modernidade. Ele nos remete a um dos textos cartesianos mais icônicos, já em 1641, tido por muitos como a própria “inauguração” da Filosofia Moderna:

Há já algum tempo me apercebi de que, desde meus primeiros anos, recebera grande quantidade de falsas opiniões como verdadeiras e que o que depois fundei sobre princípios tão mal assegurados só podia ser muito duvidoso e incerto; de forma que me era preciso empreender seriamente, uma vez em minha vida, desfazer-me de todas as opiniões que até então aceitara em minha crença e começar tudo de novo desde os fundamentos, se quisesse estabelecer algo firme e constante nas ciências.⁵⁶

Na crise das certezas, Lutero era apenas mais um fator. Erasmo, com o foco nas ameaças à paz social e à instituição a qual pertencia, manteve o ânimo de sanar as divergências com seu adversário, insistindo numa atitude conciliadora. Afirma Jean-Claude Margolin, que Erasmo era um “militante apaixonado”⁵⁷ quando o assunto era a paz. Diferente de Morus, que em alguns casos entendia a guerra como necessária⁵⁸, Erasmo não a entendia como alternativa para nada. Margolin o compara a Leon Tolstói.⁵⁹ A estratégia política de Erasmo recebeu o nome de irenismo erasmiano, que vem a ser a busca por um abrandar das querelas produzidas pelos dogmas religiosos, ao mesmo tempo em que ressaltava a caridade, a compreensão do outro e a atitude pacificadora. A própria história da Igreja de Roma era alvo das desaprovações de Erasmo. Disse ele que tal instituição “foi fundada com sangue, confirmada com sangue, dilatada com sangue”⁶⁰ até às guerras promovidas por esta instituição: “tão ímpia que nenhuma relação possui com Jesus Cristo nem com sua moral.”⁶¹ O descrédito de Erasmo não se restringia à história da Igreja ou seus métodos para conquistar seguidores ou poder político. O ser humano, de um modo geral, para ser digno, carece da graça divina e da virtude. Na busca da paz, Erasmo escreveu, em 1522, o que é tido como um verdadeiro apelo; *Querela pacis*, obra que foi rapidamente traduzida para o francês, espanhol e alemão deixa transparente sua visão desalentada em relação ao ser humano.

Cora-se ao lembrar por quais motivos vergonhosos ou frívolos os príncipes cristãos levam o povo a pegar em armas. Um provou ou simulou algum direito

⁵⁶ DESCARTES (2000) p. 29

⁵⁷ MARGOLIN (1965) p. 87

⁵⁸ MORE (2009) p. 161

⁵⁹ MARGOLIN (1965) p.100

⁶⁰ ROTTERDAM (2015), p.144

⁶¹ Ibidem, p.144

ultrapassado, como se importasse muito que este ou aquele príncipe governasse o Estado, uma vez bem administrados os assuntos públicos. Outro toma como pretexto um ponto não executado em um tratado de cem capítulos. Este tem ressentimento contra aquele por causa de uma noiva recusada ou sequestrada, ou de alguma zombaria muito livre; e o cúmulo da infâmia é que há príncipes que, sentindo sua autoridade enfraquecer devido a uma paz muito longa e à união de seus súditos, chegam a um acordo em segredo, de modo diabólico, com os outros príncipes e, quando se encontra o pretexto, provoca-se a guerra para tudo dividir pela discórdia dos que viviam intimamente unidos, e para espoliar o povo infeliz, graças a esta autoridade desenfreada que a guerra fornece.⁶²

Os problemas internos da Igreja Católica também não escapavam de suas críticas. Os ataques de Erasmo não poupavam as filigranas que provocavam extensas disputas entre diferentes congregações.

Muitas vezes, dá causa a sérias contendas entre as diferentes ordens, a ponto de essas santas almas que se vangloriam de professar a caridade apostólica se destruírem mutuamente. E por quê? Em virtude de um cingulo diverso ou da cor mais carregada da roupa⁶³.

Ele não se opunha aos dogmas ou à teologia. Era sim um religioso e com todo o seu humanismo, se mostrava avesso à liberdade religiosa. Em outras palavras, ter uma fé simples, não significava negar um credo ou aceitar qualquer outro. Se era capaz de dizer que “tais mistérios são muito batidos e dignos apenas de teólogos noviços”, também entendia que o pior dos males era se afastar da Igreja e viver na heresia. Então, pelo próprio uso da expressão “heresia” Erasmo demonstra que um lado é considerado o correto, restando ao outro o papel de desviante.

Outra consequência do humanismo e do amor de Erasmo pelas letras se reflete num aspecto de sua busca pela concórdia. Além de querer minimizar as punições violentas, ele desejava também suprimir as coações e, ao invés disso, esclarecer. Afirmava que, se tal empenho significava ser favorável a Lutero, então ele o era. “Erasmo

⁶² In: MARGOLIN (1965), p.101 [On rougit de rappeler pour quels motifs honteux ou frivoles les princes chrétiens font prendre les armes aux peuples. L'un a prouvé ou simule quelque droit suranné, comme s'il importait beaucoup que tel ou tel prince gouvernât l'État, dès lors que les intérêts publics sont bien administrés. Un autre prend pour pretexte un point inexécuté dans un traité de cent chapitres. Celui-ci a un ressentimento contre celui-là ou sujet d'une fiancée refusée ou enlevée, ou de quelque raillerie trop libre; et le comble de l'infamie, c'est qu'il y a des princes qui, sentant leur autorité faiblir par suite d'une paix trop longue et de l'union de leurs sujets, s'entendent en secret, de façon diabolique, avec les autres princes, et, lorsque le prétexte est trouvé, on provoque la guerre afin de tout diviser par la discorde de ceux qui vivaient étroitement unis, et de dépouiller le malheureux peuple, grâce à étroitement unis, et de dépouiller le malheureux peuple, grâce à cette autorité sans frein que donne la guerre.]

⁶³ ROTTERDAM (2015), p.130

queixa-se de estar dividido entre aqueles que inovam e os ortodoxos, enquanto Adriano VI, o novo papa, holandês e amigo de Erasmo, pede-lhe, desde 1522, que saia da sua neutralidade.”⁶⁴ Na mesma carta, o papa convoca Erasmo a assumir o papel pastoral e, pra isso, enaltece as virtudes já notórias da intelectualidade de Erasmo. O modo como Erasmo conduzia a querela tensionava sua lida com ambos os lados. Numa carta ao reitor da Universidade de Louvain Erasmo se dirige a outros intelectuais dizendo que “espíritos vigorosos desejam ser instruídos. Eles não suportam ser coagidos. Apenas coagir é próprio de tiranos; ser apenas coagidos é peculiaridade dos asnos.”⁶⁵ Afirmar que a fé deve ser simples, se atendo aos poucos dogmas imprescindíveis, e ao mesmo tempo incentivar que aqueles que se desviaram devam ser orientados ou educados não é uma contradição. Prezar pelo esclarecimento em detrimento da violência, cultivar a alma com Homero, Virgílio e Ovídio, e fazer das Escrituras mais uma fonte de crescimento, não é fazer da fé o resultado de um intelectualismo teológico. O próprio Erasmo elucida a diferença ao mesmo tempo em que manifesta seu despreço pelo exibicionismo do erudito.

Eu exortei os teólogos a omitir as pequenas questões que servem mais à ostentação que à piedade e retornarem às origens das Escrituras e aos antigos doutores da Igreja. Eu não queria a supressão da teologia escolástica, eu pedi a ele que se tornasse mais pura e mais séria. Isso, se não me engano, não a fere, mas a favorece.⁶⁶

Em relação aos apelos do papa Adriano VI por uma postura mais assertiva na luta contra a Reforma, afirma Léon E. Halkin que o humanista respondia “com respeito, mas em termos evasivos”⁶⁷. Quanto aos problemas da Igreja Católica, a evidente diferença entre ele e Lutero é que, enquanto este realizou uma ruptura, Erasmo entendia que uma reforma se fazia necessária, através de um retorno às origens da Igreja, onde os rituais e dogmas eram em menor número e menos complexos. Tal simplificação, uma forma de diminuir distâncias, poderia levar à concórdia e união da cristandade. Ele as chamava de

⁶⁴ HALKIN (1987), p. 226 [Érasme se plaint d'être écartelé entre les novateurs et les orthodoxes, tandis que Adrien VI, le nouveau pape, un Néerlandais et un ami d'Érasme, lui demand, dès 1522, de sortir de sa neutralité.]

⁶⁵ Carta do dia 18 de outubro de 1520. [Des esprits vigoureux désirent être instruits; ils ne supportent pas d'être contrainsts. Contraindre seulement, c'est le propre des tyrans; être contraint seulement, c'est le propre des ânes.]

⁶⁶ Carta ao teólogo Louis Ber, em 30 de março de 1529. [J'ai exhorté les théologiens à omettre les petites questions qui servent plus à l'ostentation qu'à la piété et à revenir aux sources des Écritures et aux anciens docteurs de l'Église. Je n'ai pas voulu la suppression de la théologie scolastique, je lui ai demandé de devenir plus pure et plus sérieuse. Cela, si je ne me trompe, n'est pas la blesser, mais la favoriser.]

⁶⁷ HALKIN (1987), p.227 [Érasme répond avec respect, mais en termes évasifs.]

“tradiçõezinhas humanas” de “macaquice”, enquanto Cristo “só julgará os homens pela caridade”. Enquanto a concórdia da cristandade não acontecesse, ele tentava, através de uma tolerância provisória, que a Igreja dialogasse, instrísse, mais do que aplicasse suas punições no atacado.

Enquanto membro da Igreja, Erasmo não deixou de seguir alguns de seus dogmas;⁶⁸ ainda que de forma “enxuta”, na medida exata para a salvação das pessoas. Ele foi até onde sua formação religiosa o permitiu. Apoiava sim a pena de morte – seguindo interpretação de Levítico⁶⁹ – para aqueles que blasfemassem, ou, como ele mesmo diz, “ensinasse publicamente falsas doutrinas”. Aí se encontra um traço que perpassará um século e se mostrará de modo claro em Aubert de Versé no seu *Tratado da liberdade de consciência* [Traité de la liberté de conscience], de 1687. As diferenças na lida com os hereges são significativas entre Erasmo e Versé, mesmo porque, num intervalo de tempo tão amplo, toda a sociedade se transformou e o protestantismo há muito já não seria mais um momentâneo desvio a ser corrigido. Para Versé, nada há de se fazer em relação àquele que cultivava uma crença diferente daquela professada pelo rei. Este não pode e não deve ser incomodado. “Mas se esse herege dogmatiza, ensina, fala, para corromper os outros, o Magistrado está no direito de proibi-lo e, se o fizer, ele pode puni-lo.”⁷⁰ A preocupação de ambos é a paz social, se para Erasmo a situação provisória, não sendo divulgada ou não havendo apostolado, tornaria mais fácil e rápido voltar à situação anterior. No caso de Versé, a liberdade é somente de consciência.

A abertura de Erasmo para questionamentos ou para a dúvida ficava circunscrita aos grandes poetas e às interpretações das Escrituras e dos grandes pensadores que não colidiam com os dogmas católicos. Sobre os filósofos, ele desfrutava de total liberdade para degradar o quanto fosse desejado.

Não passam, também, de ridículos loucos: quem poderá conter o riso ao ouvi-los sustentar seriamente a infinidade dos mundos? O sol, a lua, as estrelas, todos esses globos são por eles conhecidos tão bem como se os tivessem medido palmo a palmo ou com um fio. [...] Mas, a despeito disso, a natureza, essa hábil produtora do universo, parece zombar das suas conjecturas. Basta, com efeito, refletir-se sobre a estranha diversidade dos seus

⁶⁸ A transubstanciação no momento da eucaristia, o purgatório, o batismo das crianças, etc.

⁶⁹ Levítico, XXIV, 16: “Aquele que blasfemar o nome do Senhor será morto. Toda a congregação o apedrejará; assim o estrangeiro como o natural, blasfemando o nome do Senhor, será morto.”

⁷⁰ VERSÉ (1998), p. 47 [Mais si cet hérétique dogmatise, enseigne, parle, afin de corrompre les autres, le Magistrat est en droit de le défendre, et s'il le fait, il le peut punir.]

sistemas, para se dever confessar que eles não têm nenhuma ideia segura, pois que, enquanto gabam-se de saber tudo, não estão de acordo em nada.⁷¹

A despeito das desabridas palavras, sua tolerância – que não vai além de uma condescendência – permaneceu restrita ao âmbito civil, tendo a provisoriedade daquele que aguarda dias melhores. É uma tolerância negativa, ou seja, um aguentar a alteridade sustentada apenas na esperança de concórdia, ou seja, na expectativa que o outro deixe de ser um outro e volte a formar uma unidade com quem por enquanto o atura. É um sentimento acabrunhado e de fôlego curto, sendo, talvez, mais apropriado termos Erasmo como um grande pacifista engajado. Um ingrediente que devemos sopesar é a posição social de Erasmo, que era membro da Igreja Católica e assim se manteve. Sem dúvida, ele era insatisfeito com aquilo que se tornara a Igreja Católica, passando a ser um dos nomes mais emblemáticos da Reforma Católica. Todavia, ele não abandonou o hábito. Ele fez fortes críticas, buscou se afastar dos mais obtusos, indo estudar em Paris; mas suas críticas não resultaram na sua saída da Igreja. Era um pacifista, era avesso à pena de morte sem critérios – no caso dos hereges – e pregava a piedade e a caridade, como vimos em suas cartas. Tudo isso tencionou sua relação com a instituição a qual pertencia; tencionou, mas não rompeu. Lembra Eugênio Ímaz que as influências deste pensador foram associadas muitas vezes a “movimentos fideístas”⁷². O prestígio que ele desfrutava desde a publicação de *Adágios*, em 1500, o ajudou nos seus esforços pela paz em relação a ruptura de Lutero, mas parece que Erasmo sabia até onde ir com sua condescendência à tal heresia. Assim dito, acreditar-se-ia que nossas considerações em relação a este intelectual o traduzem como um personagem de pouco relevo no desdobramento do cisma luterano. Não é este o caso. Não devemos esquecer nem o contexto no qual este pensador viveu, nem a influência que ele exerceu sobre os intelectuais humanistas que vieram depois dele. No campo da política, a forma de inteligência deve contar com uma astúcia, aquilo que os gregos denominavam de *mêtis*, uma inteligência que articula adaptação, flexibilidade e o ardil que capacita para a lida com a ordem política. Erasmo soube influir sem ser dragado pela inclemência da própria instituição a qual pertencia.

Ao mesmo tempo em que fazia parte da Igreja, ele desviava do entendimento canônico; numa posição atravessada. Assim ele conseguiu encarnar a proposta de um dissenso admissível, momentâneo e gradualmente levado ao mínimo, que de tão mínimo

⁷¹ ROTTERDAM (2015), p.122.

⁷² ÍMAZ (1987), p.18.

fizesse o desviante se mover na sua direção, tal qual o imã que a cada aproximação atrai a outra peça cada vez mais, ainda imóvel, até que a peça atraída também se mova no gesto rápido e derradeiro. A busca de Erasmo, no que tange a cisão luterana, compreendia o secundarizar do mínimo inamovível residual que impedia que as duas partes formassem novamente um só amálgama. Todavia, embora as divergências fossem numericamente poucas, elas eram dogmas e como tal, intransponíveis. Além disso, conjecturamos se já não era nesta mesma direção que Erasmo se movia antes de 1517. Explicamos: como humanista politicamente atento, ele já secundarizava os dogmas, os preceitos e os ritos em benefício de uma preocupação prática com o modo virtuoso de conduzir a vida; era já um reconhecido pacifista. Assim indagamos: sobre o que, efetivamente, o advento da alteridade religiosa mudou na atitude de Erasmo? Sem dúvida a crise foi aberta, o axioma “uma fé, uma lei, um rei” estava sob ameaça. Mas de fato, o surgimento do protestantismo moveu, em Erasmo, alguma atitude diferente daquela já em curso na sua vida ou apenas intensificou-a na mesma direção?

Ainda que a resposta a tal questionamento desole expectativas, é inegável que seu legado será imprescindível nos embates que se seguirão. Os ecos de sua busca serão encontrados ao longo de todo o restante do século XVI, atravessará o século seguinte e servirá como fonte inestimável para os mais renomados pensadores do século das luzes.

Erasmo foi o nome de maior relevo da religião racional, ou seja, desta concepção de que a razão deve ser cuidada e cerzada, de que as Escrituras devem ter sua compreensão extraída da filologia e que pecado são os crimes contra os valores humanos. Esta concepção de uma religião racional terá como herdeira no século XVII a religião natural. Podemos encontrar de forma recorrente, em diferentes textos seiscentistas, incluindo aí Pierre Bayle, a expressão “luz natural”, que é o significante do modo como a razão humana se manifesta em cada um de nós. A luz natural é isonômica, comum à humanidade. Ela se contrapõe à Providência ou à Graça Especial, que nos é concedido por Deus como algo alheio àquilo que é próprio do humano. A religião natural, ou da luz natural da razão, é privilégio cônsono a todo ser racional. Estando em todos e em cada um, emancipa a compreensão individual e assim pode levar ao embate com a autoridade previamente estabelecida que por desventura tenha se desviado da luz natural. Assim sendo, a ideia da luz natural da razão abre espaço para diferentes compreensões sobre os temas religiosos, para o debate e, em última instância, para uma postura mais “democrática”, uma vez que há um ganho de autonomia do indivíduo. Os elementos intermediários, entre a luz da razão e o discernimento do sujeito, são ofuscados. Este é o

pano de fundo sobre o qual Pierre Bayle constrói seus argumentos em prol da tolerância religiosa. A equipolência, ou seja, a estrita equivalência de condições para se afirmar algo – por exemplo, sobre qual a “verdadeira” religião – obriga a todos a sopesar suas crenças religiosas e desvanece o mais intocável dogma em uma singela opinião que se manteve amparada pela tradição.

A luz natural da razão vai se contrapor também às paixões, aos preconceitos e às superstições, alvo dileto de Bayle. Tal contraposição se dá porque a luz natural, se bem cultivada, tem seu ordenamento, sua lógica, sua harmonia e seu dever obedientes às leis da natureza, ao ordenamento daquilo que a Grécia antiga denominava de *cosmo*. Este despertar de uma razoabilidade da religião é tributário da religião racional de Erasmo, que teve diversos herdeiros. Um desses herdeiros foi uma vertente protestante que floresceu na Holanda, fundada por Jacó Armínio (1560 - 1609). Na prática, o arminianismo era tolerante, sendo, na teoria, adepto do livre-arbítrio, do sinergismo e da busca pelas fontes da igreja primitiva. O arminianismo foi um desdobramento direto do erasmismo. Muitas vezes seus adeptos foram vistos tanto por católicos quanto pelos próprios protestantes, como radicais, como heréticos repugnantes. As linhas ortodoxas do protestantismo os taxavam como extremistas. Outra corrente herdeira do pensamento de Erasmo foi o socinianismo, que nasceu através de dois italianos, mas que prosperou entre grupos minoritários do protestantismo polônês. “Se o socinianismo é a aplicação da razão humana crítica e solucionadora a textos religiosos e problemas religiosos, dentro de uma Igreja semelhante, Erasmo é o primeiro sociniano.”⁷³ São estas duas correntes, arminianos e socinianos, que vão estimular o Iluminismo no século XVIII. Se é possível falar numa religião pré-iluminista, não seria ela o calvinismo, mas sim estas correntes. Foram elas que, ao se destacarem do calvinismo, cidade após cidade, concederam terreno à nova forma de pensar. Do lado católico Erasmo também exerceu influência. Os oratorianos, que tiveram como um dos seus maiores pensadores na França o cardeal Pierre de Bérulle (1575 – 1629), foram vistos por muito tempo como heréticos dentro da própria Igreja Católica. Competiram com huguenotes ao ensinar as ideias de Descartes – vistas como inadequadas por ortodoxos católicos e protestantes.

Além do despontar de novas designações religiosas, a influência de Erasmo ultrapassou o âmbito estritamente religioso, se é que seria possível, em plena renascença, fazer uma delimitação muito categórica a este respeito. Não tão preocupados com os

⁷³ TREVOR-ROPER (2007) p.321.

preceitos luteranos e nem tão fervorosos com os ordenamentos provindos do Sumo Pontífice, os seguidores de Erasmo eram mais interessados pela glória de Deus e pela caridade, e podiam ser encontrados em diversas cortes; um exemplo importante foi o imperador Carlos V, herdeiro prematuro de diversos domínios. Desde os seus 19 anos, Carlos V, imperador romano-germânico, governava um reino que se estendia da Alemanha ao norte da Itália, sendo Arquiduque da Áustria, Duque da Borgonha desde 1506, Rei da Espanha como Carlos I e Senhor dos Países Baixos, dentre outros!⁷⁴ Foi sob o seu governo que a Espanha intensificou a colonização da América Espanhola. Ele foi chamado de “salvador do catolicismo na Alemanha”, apelidado também de “rei da concórdia”. Carlos V, que admirava o pensamento de Erasmo e, assim como ele, buscava concórdia, contratou o humanista de Roterdã como seu conselheiro político.⁷⁵

Em boa paz com o Papa, Carlos V se propusera reconduzir, por bem ou por mal, os protestante à fé antiga. Depois de nove anos de ausência, queria ele retornar à Alemanha, e, na Dieta convocada para Augsburg, não só garantir a ajuda dos Príncipes contra os Turcos, mas também, conforme constava na indicação da Dieta, proceder contra o erro e cisma na santa fé, e, mediante acomodação, restabelecer a verdade uma cristã.⁷⁶

Enquanto isso, a estratégia de Lutero de criar novas igrejas territoriais já se alastrava desde 1525, se mostrando um incremento no movimento da Reforma. Carlos V tentando ser astuto, tomou para si a figura de um imperador medieval, fazendo crer que a verdadeira Igreja era a Igreja do papa. Isso não significa que ele não entendesse como algo importante uma reforma no seio da Igreja Católica. Ele sonhava com um concílio que sanasse a desordem da Igreja e reestabelecesse a quietude no seu vasto e eclético reino.

Com o passar do tempo, esse plano tornou-se o motivo básico da política de Carlos V. Isso é fácil de ser explicado, pois tratava-se de uma exigência que, desde cedo, também havia sido apresentada por Lutero e seus adeptos. Havia, portanto, a perspectiva de nesse momento congregar os partidos numa instituição de rica tradição, [...] ⁷⁷

⁷⁴ Sobre o governo de Carlos V e suas questões políticas: CHABOD, Federico. *Carlos V y su imperio*. Tradução para o espanhol: Rodrigo Ruza. 1ª ed. espanhol. Madrid: Fondo de cultura econômica, 1992.

⁷⁵ MARGOLIN (1965) p.7 e 98

⁷⁶ TÜCHLE (1971) p. 77

⁷⁷ KAUFMANN (2014) p. 310 e 311.

O chanceler mais próximo de Carlos V, Mercurino Gattinara, que trocou algumas cartas com Erasmo, foi um grande defensor da concórdia erasmiana.⁷⁸ Seu sucessor como chanceler, de mesmo viés, foi representante de Carlos V, em 1540, na Dieta de Worms e no ano seguinte, em Ratisbonne. Parte da população mais intelectualizada da França tinha real interesse no humanismo de Erasmo, assim como nutria o ânimo em ver mudanças na Igreja Católica. Da mesma forma, uma parcela dos protestantes estava aberta ao bom diálogo, não é pra menos.

Fernando I (1503 – 1564), piedoso e muito atrelado ao catolicismo, era um admirador de Erasmo, assim como os seus conselheiros mais próximos. Quando Carlos V, seu irmão, deixou o trono, Fernando I tornou-se imperador, e manteve uma troca de correspondências com o próprio Erasmo. Além de ser defensor da Igreja Católica, ele demonstrava um forte ânimo pela concórdia proposta pelo humanista.⁷⁹ Seu critério de escolha para o cargo de conselheiro junto à sua pessoa era justamente uma ressaltada veia conciliatória. Todavia, é possível dizer que o mais entusiasmado promovedor do irenismo humanista tenha sido o rei Georges da Saxônia (1471 – 1539), homem culto, católico, fluente em latim e atento aos meandros teológicos. Georges já se correspondia com Erasmo desde o gesto rebelde de Lutero. A todo custo ele queria a reconstrução de uma só cristandade. Seus chanceleres eram humanistas e também dotados deste espírito conciliador. Muito católico, em 1523 Georges da Saxônia ordenou o recolhimento de todas as bíblias luteranas dos territórios que governava. Com um gesto deste tipo, Georges deixou transparecer os limites do espírito conciliador de sua época, apesar de sua simpatia pelo irenismo renascentista. Ele era um “defensor incondicional da posição romana”, como afirma Halkin⁸⁰, e como nos lembra este mesmo autor, sua benevolência com os reformados tinha limites estreitos; limites estes que o levaram a repreender Erasmo pela sua paciência e ponderação.⁸¹ É um exemplo das bordas da intolerância nesta primeira metade do Século XVI. Talvez, ponderando o contexto daquele momento, seria possível o considerar um moderado, por não cair no radicalismo de determinar a tortura ou a morte dos súditos. Ele aturava, de modo próprio, enquanto sonhava com o retorno à situação anterior à 1517.

⁷⁸ CHABOD (1992) p. 107

⁷⁹ LECLER (1994) p.257

⁸⁰ HALKIN (1988), p.230

⁸¹ Ibidem. p.230

São diversos os nomes de moderados, tanto católicos, quanto protestantes, que vislumbravam uma possível conciliação. Homens do clero, homens das letras ou das cortes, pensavam que a situação de divisão da cristandade poderia ser revertida. A partir da tendência dos representantes do pensamento de Erasmo e dos constantes fracassos na tentativa do rei católico Carlos V, em resolver os problemas religiosos, surgiu na Alemanha, fomentados pelo rei, a era dos *diálogos religiosos*, ou a *política dos colóquios*. Carlos V possuía uma visão cosmopolita – até porque, governava povos muito distintos – e queria resolver de forma rápida o cisma confessional. Entre gestos de conciliação e ações de intolerância, em 1521 declarou Lutero um fora da lei. Anos depois Carlos V iniciou as articulações para a formação de um concílio, que se daria a partir de 1545.

Foram três os colóquios fomentados por Carlos V; acontecendo entre 1541 e 1546: Hagenau, Worms e Regensburg.⁸² Tais assembleias chegaram a animar algumas esperanças, fazendo com que os príncipes humanistas logo aderissem à ideia, enquanto o mundo eclesiástico rachava. Um importante nome que perpassa todo o período dos colóquios e vai participar do Concílio de Trento em 1545, é o do bispo Julius Pflug (1499-1564), que teve uma destacada formação humanista e que, em meio à sua carreira eclesiástica, tornou-se amigo tanto do ainda príncipe Georges da Saxônia, quanto do próprio Erasmo, que em 1533 dedicou a ele sua obra *Liber de sarcienda Ecclesiae concordia*. Pflug muitas vezes tinha uma visão utópica sobre uma possível reconciliação. Foi, de fato, um homem dos colóquios, tanto sob o reinado de Carlos V, quanto de Fernando I. Ele foi um incentivador a todo custo de tais assembleias.⁸³ Como admirador inveterado de Erasmo, suas preocupações não eram com os dogmas ou com as liturgias da Igreja de Roma, mas sim com o debate em relação às questões morais que prejudicavam a imagem de sua instituição e a fidelidade dos seus seguidores. Todavia, suas inquietações iam além, ressalta Lecler; talvez o real motor de todos os seus esforços tivesse origens nas questões políticas.

Ele os procurou igualmente, e isso nele é notável, por patriotismo. Na obra que ele publicará, em 1562, *De Republica Germaniae seu imperio constituendo*, pintará um quadro emocionante da Alemanha, das suas divisões religiosas, da sua fraqueza face ao perigo externo, sobretudo ao perigo turco, e exortará seus compatriotas a trabalharem juntos pela unidade.⁸⁴

⁸² LECLER (1994) p.229.

⁸³ TÜCHLE (1971) p.128

⁸⁴ LECLER (1994) p.238 [Il les rechercha également, et ceci est chez lui très remarquable, par patriotisme. Dans l'ouvrage qu'il publiera, en 1562, *De Republica Germaniae seu imperio constituendo*, il fera un

Juntamente com Georges da Saxônia, o bispo Pflug, em 1539, foi o organizador do colóquio de Leipzig, o primeiro dentre os organizados por Carlos V. Em última instância, é o medo que move tanto empenho pela concórdia; assim nos parece. Havia o medo de ver a Igreja Católica perder fieis e influência até a mais sombria “desidratação” política. A instituição que meio século atrás dominava soberana no Ocidente, via suas bordas de influência cada vez mais estreitas. Havia o medo de ameaças externas, como a citação apresenta, mas havia também medo de ver o domínio político – daí a exortação aos compatriotas – se esfacelar sem controle, em diversas regiões que poderiam representar uma nova ameaça vinda de regiões que até então faziam parte o próprio reino. Se o filósofo Thomas Hobbes (1588 – 1679) estiver certo a respeito do individualismo e do egoísmo como constituintes do ser humano, se somarmos a isso o entendimento que o nosso motor é o medo, pautado pelo egoísmo preocupado com a própria sobrevivência, então o ânimo pela concórdia é apenas um imperfeito simulacro desta emoção.

Georges Witzel (1501 – 1573) ratifica estas impressões sobre o sentimento que subjaz à concórdia. Ele foi não um bispo, como Julius Pflug, mas um padre e um renomado representante desta busca pela conciliação das partes. Witzel, que estudou na Universidade de Erfurt, a mesma instituição que Lutero estudou, e depois, quando Lutero já lecionava em Wittenberg, seguiu para aquela universidade, foi um simpatizante da Reforma Protestante. Mesmo assim, em 1521 ele se ordenou padre. Assim como o bispo Pflug, Witzel não tinha dentre suas maiores preocupações os compromissos dogmáticos ou as liturgias a serem seguidas; humanista, admirador de Erasmo e de espírito profundamente conciliador, ele também concentrou o foco de suas inquietações nos problemas morais. Numa carta para Erasmo, Witzel escreve: “O que tem o justo meio-termo e foi provado como tal, adote-o, depois de adota-lo, defenda-o.”⁸⁵ Neste momento Witzel já havia rompido com o luteranismo, que era avesso à via média, ou seja, era avesso à supressão dos dogmas e liturgias de ambos os lados que aparentemente eram os responsáveis pela manutenção das diferenças. Dito de outra forma, o luteranismo já era contrário a uma concórdia conquistada ao custo das idiossincrasias. Nos argumentos de Witzel, o irenismo ganha força alimentado pelo medo dos conflitos entre as partes:

tableau émouvant de l’Allemagne, de ses divisions religieuses, de sa faiblesse en face du péril extérieur, surtout du péril turc, et il exhortera ses compatriotes à travailler ensemble pour l’unité.]

⁸⁵ Primeira carta de Witzel para Erasmo, datada de 8 de setembro de 1532. [Ce qui tient le juste milieu et a été éprouvé comme tel, saisis-le, et après l’avoir saisi, défends-le.]

É necessário empregar todos os nossos esforços para apaziguar o mal do qual sofremos, mas apaziguá-lo sem causar males maiores, de tal sorte que o remédio não seja pior que o mal. Aqueles que aconselham reduzir tudo a cinzas e a fumaça, regar os lares com sangue ímpio, enlamear as mãos cristãs pelos parricidas, aqueles não saberiam verdadeiramente garantir a qual espírito pertencem (Lucas, 9, 55). Convém ao sábio experimentar tudo, ao invés das armas, e deve-se sempre preferir a paz mais iníqua à guerra mais justa.”⁸⁶

Não é qualquer falta de equidade, mas a mais iníqua! É uma expressão das mais graves, sinônima de: “perverso, malévolos; extremamente injusto.”⁸⁷ O espírito que fomenta os colóquios que almejam a concórdia pode não apenas aceitar, mas também propor *a mais extrema injustiça* como solução para a incapacidade de se conviver com o dissenso, fazendo com que a intolerância leve a humanidade à mais iníqua forma de suportar, de aguentar, de tolerar. Tamanha deformação é inteligível quando compreendemos o quão expressivo é o medo da violência, diria Hobbes, da morte violenta, que leva o indivíduo a ambicionar uma sociedade, ainda que “a mais iníqua”. A sociedade civil que Witzel e Pflug aceitam é o resultado dos medos diante da ameaça e da imprevisibilidade que sua desestruturação pode suscitar.

O século XVI não almejava a tolerância. Nos éditos voltados para as questões religiosas lemos “paz, união, tranquilidade e concórdia”⁸⁸. É o final do Renascimento que produzirá os elementos que trarão a ideia de uma real tolerância. Estes colóquios citados acima não seriam os únicos, ou os últimos, mas apenas aqueles contidos num momento no qual a Reforma se encontrava, majoritariamente, circunscrita à Alemanha. Uma das causas desta delimitação, num primeiro momento, era a má reputação de Lutero dentro

⁸⁶ Entre os anos de 1534 e 1537 Witzel publica três obras dedicadas à concórdia e à convocação de concílios gerais. A citação foi extraída do prefácio da última destas obras, *Methodus concordiae ecclesiasticae*. Encontrada em Leclerc (1994), p.240. [Il faut employer tous nos efforts pour apaiser le mal dont nous souffrons, mais l'apaiser sans faire surgir des maux plus grands, de telle sorte que le remède ne soit pas pire que le mal. Ceux qui conseillent de tout réduire en cendre et en fumée, d'arroser les foyers d'un sang impie, de souiller par des parricides les mains chrétiennes, ceux-là ne sauraient vraiment témoigner de quel esprit ils sont (Luc, IX, 55). Il convient au sage de tout expérimenter, plutôt que les armes et l'on doit toujours préférer la paix la plus inique à la plus juste guerre.]

⁸⁷ FERREIRA (1999) p. 1113.

⁸⁸ O trecho é extraído do Édito de Longjumeau, de 23 de março de 1568. A ideia de concórdia, na França, se encontra textualmente nos éditos Saint-Germain, de janeiro de 1562, de Saint-Germain de 1570, de Beaulieu, de 1576, de Poitiers, de 1577, Fleix, de 1580 e no próprio Édito de Nantes, de 1598.

da Igreja de Roma. Outro delimitador relativo⁸⁹ foi o idioma. Conforme os textos da Reforma foram sendo traduzidos, o movimento se espalhou com mais força.

A Dieta que aqui chamamos de Worms, de 1540, na realidade foi uma sequência de assembleias que em outubro daquele ano chegou nesta cidade, mas que ainda se desdobrou, no ano seguinte, para Augsburgo. Questões de procedimento e liturgia tomavam tempo. Paulo III enviou representante, assim como o imperador. Por parte da Igreja, o cardeal Gaspard Contarini, um humanista e excelente diplomata. Até certo ponto as negociações pareciam caminhar bem, pois alguns acordos foram alcançados, por exemplo, sobre o pecado original. Mas a questão da transubstanciação e a da penitência levaram ao impasse insolúvel.

Um dogma pode ser, por mais de um viés, um ponto intransponível. Tais assembleias foram tentativas de reconciliação. Por mais que a política, por mais que a boa conversa e o ânimo conciliatório vicejem, o dogma é um elemento impermeável aos argumentos. Tais colóquios representavam a via da política. Seus negociadores eram teólogos, conselheiros, estudiosos humanistas que haviam bebido do irenismo erasmiano. Eles tinham consciência – e medo – dos perigos que as animosidades podiam trazer. Nada efetivo surgiu destes diálogos, nem Lutero e nem o papa anuíram com qualquer resultado, proporcionando assim, um final melancólico. O protestantismo estava se consolidando e o surgimento gradual de acordos localizados com diferentes governantes fazia do protestantismo um elemento incontornável na sociedade europeia. Os esforços políticos entre reformados e católicos não frutificavam.

Carlos V sabia quão eclético era seu reino, e sabia que os conflitos religiosos poderiam causar os piores danos à sua unidade. Em abril de 1547 ele venceu os conflitos com príncipes protestantes alemães, e em 1548, com a ativa ajuda do bispo Julius Pflug, conseguiu a promulgação de um documento que ganhou a alcunha de “mínima concórdia”, tendo o nome oficial de *O interino de Augsburgo*. Foi – afirma Lecler – a última tentativa de manter uma unidade religiosa na Alemanha. Mas ali mesmo, encontrou forte oposição.⁹⁰ O próprio nome deixa claro o caráter precário e provisório do documento. Com ele, os moderados haviam conquistado uma vantagem momentânea. Tratava-se de um texto católico que não respondia às críticas feitas em 1517, tendo no

⁸⁹ Relativo, pois Lutero escrevia tanto em latim quanto em alemão. Sua proficiência possibilitou que ele traduzisse a Bíblia para o alemão. Em latim, algumas obras suas rapidamente fizeram sucesso na França, por exemplo, provocando comoção nos franceses como o fez entre os alemães.

⁹⁰ LECLER (1994) p. 255

seu preâmbulo o esclarecimento de que os artigos aprovados estavam em conformidade com “a nossa verdadeira e católica religião”. Sobre ele afirma Wanegffelen:

Este texto é um texto de concórdia: o culto protestante é proibido no Império; mas o culto e os dogmas católicos são apresentados sob uma luz que tende a evitar os principais "abusos", doutrinários e litúrgicos, comumente denunciados pelos protestantes em seus ataques contra à "idolatria papista".⁹¹

Mais da metade dos seus artigos versam sobre os sacramentos, e se houve uma reconciliação quanto ao pecado original, a questão da eucaristia ficou em suspenso. No ano seguinte à sua promulgação Calvino reagiu com indignação ao documento, publicando um ano depois, em 1549, um tratado contra a “mínima concórdia”. Tal documento “representava uma doutrina católica levemente retocada, com algumas concessões aos protestantes em terreno prático: cálice para os leigos e casamento para os sacerdotes. Não se falou tampouco da restituição dos bens eclesiásticos.”⁹² Não demorou muito e, em 1552, *O interino* foi abolido, tendo durado apenas quatro anos. Os moderados haviam fracassado, enquanto os radicais concediam às minorias somente o direito de ir embora de onde estivessem.

Sobre *O interino*, Calvino chamava seus formuladores de “medianos” (*moyenneurs*). Eram católicos moderados que buscavam uma via média entre os dois lados. Assim como Lutero, a compreensão de Calvino a respeito da lógica da prática confessional implicava que não se deveria eliminar as diferenças entre os dois credos com o propósito de se chegar a uma “boa uniformização”. Para ele a ideia não era uniformizar através de concessões de ambas as partes. Sua posição diferia significativamente do irenismo erasmiano, ou seja, da busca por uma redução significativa dos dogmas e a adoção de uma fé simples e esclarecida. Neste sentido, *O interino* foi um instrumento que tentou sim a concórdia, respondendo ao propósito perseguido no século XVI. Mas a concórdia reflete uma busca adversa da tolerância. Se entendemos que tolerar é refrear o impulso de uma disposição contrária a uma alteridade ou adversidade, suprimir os elementos que produzem as alteridades nada tem com a tolerância. Se o tolerante propõe ao tolerado que ambos abram mão, ainda que reciprocamente – que não foi o caso do

⁹¹ WANEGFFELEN (1998) p.93 [Ce texte est bien un texte de concorde: le culte protestant est interdit dans l'Empire; mais le culte et les dogmes catholiques sont présentés sous un jour qui tend à éviter les principaux "abus", doctrinaux et liturgiques, communément dénoncés par les protestants dans leurs attaques contre l' "idolatre papistique".]

⁹² TÜCHLE (1971) p.110

documento formulado –, de suas idiossincrasias, ou daquilo que os fazem diferentes entre si, isto é então um vilipendiar mútuo daquilo que constitui uma identidade para ambos.

A proposta do *interino* expõe, mais uma vez, o quão difícil pode vir a ser o convívio com a dessemelhança. Parece ser próprio do humano o desejo de construir uma identidade e se diferenciar. Seria intrínseco o desejo de alguma particularidade que emoldure quem somos. Ao mesmo tempo, como um pêndulo, temos o desejo gregário de nos identificarmos com uma coletividade, de construir uma uniformização que psicologicamente nos conforte e proteja. Todavia, se na construção de uma identidade, a alteridade exprime uma ameaça em potencial, este pêndulo buscará outra acuidade, e disso surge o descompasso entre as intenções humanas sobre seu ponto de vista, no caso em pauta, sobre seu credo, e aquilo que deve representar na sociedade a fim de estar em segurança. Tal dissonância é o ponto vulnerável da conversão forçada, uma vez que a ação religiosa externa pode deixar se conectar com a crença efetivamente existente no íntimo daquela pessoa. Este é um dos mais severos problemas tratados amplamente no *Comentário* de Bayle.

O imperador católico Carlos V lutou contra os reinos protestantes, e até mesmo contra o papa Paulo III, que se alinhara à França para combater as medidas do referido imperador. Depois de conflitos generalizados envolvendo a Espanha, Estados Italianos e Países Baixos, Carlos V abandonou seus domínios. Seu irmão se incumbiu de concretizar um acordo entre as partes, surgindo daí, em 1555, a chamada Paz Religiosa de Augsburgo, que promoveu uma certa estabilização da Reforma. Tal acordo foi:

O reconhecimento do *status quo*. Os príncipes ficavam livres para escolher a própria religião e a decidir a religião de seus súditos. A jurisdição dos bispos católicos foi abolida dentro dos territórios protestantes, e aos príncipes foi permitido manter as terras das igrejas e monastérios que já haviam sido secularizados em 1552. [...] Por fim, todas as disposições de paz foram restritas aos luteranos – todos os outros protestantes, zwinglianos, calvinistas, anabatistas, foram totalmente excluídos⁹³.

Além da Paz de Augsburgo admitir dentre os reformados, apenas o luteranismo, não era possível o convívio dos dois lados, ou seja, cada príncipe deveria estipular se o seu principado seria apenas católico ou apenas luterano. O princípio em vigor era de que para cada governante, haveria apenas uma religião no seu território. A ideia de “uma fê, uma lei e um rei” – que era um verdadeiro axioma na política daquele período – em última

⁹³ DAWSON (2014) p.139.

instância não foi rompida pela Paz de Augsburg, mas foi “rebaixada” para o patamar dos príncipes, deixando o monarca distanciado das querelas religiosas. A paz de 1555 fez suportar a existência da alteridade no “território ao lado”. Assim sendo, no reinado de Fernando I, não houve um convívio harmonioso entre luteranos e católicos, ou podemos dizer que o convívio não foi cogitado como solução no âmbito político. Uma vez que um determinado príncipe impunha sua crença dileta, a população de seu principado que professava a outra religião era obrigada a sair, fazendo uso do chamado *jus emigrandi*. Se podemos denominar como tolerância esta divisão dos principados, ela só o é como um embrião daquilo que viria, talvez uma expectativa de tolerância para quem olha *a posteriori* todo o desenrolar do processo histórico. Seria a mais tímida tolerância religiosa, aquela que obriga uma concórdia interna em cada principado, ao mesmo tempo em que suporta a existência da alteridade na administração vizinha. Tendo em vista o conceito de tolerância utilizado neste trabalho, o refrear diante do outro pressupõe que tal alteridade tenha algum relevo, ao alcance do retesado impulso contrário. Se olharmos pelo lado positivo da tolerância, não há aqui uma tendência evidente de uma admissão do outro. Titubeamos em acolher a convicção de que a elasticidade de tal conceito “aceite” as molduras desta situação. Ainda assim, podemos indagar se os moldes da paz de 1555 não constituem o primeiro momento no qual a tolerância – ainda que de nebulosa identificação – participa, num eflúvio proveniente da resolução política, da realidade de uma sociedade. Em outras palavras, temos aí uma face da transição para a tolerância.

Todavia, para se compreender a resolução de Fernando I, temos que ter em vista que tal mandatário foi hábil para se distanciar das incumbências até então típicas de um monarca em relação à religião. A mescla medieva, quase sempre indistinguível, entre Estado e Igreja sofreu aqui, no gesto de Fernando I, uma inflexão. Tal soberano expôs as preocupações próprias daquilo que é – que viria a ser – um Estado moderno nos seus moldes emancipados, ou seja, um Estado no qual o bem-estar de sua população e todas as questões mundanas pertinentes a isto tomam a dianteira nas preocupações daquele que governa, em detrimento das reverências às questões religiosas. Aqui foi criada uma brecha no corpo da administração do Estado entre as atribuições laicas e as preocupações com o sagrado. Tal abertura crescerá com o passar das décadas.

Aqui nos é oportuno ampliar a compreensão do processo político que percorremos. Além de estarmos vasculhando desdobramentos específicos de uma vasta secularização do Estado, nós estamos, concomitantemente a isto, testemunhando as situações políticas que levam até as mudanças mais visíveis na condução dos governos.

Gradualmente, a preferência religiosa particular do monarca terá que perder a relevância diante das necessidades do Estado. No caso tratado, é o que se dá, ainda que tenha sido terceirizado aos príncipes. Como resultado disso, o governo geral pode ser exercido não somente para os súditos que comungam da mesma religião daquele monarca, mas deverá ser exercido para todos. Se, para um eventual leitor, tais movimentos pareçam inovadores e próprios à modernidade, devemos dar voz ao antigo estadista Marco Túlio Cícero, que em poucas palavras esclarece:

Quem quiser governar deve observar estas duas regras de Platão: uma, ter em vista somente o bem público, sem se preocupar com a sua situação pessoal; outra, estender suas preocupações igualmente a todo o Estado, não negligenciando uma parte para atender a outra. Porque quem governa a república é tutor que deve zelar pelo bem de seu pupilo e não o seu; aquele que protege só uma parte dos cidadãos, sem se preocupar com os outros, introduz no Estado os mais perniciosos dos flagelos, a discórdia e a sedição.⁹⁴

Além da altivez moral que parece ter sido turvada no decorrer dos séculos, a citação nos faz lembrar que o poder, na antiguidade, já foi compreendido como algo que deveria estar apartado da pessoa do governante. Tratamos disso páginas acima. A questão que nos chega no século XVI possui o sentido contrário àquele que ocorreu com o ocaso da República e o surgimento do Império Romano. Com as instabilidades no âmbito político, surgem tentativas de sistematização de um pensamento político que ampare um Estado forte, impessoal e preocupado com aquilo que é público. Nem no campo filosófico e nem no campo político as transformações se darão intempestivamente. Já mencionamos João de Salisbury, Marsílio de Pádua e, *en passant*, Maquiavel. No campo político, Felipe IV da França (1268 – 1314), conhecido como o Belo, merece ser lembrado, pois foi ele o primeiro governante capaz de separar seus bens pessoais dos bens do reino. Um pequeno gesto, mas que ilumina a existência de uma entidade metafísica distinta da sua pessoa. Faz ver, ainda que embrionariamente, uma instituição perene, impessoal e despersonalizada. Tal abstração será um importante ingrediente nas teorias políticas que surgirão ainda na segunda metade do século XVI.

Embora a medida adotada no governo de Fernando I represente uma espécie de refreio diante de uma alteridade, este paradigma de tolerância pode soar excêntrico para o homem contemporâneo, tendo ele em vista, intuitivamente, uma ideia mais próxima, ou mesmo atrelada, a uma virtude moral, altruísta e intimamente ligada a uma espécie de

⁹⁴ CÍCERO (2019) p.57

moderação de espírito. Na paz de Augsburg a tolerância não é uma virtude ou um condão de alguma moralidade, é apenas uma necessidade, uma solução forçosa para a manutenção do Estado e da paz social. A coexistência de dois credos, ou, se o leitor preferir, a quebra do monopólio religioso, ao mesmo tempo em que delimita as bordas da influência política das religiões, viabiliza a unidade política acima da pluralidade das designações religiosas. Trata-se de uma distensão tímida, mas já podemos ver alguma pluralidade, alguma diversidade que rompe com a uniformidade até então uníssona nas resoluções de governo.

Esta distensão comedida, ou seja, uma tolerância restrita a apenas um outro e não a uma pluralidade de alteridades, também se deu na Suíça e na França. No caso da Suíça, o outro era o catolicismo, enquanto que na França, o outro eram os huguenotes, que também receberam a alcunha de “Religião Reformada”⁹⁵. O caso dos cantões suíços trataremos adiante mais detidamente, embora aqui ele nos auxilie a entendermos que este relaxamento comedido, restrito a apenas um, foi uma etapa, relativamente comum.

Na França, logo após a sua coroação, em fevereiro de 1575, Henrique III recebeu dos deputados uma proposta para uma nova paz. O documento⁹⁶, logo nas primeiras páginas, faz menção à “união e associação” entre as duas partes, solicitando já no seu primeiro artigo a liberdade para o exercício da Religião Reformada. Em meio às guerras religiosas que já se davam na França, esta era uma proposta ousada, que por isso não foi ratificada pelo rei. Sua recusa fomentou infrutíferos debates, que desaguaram em um novo incremento das guerras de religião. Para nossos propósitos, nos indagamos sobre os melindres contidos na explícita delimitação desta distensão que de passagem encontramos na condução destes três governos mencionados aqui. O documento apresentado ao novo monarca era contundente sobre o impedimento de qualquer outra vertente religiosa:

Que não será permitido, mas muito expressamente proibido, sob pena de morte a qualquer súdito e outros habitantes nesse Reino, fazer profissão ou manter em público nem privativamente, outra Religião que não a Católica para os Católicos, e a reformada para os da dita Religião; sendo ambos conservados sob a vossa autoridade; e ordenado, por essa causa, que todos os Ateus e libertinos manifestos serão punidos exemplarmente, sem apoio nem dissimulação alguma⁹⁷.

⁹⁵ Rapidamente e de modo pejorativo os protestantes franceses passaram a ser tratados pela sigla RPR, ou seja, “religião pretensamente reformada”.

⁹⁶ *Negotiation de la Paix, es mois d’Auril et May 1575*.

⁹⁷ AMARAL (2008), p.121

Por certo que as preocupações com a paz social e com a manutenção do poder impulsionavam o comedimento desta distensão já indesejada por aqueles que prefeririam não ter nada para tolerar. Se a concórdia deixou de ser viável, então, que a distensão fosse a mínima possível. Com essa distensão comedida, o medo parece ter um enquadramento, uma procedência reconhecível. O outro já aceito parece estar contido num determinado enquadramento jurídico e social que ajuda a acreditar existir uma associação ou uma familiaridade com aquela alteridade específica; específica e aparentemente sob alguma forma de controle. Talvez a expectativa fosse que o medo assim arrefecesse.

Na Inglaterra, não foram poucas as denominações religiosas que surgiram no campo e na cidade. Enquanto existem apenas duas ou três glosas distintas para a cristandade, a polarização sustenta o viço, o aguerrido fervor religioso. O embate entre as teorias ou preceitos permanece delimitada, com pontos reconhecidos, que em tantos momentos comungam e noutros divergem, mas tanto as semelhanças quanto as dessemelhanças são reconhecidas e bem delimitadas nos dois polos. Mas se outras diferentes vozes dissonantes surgem ou surgissem, no mesmo cenário, a relevância e o incômodo com a alteridade tende a ser abrandada. Tal movimento não é privilégio do fenômeno religioso, como este trecho de Alexis de Tocqueville (1805 – 1859) descreve:

Os americanos mais esclarecidos atribuem a essa incrível disseminação das forças da imprensa seu parco poder. É um axioma da ciência política, nos Estados Unidos, que o único meio de neutralizar os efeitos dos jornais é multiplicar seu número. Não consigo entender por que uma verdade tão evidente ainda não se tornou mais corriqueira entre nós⁹⁸.

No caso da multiplicação de jornais, anunciada acima pelo enviado francês, poderia ser cogitada uma relativa equipolência⁹⁹ das partes, ou seja, nenhum jornal estaria numa posição privilegiada em detrimento dos outros. Este não é o cenário nem na Alemanha de Fernando I, e nem na França de Henrique III, uma vez que nos dois casos o catolicismo se encontrava politicamente (e não epistemologicamente) numa posição privilegiada. Dito de outro modo, há aquele que tolera e, por conseguinte, há o tolerado. Também não é certo afirmarmos que na Suíça houvesse uma distensão comedida, uma

⁹⁸ TOCQUEVILLE (1998) p. 212 – 213.

⁹⁹ MARCONDES (2019) p.29 Temos em vista que neste ponto nós tomamos emprestado uma expressão própria da epistemologia – a equivalência de condições – para utilização apenas aproximada, não efetiva, uma vez que há senões que aqui são estranhos ao campo da teoria do conhecimento.

vez que o calvinismo prevalecia, e dentro de cada cantão havia somente uma religião, ou seja, ou o súdito era calvinista ou católico.

Entretanto, ao olharmos para a proliferação de seitas na Inglaterra, encontramos junto com ela uma real preocupação, por parte dos ingleses, em relação a um possível retorno da Igreja Católica à ilha: “Stillingfleet afirmou que o fato de tolerar um grande número de Igrejas enfraqueceria e dividiria a fé protestante e facilitaria um retorno dos papistas”¹⁰⁰. A diafonia, ou seja, a fala cruzada ou conflito, que acontece numa equipolência, onde não há um critério privilegiado que desempate as querelas, leva a um beco sem saída. Vence a querela quem possui um critério privilegiado, um critério imune às dúvidas e questionamentos; o apanágio de um salvo-conduto de qualquer inquirição. Um argumento católico cujo propósito é afirmar tal apanágio como sendo seu, seria encontrado na passagem bíblica em que Jesus Cristo afirma ser através da pessoa de Pedro que sua igreja seguirá adiante.¹⁰¹ A figura de tal apóstolo se atualizaria indefinidamente na figura do Papa. Para os protestantes, tal passagem, obviamente, não legitimava a Igreja Católica como única representante de Deus diante da humanidade, e assim a equipolência persiste entre os lados do conflito.

A regra de fé já não era o magistério vivo e autêntico instituído por Cristo, mas o simples livro sagrado que os fieis deviam interpretar, cada qual, com o seu juízo privado. O que a um crente lhe parecia não encontrar na Bíblia, assistia-lhe o direito de rejeitar como “corrupção papista;” o que julgava ler no livro divino, só isto se lhe impunha à sua fé.¹⁰²

Este impasse entre muitos interlocutores, desprovidos de uma polarização que os anime continuamente, por si só, já seria capaz de, ao menos, arrefecer os ânimos. Para um melhor esclarecimento, explicamos aqui aquilo que Renato Lessa chama de tríade do pirronismo.¹⁰³ O referido intelectual carioca se reporta a Pirro de Élis, antigo cético já mencionado aqui. Esta tríade, que são as principais características do ceticismo antigo, conduzem à imperturbabilidade do espírito. Os céuticos entendem que uma atenta investigação – daí vem o termo *ceticismo* – leva à percepção da impossibilidade de se alcançar uma verdade última, completa, definitiva. As partes envolvidas nas discussões

¹⁰⁰ ZARKA (2002) p. 105 [Stillingfleet a affirmé que le fait de tolérer une multitude d’Églises affaiblirait et diviserait la foi protestante et faciliterait un renversement par les papistes.]

¹⁰¹ Evangelho segundo Matheus (16:18).

¹⁰² FRANCA (1933) p.118 e 119.

¹⁰³ LESSA (1997) p.44

se equivalem, se nivelam numa situação precária e sem uma solução definitiva. Dito de outro modo, uma equipolência se dá diante da aporia. Esta igualdade de condições, primeiro elemento da referida tríade, nos leva à suspensão do juízo, ou seja, à *époché*. Ela é uma consequência da não resolução dos conflitos por parte das doutrinas encerradas na equipolência. Por sua vez, a *époché* nos leva a um estado de espírito de menor combatividade, ou se preferirmos, à ataraxia ou imperturbabilidade. A equivalência de posições, a suspensão do juízo e a imperturbabilidade formam a tríade pirrônica. Não à toa, Voltaire, no seu *Tratado sobre a tolerância*, diz que o “furor inspira os espíritos dogmáticos.”¹⁰⁴

Feito o esclarecimento filosófico, vemos que os ânimos se assomam quando as partes conflitantes são apenas duas. A mesma lógica percebida por Tocqueville em 1835, a respeito da relevância dos jornais, já havia sido descortinada por Voltaire, em 1763: “Quanto mais seitas houver, tanto menos perigosa cada uma será; a multiplicidade as enfraquece.”¹⁰⁵ Assim, resta apenas, cada instituição defender seu argumento, como lemos no clássico de Guimarães Rosa: “Todos puxavam o mundo para si, para o consertar consertado. Mas cada um só vê e entende as coisas dum seu modo.”¹⁰⁶

Este momento, melhor dizendo, esta situação política que optamos por denominar de distensão comedida pareceu ser um arremedo diante do inevitável. Nestes primeiros instantes de uma tolerância religiosa balizada por medidas políticas, a delimitação a apenas uma alteridade pode ter dado a percepção que assim a situação não fugiria do controle, mas foi justamente tal delimitação que colaborou para a manutenção da polarização e da exaltação dos ânimos.

Na solução de Fernando I, a paz social deixava assim de ter como significado único a reunificação da Igreja Católica, passando a ser uma – ainda que distanciada – coexistência religiosa, tendo a figura do rei num pairar acima das diferenças locais de cada principado. Este é um posicionamento que se aproxima, ou nos remete, àquilo que encontramos em um dos colaboradores de Lutero, o alemão Jean Brenz¹⁰⁷ (1499 – 1570), que já no final da década de 20 do século XVI, pouco depois do cisma provocado por Lutero, já apregoava um poder do Estado sobre as religiões, com o direito de calar os pregadores dissidentes e reprimir as doutrinas entendidas como falsas. Brenz atribuía tal

¹⁰⁴ VOLTAIRE (1993) p.25

¹⁰⁵ Ibidem p.32

¹⁰⁶ ROSA (2001) p. 32 e 33.

¹⁰⁷ O nome do referido luterano pode ser encontrado com diferentes grafias: Johan Brentius, Johannes Brenz, Jean Brentz, etc.

coerção como um ofício dos príncipes, equivalendo os crimes comuns aos crimes de heresia. Tal equivalência entre crimes será rechaçada, como veremos adiante, por Castellion. À margem disto, na política renascentista, Maquiavel foi o nome de maior vulto. Para ele, a soberania do Estado tinha como justificativa primeira a exigência de uma ordem política perene, absoluta e resultado da criação do ser humano, o que produz um desacordo com o estatuto teológico.¹⁰⁸

Embora o luterano Brenz tenha argumentado pelo poder do Estado se colocar acima do poder do clero, a notoriedade sobre tal argumentação ficou com Thomas Hobbes. No capítulo XLII do *Leviatã* (1651) encontramos a ideia de que qualquer poder espiritual deve se subordinar a outra instituição que não realize distensões em conjunto com as religiões. Voegelin, tratando Hobbes, esclarece que na sua teoria as posições ocupadas pelo clero, assim como as dos leigos, derivam do soberano.¹⁰⁹ Um poder laico, ou que ao menos atue como tal, deve reprimir as desordens provenientes das querelas religiosas. Diz Hobbes:

Os apóstolos e outros ministros do Evangelho são apenas nossos professores e não nossos comandantes, e que os seus preceitos não são leis, mas apenas salutareis conselhos.

Já mostrei (no capítulo anterior) que o Reino de Cristo não é deste mundo, portanto os seus ministros não podem (a não ser que sejam reis) exigir obediência em seu nome.¹¹⁰

Esta obra de Hobbes se encontra quase um século após a momentânea solução encontrada em Augsburgo. Ela surge após a Paz de Westfália (1648), ou seja, após o término da Guerra dos Trinta Anos, quando os conflitos e perseguições religiosas mais recrudescidas começam, no cenário geral europeu, a paulatinamente se arrefecerem. As discussões sobre o Estado, sua estrutura e sua formação eram efervescentes no século XVI e já se arrastavam por toda a Renascença. O problema da cissiparidade da cristandade era um dos ingredientes a fomentar os debates. São diversos os teóricos da Renascença tardia que se debruçaram sobre a formação e a estrutura do Estado emancipado da batuta das demandas da Igreja: Maquiavel, Francisco de Vitória (1483 – 1546), Hugo Grotius (1583 – 1645), La Boétie e outros. São eles tributários de pensadores medievos, já citados aqui, que deram sua contribuição na mesma direção. Vimos que mesmo homens da

¹⁰⁸ SILVA (2013) p.43

¹⁰⁹ VOEGELIN (2017) p. 86

¹¹⁰ HOBBS (2008) p. 416.

própria Igreja – citamos os franciscanos – colaboraram na construção de soluções dirigidas ao propósito de uma vida comunitária destacada do mundo eclesiástico.

Se por um lado temos o propósito de não sermos exaustivos nesta trajetória da formação do Estado moderno e emancipado, também temos o ânimo de não dar a entender que tal formação não se deu num átimo de uma ideia revolucionária. Além disso, destacamos que, ao contrário daquilo que o senso comum pode acreditar, intelectuais da própria Igreja Católica participaram deste desenrolar. O leitor, lembrando da posição de Erasmo na sua instituição, ou mesmo da ordem dos franciscanos, pode cogitar que as contribuições de religiosos nesta direção tenham partido de personagens periféricos ao pensamento católico dominante, o que seria um erro.

Os pensadores da Renascença também foram tributários de São Tomás de Aquino (1225 – 1274), uma vez que ele desbravou a via de um pensamento social moderno que se dirigisse aos desígnios da sociedade. Ele abriu uma distinção entre a fé e a razão. No seu pensamento há virtudes “teológicas”, assim como há virtudes “cardeais”, que são perfeições não orientadas para a salvação, mas sim para as faculdades naturais. Isto pode ser visto como um embrião da separação dos poderes da Igreja e do Estado. Especificamente, é no *Tratado das leis*¹¹¹ que vemos uma concepção de leis voltadas para o bem comum. O dominicano distingue quatro tipos de leis. A primeira, chamada de “lei eterna”, representa a razão divina responsável pela ordenação do mundo. É a Providência divina que realiza a “lei eterna”, que manifesta as determinações de Deus. Em seguida, a “lei natural”, que nos remete à própria ideia de luz natural, já vista quando tratamos da religião racional erasmiana e de sua herdeira, a religião natural, fazendo parte da órbita desta concepção proveniente dos estoicos. Aqui no caso, a “lei natural” é incorporada na razão humana enquanto ser racional. Ela pode ser entendida como uma difusão da “lei eterna” no ser humano e na sociedade, formando os princípios, ou preceitos universais. Delas adviria a “lei humana”, ou seja, o conjunto de leis positivadas. Todavia, se ressaltamos as contribuições tomistas à formação da sociedade autônoma, temos ciência que tal religioso foi refratário a separação do poder político e o divino.

Sem maiores delongas diante do pensamento tomista, podemos afirmar, com essas poucas linhas, que Tomás de Aquino reconhece haver um domínio da razão distinto do domínio divino. Uma ordem autônoma, ou seja, a sociedade, pode, a partir daí, ser

¹¹¹ *Suma Teológica*, parte II, questão 90.

pensada através de um aparato intelectual já posto. Tal possibilidade é um desdobrar – dentre tantos – desta formulação do Estado laico e autônomo.

O século XVI, com tantas instabilidades políticas, viu surgir teorias que viabilizavam o Estado como instituição perene e emancipada da própria pessoa do seu governante. Dentre os teóricos, as do jurista francês e deputado do terceiro estado, Jean Bodin tem relevância para nossos fins, não por ter sido uma significativa influência para aqueles que vieram depois – e Hobbes foi um deles – mas por ter sido um pensador imprescindível no que diz respeito à ideia de soberania e, por conseguinte, a possibilidade de separação entre Estado e Igreja.

Quando jovem, Bodin ingressou num convento de carmelitas, e embora tenha sido acusado por duas vezes de heresia, ou seja, ser adepto do protestantismo, há controvérsias tanto naquilo que diz respeito à sua filiação religiosa, quanto ao seu posicionamento político. Ele dedicou seus esforços na elaboração de teorias e soluções no campo da Filosofia política e do Direito, lançando em Paris, no ano de 1576, um trabalho de fôlego, *Os seis livros da República*, nos quais, dentre tantos assuntos, Bodin trata da questão da soberania. Era um momento no qual os conflitos religiosos recrudesciam em diversos locais. A França vivenciava uma sequência de guerras religiosas, quatro anos antes da publicação deste trabalho, a sociedade francesa vivenciou o tenebroso Massacre da Noite de São Bartolomeu, onde milhares de pessoas foram mortas tanto em Paris, quanto em outras cidades do reino. Quatro anos depois da publicação deste trabalho de Bodin, diversas províncias do norte dos Países Baixos proibiram o culto católico. De uma forma geral, a sociedade europeia percebia o crescente das animosidades.

Bodin está diante deste agravamento e vê a necessidade de um arcabouço que colabore para a elaboração de um Estado racional e estável. Ainda no seu prefácio Bodin denuncia a escassez de obras dedicadas exclusivamente ao tema. “Pois Platão e Aristóteles talharam tão curto seus discursos políticos que mais abriram o apetite do que saciaram aqueles que os leram.”¹¹² São autores, neste caso sobretudo Aristóteles, que a Renascença retoma e com eles elaboram a ideia de um Estado laico, configurando uma trincheira de combate ao poder eclesiástico. Este combate, lembra Saulo Silva, acontece “através do pensamento político renascentista que redescobriu a filosofia moral e política de Aristóteles e passou a compreender a cidade como uma criação humana, destinada a atender a fins estritamente mundanos.”¹¹³

¹¹² BODIN (2011) p.61

¹¹³ SOUZA (2013) p.43

A compreensão de que o bem-estar da vida coletiva não depende das esperanças ou da fé numa existência além da vida surgia neste contexto. Além disso, a tarefa não era pequena e dependia de diferentes fatores. A ideia de um Estado solicita um determinado particularismo que a ideia de um Império não abarcava, dentre outras razões devido à noção de identidade nacional. Muito mais do que determinação de fronteira, hino ou idioma, a identidade nacional envolve a percepção de um pertencimento. O conflito entre Estados aguça esta identidade, enquanto a Igreja permanecia sendo uma instituição estrangeira. Isso, sobretudo na França e na Inglaterra.¹¹⁴ Por outro lado, também compreende uma noção de universalização que o regionalismo feudal não alcançava. É do Estado nacional cobrar tributos que viabilizem, por exemplo, um exército constante, fazendo dele o detentor perene do monopólio da violência. O Estado demanda, então, uma administração que arrecade tributos e cuide dos recursos da máquina pública. Por conseguinte, formação do Estado Moderno impele o surgimento de uma classe social que nele trabalhe, uma classe cidadina que passe a receber proventos regularmente para execução dos trabalhos próprios deste Estado. Isto ajuda a transformar a própria sociedade. Surgem as camadas burguesas, as cidades crescem, assim como o intercâmbio entre elas. Daí, o consumo, o incremento do comércio e da indústria também ganharão outra dinâmica. É neste compasso que as teorias políticas são requisitadas, e onde encontramos Bodin, o jurista mencionado.

A noção de soberania é parte relevante do pensamento de Bodin. Tal concepção, embora limitada tanto pelas leis de Deus quanto pelas leis da natureza¹¹⁵, é apresentada pelo autor como uma autoridade superior, que deve existir em toda comunidade que desfrute de autonomia, possuindo um centro único de autoridade suprema e absoluta. Se ela é entregue a um príncipe sob condições, não há nas mãos deste monarca uma real soberania. O rei não responderia nem mesmo ao papa, sendo súdito apenas de Deus. A soberania, para Bodin, é perene e indivisível, para que assim reja uma ordem política. As restrições às leis divinas e naturais não representam restrições à atuação do monarca, cuja função é realizar o bem comum. A manutenção do vínculo dos seus súditos em relação a qualquer religião não seria, para Bodin, uma incumbência do governante, uma vez que o Estado não tem a religião como seu propósito, apesar deste jurista considerar a religião –

¹¹⁴ DAWSON (2014) p.141

¹¹⁵ Um exemplo de tais leis naturais seriam os pactos firmados pelo soberano, que o obrigariam ao devido cumprimento daquilo que já havia sido acordado. O soberano não é a origem do poder, mas um instrumento da lei divina.

qualquer que seja – como principal alicerce para a construção da felicidade, assim como o “principal fundamento do poder” dos monarcas, a religião teria o papel limitado à formação moral.

O ponto que se destaca para os nossos andamentos é a abstração¹¹⁶ do poder. Tal movimento é realizado com clareza por Bodin. Diz ele que os governantes: “são apenas depositários e guardas desse poder.”¹¹⁷ Pouco depois ele deixa ver a origem do poder do Estado: “permanecendo a soberania com o povo.”¹¹⁸ O desacoplamento do poder, ou melhor dizendo, a compreensão de que a soberania não é parte inerente deste ou daquele soberano, mas que tal monarca é apenas um depositário momentâneo de um poder que permanece com o povo, é um passo relevante para a possibilidade de uma melhor aceitação das diferenças entre súditos e as predileções do eventual governante. Quando tal compreensão decantar no imaginário da sociedade, a impessoalidade desta soberania abstrata e perene arrefecerá a lida com a alteridade religiosa. Se Fernando I, no meado do século XVI, se moveu nesta direção, Luís XIV, o Rei Sol, um século depois, não cogitou tal abstração. Caso tivesse feito, quem sabe, refletiria melhor sobre a revogação do Édito de Nantes, em 1685.

No próximo capítulo veremos como a percepção de que a concórdia havia se tornado irreal, ou então, como a percepção de que a tolerância havia se tornado inevitável, recrudesceu os conflitos e obrigou novas propostas e reflexões.

¹¹⁶ O *Dicionário de Filosofia Ferrater Mora* (p.22) afirma que “abstrair costumava ser usado para designar o ato de tirar algo de alguma coisa, separar algo de algo.” *Abstrair*: “efeito de tirar, arrancar, privar, separar”.

¹¹⁷ BODIN (2011), p.197

¹¹⁸ Idem. p.200

5 - Consolidação e recrudescimento

Posteriormente a Paz de Augsburg, novos acordos surgiram em outras regiões, na Inglaterra em 1559, na França em 1598, com a assinatura do Édito de Nantes por parte de Henrique IV (1553 – 1610), e nos Países Baixos em 1609. Aí, depois de anos de luta, de modo frágil e incerto.¹ Em todos eles o catolicismo perdeu terreno e poder, no mesmo compasso que os reformados se afirmavam. Na França, ao longo da década de 1560, a monarquia permitiu que católicos e protestantes coexistissem, em moldes bem distintos do arremedo forjado na Paz de Augsburg, até porque, o poder do rei, no caso da França, era mais centralizado e premente, não oferecendo tanto espaço para o protagonismo de príncipes ou quaisquer outros mandatários.

A história da Reforma Protestante na Inglaterra e na França é totalmente diferente da Reforma na Alemanha. Não foi o resultado de uma revolução popular social ou religiosa que destruiu uma união Igreja-Estado e levou à desintegração da unidade nacional. Tanto na Inglaterra quanto na França o senso de unidade nacional era forte e encontrou centro na monarquia nacional, a criadora do moderno Estado Nacional.²

Na França havia se formado um partido protestante que reivindicava a liberdade de culto. Embora as duas religiões não tivessem os mesmos direitos, o de coexistir em igualdade de condições, uma alteridade passou a se fazer presente. O rei Francisco II, por vezes apontado como figura inexpressiva, persuadido pela sua mãe Catarina de Médici, assinou, em março de 1560, o Édito de Amboise,³ que determinava que ninguém deveria ser importunado em decorrência de suas crenças. Temos aí, em pleno século XVI, um documento que trata daquele que será um tema central na argumentação de Pierre Bayle no seu *Comentário* de 1686, qual seja, a liberdade de consciência. Antes de Bayle, ainda no século XVI, como veremos, a questão da liberdade de consciência ganhou relevo nas reivindicações, tendo como respaldo a preocupação com a paz social. Neste documento de 1560, os reformados poderiam ser deixados em paz caso não perturbassem a ordem pública, devendo viver como se fossem católicos. A questão da externalidade, ou a manifestação da fé, ainda não era tolerada, o que deixava esta liberdade proferida pelo rei

¹ LECLER (1994) p. 653 - 655

² DAWSON (2014), p.140

³ No mesmo documento Francisco II anistia todos os presos em decorrência de heresia. É a primeira vez que a expressão “liberdade de consciência” [en liberté de leur consciences] é vista num documento oficial.

– contida no claustro das almas divergente – como uma conquista bastante modesta. “Quem se submete ao soberano vive por meio do soberano; quem não se submete a ele é aniquilado, mas a culpa recai sobre o próprio aniquilado. Para sobreviver, o súdito deve esconder sua consciência.”⁴ O exercício da religião reformada deveria ocorrer somente nas casas dos reformados. Neste momento, a monarquia francesa se encontrava numa gangorra entre católicos e protestantes, num equilíbrio que resultava num encaminhamento incerto diante das disputas religiosas. A coexistência induzida por tal documento era provisória, e conseguiu desagradar os dois lados, fazendo com que Catarina tivesse que dar explicações ao bispo. Durante a participação de Catarina de Médici no governo, havia a percepção de “que era possível atingir um ponto de concórdia entre católicos e protestantes, unificando o reino em uma nova Igreja, ainda católica, mas expurgada de seus erros”.⁵

Dois anos depois, em 1562, o chanceler Michel de L’Hospital proferiu o discurso no qual indicou a imposição de que todo e qualquer súdito devia obediência ao monarca independentemente de sua religião. Aí está, novamente, mas em outro formato, a compreensão tanto de Bodin quanto de Hobbes de que o poder espiritual não deve fazer frente a uma instituição soberana e independente de qualquer credo. Tanto a solução de Augsburg, quanto, neste caso, o chamado discurso de Saint-Germain, o que vemos são alguns instantes do início do processo de descolamento do Estado em relação à Igreja. Em ambos, as preocupações com a paz social sobrepujam as preocupações com os temas religiosos. É o Estado que começa a se despir do seu papel medieval de paladino da Igreja e sopesar as urgências que a estabilidade política e mundana o obriga. O ligame do Ocidente gradativamente deixava de ser o manto da cristandade sob a hegemonia da Igreja de Roma. Cada Estado, com seus respectivos interesses, ocuparia este papel. Aqui, temos apenas dois lampejos antecipados deste processo que se estenderá por décadas, sobretudo na França, que em última instância, só vivenciará um Estado efetivamente laico no século XX: “O trabalho secular dos republicanos que governaram a França a partir da década de 1880 resultou em 9 de dezembro de 1905 na lei de separação entre Igreja e Estado.”⁶

A expectativa de reconciliação ainda tinha fôlego quatro décadas depois da ruptura inicial, mas logo perderia o protagonismo. Ainda imperador e diante dos fracassos

⁴ KOSELLECK (1999) p. 23

⁵ AMARAL (2008) p.73

⁶ WANEGFFELEN (1998) p. 238 [L’oeuvre laïque des républicains qui gouvernent la France à partir des années 1880 aboutit le 9 décembre 1905 à la loi de séparation des Églises et de l’État.]

dos colóquios, Carlos V articulou em prol da formação de um concílio. O último concílio ocorrido foi o Quinto Concílio de Latrão, que durou cinco anos e se encerrou meses antes do cisma de Lutero. Foi uma assembleia que trouxe poucos avanços para reorganização da Igreja Católica, esvaziada, contando com bispos, sobretudo, da própria Itália.⁷ A timidez dos resultados desta assembleia também colaborou para as frustrações do rebelde monge agostiniano.

A bula para a convocação do Concílio de Trento foi expedida em 1542, mas devido aos conflitos entre a França e Carlos V, somente em dezembro de 1545 o concílio teve início. A localização foi uma imposição dos protestantes, que temiam sair das fronteiras do Império de Carlos V. Aceita a imposição, os protestantes não compareceram aos debates.⁸ Lutero se encontrava no fim de sua vida. Para ele, tal assembleia tinha um atraso de vinte anos e não fazia mais sentido.⁹ Efetivamente, o assunto estava sendo tratado através das armas, numa guerra entre o imperador e os reformados. Tal concílio foi suspenso em 1547 e retomado em 1552, quando ainda durou mais dez anos. Afirma Andreas Holzem que se trata de “uma história de procrastinação, de um paralisante beco sem saída.”¹⁰ Tal assembleia foi oportuna apenas para a própria Igreja Católica.¹¹ Ela foi sensível aos problemas políticos que já se arrastavam de longa data na Igreja, assim como controvérsias teológicas que transcorriam dentro da própria Igreja Católica.¹² Houve uma uniformização das doutrinas católicas, todavia, despossuída de qualquer esperança de aceitação por parte dos reformados. Deixando a concórdia de lado, o catolicismo, depois deste concílio, foi capaz de reconquistar alguns espaços perdidos para os reformados, que não foi uma consequência, primeiramente, da política de repressão adotada tanto pelo partido católico francês quanto pela Espanha. O que houve, num primeiro momento, foi um parcial renascimento religioso, uma busca legítima por uma vida espiritual digna e coerente dentro do catolicismo. Os protagonistas desta busca foram, sobretudo, os jesuítas e os capuchinhos, que na realidade eram franciscanos reformados. Muitos religiosos buscaram os estudos em Teologia, Filosofia e História; pesquisaram o pensamento de Erasmo, a Antiguidade Clássica e as obras da Igreja em seus primeiros séculos. A Igreja se locupletou neste sentido, mas não se pode dizer o mesmo em relação à paz social.

⁷ MCBRIEN (2004) p. 278.

⁸ DAWSON (2014) p. 190

⁹ TÜCHLE (1971) p.147

¹⁰ KAUFMANN (2014) p. 375

¹¹ DAWSON (2014) p. 190

¹² KAUFMANN (2014) p. 388

A ideia de reconciliação, quarenta anos depois do gesto de Lutero, não era apenas uma questão de os reformados voltarem ao seio da Igreja de Roma, mas uma unicidade que também dizia respeito a unificação das linhas protestantes. É possível indicar, de modo arbitrário, que o derradeiro momento nesta direção tenha se dado em 1561, através dos esforços da rainha católica Catarina de Médici (1519 – 1589).¹³ A rainha, temendo sua própria sobrevivência e a estabilidade do seu reino criou, juntamente com o chanceler Michel de L'Hospital, o colóquio de Poissy, uma conferência que embora tivesse por objetivo tratar de assuntos religiosos e mitigar suas querelas, foi conduzida por leigos. Mesmo contrariado, o papa enviou seus representantes, que passaram o mês de setembro, até meados de outubro, discutindo com os calvinistas, dentre outras divergências, a questão da Eucaristia. O clima do encontro, afirma Wanegffelen, era de “última chance”¹⁴. Catarina teve papel ativo na tentativa de se encontrar um denominador comum entre as partes. Para alguns estudiosos, tal busca já estava descolada da realidade.

A essa altura, a Reforma havia se tornado uma entidade por si mesma, não mais um movimento dentro do cristianismo, mas uma nova igreja, um novo caminho, com suas estruturas próprias, suas próprias leis e tradições, sua própria teologia. Triste dizer, se toda a bília dos últimos oitenta anos pudesse ter sido esquecida por uma hora que fosse, as pessoas teriam visto que as diferenças entre elas não eram assim tão grandes, mas isso era impossível na época. A história havia dado as suas voltas, o seu ímpeto incontido, e o mundo religioso da Europa jamais seria o mesmo.¹⁵

No ano seguinte à referida assembleia em Poissy, aconteceu o primeiro massacre de huguenotes. Foi o Massacre de Wassy, que matou 63 reformados, representando a inauguração de quase quatro décadas de intensos conflitos.¹⁶ Esse massacre, de acordo com Castellion, se alastrou em muitos outros. A cifra alcança as 50 mil vítimas.¹⁷ Ao mesmo tempo, o Colóquio de Poissy, promovido por Catarina, evidenciou a importância dos católicos moderados, ou seja, dos católicos medianos, que ainda acreditavam na concórdia religiosa. Influenciada pelos moderados, Catarina chegou a escrever ao papa¹⁸ solicitando que alguns momentos do rito católico fossem simplificados, retornando àquilo que era a Igreja nos seus primeiros séculos. Poissy fracassou, mas mesmo assim estimulou

¹³ LECLER (1994) p. 442

¹⁴ WANEGFFELLEN (1998) p.96.

¹⁵ CONNOR (2005) p. 123.

¹⁶ WANEGFFELLEN (1998) p.101.

¹⁷ CASAGRANDE (2017) p.41

¹⁸ A carta ao papa Pio IV do dia de 4 de agosto de 1561.

que gradativamente católicos e protestantes estabelecessem algum convívio, através de alguns éditos promulgados nesta direção.¹⁹ Tanto é, que no ano seguinte ao colóquio, na França, foi promulgado um édito que concedia aos huguenotes uma liberdade mínima de culto.²⁰ Nesta altura dos acontecimentos, o protestantismo era plural, e não bastaria dirimir diferenças entre dois lados. O calvinismo já possuía suas divergências com o luteranismo. Ambos não conviviam bem com os anabatistas, e outras denominações já surgiam pela Europa. O cenário abarcava diversas vertentes, e esta miscelânea também colaborou para o fracasso deste colóquio.

O eclodir de tantas designações nos faz tocar no fenômeno do individualismo religioso, ou seja, na questão da autonomia do indivíduo para arbitrar sobre a condução de sua fé, colaborando para o esvaziamento do poder de decisão dos líderes das diferentes designações religiosas. Obviamente, em pleno século XVI, tal esvaziamento ainda era embrionário, mas não deixava de contribuir para a crise e para o aumento generalizado das tensões. Nesta direção, o surgimento na Inglaterra, em 1642, um século mais tarde, dos grupos religiosos denominados Quakers, deixou claro até onde a autonomia religiosa poderia chegar; uma vez que rejeitavam toda liderança clerical.²¹ Mais que isso, deixou transparecer como, na Inglaterra, as designações religiosas eram tantas, que muitas vezes as diferenciar, ou ainda, diferencia-las da própria atitude cética não era uma tarefa simples, assim afirma Christopher Hill.²² A religiosidade da população inglesa, por conseguinte, já começava a enxergar no horizonte os papéis sociais desimpedidos do viés religioso.

As *Cartas filosóficas* de Voltaire relatam sem parcimônia o modo como os quakers que ele conheceu realizavam suas práticas. Não havia um pastor ou líder durante o culto. Cada um poderia ir para a frente da assembleia e se manifestar como melhor entendesse. O quakerismo surgiu como reação aos abusos do anglicanismo, que por sua vez, era um desdobramento oriundo do calvinismo que era tributário mais próximo da rebeldia luterana. Assim sendo, os rumos da cristandade seguiam na direção contrária de uma reintegração uníssona. A cristandade – bem como o Ocidente num entender mais amplo – caminhava na direção de um individualismo autônomo diante se sua própria justificação racional. A autonomia espiritual não era a única almejada. O sujeito moderno

¹⁹ ROMEO (2021), p.71. O Édito de Poitiers, de 1577, assim como o Édito de Mantes, anterior ao Édito de Nantes, são dois exemplos desta inclinação política francesa momentânea.

²⁰ CASAGRANDE (2017) p.41

²¹ VOLTAIRE (2007) p.11

²² HILL (1987) p. 31

buscava sua autonomia no campo da econômica, da política e intelectualmente. A Reforma Protestante apenas alavancou esta autonomia e a individualização, que se mostrará aguda, por exemplo, no liberalismo de Wilhelm von Humboldt, do qual trataremos no nosso último capítulo. Na formação do homem moderno, a credibilidade nas tradições e nas instituições que a condiziam gradualmente se ofuscou, fazendo com que o sujeito contasse, primordialmente, consigo. A interferência da esfera pública nos assuntos do indivíduo começava a perder seu vigor, abrindo cada vez mais espaço para uma fundamentação da moral a partir do sujeito. Dito de outro modo, a religiosidade, assim como a moralidade, teria, passo a passo, sua heteronomia obscurecida pela autonomia do indivíduo. Não é difícil – em pleno século XX – encontrar as mágoas pela perda de uma hegemonia. Em 1933 escreveu o jesuíta Leonel Franca:

Eis o pecado inextinguível do protestantismo e a fonte originária de todas as suas desgraças. As paixões dos grandes revoltados do século XVI obscureceram os esplendores incompreendidos desta economia divina e, num gesto fatal, destruíram, quem sabe por quanto tempo, a unidade religiosa do Ocidente, que, trazia em germe, a unidade espiritual da inteira família humana. O cristianismo assim diminuído entrou rapidamente a desintegrar-se, preparando nas almas desamparadas de certezas superiores, o caminho ao ceticismo, à indiferença, à ausência de vida religiosa, sólida e profunda, a este vazio indescritível que aflige tanta parte do nosso mundo contemporâneo.²³

Deixando de lado a tendenciosidade da citação, é neste desenrolar histórico que nos encontramos. A tolerância religiosa realiza uma trajetória na qual se tornará um ingrediente tanto do indivíduo, tanto quanto do Estado. A citação de modo enviesado deixa ver este movimento, embora enfatize seu efeito colateral, qual seja, seu próprio evanescer. Trata-se de um degrading, onde o século XVI é apenas seu início.

Embora não tenha atingido os objetivos pretendidos por Catarina de Médici, o “seu” colóquio, que foi o último colóquio religioso humanista, teve, assim como seus resultados, considerável repercussão na sociedade europeia. Vinte e um anos depois de Poissy, em 1582, o teólogo holandês Dirck Volckertszoon Coornhert, falecido em 1590, publicou o *Sínodo da liberdade de consciência*²⁴, obra que faz um “forte chamamento” a favor da suspensão dos julgamentos em matéria de liberdade de consciência. Assim como a obra não publicada²⁵ do jurista Jean Bodin. A publicação do holandês trata de uma

²³ FRANCA (1933) p.2

²⁴ *Synod on the freedom of conscience: a thorough examination during the gathering held in the year 1582 in the City of Freetown.*

²⁵ *Colóquio dos sete [Colloquium Heptaplomeres]* de 1590.

conferência imaginária de representantes de diferentes religiões. Coornhert reiteradas vezes se reporta ao colóquio patrocinado por Catarina. Assim como em Poissy, o sínodo imaginado por Coornhert visa a reconciliação das diferenças, se encaixando na tradição dos colóquios humanistas. Os personagens do teólogo holandês fazem menção aos argumentos utilizados pelas autoridades presentes em Poissy. Sua literatura se vale das alegações que efetivamente se deram no colóquio de 1561, e as rebate em favor da liberdade de consciência. Duas décadas se passaram, e os ecos destas assembleias ainda permeavam o ideário dos intelectuais europeus. Citamos Coornhert aqui, somente para demonstrar o vulto do colóquio na memória e no imaginário daquele momento. Por outro lado, seus repetidos fracassos deixaram claro que outro arranjo deveria ser buscado, um arranjo no qual a alteridade não poderia ser apagada.

Tomamos o colóquio de Poissy como uma divisa entre um período no qual uma acabrunhada tolerância provisória era esperançosa por uma concórdia, ou seja, um retomar de uma cristandade uníssona, para um outro período no qual qualquer busca nesta direção se mostrava anacrônica. As ofensas foram mútuas e a reconciliação se mostrou inviável.²⁶ Os ânimos mudaram e o tolerar, antes uma proposta associada ao fracasso, passou a ser o caminho possível. Em outras palavras, a busca passou a ser por um dissenso admissível. Entre 1517 e 1561, aqueles que buscavam a união ainda estavam no prosclínio dos acontecimentos, mas isto não significa que ocorrências infaustas não se dessem. Lembremos, como exemplo, que neste intervalo de tempo, tanto Thomas Morus na Inglaterra, quanto Miguel Servet (1511 – 1553) em Genebra, haviam perdido suas vidas, devido à intolerância religiosa. Eles não foram os únicos; assim como também não foi um período sem conflitos entre as diferentes designações, deixando claro aos governantes que medidas na direção da pacificação tinham que ser tomadas; como já vimos. Mesmo assim, este período ainda guarda uma relativa delimitação dos episódios de violência. Da mesma forma, ali, ainda há alguma expectativa de que a cristandade encontre suas soluções sem que se atinja a situação de uma guerra civil. Surgem aí as obras literárias que argumentam pela paz confessional, preocupação preponderante neste momento. É deste período, por exemplo, o *Tratado dos hereges*²⁷, de Sebastian Castellion, que, mais do que qualquer outra coisa, é um grande apelo contra a violência.

²⁶ CASAGRANDE (2017) p.41

²⁷ [Traité des hérétiques: a savoir, si on les doit persecuter, et comment on se doit conduire avec eux, selon l'avis, opinion, et sentence de plusieurs auteurs, tant anciens, que modernes.]

O surgimento das ideias de João Calvino (1509 – 1564) se deu juntamente com este segundo momento dos ânimos e das expectativas em relação à concórdia, e de certo modo, em relação à tolerância. O advento do calvinismo representa um momento emblemático da institucionalização do protestantismo. Quando tal institucionalização se consolida, o espírito livre deste movimento se acaba.²⁸ Movimento este, que surge como uma busca pela autonomia do pensamento, uma busca pela libertação das amarras que coagem a consciência e a alma. É corriqueiro que movimentos espontâneos, dotados de bom ânimo, ao se institucionalizarem, assistam seus mais elevados dotes definharem. O caso em pauta parece mostrar que as amarras foram apenas substituídas. O calvinismo chega a ser visto como um “movimento reacionário, um renascimento da teologia escolástica, da história providencial e da ciência aristotélica que Erasmo, Maquiavel e os platônicos de Florença tinham ameaçado solapar,” afirma Trevor-Roper²⁹.

Suas atitudes reúnem os traços típicos que marcariam o fundamentalismo religioso, como a crença na posse da única verdade e consequente relegar de todo oponente à manifestação do erro, da mentira e do engano, a certeza de falar em nome de “Deus” e ser porta-voz de sua vontade e a intolerância e intransigência diante de qualquer pensamento divergente.³⁰

Em 1536 Calvino publicou *A instituição da religião cristã*, sua obra máxima. Foi também neste ano que a Reforma e o calvinismo se consolidaram na Suíça (Berna). Esta vertente do protestantismo aparece num momento equidistante entre o rasgo provocado por Lutero e o último colóquio fomentado por Catarina de Médici em 1561. Não nos cabe a discussão sobre os meandros doutrinários do calvinismo. Todavia, nos parece que os traços que dificultam a lida com a pluralidade de pensamento não seriam provenientes da figura de Calvino, mas de seus preceitos. A própria elaboração do cânon calvinista guarda no seu germe, descompassos com a boa vontade de se tolerar a alteridade. Um exemplo disso é a ideia de predestinação. “Deus predestinou a uns para a salvação e a outros para a perdição.”³¹ Para estes, evidentemente, Deus teria negado, nas palavras de Calvino, a salvação. Evidentemente, o predestinado à salvação será sempre aquele que acredita ser o escolhido e que tem condições, naquela sociedade, de sustentar a sua crença.

²⁸ CASAGRANDE (2017) p.56

²⁹ TREVOR-ROPER (2007) p.328.

³⁰ CASAGRANDE (2017) p. 38

³¹ CALVINO (2009) p. 375

Onde se pronuncia o nome “Deus” se faz presente de maneira inevitável sua instrumentalização por algum homem, de modo que “Deus” será, sempre e sem exceção, o que alguma intenção, pensamento, cultura, vontade humanos quiserem que ele seja.³²

Para nossos fins, ou seja, para o tema da tolerância, outra delimitação feita por Calvino na mesma obra representa um golpe fatal na expectativa de diálogo com tal doutrina, qual seja, a pretensão de ser o possuir de modo exclusivo da verdade, configurando o calvinismo como um fundamentalismo religioso.

Permitamos ao cristão, portanto, que abra seus ouvidos e seu intelecto a todo raciocínio e às palavras que Deus quis lhe dizer, contanto que o cristão use tal temperança e sobriedade, que, tão logo veja que o Senhor fechou sua boca sagrada, para ele também e não leve adiante sua curiosidade, fazendo novas perguntas.³³

A referida “boca sagrada” estará aberta ou fechada de acordo com a conveniência e oportunidade daquele que – em determinada plaga – detém o poder, no caso, Calvino em Genebra, Berna, algumas localidades da futura Alemanha, etc. Enquanto isso, se as obras de Lutero começaram a chegar na França por volta de 1519,³⁴ até 1530 a Reforma parecia aos franceses um movimento exótico, algo proveniente dos germânicos e de difícil distinção em relação ao humanismo de Erasmo. Em 1540 o luteranismo já era melhor difundido, mas – como afirma Christopher Dawson – o choque entre as forças religiosas na França era mais rigoroso.³⁵ Logo algumas repressões aconteceram. Podemos cravar o ano de 1533 como o momento em que a monarquia francesa não tem mais como se esquivar da realidade de uma segunda religião presente no seu reino. Um movimento muito bem articulado, proveniente da Suíça, fixou cartazes contra a Igreja Católica simultaneamente em diversas cidades do reino.³⁶ Tanto na Inglaterra quanto na França, a figura do Rei era forte, mas na França, este poder se manteve do lado dos católicos. Calvino – o segundo momento da Reforma – se empenhou na difusão de sua vertente naquele país. Ao publicar sua obra máxima na França, Calvino se tornaria – propriamente dito – o termo inicial da Reforma e o insigne organizador do protestantismo naquele Estado.

³² CASAGRANDE (2017) p.26

³³ CALVINO (2009) p.378

³⁴ LECLER (1994) p.400

³⁵ DAWSON (2014) p.159

³⁶ LECLER (1994) p.402

No geral, as comunidades protestantes eram mais progressistas que as católicas no aspecto intelectual. No âmbito econômico, foram capazes de “promover energicamente a vida econômica, a produção e o crescimento da riqueza.”³⁷ Isso se refletiu no desempenho financeiro das regiões europeias que acolheram o protestantismo. Bons exemplos são encontrados na Holanda, na Inglaterra e na Suíça. Se na aurora do século XVII o protagonismo econômico e cultural pertencia aos países católicos, como é o caso da Espanha e da Itália, um século depois, a ribalta iluminava aqueles que acolheram os protestantes refugiados.³⁸ As sociedades católicas declinavam enquanto testemunhavam o vicejar de algumas comunidades protestantes. A adaptabilidade do protestantismo à nova forma econômica, um capitalismo urbano com intenso comércio entre países, robusteceu as comunidades reformadas, consolidando suas culturas e crenças, tornando impossível o regresso de um papado onipresente. Difícil mensurar todas as afetações, as convulsões de ordem emocional e imaginária que os diferentes atores sociais vivenciavam. Richard Popkin nos lembra que o maniqueísmo, depois de séculos, voltou a ganhar certa pujança no século XVII.³⁹ Por trás, uma lógica que olha para o outro como um mal a ser combatido.

Sair da Igreja Católica era sair também de uma situação na qual um cabedal teológico, de tradições, liturgias, leis canônicas e dogmas construídos ao longo de séculos são abdicados. Para a orientação, restava a *Sagrada Escritura* a ser lida e estudada com tenacidade, pois além da fé, a intelectualidade tornava-se um escudo contra a má reputação de rebeldia ignorante. Além disso, o exílio forçado pela intolerância religiosa impunha adaptabilidade a todos os aspectos da vida. Os fundamentos para se afirmar que as comunidades protestantes eram mais progressistas que as católicas estão nas circunstâncias que forjaram a sobrevivência dos reformados. Era necessário ter resiliência e dedicação, ingredientes que contribuíram para a prosperidade. O “ascetismo mundano”, diria Weber⁴⁰, estimulou a disciplina, tendo a acumulação de riquezas como um resultado.

O advento do calvinismo teve enorme importância, sendo “a mais significativa mudança do ponto de vista da história da Igreja que ocorreu após séculos e proporcionou certo papel ao protestantismo fora da Alemanha.”⁴¹ Em Genebra, Calvino influenciou toda a sua sociedade numa aliança entre diferentes linhas protestantes. Para ele, o vínculo

³⁷ GRAMSCI (1978) p. 105

³⁸ TREVOR-ROPER (2007) p.26

³⁹ POPKIN (2003) p. 293

⁴⁰ Tema central para Marx Weber, na sua obra *A ética protestante e o espírito do capitalismo*.

⁴¹ KAUFMANN (2014) p.327

entre a vida e a doutrina era inarredável. Os genebrinos eram obrigados a comparecer aos cultos.⁴² Mais: “extraordinariamente grande era a força de aliciamento do calvinismo.”⁴³ Em 1536, para a composição da Igreja genebrina, ele criou um ordenamento eclesiástico, com celebração da eucaristia, cantos, catecismo, prescrição de excomunhão, regras de costumes e uma confissão de fé “contendo 21 artigos, que cada habitante deveria subscrever.”⁴⁴ Se até então, em Genebra, a Reforma ainda não contava com uma boa organização, Calvino mudou tal cenário, com “rigorosa disciplina eclesiástica”.⁴⁵

A simplificação, a “diminuição das distâncias” pela qual Erasmo havia se esforçado, ficou inviabilizada com o erigir deste rigoroso cânone. O ano de 1536, ano da morte de Erasmo, viu o aumento das dificuldades para uma conciliação através da ideia de se minimizar diferenças. O irenismo ficou pra trás. “O calvinismo podia ser, de muitos modos, fundamentalmente oposto ao erasmianismo. O calvinismo era intolerante, fundamentalista, escolástico, determinista.”⁴⁶ Com o seu surgimento, muitas críticas que até então só poderiam ser dirigidas a Igreja Católica, passariam a ser feitas aos reformados, numa generalização de bons efeitos retóricos. “Calvino foi dos mais intolerantes teocratas que registra a história. Quem quer que ousasse divergir num ápice das suas doutrinas: multa, cadeia, fogueira.”⁴⁷

Para Calvino, a autoridade secular é detentora de uma missão divina, por ser instituída pela Providência. Há uma obediência que deve ser respeitada à sua autoridade pois: “instituída por Deus, e portanto, parte da Lei de Deus, a autoridade secular não pode ser questionada pelo súdito-fiel, nem em caso de divergência menor, nem em caso de tirania.”⁴⁸ Entretanto, para Calvino, é a religião que deve estipular como o governante deve decidir sobre qualquer assunto; se todos os súditos devem obediência ao rei, este deve, antes de tudo, ouvir as normas estipuladas pela Bíblia.⁴⁹

Do colóquio de Poissy em 1561, até a Paz de Westfália em 1648, que encerra a Guerra dos Trinta Anos, temos um período de recrudescimento da intolerância religiosa, sendo este o período de maior violência na Europa após o advento do protestantismo. As

⁴² CASAGRANDE (2017) p.16

⁴³ TÜCHLE (1971) p.96

⁴⁴ KAUFMANN (2014) p.333

⁴⁵ TÜCHLE (1971) p.93

⁴⁶ TREVOR-ROPPER (2007) p.322.

⁴⁷ FRANCA (1933) p.113.

⁴⁸ AMARAL (2008) p. 53.

⁴⁹ Este ponto marca uma divergência com pensamento de Lutero, uma vez que este compreendia que era de responsabilidade da autoridade secular decidir sobre os assuntos seculares, assim como sobre a estabilidade religiosa.

perseguições se tornariam generalizadas. Massacres e guerras se espalharam por diversas regiões da Europa, não se restringindo à querela dual entre católicos e protestantes. A caça às bruxas, tema dileto de Hugh Trevor-Roper, encontrou seu ápice em 1630. Era uma sociedade na qual a alteridade se tornou sinônimo de perigo. Por vezes a tolerância é restrita a uma alteridade e não a outra. Jean Bodin é um bom exemplo desta condicionalidade ou seletividade no ato de tolerar. Ele argumentava em prol da harmonia entre diferentes credos. Ele se dedicou intelectualmente a isso. Ao passo que, além de não tolerar o ateu – o que era comum naquele período – e ser contra os astrólogos, Bodin presidiu um julgamento num caso de bruxaria e condenou a ré à morte.⁵⁰

A alteridade deveria ser contida, banida ou eliminada; representando, por conseguinte, um risco para o desigual. Neste intervalo de quase 90 anos a intolerância desenfreada apagará o otimismo e o caráter esperançoso das ideias de Erasmo de Rotterdam. O espírito conciliatório destoava daquilo que era vivenciado nas cidades europeias. Até mesmo os centros erasmianos, que eram tolerantes, liberais e até místicos, aos poucos se tornaram calvinistas; isto na Renânia, Polônia, Países Baixos, Transilvânia e outras localidades.⁵¹

Gente de todos os níveis sociais, de todas as classes na Alemanha e Áustria, de reis a camponeses, estava tropeçando na sua própria religiosidade. Em algum canto secreto e escuro da alma humana, todos queriam guerra. E, no final, conseguiram.⁵²

Fernando I, devido à desistência de Carlos V em relação à política de uma unidade religiosa, elaborou a Paz Religiosa de Augsburgo, em 1555.⁵³ Tal acordo, que não foi nem mesmo formalmente ratificado,⁵⁴ proporcionou uma estabilização precária e passageira. No seu aluir, muitos dos principados luteranos – onde hoje é a Alemanha – passaram para as mãos dos calvinistas: Meclemburgo, Hesse, Saxônia, Wurtemberg, Brandeburgo e Brunswick. Alguns príncipes sequer compareceram à assembleia de Fernando I. O ingresso de uma nova religião, ou seja, a ruptura do acordo de 1555, foi movida pelas opções religiosas de alguns governantes. As autoridades luteranas tiveram que deixar os seus principados, e nesta mudança do luteranismo para o calvinismo não faltaram coerções. As três religiões cristãs aqui discutidas: catolicismo, luteranismo e

⁵⁰ BODIN (2008) p. xxxiv

⁵¹ TREVOR-ROPPER (2007) p.323

⁵² CONNOR (2005) p. 128

⁵³ TÜCHLE (1971) p.111

⁵⁴ ROMEO (2021) p.122

calvinismo tinham agora em comum, tanto a consolidação, quanto a proximidade com o Estado, o que contribuía para uma intolerância civil crescente. Bom exemplo de quão indistinguível pode ser a fronteira entre religião e poder secular é a exportação de religiosos para localidades adeptas de outra designação religiosa. Calvino, por exemplo, entre 1555 e 1562 enviou para a França noventa obreiros.⁵⁵

O princípio *cujus régio, ejus religio* – que afirma que a religião do rei é também a religião do seu reino – somado a irredutibilidade de qualquer divergência, acirrava os ânimos, o que não viabilizava uma solução consistente, pois ainda era inadmissível, para qualquer uma das designações cristãs, a possibilidade de um Estado com mais de uma religião. Além disso, tal princípio, ao mesmo tempo em que concede ao soberano a liberdade de escolher sua religião, constrange os súditos a seguir a religião do rei.⁵⁶ Proveniente ainda de uma mentalidade medieval, na qual o Estado tinha como objetivo a proteção e a manutenção da religião, a coexistência de duas religiões sob o mesmo reinado ainda era inaceitável para grande parte dos soberanos e dos súditos. Entre as diferentes designações protestantes espalhadas pela Europa, havia disputas e ciúmes recíprocos. A França, com um rei forte, abafava diferenças locais, enquanto nas demais localidades, as rusgas cresciam. Foi este cenário que deflagrou, a partir de 1618, em Praga, um conjunto de conflitos generalizados que recebeu o nome de Guerra dos Trinta Anos. Alguns episódios colaboraram para o seu início. A demolição de igrejas protestantes na região da Boêmia, de população predominantemente protestante, acalorou os ânimos. As querelas culminaram no lançamento, pela janela do castelo de Praga, de três oficiais católicos acusados de traição.⁵⁷ O gesto representou a execução de uma sentença, e tal episódio – gota d'água para o início da guerra – ficou conhecido como a Defenestração de Praga. Diversas disputas já aconteciam numa espiral crescente. Líderes católicos perseguiram protestantes e tomavam de volta bens e igrejas que outrora haviam sido tomados da Igreja Católica por líderes protestantes. Na iminência de uma liderança rival, o arrojo da oposição desaguava em mais violência; isso, em diferentes regiões.

A Guerra dos Trinta Anos, que se iniciara como um simples conflito entre católicos e protestantes com relação à coroa da Boêmia, se espalhou como uma epidemia por toda a Europa Central, dividindo a Alemanha de uma ponta a outra e, aos poucos,

⁵⁵ CASAGRANDE (2017) p.40

⁵⁶ LECLER (1994) p.257

⁵⁷ ROMEO (2021) p.114

envolvendo todas as potências europeias adjacentes e algumas mais distantes, como Suécia, Espanha, França e Transilvânia.⁵⁸

Lembremos que o século XVII foi o momento no qual o Estado moderno foi edificado. Assim sendo, quando falamos em guerra, temos em vista que o sistema de regras – que hoje temos no nosso imaginário – que estabelece o que é (ou seria) uma guerra, também estava por surgir. O emprego da violência entre diferentes soberanias, com um contingente específico para executar tais ações, a delimitação do conflito em relação à população civil, etc. Tudo isso ainda estava por ser distinguido.⁵⁹ Por isso, ao estudarmos esse conjunto de conflitos, massacres indiscriminados, enfim, temos que ter em conta que estamos longe daquilo que entendemos como uma guerra regular.

Trinta anos de conflitos foram insuficientes para fazer entender que diferenças religiosas não se resolvem com beligerância. No final, pouca coisa havia mudado. Se para os católicos, aqueles que se diziam reformados eram apenas hereges, para os calvinistas, os católicos eram idólatras. Na sua obra, Lecler dá voz ao clérigo calvinista Girolamo Zanchi (1516 – 1590), que foi, na mesma medida, bastante influente e intolerante. Assim escreve o reformista renascentista:

O príncipe piedoso não deve, ele não pode em sã consciência permitir que seus súditos católicos, em seu território, tenham templos para ali exercer seus cultos idólatras e pregarem uma doutrina herética. Ele deve antes ou destruir esses templos com todos os seus ídolos e seus falsos cultos, ou livrá-los de todos os seus instrumentos de superstição⁶⁰.

Zanchi, na mesma obra, fala em “forçar os súditos idólatras” a assistir aos cultos da religião calvinista. Nos territórios protestantes da suíça, por exemplo, os católicos passaram a ser “humilhados publicamente”, suas propriedades estavam sendo confiscadas e todos eram coagidos ao exílio. Na mesma medida, e numa total incoerência, diversos manifestos protestantes eram redigidos clamando pela liberdade de consciência nos territórios onde os católicos dominavam. Em 1615, Daniel Jacobi afirmou que ao serem “forçados a se submeterem à autoridade, se mostram gentis e pacientes; aceitam conviver

⁵⁸ DAWSON (2014) p. 213

⁵⁹ VOEGELIN (2017) p. 66

⁶⁰ G. Zanchi, *Opera theologica*, Genève, 1613, Tomo IV, p.799, 801. In LECLER (1994) p. 283 [Le prince pieux ne doit pas, il ne peut pas en bonne conscience permettre à ses sujets catholiques (*pontificiis*), sur son territoire, d’avoir des temples pour y exercer leurs cultes idolâtriques et prêcher une doctrine hérétique. Il doit plutôt ou bien détruire ces temples avec toutes leurs idoles et leurs faux cultes, ou bien les débarrasser de tous leurs instruments de superstition...]

conosco, mas assim que se percebem como senhores, não toleram mais uma única sílaba da doutrina luterana.”⁶¹ A intolerância calvinista, naquele período, é inequívoca quando possuem a preponderância política que viabiliza tal comportamento, ao passo que, nas palavras de Joseph Lecler, são “caridosos e pacíficos” quando estão submetidos à força de um governante que seja de outra vertente religiosa. Quando o cenário político se mostrou complexo e instável, a liderança calvinista mostrou que poderia ir até o mesmo patamar de violência que a Igreja Católica tantas vezes fez uso. A tolerância religiosa pode oscilar, dependendo da posição política em que se encontra o sujeito da tolerância. Quando se tem o poder, é possível deixar de ser tolerante e sobrepular os mais fracos no aspecto político. Ao contrário, ser dócil e submisso parece ser o único comportamento possível aos membros das religiões que estão apartadas do poder político. Com animosidade semelhante, mas com a força política com sinal invertido se comparado a Suíça, na Áustria, quem deveria se converter ou ir embora eram os luteranos.

O desânimo que se abatia sobre a cidade aumentava pouco a pouco a cada dia. Os luteranos esperavam pelo terrível final da história, pela vinda da Contrarreforma com toda a sua força. Eles sabiam como ia começar: um edital, depois outro, cada vez mais rápido, até que os protestantes se vissem cercados por todos os lados. Então, um dia, o imperador simplesmente lhes diria para se converterem ou partirem.⁶²

Parece que a história dos conflitos religiosos demonstra que a tolerância, como um barco à vela e sem remos, depende sobremaneira da intensidade e direção dos ventos. Para onde o poder das armas e o poder político se direcionam, e com que vigor eles o fazem, determina a conveniência de se estar – e não ser – tolerante, ou a oportunidade de se acoimar a alteridade religiosa que ainda “teima” em estar no mesmo território ou submetido ao mesmo poder político. Então, não “seríamos”, mas apenas “estaríamos” tolerantes. Se assim o fosse, se a tolerância fosse apenas uma consequência da intensidade e da direção daqueles que seguram o cabresto do poder, então ela não possuiria, nela mesma, qualquer substância moral. Se esta compreensão levantada aqui sobre a tolerância religiosa procedesse, a tolerância tornar-se-ia esvaziada de si, tornando-se apenas um reflexo, um efeito colateral das circunstâncias políticas que vigoram naquele determinado

⁶¹ D. Jacobi, *Zwei unterschiedliche Bedenken, ob den reformirten Gemeiden in Frankfurt ihr Religionsexercitium zu verweigern oder zu verstatten sei*, s. l., 1615, p.42 – Cf. Janssen, A.R., t.V, p. 510. In: LECLER (1994), p.284 [...qu'ils sont contraints de se soumettre à l'autorité, ils se montrent doux et patients; ils acceptent de faire vie commune avec nous, mais dès qu'ils se voient les maîtres, ils ne tolèrent plus une seule syllabe de la doctrine luthérienne.]

⁶² CONNOR (2005) p. 324

momento. Ela poderia ser entendida como uma película tal qual a polidez imposta pelos pais aos seus filhos que, em tenra idade, ainda não discernem o porquê deste ou daquele gesto, mas o fazem por imitação. Nesta acepção, crer que exista algo além do fenomênico seria uma questão de fé. Desprovida da moral, ela passaria a ser, assim como a polidez, um simulacro de virtude. Se uma determinada designação religiosa se mostrou, ao longo da história dos conflitos religiosos, mais cruel do que outra – seguindo a presente conjectura – isto se deu somente por ela ter encontrado o cenário favorável para ser intolerante, enquanto uma outra, que a história tenha coroado com o rótulo de tolerante, apenas não encontrou o ensejo de agir do mesmo modo que a primeira. Apenas a título de exemplo, poderíamos indagar sobre o que efetivamente teria sido, em 1965, o resultado do Concílio Vaticano II, que dispôs à Igreja Católica a uma consideração honrosa das diferenças religiosas. Se assim o fosse, podíamos parafrasear Rochefoucauld, dizendo que a tolerância passa a ser uma homenagem que o vício faz à virtude.⁶³

Ainda explorando as consequências de se considerar a tolerância como um simulacro de virtude à deriva, diante das circunstâncias políticas, entreveríamos que, afora sua amarração à toa do poder, os demais âmbitos se esvairiam. No aspecto moral, o tolerante passaria a ser apenas um coagido que, diante das circunstâncias, refreia seus impulsos para não sofrer consequências negativas. Como no anel de Gíges – o melhor exemplo de uma moral heterônoma – tudo estaria determinado pelo olhar alheio, tratando-se, no nosso entendimento, de um comportamento amoral. No campo da teoria do conhecimento, nem o mínimo sentido resistiria. Pensar a tolerância como o apanágio da conscientização da fragilidade cognitiva humana, tornar-se-ia deslocado da realidade; uma especulação metafísica das instâncias mais elevadas, fazendo, por exemplo, com que a contribuição de Romilly Filho à *Enciclopédia* de Diderot e d’Alembert se torne exótica. Ele inicia o verbete *Tolerância* assim:

A *tolerância* é, em geral, a virtude de todo ser frágil destinado a viver com seus semelhantes. O homem, tão grande por sua inteligência, é, ao mesmo tempo, tão limitado pelos seus erros e por suas paixões, que não seria muito inspirar-lhe essa tolerância para com os outros e esse suporte dos quais ele tem tanta necessidade para si mesmo e sem os quais só veríamos sobre a terra desordens e dissensões.⁶⁴

⁶³ François de La Rochefoucauld (1613-1680); no original lemos: *L’hypocrisie est un hommage que le vice rend à la vertu*. In: BARELLI (2001) p. 703

⁶⁴ DIDEROT (2015), p. 351 e 352.

A fragilidade a qual Romilly se reporta neste trecho é cognitiva; pois logo em seguida ele argumenta que, “como a razão humana não tem uma medida precisa e determinada, aquilo que é evidente para um é frequentemente obscuro para outro.” Se toda moral é heterônoma, a tolerância, no aspecto político e religioso, parece se definir numa atitude hipócrita por parte daquele que é incapaz de eliminar com suas forças a alteridade. O aspecto cognitivo ressaltado por Romilly passaria a ser uma especulação sem respaldo no mundo real. Tomando nossa conceituação de tolerância, o refrear de uma disposição contrária à alteridade deve contar com a autonomia moral, sob risco de o próprio conceito não ser nada além de um simulacro, de um comportamento imposto por forças maiores. Compreendemos que, se por um lado, existem as atitudes de uma tolerância de aparência, por outro, há de haver algo além disso, não só, como afirma Horácio, “a força bruta, quando não governada pela razão, desmorona sob o próprio peso”,⁶⁵ mas também porque a própria história demonstra que a concepção agora aventada não é capaz de responder à pluralidade de situações. Ao se cogitar que o poder político seria o único motor capaz de mover uma ação de tolerância ou do seu avesso, ignora-se o aspecto subjetivo. Ao tratarmos do *Interino*, mencionamos *an passant*, que a alteridade sobre a qual refreamos uma hostilidade deve exprimir uma ameaça em potencial a ser contida. Não queremos debulhar uma teoria sobre a alteridade, mas pontuar que ela deve ser relevante enquanto ameaça, enquanto incômodo em relação à nossa identidade e sua preservação. Como a religião é um elemento constitutivo da identidade, a diferença passa a ser uma ameaça na mesma proporção de sua relevância. Sennett faz a distinção entre forasteiros e desconhecidos. Os primeiros são identificáveis e apartados, como italianos poderiam ver os chineses, tanto em relação ao fenótipo quanto em relação à cultura. No caso dos desconhecidos, as diferenças fenotípicas seriam irrelevantes, enquanto as culturais seriam tão sutis que dificultaria o “enquadramento”.⁶⁶ Isso, de acordo com Sennett, produz insegurança em ambas as partes. A ameaça à própria imagem tradicional é uma questão que se entremeia ao âmbito político, mas não explica tudo.

A monarquia polonesa, depois da morte do rei Sigismundo I em 1548, permitiu que o protestantismo se estabelecesse ali. Se o rei morto era avesso ao pensamento reformista, seu sucessor permitiu que diferentes designações se estabelecessem por lá. Quem demonstrou alguma objeção foram os camponeses católicos. Nascia um país católico e acolhedor. O porquê da mudança da têmpera com a Reforma se encontra em

⁶⁵ BARELLI (2001) p. 237

⁶⁶ SENNETT (2014) p. 79

duas figuras; primeiro o novo rei, Sigismundo II, que tinha uma personalidade “amável e conciliadora”, além de ser um “católico bastante morno”. A segunda figura, não menos importante, era seu assessor direto, Andrzej Modrzewski (1503-1572), o pai da democracia polonesa, um homem que nutria uma “profunda simpatia por Erasmo.”⁶⁷ Tratava-se de um irenista que tinha uma forte preocupação com a paz social, assim como com a justiça social. Ele entendia que os problemas religiosos mereciam sanções apenas de cunho religioso. Na sua última obra, *Sylvae*, publicada apenas em 1590, encontramos o ânimo pela concórdia entre os cristãos. Assim podemos ler:

O príncipe terá cumprido suficientemente seu papel, se ele cuidar para que ninguém, a pretexto de religião, procure ocasiões para perturbar o Estado ou escusas para cometer crimes; se ele exige que cada um cumpra seu dever em todos os cargos civis e de modo algum perturbe a paz comum. Quanto ao resto, é necessário recorrer a Deus.⁶⁸

Trata-se de uma defesa da tolerância civil, onde, graças à tal, o papel do monarca, ao contrário de controlar ou punir aqueles que diferem de sua religião, é justamente o de impedir que sob alegação de questões religiosas, aqueles que diferem venham a ser alvo de ações que atrapalhem a paz social. Modrzewski inverte o papel típico de um monarca na Renascença naquilo que diz respeito à religião. Houve uma mudança positiva de rumo da política de tolerância religiosa polonesa, que escapa ao constrangimento político ou aos esquemas teóricos. A complexidade do tema faz estas demarcações parecerem limitadas. Todavia, parece certo afirmar que para ser intolerante demanda-se algum poder. É preciso ter margem para atuar de modo a não refrear as ações contrárias ao outro. Por outro lado, a “tolerância” pode ou não se limitar a ser a consequência de coerções impostas externamente; reduzida a um simulacro de si.

Vimos neste trecho que um dia aqueles que estavam no papel de coagidos e violentados, ao alcançarem as benesses do poder político, podem desempenhar com as mesmas facetas o papel que seus algozes outrora realizaram. O caso de Servet nos auxiliará a vislumbrar melhor as possíveis implicações desta inversão de papéis. O próximo capítulo explanará sobre os pensadores que, ainda no século XVI, vieram pedir por menos violência, por paz e harmonia entre a multiplicidade de crenças.

⁶⁷ LECLER (1994) p. 371

⁶⁸ In: LECLER (1994) p.374 [Le prince aura suffisamment rempli son office, s'il veille à ce que personne, sous prétexte de religion, ne cherche des occasions pour troubler l'État ou des excuses pour commettre des crimes; s'il exige que chacun fasse son devoir dans tous les offices civils et ne trouble en rien la paix commune. Pour le reste il faut s'en remettre à Dieu.]

6 – Vozes inquietas do século XVI

A tentativa de sintetizar, num breve conjunto de páginas, alguns pensadores representativos da transição da concórdia para a tolerância, é aguilhada. Porque sempre restarão nomes, arestas e aspectos preteridos. Como nosso foco não é este ou aquele autor específico, nos damos a licença de não adentrarmos em outras aleias de suas reflexões, afora quando isto se faz indispensável. No caso de Jean Bodin, por exemplo, uma compreensão possível sobre os fundamentos de sua proposta de tolerância atrela tal questão política e social à sua ontologia. Assim sendo, não podemos nos furtar a apresentar brevemente esta outra área; justamente pela sua conexão. Mas começaremos este capítulo não por Bodin, mas olhando para um episódio trágico que repercute fortemente em todo o século XVI e ainda comoverá intelectuais dos séculos seguintes.

Embora não existissem príncipes que impusessem suas próprias crenças à população na Suíça do século XVI, havia um colegiado ou uma coletividade soberana que, da mesma maneira que um poder monocrático, empunhava suas respectivas religiões ao conjunto da população de cada comuna, e isso ensejou pródigas situações em relação à intolerância religiosa. Se na Alemanha, a paz conquistada em 1555 teve um caráter provisório, na Suíça houve uma estabilização confessional sem que tal região passasse a vivenciar uma liberdade ou uma tolerância religiosa.¹ Os grupos minoritários dos respectivos cantões foram perseguidos, e por vezes mortos. Os anabatistas foram os mais rotineiramente perseguidos nas comunas suíças. Foram diversos os refugiados da inquisição da Península Ibérica ou da Itália que se deslocaram para a Suíça acreditando que lá encontrariam alguma tranquilidade e, desafortunadamente, se depararam com as mesmas perseguições religiosas. Alguns perderam a vida, outros foram se refugiar na Polônia, que gozava de um catolicismo tolerante; enquanto as execuções na Suíça perduraram até meados do século XVII. Outras dissidências surgiam a todo momento dentro do cristianismo. Dentre elas, vertentes que buscavam resgatar um cristianismo simples.

Durante os anos 1550, emergem movimentos chamados às vezes de “antitrinitários”. O primeiro exemplo bem conhecido seria o da corrente liderada por

¹ LECLER (1994) p.311

Miguel de Servet, médico e teólogo espanhol que participa intensamente dos debates teológicos dessa época.²

Miguel de Servet, nascido em 1511 em Villanuova de Sigena, foi um erudito que direcionou suas atenções não somente para a medicina, mas também para as mais diversas áreas de estudo, incluído as questões religiosas. Ele estudou Direito em Toulouse, viveu na Itália, em Paris, em Viena e noutras cidades. Seu primeiro texto, *De Trinitatis erroribus*, publicado quando ele tinha 20 anos, já causara um escândalo tanto nos meios católicos quanto entre os protestantes.³ Dois anos depois, nas três obras até então publicadas, Servet já apresentara ideias suficientes para causar um profundo desgosto em todas as designações do cristianismo. Seu nome passa a constar na lista da aquisição espanhola.⁴ Inspirado pelo antigo arianismo, afirmou que a Santíssima Trindade não tinha qualquer fundamento bíblico.⁵ Além disso, tal doutrina trinitária representava o grande entrave para a conversão de árabes e judeus.⁶ Depois sustentou que Jesus Cristo, embora detentor de poderes divinos, era um homem comum. Para ele, a boa cristologia deveria ser feita “a partir do Jesus histórico e de uma interpretação rigorosa da Bíblia.”⁷ Servet não assinou seu último trabalho, grafando apenas as suas iniciais, o que foi suficiente para ser identificado, e isto o comprometeu de modo cabal.⁸

Enquanto Servet morou em Viena, trabalhando como médico, ele viveu os anos mais tranquilos de sua vida. Os problemas começaram quando decidiu se corresponder com Calvino. As divergências levaram o reformador francês a se corresponder com o chefe da Reforma da França, o que iniciou um processo contra Servet, que foi preso em Viena. Meses depois o acusado se evadiu com facilidade, interrompendo o processo.

Quando Servet, que desde muitos anos se carteava com Calvino, pode fugir e chegou a Genebra, foi reconhecido e capturado, quando assistia a um sermão de Calvino, e este ativou energicamente o andamento do processo. Servet foi queimado em 1553. Tais julgamentos intimidaram os demais adversários.⁹

² CARBONNIER-BURKARD, Marianne. “Os caminhos da reforma” In: CORBIN (2009) p. 284

³ LECLER (1994) p.312

⁴ CASAGRANDE (2017) p. 14

⁵ CARBONNIER-BURKARD, Marianne. “Os caminhos da reforma” In: CORBIN (2009) p. 284

⁶ CASAGRANDE (2017) p.13

⁷ CARBONNIER-BURKARD, Marianne. “Os caminhos da reforma” In: CORBIN (2009) p. 284

⁸ LECLER (1994) p.313

⁹ TÜCHLE (1971) p.96

Incrível pensar que Servet tenha resolvido ir assistir ao culto de Calvino. Há quem mencione tal atitude como um tipo de suicídio,¹⁰ sendo mais plausível imaginar uma curiosidade intelectual desmedida. Fato é que Servet fugiu de Viena buscando chegar em Nápoles, passando uma noite em Genebra. Preso, ele pediu ao conselho genebrino, em três cartas, uma audiência, que lhe foi negada. Calvino o visitou e escutou seu pedido de perdão. O reformador francês tentou interceder, pedindo que sua execução fosse através da decapitação. Ele não teve sucesso e Servet foi queimado com seus livros em fogo brando e com lenha verde.¹¹

A situação da Reforma protestante aconteceu de forma tão complexa na Suíça, que para compreendê-la, seria necessário observar suas divisões. Todavia, para os nossos fins, podemos nos deter na Suíça alemã, cujo principal cantão era, como ainda é, Berna. A Reforma partiu a Suíça alemã em duas, uma católica e outra protestante.¹² Havia situações que só agravavam o cenário suíço. A política de “um rei, uma religião” enfrentava dificuldades ainda maiores ali, uma vez que eventualmente uma só administração se destinava a dois ou mais cantões. No caso dos cantões católicos, o humanista erasmiano Huldrych Zwingli (1484 – 1531) conseguiu implementar a liberdade de consciência. A liberdade de culto seria votada em cada cantão; as respectivas minorias teriam que deixar tais localidades ou aderir à religião vencedora. Nada disso deu certo e a guerra entre Berna, Zurique e os cantões católicos foi deflagrada em 1531. Guerra na qual os protestantes foram massacrados. Depois de muitos esforços do trabalho da Contrarreforma conduzida por Jesuítas e Capuchinhos e uma política de “um rei, uma religião” mais claramente delimitada, a Suíça alemã conseguiu implementar uma precária organização entre os seus cantões.

No século XVI a Suíça não era um lugar de tolerância ou de liberdade religiosa. Diversas pessoas, tidas como hereges, foram executadas; Servet em 1553, o italiano Jean-Valentin Gentile – pela mesma heresia que Servet, ou seja, por afirmar uma visão divergente em relação à Santíssima Trindade –,¹³ foi decapitado em Berna em 1566. Em 1632, quase oitenta anos depois de Servet, o pastor Nicolas Antoine, proveniente da região de País de Gex, acusado de querer reavivar o judaísmo, foi queimado em Genebra. Destes nomes, nos detemos em Miguel de Servet pela repercussão que chegou até nós.

¹⁰ CASANOVA (2017) p.16

¹¹ Ibidem p. 19

¹² LECLER (1994) p. 303

¹³ TREVOR-ROPPER (2007) p. 322

O que primeiro salta aos olhos, tanto no caso dele quanto no dos demais perseguidos deste cantão, é a inversão de papéis entre aqueles que perseguem e os que são perseguidos. Se preferirmos, aqui o tolerado e o tolerante trocaram de sinais. Isso, claro, diante da apreensão histórica mais superficial que habitualmente temos em mente. Trocando em miúdos, como já mencionamos no capítulo anterior, o intolerante é aquele que politicamente conquista a posição que o permite se entender como o detentor da verdadeira ortodoxia e fazer, na prática, a sua caça aos hereges.

Detenhamo-nos um momento sobre este conceito. A heresia é aquilo que ofende uma religião ou aquilo que é “contrário ao que foi definido pela Igreja em matéria de fé”¹⁴. Naquilo que é pertinente ao catolicismo, ela nasce juntamente com uma unidade ortodoxa.¹⁵ Se a heresia é aquilo que se coloca contrário a algo definido, este, necessariamente, é anterior à heresia, sendo apenas em contrariedade àquilo definido previamente, que ela ganha a marca, o estigma de ser heresia. Assim, corroboramos com Raymond Aron quando ele afirma que “toda nova fé começa como uma heresia.”¹⁶ Na história do catolicismo, a unidade ortodoxa surge através da amizade do Bispo Eusébio de Cesareia (265 – 339) com Constantino, que adotava o título de “bispo das relações exteriores.”¹⁷ Desta amizade, no Concílio de Niceia, primeiro concílio ecumênico, ocorrido em julho de 325, surgiu uma unificação, a própria unidade através da religião cristã. Trata-se do nascedouro daquele que será o tecido da cristandade que nalguns séculos cobrirá, de modo uniforme todo o Ocidente. Foi no Concílio de Niceia que se definiu, por exemplo, a divindade de Jesus Cristo.¹⁸ Ainda por cima, e pertinente à nossa seara, foi ali que se o credo surgiu, repetido até hoje nos cerimoniais da Igreja Católica. Não se trata de um louvor a esta ou àquela divindade, o credo é uma declaração de fé, de fidelidade e de testemunho. Em suma, desta unidade cristã surgiu a ortodoxia católica, que se pretendeu – e ainda se propõe – acima das falas cruzadas, dos embates entre teorias, ou seja, acima de qualquer diafonia. A ortodoxia não se coloca na horizontalidade, ou seja, na isostenia diante dos argumentos, tendo a convicção de deter critérios privilegiados. Sem a “opinião correta”, pois é esta a etimologia deste léxico, não se pode

¹⁴ FERREIRA (1999) p. 1036

¹⁵ Na etimologia deste conceito encontramos duas palavras gregas: *Orthótes* (retidão, justeza, conformidade) e também, a palavra *doxa* (opinião, crença), o que nos fornece a percepção de que o ortodoxo é aquele que possui uma opinião reta, uma opinião justa. Como opinião é uma expressão frágil, dentro do vocabulário grego, para garantir o conhecimento, vemos que a ortodoxia mantém um hiato intransponível em relação à sua garantia de ser a própria verdade.

¹⁶ BARELLI (2001) p. 435

¹⁷ MCBRIEN (2000) p.61

¹⁸ Ibidem p.61

falar no heterodoxo. Dialeticamente, só é possível falar da existência do errado, uma vez que temos em vista aquilo que é – ou se deseja ser – o certo. Somente diante de uma ortodoxia é que podemos pensar na heregia.

No rés do chão da política, ser o ortodoxo é ser um correligionário daqueles que detém o poder. De forma bastante simples, quando a política toma a dianteira, a opinião correta se faz objeto daquele que manda. “Isso fica claro na condenação, recriminação e execração mútuas. Então, quem acredita ter poder suficiente com segurança para impor, bane, captura e mata os outros que estão contra eles.”¹⁹ Pierre Bayle, no sexto capítulo da segunda parte do seu *Comentário filosófico* – obra que nos deteremos adiante – deixa transparecer o quão relativa é a ideia de herege. Recebe esta alcunha por parte dos membros de uma religião aqueles que guardam divergências desta religião que os aponta como tais. O trecho nos faz lembrar do relativismo cultural que encontramos em Montaigne. Diz Bayle:

No entanto, é muito ingênuo o que os perseguidores fazem quando punem um herege. Eles acham que o herege fala sobre Deus determinadas coisas que consideram insultantes; mas quanto aos perseguidores, eles as dizem apenas porque parecem respeitadas para com Deus, enquanto o oposto lhes pareceria um insulto. Não há nada a dizer contra o herege, a não ser que ele deveria estar mais bem informado sobre o modo de se reportar a Deus, que estes parecem honráveis no reino dos céus.²⁰

Na sequência, Bayle completa afirmando que, se os tidos como hereges afirmarem estar bem informados, nada há de se fazer, deixando a querela na dependência do ponto de vista de cada um. Tal questão será retomada. Contornando esta breve digressão, voltemos ao problema de Servet.

Com a sua execução, em de outubro de 1553, no bairro de Champel, em Genebra, muitos calvinistas se perceberam – enquanto dissidência religiosa – no mesmo lugar de violência e opressão dos católicos que, através da Inquisição, levaram milhares de pessoas

¹⁹ COORNHERT (2008) p. 92 [This is clear in the mutual condemnation, recrimination, and execration. Then whoever believes he has sufficient power safely to push through his judgment banishes, catches, and kills the others who are Against him.]

²⁰ BAYLE (2014) p. 255 e 256 [Voilà néanmoins très naïvement ce que font les persécuteurs, quand ils punissent un hérétique. Ils trouvent qu’il dit de Dieu certaines choses qu’ils jugent injurieuses; mais quant à lui, il ne les dit que parce qu’elles lui paraissent respectueuses, et que le contraire lui semblerait injurieux à Dieu. Il n’y a rien à dire contre lui, si ce n’est qu’il doit mieux s’informer des manières de parler de Dieu, qui paraissent honorables dans la cour céleste.]

à morte. Sobre Castellion, é possível dizer: “Ele também se tornou primeiro um seguidor da Reforma, apenas para ficar desiludido mais tarde.”²¹

Castellion, nascido na França em 1515, estudou letras em Lyon, período no qual testemunhou as repetidas torturas impingidas aos luteranos por parte do governo católico francês. Por volta dos vinte anos estava matriculado no *Collège de la Trinité*. Leu a obras de Calvino, o que lhe causou grande impressão. Por volta de 1540 foi para Estrasburgo onde residiu em um pensionado. Calvino era o proprietário do estabelecimento, e ali eles se conheceram.²² No ano seguinte, com a recomendação de Calvino, Castellion se tornou diretor do Colégio de Genebra. Com o passar dos anos, Castellion abriu divergências com Calvino e acabou indo se refugiar na Basileia, onde, na primavera de 1545, conseguiu um emprego como editor. Viveu na pobreza até conseguir, em 1553, dar aula de grego numa universidade.²³ Mas isso não significou tranquilidade em sua vida, uma vez que as divergências com Calvino já o faziam sofrer retaliações.²⁴

A execução de Servet causou uma forte comoção social. Castellion escreveu, Calvino respondeu e Coornhert também participou dos acalorados debates.²⁵ Tal estremecimento foi capaz de forçar Calvino a se justificar publicamente. Tanto em Latim quanto em Francês, ele publicou a *Declaração para manter a verdadeira fé* [Déclaration pour maintenir la vraie foi]. Quando aquele que detém o poder político é o mesmo que determina qual a verdadeira fé, a ausência do benefício da dúvida representa um risco enorme para todos. A população do cantão percebeu isso, e no caso de Castellion, a vergonha mostrou mais do que o seu rubor. Em resposta à declaração publicada por Calvino e também ao trágico acontecido, Castellion publicou, também em Latim e Francês, em março de 1554, o *Tratado dos hereges*. O espanto, ou constrangimento, diante do ocorrido não se encerrou aí. No ano seguinte publicou, tendo como contexto a morte de Servet, *Da impunidade dos hereges*.²⁶ Depois disso, Castellion ainda publicaria mais três obras destinadas à política, à oposição em relação a Calvino e aos resultados da intolerância religiosa. *Conselhos para uma França desolada* foi seu último trabalho, sendo publicado um ano antes de sua morte.

²¹ VOOGT (2000) p.59 [He, too, first became a follower of the Reform, only to become disillusioned later.]

²² CASAGRANDE (2017) p.42

²³ LECLER (1994) p.323

²⁴ CASAGRANDE (2017) p.43

²⁵ VOOGT (2000) p. 59

²⁶ Ibidem p. 43

Escolhemos apresentar com algum vagar o *Tratado dos hereges*, obra que alguns estudiosos afirmam que na realidade não é apenas de Castellion, mas se trata sim de um texto produzido coletivamente, com “uma colaboração dos refugiados” (italianos e franceses da Basileia).²⁷ A leitura desta obra induz a esta percepção, pois algumas vezes a mesma reivindicação aparece de modo muito semelhante em diferentes capítulos, que por si nos levam ao entendimento de que se trata – cada capítulo – de uma obra com início, meio e fim, melhor dizendo, algumas partes se assemelham a breves manifestos completos. No seu prefácio – na nossa edição assinado por Eugène Choisy – salta aos olhos o que parece ser uma singela e quase imperceptível correção. O prefaciador, nas suas considerações finais enaltece a coragem de Castellion. Diz ele: “Teve o grande mérito de ser, num século intolerante e perseguidor, a voz da tolerância, melhor ainda, a voz da liberdade de consciência.”²⁸ O pedido por tolerância de fato está presente na obra de Castellion. Vamos ver como ele se dá. Todavia, o apelo que reiteradas vezes se repete é em relação a diminuição da intensidade, da violência das punições. Castellion clama para que ninguém seja morto devido à sua fé. Neste momento, a sociedade europeia já está assustada com as consequências da intolerância proveniente de Calvino.

Os adversários teológicos foram impiedosamente eliminados. Gruet, que negara a divindade de Cristo, foi decapitado em 1547. O ex-carmelita Bolsec, que se atrevera a contestar a doutrina de Calvino sobre a predestinação, foi queimado vivo, por instigação dele.²⁹

Castellion, por recusar a teoria calvinista de que Jesus Cristo teria descido aos infernos, também sofreria represálias. No *Tratado dos hereges*, o pilar cardinal a sustentar o apelo por punições mais brandas é a limitação de nossa capacidade de discernir e julgar, o que faz do seu autor, um exemplo de “ceticismo parcial”, como afirma Richard Popkin.³⁰ Sobre Deus, afirma Castellion: “Ele fala com eles por parábolas e ocultamente, para que ninguém O entenda, exceto aqueles que são nascidos Dele. Seu propósito é obscuro, encerrado e fechado a todas as coisas externas, ou seja, a todo o mundo.”³¹ Um

²⁷ CASTELLION [1954?] p. IX

²⁸ Ibidem p.X [Il a eu le mérite très grand d'être, dans un siècle intolérant et persécuteur, la voix de la tolérance, mieux encore la voix de la liberté de conscience.]

²⁹ TÜCHLE (1971) p.96

³⁰ POPKIN (2003) p.13.

³¹ CASTELLION [1954?] p. 104 [il parle avec eux par paraboles, et occultement, à fin que nul ne l'entende, sinon ceux qui sont nés de lui. Son propos est obscur, clos et fermé à toutes choses externes, c'est-à-dire, à tout le monde.]

ponto relevante a ser ressaltado com este trecho é que ele colide frontalmente com a busca pela verdade da fé – que por si já é uma expressão contraditória – pautada nas Escrituras, até porque, elas são obscuras. Isso colide com a argumentação protestante que rechaça qualquer critério alheio ao texto bíblico, ou seja, qualquer tradição, concílios ou demais adereços inseridos pela Igreja Católica ao longo dos seus séculos de hegemonia. Castellion deixa patente que o critério eleito pelos protestantes também não é seguro. Diz Popkin que “cada lado foi capaz de mostrar que o outro não tinha nenhuma ‘regra de fé’”³² Acrescenta-se a isso, não somente a palavra escrita, mas o propósito, a finalidade das coisas divinas. No trecho citado, a argumentação de que parábolas não são claras, ou melhor, de que o texto bíblico não oferece clareza, aponta uma solicitação de moderação alicerçada na limitação da compreensão humana em relação às palavras de Deus. Este já é um argumento cético; importante instrumento para que se pondere, para que, antes de qualquer afirmação cabal sobre uma suposta verdade alcançada, cada líder religioso ou simples fiel tenha o sopesar da dúvida consigo. Para que, diante da mínima possibilidade de um erro exegético, ninguém se arvore a acreditar que a verdade tenha se tornado uma propriedade sua. Os argumentos céticos estarão presentes, às vezes de modo explícito, às vezes entranhados noutros argumentos, em cada obra que pede por tolerância. Castellion é o primeiro neste percurso a produzir uma obra dedicada à tolerância religiosa, e não por coincidência, a colocar as limitações cognitivas do ser humano como contrapeso à violência social. O autor vai além do viés das incertezas exegéticas no uso do ceticismo contra a ferocidade devota.

O ceticismo, influência de correntes desta atitude filosófica reabilitada da antiguidade, é um instrumento do qual Castellion se valeu algumas vezes afim de confrontar a intolerância e a brutalidade que brotam do dogmatismo. Lembra André Casagrande que o empenho de Castellion contra o dogmatismo calvinista não tem por propósito colocar outro dogmatismo no lugar, mas sim uma contra-doutrina, que está em oposição à “doutrina da perseguição”,³³ expressão do próprio Castellion, aponta o comentador. O advento, melhor dizendo, a retomada do ceticismo na modernidade traz consideráveis consequências ao período estudado, atormentando a modernidade na sua inteireza. Ele ultrapassa a questão religiosa e fertiliza o campo do conhecimento propriamente dito. Para nossas finalidades, asseveramos a importância da repercussão do viés cético do *Tratado dos hereges*, através dos argumentos repetidos pelos subsequentes

³² POPKIN (2003) p.14 [Each side was able to show that the other had no rule of faith.]

³³ CASAGRANDE (2017) p. 50

pensadores preocupados com os conflitos religiosos. A referida contra-doutrina, ao invés de almejar asseverar novas verdades dogmáticas, se empenha pela liberdade de consciência. Tal liberdade é tema central para diferentes autores que este nosso trabalho alude. Aqui, aproveitamos para ressaltar dois pontos: se a Reforma Protestante irrompe em prol da liberdade de consciência, a sua institucionalização ensombrou este ideal que era seu. Segundo ponto a ser observado, é que a antropologia calvinista, a mais inamistosa àquilo que é o ser humano, sobrecarregou ainda mais a boa autoestima que a autonomia de pensamento deve ter consigo. Predestinado e portador do nefasto pecado original, o ser humano resta apenas como uma triste figura. A importância do humanismo – não é à toa que Castellion menciona Erasmo – se dá também neste embate. São dois entorses, simultâneos, oriundos do próprio protestantismo – vulgarmente chamado de fogo amigo –, que a benfazeja autonomia de consciência sofreu.

O resultado prático, ao olharmos para esta obra de Castellion no seu conjunto, expõe as consequências a serem observadas quando se leva em conta as limitações cognitivas inerentes à razão humana. Consequência esta não apenas exegéticas ou de viés teórico. A preocupação, de ordem prática e urgente recai sobre as punições que estavam se dando. Para Castellion, a punição máxima justificável seria a excomunhão. O apelo a este “teto punitivo”, digamos assim, demonstra uma moderação nas atitudes, nas medidas a serem tomadas, justamente por causa da incerteza na qual a capacidade dos nossos sentidos e de nossa inteligência nos encerra. Disso se faz ululante o contraste, entre as consequências possíveis do dogmatismo de Calvino e os resultados da moderação instada pelo teórico francês e seus pares da Basileia. Outro desdobramento deste limite máximo de punição é que ele discrimina uma punição de cunho religioso para uma questão religiosa, ou seja, uma separação entre a justiça secular e a justiça desta ou daquela designação religiosa. Esta separação também é uma marca que perpassa Castellion.

O Reino mundano tem suas leis, às quais estão sujeitos os corpos e os bens terrenos dos homens mortais. Além disso, ele [o magistrado] não tem nenhum direito ou poder. [...] Contudo, quando o Magistrado Secular se empenha temerariamente a impor Leis às almas, coloca a mão naquilo que pertence a Deus, para seduzir e perder as almas.³⁴

³⁴ CASTELLION [1954?] p. 34 [Le Royaume mondain a ses lois, esquelles sont sujets les corps, et les biens terriens des hommes mortels. Outre cela, il n'a aucun droit, ni puissance. Quant à l'âme, le Seigneur Dieu ne veut point qu'elle soit liée par aucunes Lois mondaines, et ne le peut aussi souffrir, lui qui seul a droit et Empire sur icelle. Et pourtant quand le Magistrat séculier s'efforce témérairement d'imposer Lois aux âmes, il met la main en la possession de Dieu, afin qu'il séduise et perde les âmes.]

Lembra Lecler³⁵, que Castellion não obsta que sejam severas as punições em relação aos crimes de ordem civil, como é o caso do roubo ou homicídio. A justificativa, ainda acompanhando Lecler, está no fato de ser evidente para todos que o homicídio – por exemplo – é um crime que deve ser combatido. A separação entre punições do âmbito civil e do religioso fica, deste modo, bem demarcada.

Há “príncipes mundanos” para coisas mundanas, assim como há “príncipes espirituais” para coisas espirituais. Caso o magistrado não professe nenhuma fé, indaga Castellion, como ele saberá que esta é a fé correta ou falsa? A mesma questão, será requeitada de modo semelhante no *Sínodo* de Coornhert.³⁶ Lá, o holandês cogita a necessidade de um “juiz imparcial” [impartial judge], ao mesmo tempo em que questiona a existência desta figura, uma vez que todos eles possuem uma religião. Para nós, de modo geral, compreendemos que para além do fato de possuir ou não religião, o selo de garantia da imparcialidade não tem certificação ou legitimidade inabalável.

Castellion deixa ver a relatividade do ato de se considerar determinada designação religiosa como sendo a verdadeira ou a falsa. Ele explicita que tal critério não se atrela a um determinante epistêmico que se quer privilegiado, mas sim aos sabores, por vezes inconstantes, do poder político. “De tal sorte que, se nesta cidade ou região você for considerado um verdadeiro fiel, na próxima você será considerado um herege.”³⁷ Ele relembra que o Império Romano havia matado os adeptos do arianismo. A argumentação sobre critério fundamentada na lembrança que outrora foram os cristãos os perseguidos (e não os perseguidores) será utilizada tanto por Coornhert – ao seu modo –, quanto por Bayle, reiteradas vezes, no seu *Comentário*. Assim como, a impertinência da autoridade secular arbitrar em questões religiosas será ratificada exaustivamente no *Sínodo* de Coornhert, sendo inclusive o título de uma de suas dezenove sessões.³⁸

Castellion argumenta que o julgamento das questões religiosas é mais fácil do que os das questões civis. Para as faltas religiosas deve haver uma “grande prudência para que aqueles que são verdadeiramente sediciosos sejam discernidos dos verdadeiros cristãos.”³⁹ Muitas vezes entre “os que nós chamamos de joio”,⁴⁰ e o trigo, há uma

³⁵ LECLER (1994) p.324

³⁶ COORNHERT (2008) p. 213

³⁷ CASTELLION [1954?] p. 25 [En sorte que si en cette cité ou région, tu es estimé vrai fidèle, en la prochaine tu seras estimé hérétique.]

³⁸ COORNHERT (2008) p. 111

³⁹ CASTELLION [1954?] p.19 [Et pourtant faut user de grande prudence, afin que ceux qui sont vraiment séditeux, soient discernés des vrais chrétiens.]

⁴⁰ Ibidem p. 97 [lesquelles nous appellons ivraie]

“grande semelhança”⁴¹ e para se discernir ou “não há nenhuma diferença ou ela é muito difícil.”⁴² Não é próprio da justiça terrena fazer tal distinção, argumenta Castellion. Fala o autor em “pobre mundo cego”⁴³, afirmando que não temos nenhum conhecimento sobre esta verdade. Como julgar os hereges então? Deus é que deve se encarregar disso depois da morte destas pessoas. Jean Brenz, luterano de Wittenberg, acompanha Castellion, fazendo a ressalva que havendo crimes seculares, o herege deve pagar por eles diante da autoridade secular.⁴⁴ Isso contrasta com a percepção mais conservadora daquele momento, que era a conveniente aos intolerantes de diferentes designações religiosas. A união entre Estado e Igreja garante o uso da força contra aqueles que divergem da religião oficial. A separação proposta aqui por Castellion significa o alijamento de uma incumbência que se aglutinou ao poder secular. Ressalta Flávio Loque a centralidade da relação entre a Igreja e o Estado, e o quão entranhada ela é em relação à tolerância religiosa.

Por definição, os intolerantes são aqueles que, defendendo que Estado e Igreja estejam associados, concebem esse uso da força como um dever. Inversamente, os tolerantes são os que, por advogarem que Estado e Igreja estejam separados, veem-no como uma deturpação.⁴⁵

Veremos, mais adiante, que na obra de Coornhert, bem ou mal, o problema da interferência do Estado em assuntos religiosos implica quase metade do seu texto. Isso ocorre não somente pelo envolvimento do autor com a política holandesa, mas sobretudo pela evidente importância do tema diante das convulsões sociais que a Holanda vivenciava naquele instante. Convulsões estas, provenientes dos conflitos religiosos. Para Castellion, cabe à autoridade secular fazer com que “todos vivam pacífica e honestamente numa verdadeira harmonia.”⁴⁶ Uma ressalva: a palavra que vemos em francês é *concorde*. Todavia, seu significado difere da concórdia almejada por Erasmo, uma vez que aqui não se trata de aproximar e suprimir diferenças, mas sim conviver com as diferenças de modo pacífico. A palavra harmonia, que foi nossa opção, tão utilizada na música, implica num convívio de boa conformidade entre elementos reconhecidamente distintos. É este, no

⁴¹ Ibidem p. 97 [grande similitude]

⁴² Ibidem p. 97 [et pour la discerner il n’y a aucune différence, ou elle est moult difficile.]

⁴³ Ibidem p.103 [povre monde aveuglé.]

⁴⁴ LECLER (1994) p. 245

⁴⁵ LOQUE (2022) p.14

⁴⁶ CASTELLION [1954?] p.83. [tous vivente paisiblement, et honnêtement, en vraie concorde]

nosso entender, o sentido que o autor está lidando. Castellion não quer suprimir a alteridade, mas apregoa uma harmonia.

Caso aqueles que são tidos como hereges não se convençam sobre a religião a seguir, eles devem ser “tolerados e suportados”.⁴⁷ Observemos a proximidade da ideia de tolerar com a de suportar, neste trecho do *Tratado dos Hereges*. Não se encontrará mais o verbo ‘tolerar’ ou o substantivo ‘tolerância’ em nenhum outro momento desta obra de Castellion. Assim sendo, em prol do melhor entendimento, transcrevemos o referido trecho na sua íntegra.

O pai de família, isto é, o Senhor Deus, não quer que os falsos apóstolos e hereges sejam mortos, mas que sejam tolerados e suportados, se por acaso não chegarem ao arrependimento ou à discórdia, se não se converterem em trigo, ou caso não se corrijam, que fiquem reservados ao julgamento de Deus, que um dia virá a castigá-los.⁴⁸

O texto destacado expõe a tolerância negativa de Castellion. É uma tolerância – como lemos em Casagrande – “em face daquele que já fora julgado como pernicioso.”⁴⁹ Além disso, o texto transcrito nos releva também uma posição intermediária do ato de tolerar. Num extremo, o herege ou falso apóstolo pode se regenerar, se corrigir e se juntar com aqueles que são vistos como estando do lado correto. Lembremos que Castellion, apesar de falar em joio e trigo, sabe que se trata de um critério adotado por esta ou aquela cidade, que por sua vez diverge de uma outra cidade. No outro extremo, se o herege ou falso apóstolo não se junta com aqueles da religião oficial, ele pode produzir a discórdia na cidade. Nesta situação, o poder público deve impor os seus freios em benefício da paz social. Tolerar e suportar é o gesto que aparece quando não há nem a conversão e nem o conflito social. Como a verdade religiosa é inatingível para o discernimento humano, o julgamento não competirá a este mundo. Castellion terceiriza as sentenças e as punições para o além. É com este mesmo entendimento que Castellion vai tratar dos pecados. Ele vai se apoiar em Santo Agostinho, e afirmar que apenas os anjos podem ou devem tratar dos hereges, jamais as leis do mundo.⁵⁰

⁴⁷ Ibidem p. 83 [tolérés et endures]

⁴⁸ Ibidem p. 83 [Le père de famille, c'est à dire le Seigneur Dieu, ne veut point que les faux Apôtres et hérétiques soient mis à mort, mais qu'ils soient tolérés et endurés, si paraventure ils viendront point à repentance, et de zizanies s'ils se tourneront point à froment, ou s'ils ne s'amendent qu'ils soient réservés au jugement de Dieu, lequel en fera punitin un jour viendra.]

⁴⁹ CASAGRANDE (2017) p.45

⁵⁰ CASTELLION [1954?] 108 e 109

Por esta razão, temos este poder justamente negado e reservado somente a Deus, como diz Santo Agostinho, que os hereges não devem ser condenados à morte, para que, ao se querer matar os maus, os bons sejam mortos pelos maus: e diz com clareza que esta não é a função dos homens, mas dos anjos.⁵¹

Argumenta Castellion, que a violência é inútil para convencer qualquer pessoa sobre a crença que deve ter. Diz o autor: “A fé não pode ser coagida e assim como ninguém pode te fechar, ou te abrir o céu ou o inferno, ninguém pode te coagir à fé, ou à infidelidade.”⁵² A inutilidade da força diante da crença também será denunciada tanto por Coornhert,⁵³ como também na obra de Aubert de Versé.⁵⁴ Em Bayle, como veremos, tal entendimento será ratificado diversas vezes. Eis uma unanimidade entre estes autores: a luta por uma sociedade menos violenta. Benedetto Croce (1866 – 1952) dirá o que parece ser intrínseco ao esforço destes autores: “A violência não é força, mas fraqueza, nem nunca poderá ser criadora de coisa alguma, apenas destruidora.”⁵⁵

No *Tratado dos hereges*, o grande expediente para se levar a pessoa para o caminho de Deus é a Sua palavra: “Mas se você vier atacá-lo com a palavra de Deus, o coração será iluminado por ela, de modo que tudo o que há de heresia ou erro nele desaparecerá por si mesmo.”⁵⁶ Se o *Tratado dos hereges* possui um apelo principal, este é contra a execução daqueles que são apontados como hereges. Toda a argumentação da obra parece um vórtice convertido para esta direção. A exceção a tal clamor deve partir da autoridade civil em caso de perturbação da tranquilidade social [Tranquillité commune], o que nos lembra Erasmo ou, em última instância, Cícero, ao afirmar que “é contra a natureza abandonar o zelo pela coisa pública, pois esse abandono é uma injustiça.”⁵⁷ A paz social fornece a licença ao Estado para que, diante das conturbações, ele exerça sua força. No alicerce deste raciocínio está o racionalismo de Castellion; peça chave nos seus argumentos. Seu racionalismo nos remete por um lado, à luz natural e por

⁵¹ Ibidem p. 108 [Pour cette cause, nous est cette puissance à bon droit déniée, et réservée à Dieu seul, comme dit Saint Augustin, que les hérétiques ne doivent être mis à mort, de peur qu'en voulant occir les mauvais, les bons ne soient occis pour les mauvais: et dit tout clairement, que ce n'est l'office des hommes, mais des Anges.]

⁵² Ibidem p.38 [La foi ne peut être contrainte et tout ainsi qu'il n'est en la puissance d'aucun de te clore, ou ouvrir le ciel ou enfer, ainsi nul ne te peut contraindre à la foi, ou à infidélité.]

⁵³ COORNHERT (2008) p. 128

⁵⁴ VERSÉ (1998) p.9

⁵⁵ BARELLI (2001) p.239 [La violenza non è forza ma debolezza, né mai può essere creatrice di cosa alcuna ma soltanto distruggitrice].

⁵⁶ CASTELLION [1954?] p.47 [Mais si tu la viens assaillir par la parole de Dieu, le coeur sera illuminé par icelle, tellement que tout ce qu'il y a d'hérésie, ou d'erreur en icelui s'évanouira de soi-même.]

⁵⁷ CÍCERO (2019) p. 127

outro, ao senso comum.⁵⁸ Este viés do seu pensamento ganhará maior destaque no seu último trabalho, a *Arte de duvidar*. A razão, e não a fé, é que evidencia os ensinamentos de Cristo. É através da razão que a mensagem cristã se inscreve nos seres humanos. Assim sendo, não são os sacramentos ou dogmas, mas as atitudes que mais contam.

Os traços do irenismo de Erasmo são encontrados no Tratado de Castellion. O nome deste humanista é mencionado algumas vezes, assim como a ideia de que os dogmas devem ser mínimos, enquanto “o coração limpo”⁵⁹. Embora a expressão “luz natural” não esteja no texto, sua concepção se faz presente. Afirma Castellion que está “gravado e escrito no coração de todos os homens, desde a criação do mundo”⁶⁰ um conhecimento daquilo que é justo ou o que se deve fazer em relação à justiça, o que mais uma vez demonstra a influência de Erasmo no pensamento do século XVI e na busca por soluções para o convívio das diferentes designações religiosas.

Embora Castellion tenha Erasmo como uma referência em seu *Tratado*, a disposição do teólogo francês em relação ao tema da tolerância é significativamente diferente da atitude do humanista de Amsterdam. Primeira questão que deve ser ponderada é a ausência, por parte de Erasmo, de uma obra dedicada especificamente a este problema. Para compreendermos seu ponto de vista sobre a questão, temos que vasculhar trechos de diferentes obras e um conjunto de epístolas que, dentre outros assuntos, trata da questão dos conflitos religiosos. Questão esta que, após sua morte, em 1536, se tornaria mais e mais aguda. Erasmo já não estava mais vivo quando os conflitos religiosos demonstraram sua potência em fomentar guerras intestinas ou entre Estados. Isso, em larga escala. Havia um contexto preocupante. A condenação de Thomas Morus aconteceu um ano antes de sua morte. Queremos dizer, havia sim diversos distúrbios, mas, no contato com a obra do humanista, tais distúrbios não moveram Erasmo, pacifista que era, a elaborar uma publicação dedicada ao problema em questão. O *Tratado dos hereges* não aborda a concórdia nos moldes erasmianos. Até porque, a obra é a defesa de um herege, melhor dizendo, da alteridade, o que Erasmo não ousa.⁶¹

A obra de Castellion já pertence a um momento do Ocidente no qual almejar uma única religião – um retorno a um tecido único da cristandade – é algo incabível. Assim sendo, sua pretensão, sua barganha argumentativa é por menos violência e pela tolerância

⁵⁸ VOOGT (2000) p. 61

⁵⁹ CASTELLION [1954?] p. 13 [le coeur net]

⁶⁰ Ibidem p. 28 [Cette connaissance est engravée et écrite ès coeur de tous hommes, dès la création du monde.]

⁶¹ CASAGRANDE (2017) p.46

em relação a alteridade religiosa. A pluralidade religiosa é um fato já estabelecido para Castellion e seus contemporâneos. Na genealogia da tolerância religiosa advinda da divisão da cristandade ocidental, o *Tratado* de Castellion é uma das primeiras publicações neste novo cenário no qual o convívio com a alteridade religiosa é sabidamente irreversível. Esta não é uma descoberta nossa; basta que leiamos a introdução escrita por Gerrit Voogt na edição que trabalhamos do *Sínodo da liberdade de consciência*, de Coornhert.

A era das guerras de religião na Europa viu, em contraponto ao derramamento de sangue e ao fanatismo, a formulação de vários grandes apelos à tolerância, começando com a obra de Sebastian Castellion, o *Tratado dos hereges* (1554), escrito em resposta à execução do heterodoxo Servet em Genebra por ordem de Calvino.⁶²

Castellion, como precursor de uma divulgação em prol de uma tolerância religiosa ocidental, passará a ser uma influência de relevo para todos os demais intelectuais que viram a se debruçar sobre este imbróglio. Encontraremos em cada um deles os ecos do *Tratado dos hereges*. Vimos que Erasmo não pode receber louros de ser o vanguardista, porque apesar de ser uma personalidade tão preocupada com a paz, não foi através da tolerância que ele buscou a solução desta querela. Mas então, por que razão o trajeto ao qual nos propusemos não começaria com Castellion? Primeiro porque toda a contextualização, tanto do problema quanto das manifestações publicadas se perderia. Segundo porque, parafraseando André Comte-Sponville, a origem de algo não poderia ser este algo (pois, nesse caso, o mesmo suporia uma origem e origem não poderia ser), e talvez seja próprio da essência da tolerância que a sua primeira formulação não seja tolerante.⁶³ Terceiro, e não menos relevante, Erasmo, embora tenha apregoado a concórdia, suas ideias possuem viva relevância para aqueles que, posteriormente a ele, viriam a se manifestar em prol da tolerância, como é o caso de Castellion, uma vez que o problema da intolerância religiosa é o movente comum para as duas propostas.

Castellion, tal qual Erasmo, prezava por um cristianismo embasado mais na atitude prática e menos no dogma teológico [...] Malgrado os adeptos da ortodoxia protestante, Castellion e Erasmo enfatizavam a vivência dos preceitos evangélicos,

⁶² COORNHERT (2008) p.7 [The era of the wars of religion in Europe saw, as a counterpoint to the bloodshed and fanaticism, the formulation of several major pleas for tolerance, starting with Sebastian Castellio's *Concerning Heretics and Whether They Ought to be Persecuted* (1554), written in response to the execution of the heterodox Servetus in Geneva at the behest of John Calvin.]

⁶³ COMTE-SPONVILLE (1995) p. 15

realçando, desta feita, que a ênfase da religião recai sobre a prática da fé. Mas Castellion dá um passo além de Erasmo.⁶⁴

Para Castellion a heresia era abominável, mas questões que envolviam os sacramentos, doutrinas e dogmas, como aquelas que envolviam a eucaristia, o batismo, a confissão, etc. não deveriam ser causa para a perseguição ou acossamento.⁶⁵ Em síntese, esse, digamos, pioneirismo de Castellion na reivindicação da tolerância tem, por si, o seu mérito. Sua tolerância é negativa. É uma obra que pede pela separação entre Estado e Igreja de modo indireto e parcial, como consequência lógica do apelo explícito para que as punições de atos que ofendam uma crença sejam tratadas pela autoridade religiosa. Ele empenha esforço na direção contrária dos argumentos utilizados pelos intolerantes, que muitas vezes consideravam o uso da força por parte do Estado uma ação legítima “a fim de promover a verdade”.⁶⁶ O *Tratado dos hereges*, como já vimos, tem no seu principal apelo, o comedimento nas punições. Pode parecer, para o leitor dos nossos dias, uma pretensão modesta, mas para aqueles tempos, não foi. O governo secular pode multar e banir, nunca matar. No caso dos ateus, Castellion entende que se trata de um pecado em relação às leis da natureza. Elas nos fornecem os sinais inquestionáveis da existência de Deus. Dito de outra forma, os ateus podem ser punidos não por sua fé, mas por uma ausência absurda da compreensão inequívoca de Deus.⁶⁷

Para reivindicar a moderação punitiva, Castellion se apoia na autoridade de Santo Agostinho. Citando o bispo, ele argumenta que é da competência dos anjos a punição ou a própria morte dos hereges. Vale lembrar que este mesmo pensador da Igreja também serviu de alicerce teórico para as coerções mais violentas da Inquisição Católica. Antes de tratarmos da obra do político e pensador Coornhert, devemos ter em vista a relevância do bispo de Hipona para aqueles que careciam de sustentação para os seus argumentos intolerantes.

O maior nome da patrística latina, pilar inigualável da intelectualidade católica até o advento da obra de São Tomás, escreveu uma carta a Vicente Victor, um rogatista, ou seja, um dissidente do donatismo. A altercação ocorrera justamente pelo fato de o donatismo aprovar a coerção como instrumento da fé. A carta, do ano de 408, é suficientemente clara no seu propósito, qual seja, convencer o rogatista, a quem

⁶⁴ CASAGRANDE (2017) p.45

⁶⁵ VOOGT (2000) p.60

⁶⁶ LOQUE (2022) p. 33

⁶⁷ VOOGT (2000) p.61

Agostinho trata como “querido irmão”, que a violência é legítima para se conduzir os corações na direção do correto caminho da Igreja.

Você pensa que ninguém deve ser forçado a ser justo, enquanto você lê que o pai de família disse aos seus servos: *A todos quantos encontrares, obrigue-os a entrar*; enquanto você lê que Saulo, que mais tarde se tornou Paulo, foi compelido por uma imponente violência de Cristo, que o obrigou a conhecer e reter a verdade. A menos que você pense que os homens apreciem mais o dinheiro ou qualquer um de seus bens do que esta luz que é recebida pelos olhos. Derrubado pela voz celestial, Paulo perdeu esta luz e não a recuperou até que sei filiou à Santa Igreja. Você pensa que o homem não pode ser forçado a se livrar da ruína do erro. Mas Deus, a quem ninguém supera no amor, faz isso conosco, como você pode ver nos exemplos citados.⁶⁸

O trecho é claro no seu incentivo à utilização da força. A referida carta insiste, algumas vezes, nesta direção. Sua extensão acaba por ser tamanha que Agostinho, ao final, pede desculpas ao destinatário por tantas páginas. Arriscaríamos defender que ela é o mais apaniguado dentre os recurso argumentativo dos intolerantes. Tal epístola, juntamente com uma outra, também de Agostinho, datada de 417, compuseram um documento comemorativo da coerção religiosa na França. Para aclarar: em outubro de 1685 Luís XIV publicou o Édito de Fontainebleau, documento que reestabeleceu a intolerância religiosa na França, fazendo com que naquele país somente o catolicismo fosse aceito pelo poder público. No mês seguinte, em comemoração ao reestabelecimento da intolerância religiosa na França – o que nos parece um escárnio –, as duas cartas, juntamente com um prefácio sem autor indicado foram publicadas.⁶⁹

Nesta passagem reproduzida da carta agostiniana, vemos duas referências ao texto bíblico. A primeira delas é extraída do Evangelho de Lucas (14:23). A sentença *obrigue-os a entrar* será objeto de toda a *Primeira Parte* do *Comentário filosófico* de Pierre Bayle. Seu empenho – o de Bayle – foi em se contrapor ao sentido literal desta passagem, que serve de argumento para os adeptos da coerção religiosa. O que desejamos com esta breve digressão é mostrar que os intolerantes possuem seus alicerces intelectuais, que

⁶⁸ AGOSTINHO (1967) p. 547 [Piensas tú que nadie debe ser obligado a ser justo, mientras lees que el padre de familias dijo a sus siervos: A todos los que hallareis, obligadlos a entrar; mientras lees que Saulo, el que después fue Pablo, fue compelido por una imponente violencia de Cristo, que le obligaba a conocer y retener la verdad. A no ser que pienses que los hombres aprecian más el dinero o cualquiera de sus posesiones que esta luz que se recibe por los ojos. Derribado Pablo por la celeste voz, perdió esta luz y no la recuperó sino cuando se incorporó a la santa Iglesia. Tú piensas que no se puede hacer fuerza al hombre para que se libre de la ruina del error. Pero Dios, a quien nadie vence en amar, nos la hace, como ves en los ejemplos dichos.].

⁶⁹ LOQUE (2022) p. 20

Agostinho é uma referência inarredável para eles, e que todos eles, assim afirma Flávio Loque,⁷⁰ entendem – ao arrepio dos cétricos – que é plenamente possível conhecer a verdade, que, em última instância, são os seus dogmas. Bem diz Voltaire: “Quanto menos dogmas, menos disputas; e quanto menos disputas, menos infelicidade.”⁷¹ O trabalho daqueles que se empenham pela tolerância religiosa e contra o uso da força abarca o desmonte da afirmação de que a verdade é cognoscível, e que a Igreja Católica possua um ponto privilegiado que a assegure na curadoria desta verdade.

*

A execução de Miguel de Servet não apenas consternou os calvinistas de Genebra e Berna, mas repercutiu em outras partes da Europa. Se na primeira metade do século XVI, na Holanda, os debates sobre a intolerância religiosa andavam mornos, logo depois de Servet ser queimado, a situação mudou de figura. O assassinato de Servet conturbou e acalorou os debates também nos Países Baixos.⁷²

Nesta corrente de influências entre os filósofos e intelectuais, um tributário inequívoco de Sebastien Castellion é o holandês Dirck Coornhert. Na sua juventude ele era um católico, que viu a ascensão do protestantismo nos Países Baixos. Nascido numa família abastada, ele foi deserdado por sua mãe por se casar com uma mulher pobre e mais velha que ele. Este casamento durou até que Coornhert se tornasse viúvo. Durante um tempo, para sobreviver, tornou-se gravador em madeiras e metais.⁷³ Quem resgatou o casal da pobreza foi sua cunhada. Ela o indicou para um cargo num castelo a oeste de Amsterdam.⁷⁴ Em 1561 ele se tornou secretário do governo municipal.⁷⁵ Coornhert esteve próximo a Guilherme de Orange (1533 – 1584), e acabou por vivenciar a política no seu país durante este período de conturbações. Coornhert, que era notoriamente avesso à rigidez das doutrinas e dogmas calvinistas, testemunhou Guilherme de Orange – que era considerado um homem tolerante – escolher o lado dos calvinistas em detrimento da liberdade dos católicos na Holanda. Coornhert, que nunca deixou oficialmente de ser católico, e por isso chegou a ser preso, decidindo, em 1567, pelo exílio. Intelectualmente,

⁷⁰ Ibidem p. 41

⁷¹ VOLTAIRE (1993) p.121

⁷² VOOGT (2000) p.56

⁷³ LECLER (1994) p. 629

⁷⁴ VOOGT (2000) p.19

⁷⁵ Ibidem p.22

era um polímata e um autodidata, interessado em música, poesia e pintura. Teve influência de Sêneca e Cícero, chegando a fazer traduções de seus textos. Escreveu poesias, obras sobre religião, sobre ética e política. Seu livro mais famoso, *Ética, ou a arte de bem viver*,⁷⁶ foi o primeiro livro de ética publicado na Europa num idioma genuinamente europeu, isso em 1585.⁷⁷ De acordo com Lecler⁷⁸, embora ele seja pouco conhecido fora da Holanda, é plausível considerá-lo como o mais importante nome daquele período – no seu país – quando o assunto é liberdade de consciência e liberdade religiosa. Dentre tantos interesses, os problemas religiosos ocuparam papel destacado na vida de Coornhert. Sua última obra, *Da predestinação*,⁷⁹ foi um volumoso trabalho que tratava dos diversos dogmas e sacramentos, tendo em vista a liberdade do indivíduo para adotar esta ou aquela vertente religiosa.⁸⁰

Na Holanda esta temática encontrou, entre magistrados e burgueses, os mais engajados personagens daquela sociedade. Eles acreditavam que o bom comércio carecia de um ambiente de bom trato entre as pessoas, e que perseguições religiosas poderiam ser um fator de perturbação não somente social, mas também econômico. De um modo geral, os Países Baixos (mais precisamente Antuérpia), já viviam um forte crescimento econômico proveniente das transações comerciais e do câmbio de moedas. Holanda, e também Veneza, já eram potências capitalistas desde o século XV, e assim chegariam no XVII.⁸¹ Com receio das querelas religiosas atrapalharem os lucros, os burgueses olharam amofinados para as disposições de Calvino. Coornhert, que era filho de um rico comerciante de tecidos, comungava com tal repulsa.

Assim como Erasmo, Coornhert dava uma importância secundária aos ritos e preceitos religiosos. Preferia dar atenção à possibilidade que a religião oferece como instrumento de regeneração do ser humano, de modo mais assertivo, uma busca pela perfectibilidade, sendo, de acordo com Gerrit Voogt,⁸² o porta-voz de uma teologia otimista e inspiradora.

Ele é antes de tudo um humanista cristão, segundo a tradição erasmiana. Como todos os humanistas, ele é muito preocupado com os problemas da vida moral. Ele até

⁷⁶ *Ethics, or the art of living well*

⁷⁷ VOOGT p.98

⁷⁸ LECLER (1994) p. 629

⁷⁹ *Vande Predestinatie*

⁸⁰ VOOGT (2000) p. 65

⁸¹ ARRIGHI (1996) p. 130 – 148.

⁸² COORNHERT (2008) p. 8

acredita que, através dos seus esforços, o homem pode alcançar aqui embaixo, uma alta perfeição moral.⁸³

Depois de ter sido preso, Coornhert abandonou a atividade política para se engajar, através das letras, nas contendas religiosas. Sua carreira como escritor teve início com a refutação da doutrina do pecado original.⁸⁴ A esta posição, se junta sua rejeição à ideia de predestinação.⁸⁵ Somando as duas aversões, entendemos o porquê de seus dissabores tanto com os católicos quanto com os calvinistas. Ele chegou a ser proibido de escrever contra os reformados. Caso insistisse, poderia ser processado. A situação era melindrosa.

Dentre suas tantas obras, aquela que ocupa posição central diante das contendas religiosas é o *Sínodo da liberdade de consciência*. Para se compreender as circunstâncias nas quais suas páginas foram escritas, é preciso entender o fracasso da tentativa de reconciliação de Haarlem. Em julho de 1578, com a anuência do príncipe Guilherme de Orange – conhecido como o taciturno reformado –, católicos e protestantes conseguiram uma paz religiosa momentânea, não de direito, mas de fato. “Na medida em que a ‘diversidade de religiões’ não pode ser ‘suprimida pela força ou pelas armas’,”⁸⁶ em pleno século XVI, um Estado testemunhou por breves anos, amancebado da letra da lei, o convívio pacífico entre duas religiões. Essa estabilidade acabou em 1580, quando o catolicismo foi proibido nos Países Baixos. Quatro anos depois, aquele que ousasse organizar uma missa ou um encontro religioso entre católicos poderia ser banido. A imagem de intolerantes e violentos que os católicos construíram e lembrança viva do massacre da Noite de São Bartolomeu na França pesaram nas preocupações das autoridades holandesas. Os católicos dos Países Baixos se sentiam cada vez mais coagidos. Em maio de 1581 Coornhert redigiu uma petição ao príncipe intercedendo pelos católicos. No ano seguinte, mesmo ano da publicação do *Sínodo*, ele faria outra solicitação, que também fracassaria. O detalhe é que Coornhert apelava por um grupo do qual não tinha grande simpatia. Ele julgava a Igreja católica como um “covil de assassinos”.⁸⁷

⁸³ LECLER (1994) p. 630 [C'est d'abord un humaniste chrétien, selon la tradition érasmiennne. Comme tous les humanistes, il est très soucieux des problèmes de la vie morale. Il croit même que, par ses efforts, l'homme peut arriver ici-bas, à une haute perfection morale.]

⁸⁴ COORNHERT (2008) p. 8

⁸⁵ VOOGT (2000) p. 79

⁸⁶ WANEGFFELEN (1998) p. 143 [Dans la mesure où la ‘diversité des religions’ n’a pu être ‘supprimée par force ni par armes’]

⁸⁷ VOOGT (2000) p. 93

Imerso neste cenário, em 1582 Coornhert redigiu o *Sínodo da liberdade de consciência*, que é uma obra de viés literário, no formato de diálogos. Ao todo, são dezenove sessões de uma reunião fictícia de pessoas de diferentes credos. Isso permite ao leitor acompanhar trocas de argumentos, ofensas, ironias e acusações, ao mesmo tempo em que resguarda o autor, que pode alegar não concordar com nenhum personagem.⁸⁸ É uma forma de escrita recorrente no Renascimento. *A paz da fé*, de Nicolau de Cusa, tem este formato, assim como o *Colóquio dos sete sobre os segredos do sublime*, de Jean Bodin. A tradição filosófica neste formato nos remete à influência platônica, que vicejava no Renascimento. Neste caminho até Platão encontramos pensadores como Pedro Abelardo, Agostinho, Cícero, dentre outros. Mas também podemos inferir que Coornhert está inserido numa tradição com outros intelectuais que escrevem obras de combate e, mais especificamente, pertinente à questão religiosa. Encontramos uma influência mais próxima nos diálogos humanistas que o antecederam. Aqui nos referimos à tradição dos colóquios. Poissy, de 1561, é por vezes mencionado no texto.⁸⁹ Supomos que a opção por esta forma de escrita se dá também pela possibilidade – através do embate argumentativo – de se conquistar maior ênfase e assim impactar melhor o leitor. Além disso, como regra, é no ambiente intolerante justamente onde o bom debate escasseia.

Chama nossa atenção que depois da edição daquele ano, esta obra somente ganhou uma nova edição em 1630. A primeira tradução para o inglês aconteceu em 2008, tendo por referência a edição do século XVII. A referida tradução viabilizou a nossa pesquisa. Não é de surpreender que até este momento, fora da Holanda, o trabalho de Coornhert conte com uma incipiente atenção.

As sessões do sínodo são divididas em duas partes. A primeira, com nove sessões, aborda assuntos variados, como por exemplo: a relevância da tradição, regras de cerimônias não contidas nas Escrituras, julgar os outros e não querer ser julgado, se a verdadeira Igreja é a visível ou aquela que não se vê, etc. A segunda parte tem um foco mais aguçado no papel do Estado e na sua capacidade de interferir e julgar questões de âmbito religioso. São vários os personagens, mas podemos, por alto, pensarmos em católicos, reformados e mediadores. Outra benesse de nos determos especificamente nesta obra, é que ela fornece uma visão panorâmica das questões e das diferenças a serem superadas pelas diferentes vertentes religiosas.⁹⁰

⁸⁸ BODIN (2008) p. xlvii

⁸⁹ COORNHERT (2008) p. 45, 65, 182.

⁹⁰ VOOGT (2000) p.94

Sem variações, cada sessão tem início com um anúncio rápido de um determinado problema. Essa fala muitas das vezes é feita por uma espécie de secretário geral do sínodo. Por vezes ele também rememora as conclusões da sessão anterior. Depois dessa mera introdução, é a vez do intolerante, ou seja, do delegado católico. Depois de sua explanação, por vezes contendo argumentos, além de intolerantes, maljeitosos, é a vez do reformado que, ocasionalmente denuncia os absurdos cometidos pela intolerância do adversário. Noutros momentos ele deixa transparecer a mesma intolerância com um sinal invertido. Em algumas sessões o debate se torna acalorado. Não raro, os católicos apontam as violências já perpetradas pelos reformados, invertendo a posição costumeira. Fazer menção a Miguel de Servet é um recurso que se repete na argumentação católica.

Poucas pessoas ignoram o tipo de juiz ou promotor que foi dado a Servet em Genebra. Você precisaria de muita água para limpar seu mestre Calvino dessa mancha! Quem desconhece que o concílio de Genebra estava nas mãos de Calvino? E o próprio Calvino não nega ter sido o acusador de Servet. Você pode completar o resto – ou se tiver algo a dizer em sua defesa, que o faça.⁹¹

Dentre os personagens, Gamaliel é aquele que merece nossa maior atenção, por ser ele a voz do autor. Ele possui o seguinte epíteto: o fariseu que aconselhou a não ação contra os cristãos. Gerrit Voogt interpreta que este acréscimo ressalta dois argumentos contrários à perseguição. Primeiro que à revelia do ser humano, a verdade divina triunfará. Segundo, trata-se de uma menção à incapacidade humana de julgar sobre a crença.⁹² No padrão que vemos no *Sínodo*, o representante católico abre as argumentações de cada sessão. Gamaliel, por sua vez, invariavelmente se manifesta após a fala das partes, realizando uma síntese das questões tratadas, deixando iniludível o formato dialético através do qual cada sessão é construída, ao mesmo tempo em que apresenta o pensamento do autor. Gamaliel se mostra moderado, tolerante e preocupado mais com as atitudes, do que com os ritos religiosos. É ele que mais nos reporta ao irenismo erasmiano, traço contido no pensamento do autor. Ao mesmo tempo, sem fugir do entendimento de intelectuais que o antecederam, Gamaliel também se manifesta pela paz pública, indicando onde está o limite de sua tolerância. Coornhert deixa transparecer sua opção

⁹¹ COORNHERT (2008) p. 186 [Few people are unaware of the kind of judge or prosecutor that was given to Servetus in Geneva. You would need a lot of water to cleanse your master John Calvin of this stain! Who does not know that Geneva's council was on Calvin's hand? And Calvin himself does not deny having been Servetus's accuser. You can fill in the rest – or if you have words to say in your defense, please do so.]

⁹² VOOGT (2000) p. 96

pela pluralidade das religiões através da impossibilidade de se distinguir qual a menos errada ou a verdadeira. A compreensão é a de que uma república saudável convive e é animada pela boa troca, pelo viçoso embate de ideias.

É possível estar bem informado sem ouvir o outro lado? É difícil transgredir não condenando alguém, mas quem condena pode transgredir muito. Assim, aquele que corre para o julgamento corre para o remorso. Isso é resultado da falta de amor. Pois, como diz o ditado, onde o amor é escasso, as recriminações são abundantes.⁹³

Não dar ouvidos àquilo que os outros pensam ou dizem é um mal que acompanha a sociedade intolerante. Esse é o tema da décima sexta sessão do *Sínodo*. A denúncia é de que se tornou comum condenar os outros sem ouvir, sem dialogar. Por trás do argumento há outro traço do pensamento deste holandês, que Voogt preferiu chamar de princípio da incerteza.⁹⁴ Julgar, condenar e perseguir é o curso daqueles que não possuem tal princípio ou, como nós preferimos chamar, o benefício da dúvida. Coornhert advoga, através deste princípio socrático, pela não perseguição. Aquele que persegue pode estar cometendo a heresia de se perseguir a religião correta, uma vez que é impossível saber qual das crenças é a correta ou se alguma o é. Quem não persegue não corre este risco. No entendimento do autor, a verdade divina prescinde da ação humana, em especial da perseguição, para a sua prevalência.

Num primeiro momento, a intolerância surda aparece como um atributo dos católicos, mas logo o caso de Servet vem servir de exemplo para mostrar que esta atitude já é recíproca.⁹⁵ Dentro da questão do debate, Coornhert traz em sua obra o problema da censura das produções daqueles que se divergem da religião atrelada ao *statu quo*. O título da décima quinta sessão é *Escrever, publicar, imprimir, vender, ter e ler folhetos e livros*.⁹⁶ Na síntese da sessão, Gamaliel reafirma a preocupação com a paz social, como vimos em Castellion e como veremos em Bayle. Ele fala em “severa punição” para os “escritos que incitam à sedição”.⁹⁷ Afora tal caso, o debate indaga o que aconteceria se cada instituição religiosa, que se julgasse a verdadeira, proibisse aqueles que divergem

⁹³ COORNHERT (2008) p. 93 [Can one be well-informed without listening to the other side? It is hard to transgress by not condemning someone, but one who condemns may transgress greatly. Thus he who rushes to judgment rushes to his remorse. This is the result of a lack of love. For, as the saying goes, where love is short supply, recriminations are plentiful.]

⁹⁴ VOOGT (2000) p. 101

⁹⁵ COORNHERT (2008) p. 186

⁹⁶ The writing, publishing, printing, selling, having and reading of tracts and books.

⁹⁷ COORNHERT (2008) p. 176 [severe punishment]; [writings that incite to sedition].

de suas posições. Afirmar o autor que a proibição ataca a curiosidade, além de ser inútil. Roga o personagem Gamaliel que o combate à mentira deve ser incumbência da palavra de Deus e não do governo civil.⁹⁸ Por trás disso, mais uma vez, o princípio da incerteza, e também as manifestações em relação à morte de Servet, que naquele momento provocava um reavivamento das obras do próprio Servet. Quando ele foi executado, poucos liam seus trabalhos. Sua morte, transformada num espetáculo macabro, fez surgir uma grande curiosidade em relação às suas ideias.⁹⁹ Seu nome aparece no Sínodo, como aparecerá em diferentes obras de Pierre Bayle.¹⁰⁰

Coornhert ampliou o leque de questões que tratam das disputas religiosas. O clamor pela paz não poderia deixar de estar presente, mas aqui, ela agrega um certame sobre as funções e limites do Estado. Os intolerantes, como já sabemos, querem manter os laços entre Estado e Igreja e, por conseguinte, as coações em relação às heresias como incumbências do Estado, sob a alegação da manutenção da paz pública. Mais uma vez, esta postura não é despercebida de fundamentos. Eles auxiliam suas argumentações na autoridade de Agostinho, que defendia a punição dos hereges pela mão do príncipe. O bispo de Hipona assim escreve:

Ninguém em sã consciência ousará dizer aos reis: “Não olhem quem mantém ou quem combate a Igreja do vosso Deus no vosso reino; não cabe a você notar quem em seu reino é religioso ou sacrílego.” Também não se pode dizer a eles: “Não cabe a você advertir quem em seu reino é casto ou impuro.” Se Deus deu a liberdade aos homens, por que a lei puniria os adultérios e permitiria o sacrilégio? Talvez, se uma alma não guarda fidelidade a Deus, peca mais levianamente do que a mulher que não a guarda ao marido?¹⁰¹

Na sua obra, Coornhert reproduz – talvez de um modo um tanto caricatural – a mentalidade daqueles que não só apregoam a força do Estado para combater a heresia interna, mas também o exercício de sua violência externamente, num viés expansionista da religião.

⁹⁸ Ibidem p. 177

⁹⁹ CASAGRANDE (2017) p. 20

¹⁰⁰ 10º capítulo do *Suplemento ao Comentário filosófico*; na 23ª carta da *Crítica geral à história do calvinismo*, e em diferentes pontos do *Comentário*, começando pelo 5º capítulo.

¹⁰¹ AGOSTINHO (1972) p. 466 [Ninguno que esté en sus cabales osará decir a los reyes: “No mireis quién mantiene o quién combate a la Iglesia de vuestro Dios en vuestro reino; no os toca a vosotros advertir quién en vuestro reino es religioso o sacrílego.” Tampoco se les puede decir: “No os toca a vosotros advertir quién en vuestro reino es casto o impuro.” Si Dios ha dado a los hombres la libertad, por qué la ley castigará los adultérios y permitirá los sacrilégios? Acaso, si un alma no guarda la fidelidad a Dios, peca más levemente que la mujer que no se la guarda a su marido?]

É tarefa do magistrado, se tudo mais falhar, arriscar a paz externa a fim de guardar e manter a pureza do verdadeiro serviço de Deus em seu país. Isso significa que os príncipes devem usar o poder dado a eles por Deus para a proteção, manutenção e expansão da religião contra todos os inimigos, internos e externos, mesmo que - quando isso não pode ser evitado - isso deve levar à maior confusão em toda a república, causando danos aos seus cidadãos particulares.¹⁰²

Essa fala é rebatida com ênfase, sobretudo na última sessão. Aqueles que se mostram tolerantes, através da fala tanto dos reformados, quanto de Gamaliel, argumentam pela separação do Estado e da Igreja. Defendem, como em Castellion, que aquilo que se denomina heresia receba punições de cunho apenas religioso. “O evangelho ensina claramente que o reino de Cristo é um reino espiritual e nos traz bens espirituais e eternos e não implica domínio ou governo secular.”¹⁰³ Afirmam que quanto mais a Igreja Católica fez uso de violência, mais danos provocou à sua própria imagem.¹⁰⁴ Há um apelo à figura de Cristo, que não perseguiu ninguém, mas ao contrário. Aí, além do princípio da incerteza, há um chamamento pela piedade, pela boa ação. Como veremos, por uma igreja que não é da instituição, mas do afeto.

Na sequência do diálogo, é afirmada a preponderância da própria consciência. “Cada pessoa, portanto, deve examinar e estar atenta à sua consciência.”¹⁰⁵ De diversas formas este mesmo apelo se repetirá. O aceno é para que a questão religiosa, muito além da esfera pública, prepondere não apenas no âmbito privado ou do familiar. Mais que isso, que atue no íntimo, na consciência individual. Todavia – ponderamos –, a ideia de consciência no século XVI ainda carrega o espólio da antropologia filosófica medievais. A concepção do ser humano naquele período decorria de duas fontes: a tradição grega e a bíblica. Esta última preponderava naquilo que diz respeito à normatividade.¹⁰⁶ Na tradição bíblica, a concepção de ser humano possui uma unidade de origem. Nesta, uma de suas expressões provém da queda no pecado adâmico. Numa explanação sobre as tragédias shakespearianas, Tony Tanner afirma:

¹⁰² COORNHERT (2008) p. 203 [It is the task of the magistrate, if all else fails, to risk the external peace on order to keep and maintain the purity of the true service of God in his country. This means that the princes should use the power given to them by God for the protection, maintenance and expansion of religion against all enemies, internal and external, even if - when this cannot be avoided - this should lead to the utmost confusion in the entire republic, causing harm to their private citizens].

¹⁰³ Ibidem p. 224 [The gospel clearly teaches that Christ's realm is a spiritual realm and brings us spiritual and eternal goods and does not imply secular domination or rule.]

¹⁰⁴ Ibidem p. 223

¹⁰⁵ Ibidem p. 223 [Each person therefore should examine and heed his conscience.]

¹⁰⁶ VAZ (2014) p. 61

O que temos aqui é uma paisagem, por assim dizer uma topografia, de uma ‘consciência culpada’. Seria demais dizer que o Cristianismo ‘inventou’ a consciência, mas entre Agostinho e São Tomás, o conceito foi elaborado e expandido de uma forma inteiramente nova. A Reforma serviu para dar-lhe ainda mais proeminência e centralidade.¹⁰⁷

Neste butim que agoniza na renascença, a consciência guarda uma conotação preponderantemente moral, como se fosse um reservatório moral. Descartes evitou este termo e sua acepção moral, resguardando o viés epistemológico dos seus argumentos. Bayle, que tem uma forte influência de Descartes, também aproxima a ideia de consciência desta conotação vinculada à moral. Esse entendimento mudaria no decorrer do século XVII, onde a consciência terá sua acepção mais atrelada à epistemologia.

No caso de Coornhert, Gerrit Voogt esclarece: “a noção de consciência contém um forte elemento racional (“conhecimento”).”¹⁰⁸ A luz da consciência é racional e proveniente de Deus. Daí a sua inviolabilidade por parte do governante. Este argumento evoca, até certo ponto, o que veremos em Bayle, no sentido de que Deus se torna um escudo que protege a pessoa através da inviolabilidade de sua consciência. Em Coornhert, a razão, mais do que a moral, se vincula a esta consciência.

Através da consciência, o indivíduo pode buscar seu aperfeiçoamento enquanto ser humano. A inspiração de Coornhert vem da seguinte passagem bíblica: “Portanto, sede vós perfeitos, como perfeito é o vosso Pai celeste.”¹⁰⁹ Desta conclamação, o holandês formula a ideia de que o ser humano deve galgar uma ascensão na sua forma de agir e pensar, um movimento que minore vícios e alargue virtudes. Este preceito de uma busca pela perfectibilidade humana é o fundamento da ética de Coornhert.¹¹⁰ No cerne deste refinamento, deste aprimoramento do modo de existir, está a consciência inviolável do indivíduo. Para galgar tal caminho, a teologia de Coornhert evita abstrações inextrincáveis, ao passo que se vale da razão e do imperativo moral erasmiano. Um preceito moral tão objetivo quanto intuitivo, também encontrado nas Escrituras,¹¹¹ e que atende à busca deste aprimoramento é a ideia de reciprocidade; fazer ao outro aquilo que

¹⁰⁷ SHAKESPEARE (1992) p.xi [What we have here is a landscape, as it were a topography, of a ‘guilty conscience’. It would be too much to say that Christianity ‘invented’ conscience, but between the time of Augustine and Aquinas, the concept, had been elaborated and expanded in an entirely new way. The Reformation served to give it even more centrality and prominence.]

¹⁰⁸ VOOGT (2000) p. 104 [The notion of conscience contains a strong rational element (“knowledge”).]

¹⁰⁹ Evangelho segundo Mateus (5:48).

¹¹⁰ VOOGT (2000) p. 68

¹¹¹ Evangelho segundo Mateus (7:12)

você deseja que seja feito consigo. De um lado, a razão é universal ao ser humano, do outro, o mútuo respeito pela consciência de cada um.

Coornhert acreditava que as pessoas foram colocadas na Terra para se tornarem imagens vivas de Deus através da virtude. Embora ele sempre afirme que precisamos da graça de Deus através de Cristo, está claro que Coornhert nutre uma visão otimista da humanidade que, ele crê, é boa por natureza e naturalmente inclinada para o bem, e não para o mal.¹¹²

Se a consciência, inviolável, está no centro da religiosidade, a espada do governante não protege ou garante a religião, mas quem faz isso é a própria verdade, que seguirá na sua direção.¹¹³ Logo na primeira sessão do sínodo vemos a expressão *Igreja cristã visível*,¹¹⁴ que deixa a entender que existe uma igreja invisível, um local de culto, um templo que não está aos olhos nem da sociedade civil e muito menos do Estado. A instituição religiosa visível pode e vai cometer erros, e a sua história mostra isso. Enquanto a igreja invisível, a consciência humana, através da razão superior, deve buscar seu aprimoramento. É uma argumentação que nos remete ao âmago do jusnaturalismo.

Coornhert, através do descrédito dos ritos e tradições católicas como garantidores da verdade, se empenha pela horizontalização das posições políticas entre reformados e católicos. O peso da história do catolicismo – que se reporta aos apóstolos ao mesmo tempo em que reverbera sua conexão atávica ao poder secular – coloca a Igreja Católica, com o seu panteão milenar, numa posição politicamente privilegiada. Ela se locupletava ao se mostrar como um promontório político e moral, no sentido de pioneirismo, liderança, poder e robustez doutrinária. Queria se fazer crer como a possuidora da verdadeira fé, detentora do monopólio da virtude e da verdade, assim sendo, teria a legitimidade para impor suas concepções.

A coerção católica tem a suposta virtude de aplacar o mal, além de um viés pedagógico. A violência é justificada como uma manifestação de amor em relação àquele que se desgarrou da verdadeira fé. Os argumentos neste sentido são encontrados em Santo Agostinho, por exemplo, na sua carta do ano de 417 a Bonifácio.

¹¹² VOOGT (2000) p. 69 [Coornhert believed people were placed on this Earth to become the living images of God through virtue. Although he always states that we need God's grace through Christ, it is clear that Coornhert harbors an optimistic view of humankind which, he believes, is good by nature, and naturally inclined toward good, note vil.]

¹¹³ COORNHERT (2008) p. 228

¹¹⁴ Ibidem p. 34 [Christ's visible church]

Além disso, pergunto: se os bons e santos nunca promovem perseguição, mas a sofrem, de quem é a voz que nos diz no salmo: *Perseguirei meus inimigos e os prenderei, e não voltarei até que desfaleçam*? Então, se queremos dizer ou reconhecer a verdade, há uma perseguição injusta, e os ímpios a promovem contra a Igreja de Cristo; e há uma perseguição justa, que promove a Igreja de Cristo contra os ímpios. Essa Igreja é abençoada quando sofre perseguição por justiça, e eles são miseráveis quando sofrem perseguição por injustiça. Ela continua amando, eles odiando; ela para corrigir, eles para destruir; ela para se separar do erro, eles se precipitam no erro.¹¹⁵

Desmantelar esta quimera, atacando a tradição católica, faz o leitor do *Sínodo* gradualmente perceber uma equivalência de posições entre os cristãos de diferentes designações. Isto é um viés político, mas que logo transborda para o campo da teoria do conhecimento, ou seja, Coornhert argumenta pela equipolência das posições.

A segunda sessão começa com uma segura defesa, por parte do representante católico, dos costumes e tradições de sua instituição.¹¹⁶ Ele se diz surpreso por agora sua instituição ser questionada. Outro representante católico logo em seguida afirma que a mais forte fundação da fé é a tradição.¹¹⁷ Dois são os pontos de apoio sobre os quais, neste sentido, tal argumento tenta se manter. A tradição pode ser entendida como a própria criação da Igreja através dos seus apóstolos, a partir do momento em que a responsabilidade, o “bastão” é passado diretamente de Cristo para Pedro, o primeiro papa. Decorrente disto, se estipula a infalibilidade papal e, por conseguinte, a infalibilidade da própria Igreja Católica. O outro apoio argumentativo são os ritos que a Igreja há séculos realiza. Coornhert é claro defensor da simplificação da fé,¹¹⁸ logo, estes recursos, no seu texto, são passíveis de crítica e dúvida.

Nisso discordo de ambos os lados e prefiro ver que, como prova em assuntos religiosos, as pessoas confiam um pouco menos na antiguidade, costumes e tradições, e mais nos profetas, evangelhos e escritos dos apóstolos, pois os últimos não enganam.¹¹⁹

¹¹⁵ AGOSTINHO (1972) p. 456 [Además, pregunto: si los buenos y santos nunca promueven persecución, sino que la padecen, ¿de quién es la voz que nos dice en el salmo: Perseguiré a mis enemigos y los capturaré, y no me volveré hasta que desmayen? Luego, si queremos decir o reconocer la verdad, hay una persecución injusta, y la promueven los impíos contra la Iglesia de Cristo; y hay una persecución justa, que promueve la Iglesia de Cristo contra los impíos. Esa Iglesia es bienaventurada cuando padece persecución por la justicia, y ellos son miseros cuando padecen persecución por la injusticia. Ella sigue amando, ellos odiando; ella para corregir, ellos para destruir; ella para apartar del error, ellos para precipitar en el error].

¹¹⁶ COORNHERT (2008) p. 45

¹¹⁷ Ibidem p. 46

¹¹⁸ VOOGT (2000) p. 116

¹¹⁹ COORNHERT (2008) p. 50 [In this I disagree with either side, and I would much rather see that, for proof in religious matters, people rely a bit less on antiquity, customs, and traditions, and more on the prophets, gospels, and the writings of the apostles, for the latter do not deceive].

Nesta suspeição lançada pelos protestantes, até mesmo o fato de os pais da Igreja terem recebido o Espírito Santo é posto em descrédito:

Mas não estamos plenamente convencidos de que todos os Padres, assim como os profetas, apóstolos e evangelistas tenham recebido o Espírito Santo e que os tenha guiado, conferindo-lhes verdadeiros ensinamentos.¹²⁰

Chega-se à conclusão de que nada pode ser provado devido à antiguidade, à tradição, aos concílios, aos colóquios que há pouco se deram, ou aos ritos. No debate entre católicos e reformados, o jogo de conveniência é denunciado. Nem católicos e nem protestantes deixam de falar a favor dos seus ritos, das suas doutrinas e dos seus respectivos teólogos quando estes lhes garantem algum privilégio político ou alguma possibilidade de sobrepujar o outro. Tudo se nivela na mesquinha disputa pelo poder, ferindo qualquer argumento que tente defender algum critério privilegiado.

De certo modo, nos bastidores desta argumentação se encontra outra bandeira erguida por Coornhert, qual seja, a orientação religiosa pautada apenas pelas Escrituras. As doutrinas que posteriormente são criadas pelas instituições religiosas devem ser deixadas de lado, de acordo com este intelectual, que era um profundo conhecedor do texto bíblico.¹²¹ As Sagradas Escrituras, além de representarem o único ponto sobre o qual todas as denominações cristãs concordam, ela não se congraça com a perseguição, o que a habilita como ponte para o mínimo entendimento. Tendo este conjunto de princípios, em Coornhert – entre as instituições religiosas, ou seja, entre das igrejas visíveis – tudo se horizontaliza. Dito de outro modo, o sistema que enfatiza o desenvolvimento da consciência humana, do aprimoramento do agir do indivíduo, através da luz da razão e da equanimidade, transparece a desimportância da autoridade religiosa. Primeiro porque a religiosidade não vem de fora. Segundo, porque não é a tradição ou as doutrinas inventadas que detêm algum relevo, além de todos os problemas que sabidamente estas autoridades são capazes de causar.

Uma estratégia argumentativa de Coornhert é sobrepor à polifonia dos personagens, com as variantes interpretativas de uma determinada passagem bíblica ou com a eventual dubiedade de uma autoridade católica. Santo Agostinho é um nome bastante apropriado. Quase dois séculos depois de Coornhert, Voltaire diz que o referido

¹²⁰ Ibidem p. 57 [But we are not at all convinced that all the Fathers as well as the prophets, apostles, and Evangelists have received the Holy Spirit and that it has guided them, conferring on them true teachings].

¹²¹ VOOGT (2000) p.105

bispo: “após ter pregado a doçura, acabou pregando a perseguição.”¹²² No Sínodo, o delegado católico faz queixa, afirmando que o calvinista faz uso de Agostinho para afirmar algo, e em seguida utiliza o mesmo Agostinho para refutar o próprio argumento anterior.¹²³ Às vezes o leitor tem a sensação de que leu anteriormente um argumento parecido partindo do opositor daquele que agora o emite. Noutros momentos, um interlocutor tem que se defender de uma acusação parecida com a qual ele mesmo fez uso numa sessão anterior. A equipolência epistêmica é posta à mesa juntamente com a reciprocidade política. O artifício literário tenta convencer que católicos e protestantes podem ser violentos se as circunstâncias permitirem. Ambos podem se valer de autores e ritos se a conveniência política se fizer presente. Os dois lados usam da vitimização quando a argumentação possibilita. Com isso, o leitor se pergunta onde está a diferença entre eles. Por trás do recurso argumentativo, está aquilo que Gerrit Voogt chama de regra de ouro de Coornhert, qual seja, a atitude de fazer ao outro aquilo que é desejável receber dos outros.¹²⁴ Este ditame bíblico não estava contido apenas das suas argumentações, mas era um preceito com o qual o autor tentava conduzir sua própria vida.

A possibilidade da Igreja Católica falhar, além de igualar os dois lados na argumentação – um tipo de equipolência pela precariedade – insere a dúvida e a aporia no centro do debate. Toda e qualquer Igreja cristã visível está à mercê do erro. Dentro deste tema, os católicos defendem que somente os clérigos podem tratar da doutrina: “O julgamento sobre a doutrina pertence ao pastor, não às ovelhas.”¹²⁵ Continua o delegado católico: “mesmo que uma dentre as ovelhas fosse muito santa e erudita.”¹²⁶ A resposta dos reformados vai na direção oposta, afirmando que não é possível (não com estas palavras) terceirizar a consciência. Por traz deste debate está o refúgio de uma fé entendida como legítima, verdadeira e não conflituosa. Está aí, por outro viés, a condução da fé da esfera pública para o âmbito íntimo. As palavras do personagem Gamaliel atam a repulsa à coação, com a preponderância da consciência individual em relação às imposições, à violência e a arbitrariedade de uma instituição formalizada.

¹²² VOLTAIRE (1993) p.133

¹²³ COORNHERT (2008) p. 60

¹²⁴ VOOGT (2000) p. 119

¹²⁵ COORNHERT (2008) p. 97 [Judgment on doctrine belongs to the Shepherd, not to the sheep].

¹²⁶ Ibidem p. 97 [even if one among the sheep were very saintly and learned].

Para eles, a igreja parece tornar-se novamente opressiva se forem forçados a acreditar em tudo o que os eruditos ensinam, sem permissão para julgar, como porcos imundos forçados a engolir tudo sem ruminação.¹²⁷

Outro recurso do autor para envilecer as instituições religiosas é explicitar a cacofonia e a agressividade que se mostram constantes nas falas e nas almas dos religiosos, um contrassenso que aflora por si, sem que o autor precise de muito esforço para ressaltar o despautério. A descrença nas tradições encontra um campo fértil para se alastrar num terreno onde o descenso agressivo dita o tom dos debates. A diafonia que, sem a suspensão do juízo, ao invés de levar ao abrandamento dos ânimos, diria o cético, à ataraxia, leva à perpetuação do debate e à animosidade. O personagem Gamaliel denuncia:

Se algum dos Padres tiver ensinado, em qualquer assunto, coisas que contradizem abertamente o que é comumente entendido como estando na Escritura Divina, então eu não acho que qualquer um de nós desejaria ou seria capaz de concordar ou dar crédito a isso ou aceitar e utiliza-lo como testemunho verdadeiro, ainda que proveniente do mais eminente dos Padres.¹²⁸

A contradição espraia a dúvida na direção do clero. Os padres falham, a Igreja visível falha. Quem dirime é a lida direta com a Sagrada Escritura. A palavra de Deus é o bastante e jamais erra.¹²⁹ O texto bíblico tornou-se o solitário ponto de apoio arquimediano sobre o qual o edifício da fé individual deverá se equilibrar. O escritor francês Julien Green, num artigo de jornal de 1940, demonstrou comungar com este entendimento, e o traduziu com clareza: “A Bíblia contém, para cada um de nós, uma mensagem cifrada. A chave, é a fé que nos dá.”¹³⁰

Na quinta sessão do sínodo, respondendo a um católico que buscava corroborar a infalibilidade dos concílios, um representante dos reformados distingue doutrina e ética. Para iniciar sua contra-argumentação o reformado supõe que o concílio não falharia nem no que diz respeito à doutrina, e nem naquilo que diz respeito à ética. A passagem é

¹²⁷ Ibidem p. 101 [For them the church appears to become once again oppressive if they are forced to believe whatever the learned teach, without permission to judge, like unclean swine forced to swallow everything without rumination].

¹²⁸ Ibidem p. 63 [If any of the Fathers is found to have in any matter taught things that openly contradict what is commonly understood to be in Divine Scripture, then I do not think that any of us would wish or be able to agree or give credence to it or accept and use it as true testimony, even if it came from the most eminent of the Fathers].

¹²⁹ Ibidem p. 64

¹³⁰ BORELLI (2001) p. 524

brevíssima e Coornhert não evoluiu sobre essa distinção. Assim se manifesta o personagem:

Se é verdade que um conselho geral recebeu o privilégio de não errar em pontos de doutrina, nem nas regras éticas que prescreve, então perguntamos qual seria a data desse privilégio?¹³¹

A pergunta final é retórica e pertence às argumentações que atacam as tradições e ritos do catolicismo. A distinção entre doutrina e ética nesta passagem parece algo secundário à indagação sobre o suposto ponto privilegiado de uma assembleia católica. Tanto é assim, que nada mais se fala sobre essa diferenciação no embate desta sessão. Porém, ela retornará aos debates em outros termos.

Uma assembleia ou um conselho geral de uma instituição religiosa são capazes de ditar suas normas e seu cânon. Os fundamentos desta ou daquela vertente religiosa pode ser uma decisão monocrática, pode ser proveniente de um grande conselho, não importa. Questão é que tais convenções podem ou não comungar com aquilo que se entende por ética. Primeiro porque nem sempre uma doutrina tenta versar sobre um assunto que envolva a questão ética. Afora isso, a discrepância tem muito a dizer, a começar pela falibilidade e a disposição de mudanças as quais toda convenção está à mercê. Por outro lado, o sentido de justiça, podemos chamar assim, não submetido às convenções e nem a eventuais mudanças, é de outra ordem. Esta é uma questão já estudada, desde a *Política* de Aristóteles. Todavia, nesta obra construída num formato ficcional, Coornhert optou por explicar literariamente sobre tal diferença.

Na primeira sessão do sínodo, justamente onde aparece a expressão “igreja visível”, há uma discussão sobre a possibilidade de se errar. O delegado católico afirma que cada membro da igreja pode errar, mas não a assembleia, ou, como ele chama, o corpo de membros de Cristo.¹³² Afirma o católico que Jesus Cristo sempre está na Igreja e que, neste barco, o timoneiro é sempre ele. O reformado diverge. Primeiro passo é desconsiderar que os líderes de uma designação religiosa são melhores que os fiéis. Defende também que Cristo pode estar na Igreja visível, mas não necessariamente estar no seu comando. Ele está a bordo, mas não necessariamente no timão. A condução da

¹³¹ COORNHERT (2008) p. 66 [If it is true that a general council has received the privilege that it can not err in points of doctrine, nor in the ethical rules it prescribes, then we ask what the date of this privilege might be?]

¹³² Ibidem p. 39

Igreja e a sua doutrina podem falhar. Com um traço anti-intelectualista, afirma-se que a razão, por si, está sujeita ao erro. “Quantas vezes não vemos um homem simples que é por algum tempo mais sábio do que o mais instruído de toda uma empresa?”¹³³ O erro não é ônus que recai apenas sobre o leigo. Ninguém escapa da incerteza.

Se Castellion foi visto como um cético moderado, Coornhert não fica atrás. Ele compartilha do ceticismo encontrado em seu contemporâneo Michel de Montaigne, não somente pela desconfiança em relação à razão, mas também pela relativização do privilégio do lugar do qual cada um observa. Assim afirma Montaigne no ensaio *Apologia de Raymond Sebond*:

Tudo isso é sinal muto evidente de que não compreendemos nossa religião, senão a nosso modo e a nosso bel-prazer, como compreendemos qualquer religião. Se é nossa, é porque o destino nos fez nascer em um país onde ela existe, porque é muito antiga, ou porque os homens que a estabeleceram merecem nosso respeito, ou porque tememos os castigos com que ameaça os que não a seguem, ou ainda porque nos seduzem suas promessas.¹³⁴

O referido ensaio de Montaigne foi publicado pela primeira vez em 1580, o que impossibilita cogitar que tenha sido influenciado pela publicação do *Sínodo*. Todavia, a recíproca é verdadeira, uma vez que a publicação deste ensaio só aconteceu seis anos após a do *Sínodo*. Independente disso, fato é que o relativismo religioso é o instrumento do qual se vale Montaigne para tomar a mesma direção daqueles que se empenham pela paz religiosa. No texto transcrito, a crença religiosa é uma consequência de circunstâncias sociais e políticas alheias ao credo em si. Fenômeno de semelhante causalidade é o idioma. Daí, como impingir um valor quando até o acaso pode ser a única razão para se pertencer a uma determinada religião? Arrefecer os ânimos através da dúvida e de suas consequências une os dois autores aqui discutidos.

Se nos valem de Montaigne para melhor situar Coornhert, podemos também lembrar de outro francês, Blaise Pascal (1623 – 1662). Aí, Pascal deve ser lembrado no que diz respeito à impotência da razão como fundamento quando a questão é de ordem teológica.¹³⁵ Enfático, o matemático e filósofo francês diz sobre o ser humano e suas possibilidades de conhecimento: “Juiz de todas as coisas, verme imbecil, depositário da

¹³³ Ibidem p. 40 [For how often do we not see a simple man who is for a time wiser than the most learned of an entire company?]

¹³⁴ MONTAIGNE (1972) p.211

¹³⁵ ADORNO (2008) p.53

verdade, cloaca de incerteza e de erro.”¹³⁶ Estamos aqui entre três cétricos que se valem desta ponderação diante daquilo que a fé não diz. Coornhert distingue o erro que nos afasta de Deus do erro que não nos separa Dele. Para o holandês, as pessoas conectadas a Deus através de um “tipo de fé”, ou seja, por estarem conectadas a uma doutrina ou uma instituição, não estão efetivamente ligadas a Cristo. Cada uma delas seguirá no seu respectivo barco, por tradição ou por hábito, ainda que tal instituição religiosa tome um rumo avesso a Cristo. Estas, “ainda não estão firmemente enraizadas em Cristo”.¹³⁷ O que impediria um desvio do verdadeiro caminho de Cristo seria o amor, o que ele chama de verdadeiro amor em Cristo. Isto é o cerne da chamada *Igreja invisível*. O verdadeiro amor enreda a sinceridade, pouco importando a designação. Apenas esta Igreja, que não tem denominação, pode ser entendida como única. É o lugar do amor sincero, que somente Deus consegue conhecer.¹³⁸ Estas pessoas, enraizadas pelo amor, podem cometer erros, mas pela eternidade não se perderão do caminho.

Agora ninguém está unido a Cristo em Deus, exceto aqueles nos qual está o verdadeiro amor de Deus, e esse amor está apenas naqueles que renasceram. Quem nasceu de Deus não pode pecar, pois não pode pecar contra aquele amor até a morte, e não pode mais se afastar de Cristo e de Deus, porque o mal não o atinge.¹³⁹

Para o autor, aquele que nasceu na fé em Cristo não pode pecar contra este amor, portanto, a fé antecede o amor. Estes que renasceram pela fé, e que vivem neste amor, não podem se afastar de Cristo. Errarão, mas não deixarão de voltar ao caminho. Assim sendo, afirma o autor que toda a Igreja visível pode cometer erros, seja a pessoa um fiel ou pertencente ao clero. A confiança não deve ser depositada numa instituição, mas somente em Cristo. O efeito colateral de tal argumento é a individualização da fé ou, se preferirmos, uma defesa de uma fé íntima, subjetiva. Sua argumentação nos remete a Jonathan Swift (1667 – 1745) ao dizer: “Já temos o suficiente de religião para odiar o nosso próximo, mas não para amá-lo.”¹⁴⁰

¹³⁶ PASCAL (2005) Nº 131 (434) p. 46

¹³⁷ COORNHERT (2008) p. 41 [They are not yet firmly rooted in Christ].

¹³⁸ VOOGT (2000) p. 117

¹³⁹ COORNHERT (2008) p. 41 [Now nobody is united with Christ in God except those in whom is the true love of God, and this love is only in those who have been reborn. Whoever is born from God cannot sin, for he cannot sin against that love until death, and cannot fall away from Christ and God anymore, for evil does not touch him].

¹⁴⁰ KALEZIC (2015) p. 1 [We have just enough religion to make us hate, but not enough to make us love one another].

Outra consequência do ato de fé estar na alma nos faz retornar a Pascal. Sem nos delongarmos neste cotejar, e cientes de que em toda comparação resistem arestas que não se aparam, deixemos que o próprio francês se expresse.

Conhecemos a verdade não apenas pela razão, mas também pelo coração. É desta última maneira que conhecemos os primeiros princípios, e é em vão que o raciocínio, que não toma parte nisso, tenta combater-los. [...] Os princípios se sentem, as proposições se concluem, e tudo com certeza, embora por diferentes caminhos – e é tão inútil e tão ridículo a razão pedir ao coração provas dos seus primeiros princípios por querer consentir neles, quanto seria ridículo o coração pedir à razão um sentimento em todas as proposições que ela demonstra por querer recebe-las.¹⁴¹

Ambos, em última instância, depositam a fé em algo diferente da razão. Um fala em amor, outro fala em coração; com esta ou com aquela denominação, um sentimento íntimo resguarda aquilo que a razão demonstra não ter alcance. Pascal afirma que a fé está no coração e por isso não se diz *scio*, ou seja, não se diz “eu sei”, mas sim *Credo*, “eu creio”.¹⁴² Tal sentimento é íntimo e protegido. Tanto Coornhert quanto Pascal se valem de conceitos, amor e coração, como lugares de um sentimento que se resguarda, algo inalcançável simultaneamente pela razão quanto pela sua verbalização. O personagem Gamaliel na oitava sessão explana sobre a atitude de Abraão elucidando como reconhecer a religiosidade íntima. O personagem bíblico, diante da vontade de Deus de punir a pecaminosidade das cidades de Sodoma e Gomorra, tenta evitar o castigo divino. Abraão indaga: “Se houver, porventura, cinquenta justos na cidade, destruirás ainda assim, e não pouparás o lugar por amor dos cinquenta justos que nela se encontram?”¹⁴³ É precisamente deste adjetivo, *justo* [righteous], que Coornhert se vale. Ele parece induzir o seu leitor a se perguntar sobre a o que seria mais importante, se ser justo ou circuncidado. De um lado a ética, do outro, as tradições.

Hoje você encontrará cristãos que acreditam que Deus só se importa com os justos que existem em sua igreja. Da mesma forma, os judeus detestam os gentios que são muito mais justos do que eles, porque eles não pertencem à igreja dos circuncidados - como se não fosse muito mais importante para Deus que alguém fosse justo e temente a Deus do que [ser] circuncidado na carne.¹⁴⁴

¹⁴¹ PASCAL (2005) N° 110 (282) p. 38 e 39

¹⁴² Ibidem N° 7 (248) p. 4

¹⁴³ *Gênesis* (18:24)

¹⁴⁴ COORNHERT (2008) p. 93 [Today you will find Christians who believe that God only cares about the righteous that exist in their church. Similarly the Jews detest the Gentiles who are much more righteous

A ortodoxia concede sua preponderância, em Coornhert, a uma atitude correta, ou seja, a uma ortopraxia. Esta é uma das consequências da equipolência. A inutilidade de se discutir qual a religião verdadeira, acaba por levar a indagação sobre qual a relevância de se superar isso. Deus quer o justo, não importando a designação religiosa, até porque, não é possível descobrir qual seria a designação correta.

Na quinta sessão, Gamaliel diz acreditar que há pessoas que sinceramente amam a Deus em diferentes igrejas, mas isto nada diz sobre qual seria a verdadeira. Lemos então o seguinte: “Portanto, recomendo que todos nós, em tempos tão incertos, suspendamos nosso julgamento uns dos outros por um tempo.”¹⁴⁵ Suspende o juízo é expressão emblemática no ceticismo. O termo de uso comum, afirma Ferrater Mora, na estratégia cética para a suspensão do juízo é *époché*.¹⁴⁶ A origem desta noção é incerta, embora já se veja uso preciso entre os estoicos.¹⁴⁷ A *époché* é uma atitude cética diante da pluralidade de conformações teóricas incapazes de uma conclusão. Danilo Marcondes define nos seguintes termos as consequências da profusão de teorias conflituosas:

Dada a ausência de critério para as decisões sobre qual a melhor teoria, já que os próprios critérios dependem das teorias, todas se encontrariam no mesmo plano, dando-se assim a *isosthenia*, ou equipolência. Diante da impossibilidade de decidir, o cético suspende o juízo (*époché*) e, ao fazê-lo, descobre-se livre de inquietações.¹⁴⁸

Coornhert inova, neste nosso percurso, ao propor, diante do incontornável convívio de uma pluralidade religiosa, uma solução efetiva. Ele não tenta diminuir as diferenças das partes; não se trata mais de concórdia. Sobre essas diferenças, ele argumenta – de modo semelhante a Erasmo - que são secundárias àquilo que realmente tem relevo para o ser humano. Todavia, diferente de Erasmo, ele não tenta apagá-las para que ambas as partes voltem a ser semelhantes. Se Castellion advoga pela atenuação das penas, Coornhert aponta a impossibilidade de se distinguir o joio do trigo, e por isso Calvino teria agido de modo contrário ao que Cristo recomenda ao mandar queimar

than they, because they do not belong to the church of the circumcised - as if it is not much more important to God that one be righteous and God fearing than [that one be] circumcised in the flesh.]

¹⁴⁵ Ibidem (2008) p. 71 [Therefore I recommend that all of us, in such uncertain times, suspend our judgment of each other for a while].

¹⁴⁶ MORA (2000) p. 854

¹⁴⁷ MARCONDES (2019) p.29

¹⁴⁸ Ibidem p.29 e 30

Servet.¹⁴⁹ Tal assassinato não teria ocorrido se Igreja e Estado estivessem separados na Suíça, o que reforça a ênfase de Coornhert sobre separação destas atribuições entre Estado e Igreja.

Há em Coornhert uma proposta de diminuição das competências do Estado neste sentido. Para isso, ele se vale de modo contundente da estratégia cética. É com os instrumentos argumentativos provenientes da dúvida que o autor é capaz de propor aos rivais religiosos – parodiando Marcondes – um livramento de suas inquietações. Neste sentido Coornhert recrimina a ânsia de se julgar e condenar. Diante da pluralidade de ortodoxias, devemos suspender nosso juízo e voltarmos nossas atenções para uma postura ética que nos proteja do cometimento de injustiças. Sobre heresias, que cada designação religiosa cuide daquilo que assim considera e as desvincule do poder secular.

Logo após pedir pela suspensão do julgamento, Gamaliel trata da relação entre diferentes credos. Ele pede pela tolerância recíproca, ou seja, pelo convívio com a alteridade. Consequência ululante da igualdade de posições. Este convívio guarda uma tensão, obviamente, uma vez que a verdade relativa do outro é a contradição da minha. A tolerância, conforme nossa conceituação, é o refreio deste impulso contrário à alteridade. Mas, como já ressaltamos, este é um modo negativo de abarcar tal conceito. Coornhert dá um passo além.

Não nos condenemos ou excremos uns aos outros com tanto ódio, mas toleremos e sofram os uns aos outros com bondade e amor: o sábio, o imprudente, o forte e o fraco. Isso, até o momento em que o Senhor em Sua misericórdia nos enviará um Sumo Sacerdote que poderá tirar de nós essas "esposas estrangeiras", quero dizer [esclarecer] essas várias opiniões, bem como essa confusão babilônica de línguas.¹⁵⁰

Esta passagem é relevante naquilo que diz respeito ao conceito de tolerância. O autor nos parece anunciar os ares que tomam acento na nova configuração social. O texto deixa ver uma atmosfera, um espírito de um tempo ainda em formação, como um epifenômeno de uma mentalidade plural. Coornhert é agente e reflexo do comunal. Portanto, perscrutar este texto, que versa diretamente sobre um grande problema coletivo, não é lidar com o pensar de um indivíduo isolado.

¹⁴⁹ VOOGT (2000) p. 119

¹⁵⁰ COORNHERT (2008) p. 71 [Let us not condemn or execrate one another so hatefully, but let us tolerate and suffer one another with kindness and love: the wise the unwise and the strong the weak. This until the time that the Lord in His mercy will send us an Ezra who can take away from us these "foreign wives," I mean [clear up] these various opinions, as well as this Babylonian confusion of languages].

Na segunda metade do século XVI o Ocidente percebe, sem vontade, que deve aprender a conviver com a igualdade de posições, com a tensão atávica de uma equivalência entre ortodoxias, pois a pluralidade se mostra definitivamente estabelecida. Era preciso pensar sobre o que de fato é relevante, e Coornhert o fez. Nesta realização, a necessidade de se tolerar a alteridade se mostrou inarredável. É ela, a tolerância, o elemento que sustenta a paz. Por sua vez, ela só adquire envergadura a partir da dúvida. Não bastando isso, Coornhert aproxima tal conceito das palavras *bondade* e *amor*. A sentença é uma pérola para a compreensão do entorse que o conceito de tolerância está sofrendo. Na tradução para o inglês lemos *suffer*. Esta conexão já conhecemos, é a tolerância negativa, sinônima de suportar, aguentar e aturar. Tudo isso implica em sofrimento, em resignação e consternação. Não obstante, o holandês afirma o que num primeiro átimo pode parecer uma incoerência. Tolerar com *amor* e *bondade*, ou seja, suportar ao mesmo tempo em que se tem cuidado e um afeto positivo em relação àquele que nos traz um sofrimento.

Então, o que vemos é a dúvida penetrar na vivência da tolerância. Após a incapacidade de alcançar a verdade ser perceptível, o convívio com a diafonia se mostra inevitável. Diante de um cenário que se mostra adverso e perene, o ânimo de se tolerar, o olhar sobre a adversidade, pode qualitativamente mudar. O suportar agora é capaz de acolher com bom ânimo, deixando de ser apenas um viés negativo. Daí conseguimos ler na mesma formulação léxicos que poderiam juntos parecer ou contrassenso. A animosidade é arrefecida na constatação de que todos se encontram embebidos na mesma incapacidade e insegurança. Todos, uma vez órfãos de suas certezas, constataam a precariedade da condição humana no seu conhecer. Somente neste momento o ânimo em relação ao outro estará apto à bondade e ao amor. É uma simples visão otimista em relação ao ser humano. A ideia de que a verdade possui um poder – emanado de Deus – que a fará prevalecer sobre a falsidade, provém de uma tendencia espírita que alguns estudiosos atribuem ao holandês.¹⁵¹ Outros indícios desta sua afeição aparecem em outras características do seu pensamento que nós não precisamos vasculhar neste trabalho.

No *Sínodo* Coornhert não explora o conceito de tolerância. O autor realiza esta aproximação, pensa numa tolerância aliada à bondade, em meio a um clamor por um trato menos bélico entre as religiões. Todavia, devemos neste ponto pensar que as sementes foram postas ao chão. A proposta de haver o bom convívio, não mergulhado nos piores

¹⁵¹ VOOGT (2000) p.125

sentimentos, mas ao contrário, estão aí postos. Apenas como ilustração dos frutos vindouros, algumas décadas depois, já no século XVII, em meio ao desmonte da política de tolerância na França que o rei Luís XIV implementaria, o advogado francês Henri Basnage Beauval (1656 – 1710) vai cogitar, no seu tratado *A tolerância das religiões* [La tolérance des religions] a possibilidade de uma emulação recíproca das religiões.¹⁵² Tal conjectura, alguns podem retrucar, se deu como apelo aflito e meramente retórico diante de uma conjuntura política tenebrosa. Retórica ou factível – se é que podemos separar assim –, ela foi aventada. Isto no ano de 1684, um ano antes da revogação do Édito de Nantes; e se ela foi cogitada, isto só se deu porque a boa lida podia ser ao menos pensada. Tal espírito amadureceria paulatinamente. Coornhert deixou à mostra como a ideia de tolerância viria a ganhar outros tons. Beauval foi um outro eco deste trajeto, eco este que Bayle também reverberou. No sexto capítulo da *Segunda parte* do seu *Comentário* Bayle ratifica a posição de seu amigo Beauval.

Se cada um tivesse a tolerância que eu apoio, haveria a mesma concórdia em um Estado dividido em dez religiões, quanto em uma cidade na qual vários tipos de artesãos se ajudam mutuamente. Tudo o que poderia haver seria uma honesta emulação, à qual mais se evidenciaria em forma de piedade, em bons costumes e na ciência.¹⁵³

Tratando do ceticismo em diferentes escolas da antiguidade, Danilo Marcondes afirma que “a filosofia deve nos dar uma orientação para a vida prática que nos permita viver bem e alcançar a felicidade.”¹⁵⁴ Foi isto que Coornhert procurou fazer em seu trabalho. Para a desesperança dos contemporâneos de Coornhert, o pior ainda estaria por vir. *O Sínodo da liberdade de consciência* será um libelo cuja notoriedade pouco avançará além das fronteiras do seu país. A Europa ainda terá que vivenciar mais de um século de intensos conflitos.

Erasmus, Sébastien Castellion e Coornhert formam um conjunto de esforços pela pacificação e pela tolerância, ainda no mesmo século de Lutero. O legado destes esforços não é pequeno, embora por vezes, deixados no esquecimento. Ao se estudar as obras de John Locke e Voltaire – naquilo que diz respeito à tolerância – seria edificante ponderá-

¹⁵² GRAVELEAU (2018) p.4

¹⁵³ BAYLE (2014) p.248 [Si chacun avait la tolérance que je soutiens, il y aurait la même concorde dans un État divisé en dix religions, que dans une ville où les diverses espèces d’artisans s’entraident mutuellement. Tout ce qu’il pourrait y avoir, ce serait une honnête émulation à qui plus se signifierait en piété, en bonnes mœurs, en Science.]

¹⁵⁴ MARCONDES (2019) p.30

las como subsequentes às produções do século XVI. A *Carta sobre a tolerância*, de John Locke, foi publicada em 1692, um momento bastante adiantado para o nosso problema. Entre Coornhert e o filósofo inglês o Ocidente vivenciou transformações na compreensão sobre estas querelas, sem falar da produção de autores como Bayle e Versé, que também contribuíram neste intervalo de tempo.

Castellion e Coornhert influenciaram aqueles que os leram. Logo no início do século XVII, na vila de Warmond, pouco mais de 40 quilômetros ao norte de Rotterdam, uma congregação ficou sem o seu líder. Diante da adversidade, alguns fieis decidiram realizar suas celebrações e, ao mesmo tempo, abrir tais eventos para quem desejasse. Batismos continuaram a acontecer, assim como a eucaristia. Qualquer pessoa, de qualquer vertente, podia se manifestar. Sem líderes, sem dogmas e sem maiores atritos, esta experiência ecumênica perdurou por pouco menos de dois séculos. O infortúnio da congregação e a inspiração nos autores apresentados propuseram essa boa experiência.¹⁵⁵ Todavia, nem toda produção daquele período teve a chance de levar os seus contemporâneos a novas reflexões. Foi justamente este o caso do *Colóquio dos sete sobre os segredos do sublime*,¹⁵⁶ de Jean Bodin, que não foi publicada no seu tempo.

O *Colóquio* de Bodin foi escrito, provavelmente, em 1588, mas foi publicado somente na segunda metade do século XIX.¹⁵⁷ Não sabemos a razão desta lacuna. Cópias em latim e francês, manuscritas, circularam na França e fora dali.¹⁵⁸ Se tal não inspirou a quase ninguém, não serviu como fonte para os seus contemporâneos, por outro lado, ela reflete de modo emblemático o pensamento renascentista. Todos os ingredientes comuns ao receituário intelectual costumeiro daquela época estão lá. Assim como a obra de Coornhert, trata-se de um diálogo imaginado entre personagens que representam diferentes perspectivas epistemológicas, o que é, ou seria, o combustível para as querelas infundáveis do período. Porém, diferente do trabalho de Coornhert, no *Colóquio* de Bodin não há alterações, mas sim uma insistente harmonia. O cenário, utópico, se passa na mansão do personagem católico, em Veneza, que conta com uma farta biblioteca, uma enciclopédia sobre fauna e flora e empregados que, dentre outras atribuições, leem para os convivas durante suas refeições. Todos moram juntos: um luterano, um calvinista, um

¹⁵⁵ VOOGT (2000) p. 84

¹⁵⁶ [Colloquium of the seven about secrets of the sublime]

¹⁵⁷ BODIN (2008) p. ix

¹⁵⁸ LECLER (1994) p. 547

maometano, um filósofo da natureza, um cético, um judeu, além do anfitrião, que serve como fiel da balança, entre aqueles que acreditam em Cristo e os demais.

Esta obra de Jean Bodin – autor reconhecido como jurista e teórico político – é uma obra dedicada a Filosofia, mais exatamente a Ontologia e, na segunda parte, a Teologia e sua pluralidade de religiões.¹⁵⁹ Diferente do *Sínodo* de Coornhert, não é uma obra de combate. Nela encontramos a grande cadeia dos seres e debates que permeiam seus assuntos. O leitor contemporâneo, tendo em conta a premência das questões políticas daquele período, é surpreendido com o longo e despreocupado diálogo, no segundo livro desta obra, sobre questões muito peculiares a respeito do ser dos anjos e dos demônios. Bodin discute a cópula dos demônios, o número de asas dos anjos, a longevidade destes seres, etc. Explicações que se apoiam tanto no pensamento do estagirita quanto em seu mestre, servem de base para um percurso ontológico que engloba tanto os seres materiais quanto os imateriais, celestes ou sublunares, criador e a multiplicidade de suas criaturas. A surpresa do leitor se legitima não somente por presenciar personagens de diferentes crenças confabulando fraternalmente sobre temas tão etéreos num momento tão conturbado, mas também por saber que Bodin não era alheio a tais conturbações. Embora assim o seja – e o tema da tolerância está presente nesta obra –, tal postura, no nosso entender, não macula seu valor. Este aparente alheamento, um certo distanciamento intelectual e afetivo, nos faz lembrar uma passagem bíblica na qual Jesus Cristo é untado com um caro perfume e, em resposta às críticas, afirma que: “os pobres sempre os tendes convosco e, quando quiserdes, podeis fazer-lhes bem, mas a mim nem sempre me tendes.”¹⁶⁰ Nem Bodin, nem Cristo ignoravam a realidade. A reflexão filosófica – assim como o prazer estético – pode também nos reconectar com a condição humana em profundidade, e com a realidade, genericamente falando. Fato é que Bodin não deixou de escrever sobre os temas que lhe apeteçiam. Ao invés do modo beligerante, buscou outro feitio.

Jean Bodin foi um católico que se entusiasmou com a Reforma Protestante e sua liberdade de culto.¹⁶¹ Lecler argumenta que efetivamente ele seria um deísta.¹⁶² Animado com o novo movimento religioso, Bodin decidiu conhecer – porque o acaso também tem os seus caprichos – o calvinismo em Genebra meses antes da execução de Servet. Não é

¹⁵⁹ Ibidem p. 548

¹⁶⁰ Evangelho segundo Mateus (14:7).

¹⁶¹ BODIN (2008) p. xix

¹⁶² LECLER (1994) p. 548

sabido se Bodin presenciou aquele fato dramático. A questão é que ele, respeitando sua singularidade intelectual, inseriu o problema da tolerância religiosa no seu *Colóquio*.

Até o quarto livro da obra de Bodin, a tolerância surge como sendo um efeito colateral, uma consequência necessária, de uma estrutura ontológica. Por um lado, as propriedades de Deus aparecem como sendo a unicidade, a simplicidade, a perenidade e a imutabilidade.¹⁶³ Por outro lado, a natureza – anjos, demônios, seres humanos, animais, plantas e tudo que há na terra – é múltipla. Deus está na natureza, não na sua essência, mas sim no seu infinito poder.¹⁶⁴ Assim sendo, quem olha meticulosamente a natureza, percebe sua ordem e sua harmonia, e pode assim, cuidar melhor das coisas dos seres humanos.¹⁶⁵ Todas as religiões são provenientes do divino. Elas se manifestam de forma multifacetada, mas guardam, na sua essência, uma conexão com a unicidade divina. O equilíbrio e a harmonia seriam sinais de Deus no mundo. O quarto livro começa com uma longa digressão sobre a harmonia na música, sobre a beleza da comunhão dos opostos. Como a inteligência é governada por um Deus único, Suas altas ordens são exemplares para as demais. Logo, é possível existir um Estado harmônico com diferentes credos.¹⁶⁶ Até aí – e no nosso leitor deve perceber o quão sucinto estamos sendo – tudo parece bem resolvido. Todavia, duas questões devem ser notadas. A mais óbvia é que tal composição argumentativa não dialoga com o mundo real. Como tratamos de um problema político, desprezar o que se passa esvazia o problema. O segundo senão é que na própria obra de Bodin esta argumentação tem duvidosa sustentação.

Ainda no quarto livro, os personagens concordam que escolher uma das religiões é algo arriscado, pois não é possível dizer qual seria a verdadeira, se é que alguma delas o é. Concordam que discutir sobre religião é algo cruel. Anteriormente, o personagem cético já havia afirmado que se deveria abdicar de tentar entender aquilo que está além das nossas capacidades.¹⁶⁷ Ele fala em humildade e não em indiferença; fala numa junção, numa combinação das diversas facetas religiosas. Lecler ressalta que Bodin está trazendo nesta passagem uma proposta de sincretismo religioso.¹⁶⁸ No mesmo parágrafo o comentarista adverte que isso não seria propriamente uma novidade no Ocidente. Mas então, podemos antecipar, a tolerância do cético é fruto desta liberdade sincrética. É uma

¹⁶³ BODIN (2008) p. 35

¹⁶⁴ Ibidem p. 56

¹⁶⁵ Ibidem p. lx e 65

¹⁶⁶ Ibidem p. 150

¹⁶⁷ Ibidem p. 95

¹⁶⁸ LECLER (1994) p. 552

tolerância distinta da tolerância do filósofo da natureza – Toralba, o nome dele –, que, a cada página demonstra não se importar com os sacramentos, liturgias e doutrinas. A tolerância dele, diferente do cético, é o resultado da indiferença.

Todavia, a argumentação do cético logo é deixada pra trás, e as concordâncias entre os partícipes avançam pelo terreno nebuloso. Com a anuência do judeu, prevalece o argumento de que as religiões mais antigas são também as melhores.¹⁶⁹ Há um longo discurso sobre a religião judaica, o que acaba por ratificar a afirmativa de Marion Leathers Kuntz que Bodin está inserido na tradição da Cabala e do hermetismo.¹⁷⁰ O pano de fundo que parece sustentar a asserção de que a antiguidade de uma religião seria garantidora de sua veracidade está na ideia de que neste passado remoto as leis da religião estariam jungidas – o termo é nosso – às leis da natureza. O judeu, o personagem mais erudito dentre os convivas, perde a inibição. À vontade, até o ritual da circuncisão passa a ser tido como um fruto direto das leis naturais.¹⁷¹ Daí em diante, este personagem traçará longos discursos. A harmonia entre os presentes é preservada com tergiversações. As explanações teológicas são longas e os personagens que poderiam mais frontalmente divergir somem em diferentes momentos. Os dissensos aparecem e desaparecem sem perturbar os ânimos e desprovidos de acabamento. Os instantes de cacofonia evanescem espontaneamente. Perto do fim – fazendo o leitor se lembrar de uma passagem do *Apocalipse*¹⁷² –, o judeu reclama com o cético por este ter uma postura que não adere a qualquer dogma.

Eu preferiria que você fosse quente ou frio em vez de morno na religião, Senamus. E ainda assim, como é possível defender as religiões de todas ao mesmo tempo, isto é, confessar ou crer que Cristo é Deus e negar que Ele é Deus, que Ele foi vencido pela morte e arrebatado do tormento, que o pão se torna Deus, e não se torna Deus, coisas que não podem acontecer ao mesmo tempo através da natureza.¹⁷³

A indagação do judeu – tal personagem tem o nome de Salomão – revela que a inconsistência foi o preço pago por toda a conversação entre os tantos personagens, afim

¹⁶⁹ BODIN (2008) p.183

¹⁷⁰ Ibidem p. lv

¹⁷¹ Ibidem p. 226

¹⁷² Capítulo 3, versículo 16.

¹⁷³ BODIN (2008) p.465 [I Would prefer that you were hot or cold rather than lukewarm in religion, Senamus. And yet, how is it possible to defend the religions of all at the same time, that is, to confess or believe that Christ is God and to deny that He is God, that He has been overcome by death and snatched from torment, that bread becomes God, and does not become God, which things cannot happen at the same time through nature.]

de que se mantivesse um ambiente fraternal. A resposta do cético é o próprio indiferentismo, pois toda e qualquer religião serve para se chegar a Deus. Os demais, fincados em suas respectivas trincheiras, fazem – de modo conciso – as objeções costumeiras aos argumentos em prol da tolerância, quais sejam, que deve haver liberdade religiosa desde que se mantenha a paz pública e que a força não deve ser empregada para persuadir ninguém. Uma vez encerrada a conversa, o narrador afirma que nunca mais, em seus encontros, estes homens trataram sobre religião.

Não temos convicção em afirmar que o *Colóquio dos sete sobre os segredos do sublime* pertence, confortavelmente, ao rol das obras empenhadas na causa da tolerância. Se lêssemos apenas as últimas páginas, diríamos que sim. Questão é que no restante da obra, que é de fôlego, a atmosfera argumentativa nos faz lembrar o irenismo, na tentativa de abrandar as lacunas e arestas que impedem que todas as religiões se amalgamem numa só crença. Não seria um irenismo à Erasmo, pois a ortopraxia não aparece como substituta da ortodoxia. Por outro lado, Bodin exhibe uma intelectualidade vertiginosa ao perscrutar os meandros das diferentes teologias e suas tradições. Isso nos faz crer que tais meandros são importantes para este autor, e que devem ser importantes para seus leitores. Então, irenismo também não nos parece ser. O *Colóquio* parece estar numa zona fronteira, limítrofe em relação à estratégia do irenismo. Ele aparenta não estar engajado nem pela tolerância e nem pela concórdia, mas sim melhor aferido à erudição teológica.

Por uma questão cronológica, e pela similaridade que sua forma possui com a obra de Coornhert, preferimos tratar de Bodin neste ponto do trabalho. Terminamos nossa exposição sobre o *Colóquio* com o incômodo daquele que procura uma identidade inequívoca, de quem almeja proferir um rótulo, um diagnóstico claro e distinto. Todavia, ressaltamos a autenticidade e a singularidade do *Colóquio*, que se mostra como um signo de riqueza intelectual, por vezes inquietante para aqueles que desejam tudo rotular.

Devemos levar em conta que outro documento, em prol da tolerância religiosa, foi publicado nos instantes finais deste mesmo século. A promulgação do Édito de Nantes, no dia 13 de maio de 1598, é um marco provisório na direção da paz. Ele e os acontecimentos políticos transcorridos até sua revogação formarão parte dos contornos do nosso próximo capítulo.

7 - Até Fontainebleau

O historiador britânico Tony Judt afirma que “toda revolução politicamente importante é prenunciada por uma transformação do cenário intelectual.”¹ Talvez, daí deduzimos que, para a satisfação dos idealistas, o referido estudioso entenda como válida a percepção de que o ideário político-filosófico anteceda as ações políticas. Que estas ações permaneçam em gestação sob o alarido intelectual anteposto. Certamente Judt teve suas razões para apresentar tal reflexão, mas a questão é que este percurso traçado desde 1517 não deixa claro se podemos ou não anuir com a percepção de que uma coisa preceda a outra. No caso, o oposto nos parece mais plausível. Vimos que a Igreja Católica pode ter demorado um pouco para convocar Lutero, mas não o suficiente para estar a reboque de maiores manifestações intelectuais. Em 1532 já temos a busca de acordos, como o de Nürnberg. Já pincelamos aqui algumas nuances da Paz religiosa de Augsburgo, de 1555. Entre uma tentativa e outra, no mesmo ano da morte de Erasmo, em 1536, houve o acordo de Wittenberg. A Inglaterra, em 1559, também conseguiu tecer um acordo político, o que também se daria, em 1609, nos Países Baixos. Em suma, não é propósito deste trabalho se alongar nos detalhes das tantas propostas que se sucederam desde o gesto de Lutero. Por outro lado, não vamos nos furtar a uma abordagem mais cuidadosa daquele que é o documento político mais emblemático quando seus tópicos são resoluções sobre as disputas provenientes da Reforma Protestante.

Conhecido como “O Bom Rei Henrique”, por vezes chamado de “O Grande”, Henrique IV, protestante convertido ao catolicismo, morreu sem testemunhar seu neto, Luís XIV, revogar aquele que foi o seu maior ato na direção da paz. O Édito de Nantes, promulgado no dia 13 de maio de 1598, por vezes recebeu a alcunha de *Édito da tolerância*, noutras, *Édito da paz*. Henrique IV naquele instante já governava a França há nove anos. Afirma Labrousse que tal édito foi precedido por negociações amargas e acordos pontuais.² Uma dessas medidas foi o Édito de Mantes, de 1589, que anulava determinações anteriores que estabeleciam a unidade de culto.³ Ao poucos, o rei convertido abria espaço para uma moderação entre as partes. O Édito de Nantes vigorou até 1685, ou seja, por 87 anos, proporcionando ao seu reino uma paz relativa, sobretudo

¹ JUDT (2008) p.536

² LABROUSSE (1985) p.27

³ LECLER (1994) p.501

enquanto Henrique IV governou. Após sua morte, durante a regência de Maria de Médici (1575 – 1642), teve início um período que os estudiosos adjetivam como “inquieto”.⁴ Depois, o cenário degringolou vertiginosamente. Do outro lado, ou seja, até o referido édito entrar em vigor, diversas medidas inócuas foram tentadas com o mesmo propósito. Alguma tranquilidade só surgiu a partir deste documento. O que levou o Rei da França a promulgar este édito, se vê no seu preâmbulo: “assustadoras perturbações, confusões e desordens que se produziram no reino.”⁵ Inicialmente, o extenso documento contava com 95 artigos, mas seu texto passou por quatro elaborações distintas,⁶ o que faz com que encontremos diferentes datas de promulgação. Era a primeira vez que a França se valia efetivamente da regularização de uma política preocupada com os distúrbios provocados pela intolerância religiosa. Mais que isso, a França era a única nação com duas religiões contempladas no seu arcabouço jurídico, uma vez que nas Províncias Unidas os católicos eram tolerados de fato, mas não juridicamente.⁷

É de se notar que justamente durante a vigência do referido documento em território francês, a Europa viveu os piores conflitos, os mais duros embates religiosos. Em 1618 teve início a Guerra dos Trinta Anos. Ao mesmo tempo, podemos perceber que logo após a Paz de Westfália, ou seja, logo após o fim desta guerra, os ânimos começaram a arrefecer, não somente em relação às querelas entre protestantes e católicos, mas de um modo geral, em relação à alteridade.

E de fato, foi na esteira do maior de todos os expurgos – talvez em reação violenta depois dele – que a solidez dos caçadores de bruxas começou a ceder. Em meados do século XVII – na década de 1650 – o ceticismo, ineficaz até então, começa por fim a irromper. Imperceptivelmente toda a base da mania começa a se desfazer, tanto nos países católicos quanto nos protestantes.⁸

Se a referência às bruxas parece exótica para o leitor contemporâneo, lembramos que elas foram deliberadamente perseguidas no século XVII, como os judeus também sofreram, três séculos depois, num cenário social e político muito diverso, onde a questão religiosa, na sociedade, já se esmaecera. No início da modernidade, a questão judaica não ocupou uma posição central nas animosidades sociais. Nas obras que tratam sobre a

⁴ LABROUSSE (1985) p.29

⁵ http://www.dhnet.org.br/texto_pt_edito_nantes, p.3

⁶ WANEGFFELEN (1998) p.19

⁷ BAYLE (1972) p.9

⁸ TREVOR-ROPER (2007) p.154

tolerância religiosa neste período, como é o caso de Joseph Lecler ou Yves Charles Zarka, a expressão “antissemitismo” não aparece, corroborando com a assertiva de Marx de que “o termo ‘antissemita’ somente surgiu por volta de 1879, no contexto do racionalismo colonial e imperial da era vitoriana.”⁹ Da mesma forma, seria um anacronismo ululante falarmos em sionismo, uma vez que tal movimento político, que teve como seu fundador o jornalista Theodor Herzl (1860 – 1904), só acontece no final do século XIX.

Obviamente, as hostilidades religiosas não se encerram no século XVII, mas o momento mais agudo, no Ocidente, foi contemporâneo do *Édito da tolerância*. Henrique IV pagou caro, morrendo esfaqueado por um homem chamado Ravaillac, um católico fanático.¹⁰ Na promulgação do Édito de Nantes, o clero manifestou seu repúdio.¹¹ Henrique IV já havia apoiado os príncipes protestantes de Brandemburgo,¹² e acabou sendo taxado como herege. Enquanto os capuchinhos, os mais virulentos, se recusaram a celebrar missa para o Rei,¹³ a população católica contava com apoio do clero para obstar o enterro de protestantes em seus cemitérios. Ao mesmo tempo, o Parlamento de Paris enviou uma comitiva até o Louvre. O édito havia sido submetido aos parlamentares, que se viram na obrigação de protestar. Em resposta, Henrique IV se valeu de sua autoridade: “Agora eu sou o rei e falo como rei. Eu quero ser obedecido.”¹⁴ As universidades protestaram; e no ano seguinte foi a vez do papa Clemente VIII (1536 – 1605) deixar registrada a sua insatisfação no Parlamento de Paris. Em suma, nesta celeuma, o édito não foi bem recebido nem por católicos, que até aquela data detinham a hegemonia política na França, e nem por protestantes, que acharam as medidas acanhadas.

De fato, o interesse vital dos membros da Religião Pretensamente Reformada era ver respeitado o Édito de Nantes, enquanto o de seus inimigos os impelia imperiosamente a fazer de tudo para restringir seu alcance antes de obter, a longo prazo, sua supressão.¹⁵

Como vemos nos seus artigos, o documento não busca uma paridade entre as partes rivais; ele não preza pela isonomia. No preâmbulo, Henrique IV trata os

⁹ MARX (2010) p. 77

¹⁰ ROMEO (2021) p.73

¹¹ WANEGFFELEN (1998) p.23

¹² ROMEO (2021) p. 72

¹³ WANEGFFELEN (1998) p. 24

¹⁴ LECLER (1994) p. 518 [Je suis Roi maintenant et parle en Roi. Je veux être obéi]

¹⁵ LABROUSSE (1985) p. 63 [En effet, l'intérêt vital de la R.P.R. était de voir respecté l'Édit de Nantes, tandis que celui de ses ennemis leur commandait impérieusement de tout faire pour en restreindre la portée avant d'en obtenir, à plus long terme, l'abolition.]

protestantes como aqueles da “Religião Pretensamente Reformada” (RPR), expressão pejorativa que irritava os huguenotes. Tal expressão, na primeira página do documento, explicitava tratar-se de uma medida que politicamente pende a favor de um lado. Noutros trechos a mesma expressão se repetirá, assim como a tendenciosidade em beneficiar a Igreja Católica. Um exemplo disso pode ser encontrado no 25º artigo do documento, que obriga os reformados a manterem o pagamento do dízimo às autoridades católicas. Em suma, nosso entendimento colide com a afirmação de Francis Fukuyama de que tal documento forneceu “direitos iguais aos protestantes”.¹⁶ A tentativa do édito era de refrear as hostilidades. Reiteradas vezes o preâmbulo pede por calma e pela paz. Mesmo com tantas rusgas, o Édito de Nantes, ato político que objetivava amansar os católicos em relação àquilo que eles tinham por heresia, atingiu – ainda que não plenamente – o seu propósito. Para os protestantes, que não representavam nem 6% da população francesa, foi bastante positivo, não só pela segurança, mas também por passarem a existir na legislação do reino; uma existência sob proteção de um tipo de armistício.

O partido huguenote, com o édito de Nantes, tinha obtido permissão de exercer o culto, embora em igrejas periféricas ou em casas particulares, e também garantias de caráter militar, ou seja, a concessão de um determinado número de praças-fortes (quase cem) guardadas por tropas protestantes.¹⁷

Se hoje este documento nos parece por demais limitado nas suas pretensões, é importante relembrar que pela primeira vez um Rei francês, entendido como pai do seu povo, convivia com duas religiões. O reino, corpo do monarca, assim como deveria possuir apenas uma legislação em vigor, deveria, pelas mesmas razões, possuir apenas uma única fé. O axioma político e social vigente era expressado no bordão, já tratado aqui: uma fé, uma lei, um rei (*une foi, une loi, um roi*). A origem da expressão remete à Alta Idade Média, quando Clóvis I (466 – 511), primeiro rei dos francos a unir todas as tribos francas – por isto visto como o pai da França – pediu e recebeu o batismo em 499.¹⁸ Neste gesto ele foi seguido por boa parte de sua corte e, logo em seguida, por boa parte dos francos.¹⁹ O movimento deu unidade e identidade àquilo que se tornaria a França. Alguns monarcas ao seu redor eram adeptos do arianismo, o que proporcionava um contraste, um tipo de delimitação ou fronteira de âmbito cultural. Giacomo Martina

¹⁶ FUKUYAMA (2013) p.370

¹⁷ ROMEO (2021) p.49

¹⁸ ARIÈS (2009a) p.404

¹⁹ DANIELLOU (1973) p.423

ratifica a compreensão de que a religião, atrelada de modo inarredável com as características étnicas e culturais, fazia com que fosse “muito lógico que o chefe do Estado exercesse a suprema autoridade religiosa.”²⁰ Dito de outro modo, a lei e a fé constituintes de um Estado tinham sempre um mesmo ponto de origem.

Tendo em vista esta máxima política que atrela a crença religiosa da pessoa do rei com a do seu próprio reino, podemos imaginar o espanto que a medida causou na população como um todo. Embora não seja nossa pretensão realizar uma hermenêutica exaustiva do *Édito da tolerância*, alguns pontos nos são caros. No seu 1º artigo lemos o seguinte:

Primeiramente, que a memória de tudo o que aconteceu, de uma parte e de outra, desde o início do mês de março de 1585, até nossa chegada à Coroa e durante as outras agitações precedentes e naquelas ocasiões, permaneça amenizada, como algo que não sucedeu. E não será tolerado nem permitido a nossos procuradores gerais, nem a outras pessoas, sejam elas quem forem, públicas ou privadas, em qualquer época que seja, nem em qualquer tipo de ocasião, fazer menção, mover processo ou perseguição, em qualquer corte ou jurisdição que seja.²¹

Henrique IV parece convencido de que é possível acreditar que os conflitos ficaram pra trás. O 1º artigo do édito nos reporta a diferentes conexões que gostaríamos de aqui expor. Prontamente, ele nos lembra o discurso de Isócrates (436 – 338 a.C.) aos atenienses, quando a Guerra do Peloponeso chegou ao fim: “Governemos coletivamente, como se nada de mal tivesse acontecido.”²² No caso, o conflito também se deu entre cidadãos que, de uma forma ou de outra, guardavam uma paridade cívica, uma vez que ambos, atenienses e espartanos, eram gregos. Tanto o rei francês, quanto o pai da retórica, convocando os seus cidadãos ao esquecimento das disputas, almejaram dar espaço àquilo que havia em comum, induzindo o afloramento da identidade que unia os membros de suas respectivas sociedades. Solon (638 – 558 a.C.), estadista ateniense citado por Plutarco, afirmava que a igualdade não gerava guerras.²³ Parece que quando existe alguma paridade cívica anterior às disputas impulsionadas por uma parcela desta mesma sociedade, torna-se viável cogitar que o esquecimento seja um instrumento de retomada da vida pacífica que outrora existia.

²⁰ MARTINA (1996) p.147

²¹ http://www.dhnet.org.br/texto_pt_edito_nantes, p.5

²² JUDT (2008) p.75

²³ <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0063%3Achapter%3D14>

O esquecimento exortado, seja por Isócrates ou Henrique IV, não é um esquecimento psicológico. Não se cogita que efetivamente a população, que de um modo geral, penou com os horrores das disputas religiosas, simplesmente apague de sua memória os fatos passados. Mesmo porque, quando se solicita que alguém esqueça algo, o efeito contrário é imediato e inarredável. Manteremos tal expressão, tendo em vista que esquecimento aqui é o gesto de se evitar trazer o assunto à baila, tornar pública as lamúrias, as indignações, as provocações ou as reivindicações que reavivem os temas que provocam o desconforto, a revolta ou a intolerância do cidadão que cultiva a outra religião. Noutros momentos, o édito deixa claro que é disso que se trata. Insistimos nos exemplos.

O esquecimento, que na política é irmão siamês da anistia, é uma opção que pode ou não prevalecer. Enquanto o 2º artigo do édito proíbe que os súditos “reavivem a memória”, mais a diante (58º artigo) vemos que o documento revoga sentenças, multas, julgamento, atos difamatórios, decretos, etc., que tenham sido feitos contra os reformados a partir da morte de Henrique II, em 1559. Em suma, o gesto, de Isócrates ou Henrique IV, tenta traçar uma linha, uma barreira que deixe o passado no passado. Dentro dessa estratégia, é preciso ponderar sobre alguns elementos contidos em cada situação, como por exemplo: o sentimento de vergonha ou de orgulho. Estes e outros afetos podem estar contidos nas questões que deflagraram os distúrbios. Nem os antigos gregos e nem os franceses reformados teriam razões que pudessem aderir à marca da vergonha, de modo evidente, naquilo que diz respeito à causa original das disputas, o que, no nosso entendimento, dificultaria a eficácia do esquecimento, caso tal sentimento estivesse – na sua origem – atrelado ao infortúnio social. Como não foi o caso, os crimes e os distúrbios ocorridos ali podem ser agraciados com a anistia, enquanto as razões originárias permaneceriam entre católicos e reformados sem que conduzissem a novas conturbações sociais. Então, a expectativa seria que, uma vez anistiados os crimes, fosse possível tolerar a alteridade, que agora tenta existir “lavada” das eventuais culpabilidades provenientes dos distúrbios sociais.

Este não foi o caso de alemães, italianos, austríacos, dentre outros, após 1945. Isto porque, vergonhas e riscos estavam contidos no caldo social remanescente. Apontar e punir culpados poderia se tornar uma ação de envergadura tamanha, que dificultaria a retomada da vida e da estabilidade política. Foi justamente este o caso austríaco. A solução, que partiu de Winston Churchill (1874 – 1965), então primeiro-ministro do

Reino Unido, foi lutar para fazer da Áustria um país neutro. Assim foi feito, e a terceira sede da ONU foi instalada na capital daquele país.

A vida pública e a alta cultura austríaca estiveram saturadas de simpatizantes nazistas – 45 dos 117 integrantes da Orquestra Filarmônica de Viena eram nazistas (ao passo que a Filarmônica de Berlim tinha apenas oito membros do Partido Nazista entre 110 músicos.²⁴

Nosso intuito nesta seara é apenas fazer refletir, e não esgotar o problema²⁵. A tentativa de Henrique IV foi, neste 1º artigo de seu édito, através do esquecimento, ou se preferirem, da anistia, promover um apaziguamento dentro do seu reino. Entendemos que a expressão ‘conciliação’ está além das pretensões do documento em questão, que parecia não pretender ir muito além de arrefecer os ânimos. Falar em *conciliação* talvez fosse mais apropriado para o caso dos gregos, uma vez que a causa original das desavenças poderia ser deixada no passado. O feito originário pode deixar de ser entendido como crime, ou questão de maior relevo, fazendo da conciliação algo plausível. Isso não aconteceria com os distúrbios religiosos aqui em pauta. A aderência a uma religião distinta do rei, ainda que não tenha sido, naquele instante, caracterizado como crime, permanece como um incômodo, como um fardo a ser tolerado pela maioria católica. A pretensão, por conseguinte, não é de conciliação, o que se aproximaria da ideia de concórdia. O documento promulgado por Henrique IV explicita o convencimento de que a trama social não voltará a ser um amálgama homogêneo. O 6º parágrafo do édito explicita a delimitação dentro da qual os huguenotes deveriam se moldar.

E para não dar margem a qualquer ocasião de agitações e diferendos entre nossos súditos, permitimos e permitiremos aos da citada Religião Pretensamente Reformada que vivam e residam em todas as cidades e localidades deste nosso reino e região de nossa autoridade, sem serem interpelados, vexados, molestados ou constrangidos a fazer qualquer coisa contra sua consciência, relativamente a sua religião; tampouco em função dela serem perseguidos em suas residências e locais onde queiram habitar, desde que se comportem conforme o que é disposto em nosso Édito.²⁶

²⁴ JUDT (2008) p.66

²⁵ Para os eventuais leitores que desejem maiores reflexões sobre o tema do esquecimento no âmbito filosófico, recomendamos a leitura da *II Consideração intempestiva sobre a utilidade e os inconvenientes da História para a vida*, de Friedrich Nietzsche. Da mesma forma, naquilo que tange a questão do perdão, o filósofo Jacques Derrida se faz uma fonte de grande relevo.

²⁶ <http://www.dhnet.org.br> › texto_pt_édito_nantes, p.6 e 7

Liberdade de consciência é, como diz Thierry Wanegffelen,²⁷ o primeiro privilégio concedido aos membros da RPR. Foi questão para Coornhert, como seria para Bayle e Versé. Este último, com singeleza, consegue sintetizar muito bem esta questão que em Bayle consome extensa argumentação. Assim escreve Aubert de Versé na sua carta de apresentação, que é dedicada ao rei e à corte de um modo geral: “Jamais arrancarás estes sentimentos do coração do Povo, tamanha a convicção interior que eles têm de que apenas Deus pode comandar a consciência, e que querer força-la é cometer um horrível sacrilégio contra os direitos de Deus.”²⁸ Em última instância, o que estes teóricos argumentam, é que é no mínimo vã a pretensão de comandar uma consciência. Quem; que líder católico de fato se comprazeria por saber que todos os gestos e palavras daqueles presentes em sua igreja são apenas externos, não contendo qualquer verdade interior? Por mais que se force o corpo a repetir gestos e palavras, efetivamente não se tem acesso à consciência. Uma práxis heterônoma, tal qual a marionete, nada diz sobre a alma daquele submetido aos fios da opressão. Este importante parágrafo do édito estende a liberdade de consciência até protege-la do proselitismo involuntário, o que deveria representar um alívio na vida dos reformados, além de tentar extinguir o exercício fingido de uma religião que não é a sua, este tema se conecta no édito com o 18º parágrafo, que proíbe que os católicos levassem os filhos dos reformados, contra a vontade dos pais, para serem batizados na Igreja Católica. O édito não cria escolas para os filhos dos reformados, mas apenas, no seu 22º artigo, determina que os jovens reformados não venham a ser recebidos nas escolas sem distinção. Liberdade de consciência e sua “livre” formação são direitos que aqui se encontram no seu nascedouro, o que demonstra uma direção oposta ao recrudescimento da inquisição da fé a partir do século XII.²⁹

Assim como neste ponto, em vários outros o documento causa – acreditamos – estranheza ao leitor contemporâneo, deixando ver que só é possível compreender o espírito de uma época ao se despojar da realidade, do modo de ver o mundo, em suma, do espírito no qual nos encontramos. É canhestro ajuizar os modos de outra época sem que se tente deixar momentaneamente de lado o alforje cultural da nossa. Ao final dos quase cem artigos do documento, há ainda os chamados “artigos particulares”. Neles encontramos a proibição de se cobrar dos reformados pelas custas das hóstias, da fundição

²⁷ WANEGFFELEN (1998) p. 32

²⁸ VERSÉ (1998) p.12 [Vous n'arracherez jamais ces sentiment-là du coeur des Peuples, tant ils sont intérieurement convaincus qu'il n'y a que Dieu seul qui puisse commander à la conscience, et que c'est entreprendre par un horrible sacrilège sur les droits de Dieu, que de vouloir la forcer.]

²⁹ WANEGFFELEN (1998) p. 67

de sinos, reparos em capelas; assim como, que se deixe de obrigar os reformados a enfeitarem suas fachadas nos dias de festividades católicas. Estes são alguns exemplos das medidas que causam surpresa no leitor contemporâneo. Não, obviamente, por promoverem aquilo a que se propõem, mas pela necessidade de constarem num documento. Quando é preciso haver uma lei que permita, no momento da morte de uma pessoa, que um religioso da mesma religião do doente terminal esteja presente, e não um representante da outra religião, é porque o grau de degenerescência social – ao menos no aspecto religioso – é muito severo.

Além da liberdade de consciência, o *Édito da tolerância* também garante a prática do culto protestante no território francês. Sem dúvida, há diversas restrições, tanto das localidades estabelecidas, quanto ao número de presentes e ocasiões nas quais é ou não possível celebrar tais rituais. A título de exemplo, em Paris e nos seus arredores, (como vemos no 13º artigo) o culto só era permitido nas casas dos fiéis. Ele garante que os reformados (27º artigo) possam exercer as mais diferentes profissões, incluindo cargos públicos. Além disso, cria câmaras em diferentes regiões da França com a incumbência de tratar das questões referentes aos reformados. Tais órgãos contavam com paridade no número de integrantes católicos e protestantes. O édito também tentou frear os empecilhos que naquele momento estavam sendo impostos aos reformados em relação aos enterros e ritos fúnebres.³⁰ A própria elaboração do documento acirrava os ânimos dos católicos e o édito tentava responder às questões que surgiam devido à sua elaboração.

Por diferentes caminhos, o Édito de Nantes buscou reestabelecer a paz e a ordem no Reino da França. Boa parte do documento anulava as medidas que causaram prejuízo, de todas as ordens, aos reformados. Páginas foram gastas na tentativa de demonstrar uma justiça menos desigual e mais tolerante com os da “Religião Pretensamente Reformada.” Se bens foram confiscados, o édito determinava sua devolução. Se multas foram pagas devido às práticas religiosas, o governo se encarregava de ressarcir essas vítimas. Se templos foram destruídos, a administração de diferentes províncias se incumbia de reconstruir tais edificações. Deste modo, após um rosário de medidas que buscava restaurar uma situação social minimamente digna para os reformados, o édito convidava aqueles que se exilaram a regressar e retomar suas vidas na França.

Ordenamos, queremos e nos apraz que todos os senhores, cavaleiros, fidalgos e outros, de qualquer qualidade ou condição que sejam, da Religião Pretensamente

³⁰ http://www.dhnet.org.br/texto_pt_edito_nantes, p.13

Reformada e outros que seguiram seu partido retornem, e sejam efetivamente mantidos no gozo de todos e quaisquer de seus bens, direitos, nomes, razões e ações, não obstante os julgamentos pronunciados durante as citadas perturbações e em razão das mesmas, arrestos, tomadas, julgamentos esses e tudo o mais que se seguiu, nos termos, com este fim, declarado e declaramos nulos e de efeito e valor nulos.³¹

Olhando para o documento de um modo geral, a ideia de tolerância que subjaz contém somente a sua acepção negativa. Não a vemos nem mesmo como antônima de intolerância, mas apenas a sua beira, melhor, um tipo de intolerância dissimulada. A França, na pessoa do seu Rei, percebeu a impossibilidade de suprimir aquilo que para muitos era apenas um mal. Diante do entrave, restava aceitar aquilo que se entendia como heresia, entendido por tantos católicos da época como sendo o erro doutrinal que se soma a uma teimosia inafastável. Bayle, em 1686 – no ano seguinte à revogação do Édito de Nantes –, descreveu assim a situação estabelecida durante o período em que tal documento vigorava:

Porque pode-se representar o estado em que viviam as duas religiões há vinte anos, assumindo suas respectivas reivindicações. A Igreja romana, acreditando ser a mãe de todos os cristãos, achou apropriado para o bem dos filhos que a reconheceram, não perseguir os direitos daqueles que perseveraram em sua desobediência. A Igreja protestante, acreditando que a romana era uma adúltera, que em detrimento de seus direitos, se fazia passar como dona da casa, suportou em nome da paz, que ela ocupasse os mais belos apartamentos, e suspendeu o direito que tinha de perseguir a punição dos pecadores e adeptos dessa usurpadora desavergonhada. Era, portanto, um estado de trégua.³²

Assim surgia um Estado bi confessional, uma excrescência para a realidade da época. Embora tenhamos, por parte deste documento, um gesto que nos parece pouco, com uma tolerância negativa e acanhada, o édito não deixa de ter um caráter virtuoso nesta atitude negativa, neste refrear de uma agressão. Embora pareça contraditório afirmar que a exclusiva negatividade desta atitude não elimine o viés axiologicamente positivo, efetivamente a aparente contraditoriedade é falsa. Dito de outro modo, na sua

³¹ http://www.dhnet.org.br/texto_pt_edito_nantes, p.35

³² BAYLE (2014) p. 62 [Car qu'on se représente un peu l'état où les deux religions vivaient il y a vingt ans, en supposant leurs prétentions respectives. L'Église romaine se croyant la mère de tous les chrétiens, avait trouvé à propos pour le bien des enfants qui la reconnaissaient, de ne pas poursuivre ses droit sur ceux qui persévéraient dans leur désobéissance. L'Église protestante croyant la romaine une adultresse, qui au préjudice de ses droits faisait la maîtresse dans la maison, souffrait pour le bien de la paix qu'elle en occupât les plus beaux appartements, et suspendait le droit qu'elle avait de poursuivre la punition des fauteurs et des adhérents de cette impudique usurpatrice. C'était donc un état de trêve.]

essência, o Édito de Nantes apregoa uma virtude, pede por um gesto que em si é meritório. Tal compleição faz a tolerância negativa assemelhar-se à virtude da temperança (*sophrosýne*), no sentido de que, embora ativa, ela permanece negativa.³³ Na prática, tão virtuoso tal documento o é, que foi capaz de angariar benesses à vida dos franceses.

Todos, católicos e protestantes, consideravam que tal documento não contaria com estabilidade.³⁴ Para os protestantes, poderia ser o primeiro de muitos avanços, enquanto os católicos aguardavam sua revogação. O incômodo para ambos foi tal documento ter vigorado por 87 anos, o que marcou definitivamente o governo do “Bom Rei Henrique”. “O reinado de Henrique IV também significou o estabelecimento de novas relações entre católicos e protestantes.”³⁵ Evidentemente, isso não nos permite contradizer Wanegffelen,³⁶ e afirmar que naquele período poderíamos falar em pluralidade de ideias e opiniões, sobretudo no aspecto religioso. Era por demais arraigada na sociedade francesa a certeza da impossibilidade de haver num mesmo reino duas religiões.³⁷ A expectativa dos católicos, que via os reformados como uma “minoría agressiva e ameaçadora”,³⁸ era que eles se reconcilhassem dentro do catolicismo, na “forma original da coisas”.³⁹ Tal ânsia entre os católicos ganhou um incremento com a ampliação do milenarismo, ou seja, do crescimento (tão recorrente) das ideias de que o fim do mundo se aproximava. Com o fantasmático apocalipse no horizonte, converter os equivocados se fazia ainda mais premente para aqueles que se viam como pertencentes à verdadeira religião. O Édito de Nantes frustrava esses impulsos e represava as ofensivas, sendo para a esmagadora maioria dos franceses, os católicos, uma tolerância compulsória. Ele não foi, afirma Lecler, um documento que presava por esta ou aquela doutrina, um reflexo ou fruto de uma ideologia ou teoria preexistente. Este instrumento político foi sim uma “medida ditada pelas circunstâncias”,⁴⁰ uma vez que até então o reinado de Henrique IV convivera com fortes distúrbios internos. A pacificação, mesmo parcial, foi consequência da habilidade política do Rei, e não fruto de algum reconhecimento da liberdade de culto ou liberdade de consciência que eventualmente teria desabrochado naquela população.⁴¹

³³ NIETZSCHE (2014) p.68 e 69

³⁴ LABROUSSE (1985) p.15

³⁵ ROMEO (2021) p.70

³⁶ WANEGFFELEN (1998) p. 70

³⁷ LECLER (1994) p. 509

³⁸ LABROUSSE (1985) p.21 [minorité agressive, menaçante].

³⁹ WANEGFFELEN (1998) p. 63

⁴⁰ LECLER (1994) p. 521 [mesure dictée par les circonstances].

⁴¹ DUBY (1988) p. 149

Antes de seguirmos, dois acréscimos devem ser considerados quando pensamos na violência e na instabilidade daquele momento na França. Denis Crouzet ressalta que à “violência sagrada” devemos ter em vista a violência já contida na sociedade do século XVI. Uma sociedade, segundo ele, “marcada pela violência dos antagonismos que a família teria mantido em suas profundezas.”⁴² Toda sua obra faz lembrar que por existir uma violência proveniente da alteridade religiosa, esta não está descolada da violência humana, coletiva, atávica a nosso modo de existir. Elas se aliam na direção de suas descargas. Outra questão que deve ser acrescida é a carência econômica, a instabilidade alimentar, as pestes e outros males que só aguçavam os medos e as insatisfações – como tantas vezes repete Crouzet –, as angústias entranhadas na sociedade. A questão das epidemias era tão severa que chegou a reduzir significativamente o crescimento populacional.⁴³ Numa população de 15 milhões de habitantes, chegar aos 70 anos era um feito raro. É neste caldo de múltiplas violências que compreendemos os massacres, como o de Wassy ou de São Bartolomeu. Por conseguinte, a necessidade, pra não dizer urgência, de alguma medida que refreasse a cólera que a qualquer instante, das mais diferentes formas, poderia emergir das ruas, do chamado “terceiro estado”, se fez evidente ao monarca.

Como já afirmamos, foi justamente durante a vigência do Édito de Nantes que a Europa vivenciou seus piores embates no que diz respeito aos conflitos religiosos e, de uma forma geral, à alteridade. Dois anos depois da promulgação do referido documento, em 1600, Giordano Bruno foi executado em Roma. Naquele mesmo ano, em distintas regiões da Europa, eram inseridas nas legislações medidas protetivas em relação às bruxas.⁴⁴ Poucos anos depois, em 1618 na Boêmia, tinha início a Guerra dos Trinta Anos que, se havia começado como um conflito entre católicos e protestantes, mas logo deixou de ser um conflito apenas religioso, assim como um conflito circunscrito a esta ou àquela região da Europa. Todos os grandes reinos se envolveram nestas guerras: “A civilidade recém-recuperada pela Europa soçobrou na Guerra dos Trinta Anos.”⁴⁵ A região que hoje é a Alemanha saiu do conflito enfraquecida e profundamente dividida. Desta destruição surgiu a Áustria, uma potência que, ao contrário das demais, não emergiu através de uma identidade cultural própria, mas sim como sociedade católica: “Viena se tornara o centro

⁴² CROUZET (2009) p. 327 [... qui fut frappé par la violence des antagonismes qu’aurait entretenus la famille en ses profondeurs].

⁴³ ROMEO (2021) p. 36

⁴⁴ TREVOR-ROPER (2007) P.256

⁴⁵ Ibidem p.294

de uma sociedade católica cosmopolita, um local de encontro de elementos espanhóis, italianos e germânicos – uma porta aberta por onde a cultura mediterrânea alcançava a Europa Central.”⁴⁶ Por outro lado, a Polônia, uma monarquia católica, conseguiu desenvolver uma política de tolerância religiosa. Sendo ela católica, representa um feito ímpar. A tolerância era tamanha que muitos judeus migraram para a Polônia, que gradualmente passou a abrigar parte significativa de algumas etnias judaicas.⁴⁷ Os Países Baixos, ligados ao protestantismo, tornaram-se referência para os que sofriam perseguições. Tais regiões contaram com uma expressiva migração de pessoas de diferentes matizes religiosos. Não foi à toa que Spinoza nasceu em Amsterdam. Sua família, depois de vagar por diferentes regiões da Europa, encontrou ali um local relativamente seguro. Todavia, por nascer e viver onde hoje é a Holanda, Spinoza não permaneceu imune à violência. Bem verdade, um tanto distinta da que estudamos aqui. Judeu, em julho de 1656, com 24 anos de idade, a Assembleia de anciãos o excomungou⁴⁸ – para não falarmos do atentado que sofreu – devido às suas ideias. É patente que sua filosofia expressa uma metafísica ortodoxa, no sentido que hoje, epistemologicamente, entendemos. Isso fez dele um inequívoco heterodoxo diante das tradições e crenças da comunidade que o repeliu. Diante também do mundo acadêmico, pois uma vez convidado para lecionar numa universidade, mesmo com uma situação financeira melindrosa, ele preferiu declinar e preservar sua liberdade de pensamento.⁴⁹

Spinoza se manifestou contra a intolerância religiosa, porém, neste terreno, seu maior afanco é dirigido à separação entre Igreja e Estado. Sua diligência nesta seara se mostra como uma consequência imediata da configuração de sua ontologia. Para se ter uma real compreensão de seus argumentos, três obras devem ser articuladas: o *Tratado teológico-político*, sua *Ética* e o *Tratado político*. Contornando o vocabulário excêntrico do filósofo, Spinoza recusa a possibilidade de haver um exercício do poder político praticado sob os ditames teológicos que não faça do soberano, um tirano; de cada súdito, um escravo; da liberdade, servidão e da sociedade – nas palavras de Spinoza – solidão.⁵⁰

Teologia e política têm um vínculo visceral, e Espinosa identifica que toda teologia é política. Diz Antonio Negri, referindo-se ao pensamento do filósofo: “Teológico e político são termos intercambiáveis.” No entanto, o inverso não é

⁴⁶ DAWSON (2014) p.214

⁴⁷ WANEGFFELEN (1998) p.109

⁴⁸ CHAUI (1995) p.6

⁴⁹ BENJAMIN (2014) p.46

⁵⁰ SPINOZA (2014a) p.400

verdadeiro, a política em Espinosa não se restringe a esta manifestação servil da teologia.⁵¹

A citação que aqui colocamos foi extraída do livro *Imaginação no poder: obediência política e servidão em Espinosa*, uma obra perfeita para o aprofundamento no tema. Nós não devemos fazer como a planta que perfilha, se levarmos em conta a geopolítica, são muitas as direções já abertas para o estudo do problema da tolerância religiosa na Europa no início do século XVII. Como nosso intuito é alcançar a obra de Pierre Bayle, seguiremos até ele priorizando os problemas que diretamente o afetarão, ou seja, os certames que os reformados franceses tiveram que enfrentar.

Se a Holanda guardava alguma segurança em relação aos desconformes, na França, o túbio armistício começaria sua derrocada. Enquanto Henrique IV estava vivo, o Édito de Nantes vigorou sem melindres. “A morte do rei significou, acima de tudo, a retomada das grandes ambições dos grandes do reino.”⁵² Seu assassinato, em 1610, pouco tempo antes do início da guerra com os demais reinos, causou um alvoroço entre os súditos, e acabou por ameaçar a governabilidade.

A morte do rei perturba o reino e, mais do que qualquer outro, os súditos protestantes de Henrique IV. Enquanto ele viveu, por mais numerosos que fossem os atritos, por mais fundamentadas que fossem certas queixas, eles se restringiram ao interior de um tipo de círculo familiar, e os antagonismos continuaram a existir, percebidos através de uma cumplicidade fundamental, que embotou seu alcance e privou de todo significado trágico, reduzindo-os à simples peripécia.⁵³

Luís XIII (1601 – 1643), filho de Henrique IV e legítimo sucessor, tinha apenas nove anos quando seu pai foi morto. Assim como ele, Luís XIII – a partir do instante em que de fato passou a governar – se recusou a realizar uma política de perseguição.⁵⁴ Não foi à toa que recebeu a alcunha de “o justo”. Todavia, até 1617, sua mãe, Maria de Médici, uma mulher por demais medíocre,⁵⁵ exerceu a regência. Sua atuação foi tão danosa para o reino, que historiadores indicam o surgimento de uma “crise da autoridade monárquica”

⁵¹ STERN (2016) p.85

⁵² ROMEO (2021) p. 75

⁵³ BURGUIÈRE (1990) p. 149 [La mort du roi bouleverse le royaume et, plus que tous, les sujets protestants d’Henri IV. Tant qu’il vécut, si nombreux qu’aient été les froissements, si fondés qu’aient été certains griefs, ils ne s’en formulaient pas moins à l’intérieur d’une sorte de cercle de famille, et les antagonismes continuaient à être perçus au travers d’une complicité fondamentale, qui en émoussait la portée et leur ôtait toute signification tragique, pour les réduire à l’état de simples péripéties.]

⁵⁴ LECLER (1994) p. 524

⁵⁵ ROMEO (2021) p. 75

que vai perdurar até 1624.⁵⁶ Externamente – a França, que já tinha um histórico de conflitos com a Espanha desde o século XIV – foi obrigada a pedir paz à rival. No ano seguinte os dois reinos se aproximaram, o que representou um movimento desagradável para a elite católica francesa, que via os espanhóis com desconfiança. A regente casou seu filho com Ana D’Áustria, filha do rei da Espanha.⁵⁷ O casamento forçado do filho, assim como a regência de Maria de Médici foram dois fiascos. Internamente, a política de Henrique IV foi abandonada. A morte do “Bom Rei Henrique” representou uma guinada nos rumos políticos e na vida dos franceses, sobretudo daqueles que tinham o *Édito da tolerância* como um escudo protetivo e nutriam uma confiança naquele que era visto como um antigo correligionário.

Maria de Médici reafirmou a importância do Édito que o antigo monarca promulgara, mas sua proximidade com os católicos franceses e espanhóis, deixava os huguenotes ressabiados. Ela, nascida na Itália, era vista como uma estrangeira intolerante. A regente tinha preocupações em manter a melhor relação possível com a Cúria Romana, justamente por entender que era de lá que emanavam as corretas normas canônicas.⁵⁸ A rainha-mãe conseguiu, em abril de 1624, que Richelieu entrasse no conselho.⁵⁹ Naquele momento, Armand Jean du Plessis, que entrou para a História como Richelieu (1585 – 1642), já era cardeal. Quatro anos mais tarde tornar-se-ia primeiro-ministro de Luís XIII e o homem de maior poder na França. Durante 18 anos, o nome de Richelieu afigurou de modo resolutivo nos rumos do reino. A política francesa, naquele momento, tentava conciliar boas relações tanto com a Inglaterra quanto com os Países Baixos, ao mesmo tempo em que fortalecia o partido dos “bons franceses”, em detrimento dos huguenotes. Não era uma tarefa simples, uma vez que o número de protestantes crescia internamente e estes países, pouco simpatizantes ao catolicismo, eram fundamentais para barrar a proeminência da Espanha.

Era, portanto, difícil encontrar uma saída que conciliasse as duas exigências. E este será precisamente o trabalho de Richelieu: fundar o absolutismo no interior do reino reprimindo os protestantes, e ao mesmo tempo combater a hegemonia da Casa de Habsburgo servindo-se de protestantes no exterior.⁶⁰

⁵⁶ DUBY (1988) p. 156

⁵⁷ LABROUSSE (1985) p. 29

⁵⁸ ROMEO (2021) p.75

⁵⁹ DUBY (1988) p.160 [La reine mère avait réussi, em abril 1624, à faire entrer Richelieu au conseil].

⁶⁰ ROMEO (2021) p.87 e 88

Como vimos, o número de protestantes franceses era pequeno em proporção ao conjunto da população do reino. Entretanto, em algumas regiões, os protestantes haviam se tornado influentes ou até mesmo detinham o predomínio da região, chegando a proibir o culto católico.⁶¹ Esta era justamente a situação da terra natal de Henrique IV, que hoje tem o nome de Pirineus Atlânticos, próximo a atual fronteira com a Espanha. As rivalidades externas aguçavam a percepção interna de que a unidade nacional demandava um governo central vigoroso, com administrações locais que fossem obedientes e assim, colaborassem no sentido de repelir, com a razão do Estado, os perigos de toda ordem.⁶² Com isso, o partido católico ganhava força e a Igreja Católica se via com forças para se empenhar na retomada de sua hegemonia dentro do território francês. A Igreja pleiteou e conseguiu que Luís XIII devolvesse os bens da igreja de Béarn que haviam sido tomados pelos protestantes da região. Os antigos servidores de Henrique IV que lá trabalhavam foram expulsos. A situação degradingolava e o partido dos huguenotes fez a “tomada de armas”.⁶³ Assim foi deflagrada uma guerra entre a monarquia e os protestantes, que veio a durar dois anos.

Assim, a tensão entre Corte e campo crescia, e a “situação revolucionária” das décadas de 1620 e 1630 se desenvolveu. Mas as situações revolucionárias não levam necessariamente a revoluções – nem (podemos acrescentar) revoluções violentas são necessárias a fim de criar novas formas de produção ou sociedade.⁶⁴

O que descrevemos aqui é uma espiral crescente de tensões sociais. Há a fome, as epidemias, os conflitos externos e a questão religiosa. Nesse quesito, estas tensões contarão com cada vez mais estímulo e, num diálogo com o trecho acima, impressiona pensar que a revolução mencionada por Trevor-Roper ainda demoraria tanto para acontecer na França. A última dentre as Revoluções Burguesas parece ter se iniciado – desta perspectiva sobre a qual nos debruçamos aqui – extemporaneamente. Evidentemente, uma outra sociedade precisava advir, mais urbana, coesa e articulada, para ensejar as reações que se deram no final do século XVIII. Por outro lado, na observância deste percurso no qual a intolerância religiosa paulatinamente retoma sua pujança, conseguimos avistar a deterioração do tecido social e de modo mais agudo, a condição existencial da minoria protestante inserida nele.

⁶¹ Ibidem p.103

⁶² DUBI (1988) p.169

⁶³ ROMEO (2021) p.104

⁶⁴ TREVOR-ROPER (2007) p.122

Não é necessário que sigamos cada instante da deterioração da condição dos protestantes franceses até a revogação do Édito em 1685. Esta também é a convicção de Joseph Lecler.⁶⁵ Até o início do reinado de Luís XIV, em maio de 1643, as determinações gerais do referido documento foram preservadas. A Guerra dos Trinta Anos começava a mostrar seu esgotamento. Com o advento de Luís XIV, a robustez de uma autoridade central encontrou seu apogeu. Com pouco mais de cinco anos de governo, a força e a estrutura impositiva daquela monarquia já tinham sufocado os movimentos de desordem interna.⁶⁶ Quando o chamado “Rei Sol” iniciou seu tão longo reinado, os protestantes, como consequência do “édito da graça”, de 1629, já haviam perdido a condição de grupo político ou militar participantes do reino. Os privilégios militares, outrora concedidos pelo Édito de Nantes, assim como o direito de os huguenotes realizarem assembleias políticas e possuírem fortificações, também já haviam sido suprimidos.⁶⁷ No mais, embora atravessando contínuas conturbações sociais, o reinado de Luís XIII primou por preservar o *Édito da tolerância*. Com o seu sucessor, a França imporia todos os constrangimentos para se tornar inteiramente católica.

O governo de Luís XIV representou a hegemonia política e intelectual da França no Ocidente. Uma hegemonia maior que a espanhola anteriormente e também maior que a hegemonia inglesa posteriormente.⁶⁸ Houve não apenas um desenvolvimento econômico, mas uma boa desenvoltura diplomática e uma organização mais aprimorada da máquina pública, na qual o público e o privado começavam a se distinguir de modo mais “saudável” para ambos.⁶⁹ Logo ele, que mais do que ninguém, fez com que suas ocupações com a corte engolissem toda a sua privacidade. O mérito da organização administrativa do Estado não foi somente de Luís XIV, que diferentemente dos seus antecessores, agia diretamente na administração de seu reino. Até o seu reinado, a figura do rei não era de um governante ativo na administração e na burocracia do Estado. Centralizador, o “Rei Sol” aboliu – uma de suas primeiras medidas – o cargo de primeiro-ministro e proibiu que se mencionasse o nome deste cargo na França. Ele se cercou de pessoas capazes, mas de posição social inferior.⁷⁰ Um dos mais importantes ministros foi Jean-Baptiste Colbert (1619 – 1683), homem ligado à economia, rude, mas com grande

⁶⁵ LECLER (1994) p.524

⁶⁶ DAWSON (2014) p.245

⁶⁷ ROMEO (2021) p.209

⁶⁸ DUBI (1988) p.199

⁶⁹ ARIÈS (1991) p.18

⁷⁰ VOEGELIN (2017) p.149

força de trabalho.⁷¹ Foi ele o criador de uma “monarquia administrativa”, que administrou cargos, controlou custos e sanou dívidas. Colbert fomentou as classes produtivas francesas, protegeu indústria e comércio, construiu estradas e canais, incluindo o canal do Midi, que liga o Mediterrâneo ao Atlântico, e que ainda hoje se encontra em funcionamento.

O propósito de Colbert era tornar a França uma grande potência industrial e comercial que rivalizaria e substituiria o poderio da Holanda, cuja posição de hegemonia as econômica fora alcançada pela política econômica.⁷²

Mais do que o fomento à economia e à estruturação da máquina pública, o incentivo à vida intelectual notabilizou o reinado de Luís XIV, mesmo porque, quando chegou ao poder, os movimentos tanto na ciência quanto nas artes já demonstravam ser promissores. O rei passou a conceder pensões a poetas – como foi o caso de Nicolas Boileau-Despréaux (1636 – 1711) –, advogados, médicos, astrônomos – como Gian-Domenico Cassini (1625 – 1712) –, filósofos e outros intelectuais.⁷³ Foi Luís XIV o criador do *Observatório de Paris*, em 1667, instituição criada em associação à *Academia Francesa de Ciências*, fundada um ano antes. Bem verdade, Colbert também teve responsabilidade na criação destas instituições. Foi ele quem organizou e fundou, em 1663, a *Academia das Inscrições e Belas Letras*; como também a *Academia de Arquitetura*, oito anos depois.⁷⁴ Era o clímax da corte que desfilava em Versailles. Era o momento de ascensão da literatura francesa e da difusão de sua cultura como novo paradigma cultural do ocidente.

A liderança da Europa Católica passara da Espanha para a França, e dos Habsburgos para os Bourbons, e como a cultura barroca do Império dominara a Europa na primeira parte do século XVII, da mesma maneira, a França criou os padrões do gosto europeu e da opinião pública durante o *Grand Siècle*.⁷⁵

No final do século XVII, Paris era a cidade das bibliotecas, superando Roma e qualquer outra. Além das três bibliotecas públicas, era permitida a entrada de todos os

⁷¹ DUBI (1988) p. 213

⁷² DAWSON (2014) p.249

⁷³ BURKE (2003) p.30

⁷⁴ DUBY (1988) p.222

⁷⁵ DAWSON (2014) p.246

leitores em mais 32 bibliotecas.⁷⁶ Luís XIV encarnou o típico governante do Iluminismo. Ele gastava horas de suas manhãs com a leitura de jornais e conversas com assessores, na avidez de se manter bem informado. Nestas últimas linhas temos a descrição da face airosa deste governante, que perfaz um potente contraste com os efeitos de sua ânsia pela supremacia política e do controle sobre seus súditos.

A tendência de uma ampliação do domínio do Estado sobre a sociedade se confirmou ao longo da segunda metade do século XVII. Na França, isto se deu através do aparato jurídico, policial e do controle financeiro.⁷⁷ A população (no geral), que via na figura do rei um tipo de encarnação divina, não se sentia oprimida por este avanço. Os administradores locais pouco a pouco perderam mando para o governo central; na mesma medida em que Luís XIV acumulava poder. Para ele, estar bem informado não era mais importante do que o afã da autoridade e da glória. Para isso se concretizar, o respeito, ou diríamos, o temor, tanto interno quanto externo, era imprescindível. Em 1667, o exército francês já contava com um significativo incremento no seu contingente. Havia então, 72 mil homens nas suas tropas. Em 1703, este número era de 400 mil.⁷⁸ O exército de Luís XIV contava com um sistema de seleção obrigatória, era ordenado, treinado, pago e equipado pelo Estado. Além do acréscimo numérico, novas técnicas foram importantes para incremento militar. Da inovação tecnológica surgiu uma nova e especial unidade; eram os dragões.⁷⁹ Eles compunham um tipo de infantaria montada, criada devido a um novo armamento, a baioneta de soquete [la baïonnette à bouille].⁸⁰ Tal unidade, tecnologicamente superior, foi um instrumento utilizado tanto nas guerras com outros reinos, quanto internamente. Os dragões, esse tipo de infantaria, foram utilizados com especial crueldade na política de Luís XIV em relação aos protestantes franceses. Nascido católico, Luís XIV, antes de tudo, ele era centralizador e um franco adepto do direito divino dos reis. Sem dúvida, seu governo em relação aos protestantes foi terrível; mas seu relacionamento com a Igreja Católica não passou em brancas nuvens.

O “Rei Sol” se via como um representante direto de Deus. A Igreja Católica estava em Roma e por vezes não colaborava com as pretensões do monarca. Surge então, através

⁷⁶ BURKE (2003) p.67

⁷⁷ ARIÈS (1991) p.427

⁷⁸ DUBY (1988) p.203

⁷⁹ Em francês, *dragons*. Para denominarmos as ações realizadas por este corpo militar, preferimos adotar a tradução de Flávio Fontenelle Loque (LOQUE: 2022 p.19), qual seja, *dragonada*.

⁸⁰ DUBY (1988) p.203. Até então, a baioneta que existia era chamada de “baioneta de plugue”, que tapava o cano do mosquete. Era um tipo de faca que poderia ser enfiada no cano da arma. A grande vantagem da invenção de Sébastien Le Prestre Vauban (1633 – 1707) é que essa baioneta encaixa no cano por fora, deixando o mesmo livre para o disparo.

do bispo Bossuet, a ideia de, gradualmente, transferir os poderes que a Igreja Católica detinha na França, para as mãos de Luís XIV. Surgia assim o galicanismo, movimento que defendia uma emancipação administrativa da Igreja Católica.⁸¹ O perigo de uma nova fragmentação do catolicismo logo produziu conflitos. Durante o papado de Alexandre VII (1599 – 1667), as querelas levaram o rei a retirar seu embaixador de Roma e expulsar o núncio apostólico de Paris.⁸² Tempos depois, com Clemente X (1590 – 1676), as relações ainda não haviam melhorado. Propriedades eclesiásticas eram confiscadas e a renda das casas religiosas eram desviadas para armar a França para a sua guerra contra a Holanda.⁸³ Como há muito já era comum o rei nomear os membros do clero, muitos dentre estes já não tinham qualquer vocação religiosa e não se viam ligados ao ditames de Roma. Não foi à toa que o galicanismo surgiu através de um bispo, pois este ânimo de se emancipar de Roma já estava fortemente entranhado no clero francês.⁸⁴

O caldo que mistura religião e política, no governo de Luís XIV, não era morno. Internamente, o rei também enfrentava outra empreitada. O catolicismo francês, que vivia uma renovação, constituiu – na sua ala esquerda – um movimento de oposição ao monarca. Denominado de jansenismo, era um movimento predominantemente de uma classe média simpatizante de um agostinianismo puritano, com uma veia moralista e adeptos da predestinação.⁸⁵ Por isso também Spinelli muito resumidamente diz que “o jansenismo foi uma versão modificada do calvinismo.”⁸⁶ No século seguinte, o jansenismo já se constituía como um partido político, além de um segmento religioso. Seus adeptos faziam oposição tanto aos jesuítas quanto ao rei. Era mais uma batalha no campo religioso, que teve que ser decidida pelo uso da força. Os protestantes e os jansenistas eram os únicos que na França separavam a esfera pública da esfera privada, que por adotarem um cristianismo diferente daquele proveniente da figura do rei, pareciam, para muitos católicos como estrangeiros vivendo sob o mesmo reino.⁸⁷

Nosso propósito não é destrinchar os meandros do jansenismo ou do galicanismo. Não é, de modo algum, analisar os alicerces intelectuais, teológicos ou políticos subjacentes a estas vertentes. O propósito de mencionarmos tais denominações é de lançarmos luz sobre o cenário desassossegado no qual se encontravam os protestantes

⁸¹ LABROUSSE (1985) p.68

⁸² MCBRIEN (2004) p.313

⁸³ REALE (2004b) p.161

⁸⁴ LABROUSSE (1985) p.68

⁸⁵ DAWSON (2014) p.247

⁸⁶ SPINELLI (2013) p.221

⁸⁷ BAYLE (1972) p.9

franceses, ou melhor, toda a população daquele reino. As tensões que envolviam política e religião eram crescentes, enquanto determinadas convergências e compatibilidades se constituíam de modo diverso do que ingenuamente podemos, num primeiro vislumbre, cogitar. O intervalo de tempo no qual perdurou o Édito de Nantes testemunhou a construção de um convívio relativamente adequado dos protestantes com a maioria católica da sociedade francesa.

Nas grandes cidades, sobretudo em Paris, há um número significativo de artesãos altamente qualificados, marcenaria, relojoaria, ourivesaria. Artesãos, mas também artistas: entre os fundadores da Academia de Pintura e Escultura, criada em 1648, estão sete artistas protestantes, entre eles o grande pintor Sébastien Bourdon. Samuel des Brosses construiu o Palácio de Luxemburgo, Abraham Bosse ficou famoso por suas gravuras, o escritor V. Conrart esteve na origem da Academia francesa.⁸⁸

Além disso, havia oficiais de justiça, banqueiros, procuradores e militares protestantes na França. É possível afirmar que uma certa integração havia se dado ao longo dos anos nos quais o *Édito da tolerância* vigorou, proporcionando uma assimilação de uma identidade nacional nestes cidadãos que tantas vezes eram tratados como os da *Religião Pretensamente Reformada*. Algum convívio se deu, e nesgas de familiaridade já eram vislumbradas no tecido social francês. Por mérito de um dirigente que desejava a paz, a alteridade religiosa esboçava ser um fato, um dado real consumado. A chamada *República das letras*, centro de discussões e de produção literária, de estudos da cultura greco-latina, base comum aos dois lados, alimentava um ambiente mais urbano e sofisticado; e neste ambiente o espírito fraternal preponderava.⁸⁹

Muito mais antipapistas do que anticatólicos, como já dissemos, os reformadores franceses orgulhavam-se de ser, politicamente, os únicos galicanos consistentes, sendo a ruptura com Roma, segundo eles, a única forma de garantir a plenitude das prerrogativas do rei da França e as liberdades da Igreja. Ao mesmo tempo, por outro lado, não podemos perder de vista que muitos católicos ainda nutriam a expectativa de que, com alguns esforços, os protestantes tomassem tenência e voltassem para o seio da Igreja Católica.⁹⁰

⁸⁸ BURGUIÈRE (1990) p.154 [Dans les grandes villes, à Paris surtout, on trouve un nombre important de métiers d'art, à haute qualification, ébénisterie, horlogerie, orfèvrerie. Des artisans, mais aussi des artistes: parmi les fondateurs de l'Académie de peinture et sculpture, créée en 1648, figurent sept artistes protestants, dont le grand peintre Sébastien Bourdon. Samuel des Brosses construit le palais du Luxembourg, Abraham Bosse acquiert la célébrité par ses gravures, l'écrivain V. Conrart est à l'origine de l'Académie française.]

⁸⁹ LABROUSSE (1985) p.87

⁹⁰ Ibidem p.21

Se Luís XIV, desde o início de seu reinado, não ocultava sua vontade de fazer valer uma política restritiva, ele também não desejava, naquele primeiro momento, revogar o édito que seu avô havia formulado. Assim lemos em suas memórias:

Meu filho, eu acreditava que a melhor maneira de gradualmente reduzir os huguenotes do meu reino era não os pressionar com algum novo rigor, fazer valer o que haviam obtido em reinados anteriores, mas também não lhes conceder nada além, e conservar sua execução dentro dos limites mais estreitos que a justiça e a propriedade poderiam permitir.⁹¹

O melindroso equilíbrio começou a apresentar incontestáveis deteriorações ao longo do ministério do cardeal Jules Mazarin (1602 – 1661). Personagem de Alexandre Dumas; Mazarin, estadista italiano, foi se refugiar na França. Acabou sucedendo Richelieu e assumindo o cargo de primeiro-ministro de 1642 até o ano de sua morte. Dentre sortidas restrições, foi durante o ministério de Mazarin, e sob sua influência, que os huguenotes ficaram proibidos de convocar pastores genebrinos para suas igrejas, na falta de pastores franceses.⁹² Era o início de uma sequência de medidas que só iriam degradar a situação dos reformados na França. Este não deixa de ser um ponto de convergência para o qual as últimas páginas encontram seu propósito.

A revogação do Édito de Nantes iria ocorrer no outono de 1685. O documento que aboliu as determinações promulgadas por Henrique IV chamou-se Édito de Fontainebleu. Todavia, tal documento não surgiu de modo intempestivo, mas ao contrário. Élisabeth Labrousse comenta sobre o paulatino dilapidar dos direitos dos protestantes.

O Édito de Fontainebleu também coroou vinte e cinco anos de perseguição, brigas e pressões de todos os tipos exercidas sobre os protestantes franceses, com o intuito de forçá-los a aderir ao catolicismo. Desde o início do reinado pessoal de Luís XIV (1661), inúmeros decretos do seu conselho instituíram uma jurisprudência cada vez mais restritiva do Édito de Nantes, e nos último anos terminaram por trair por completo não apenas o seu espírito, mas também a sua letra.⁹³

⁹¹ BURGUIÈRE (1990) p.157 [Je crus, mon fils, que le meilleur pour réduire peu à peu les huguenots de mon royaume était de ne les point presser du tout par quelque rigueur nouvelle, de faire observer ce qu'ils avaient obtenu sous les règnes précédents, mais aussi de ne leur accorder rien de plus, et d'en renfermer même l'exécution dans les plus étroites bornes que la justice et la bienséance le pouvaient permettre.]

⁹² LABROUSSE (1985) p.43

⁹³ BAYLE (1973) p.7 [L'Édit de Fontainebleau couronnait aussi vingt-cinq ans de tracasseries, de chicanes et de pressions de toute nature exercées sur les protestants français pour les pousser à embrasser le catholicisme. Depuis le début du règne personnel de Louis XIV (1661), d'innombrables Arrêts du Conseil avaient institué une jurisprudence de plus en plus restrictive de l'Édit de Nantes et fini, dans les dernières années, par en trahir complètement non seulement l'esprit, mais même la lettre.]

A satisfação que os huguenotes tinham de existir legalmente, desde o final da década de 50 do século XVII, transformou-se em medo e violência. Em 1663 passaram a ser proibidas as correspondências entre as Igrejas protestantes de diferentes províncias.⁹⁴ No mesmo ano algumas profissões passaram a ser exclusivas de católicos, que satisfeitos se locupletam de tal resolução. Ainda neste ano passou a vigorar a pena de banimento para aquele que se convertesse ao catolicismo e resolvesse voltar atrás.⁹⁵ No ano seguinte, passou a ser obrigatória a presença de professores jesuítas em todas as escolas protestantes. Meses depois passou a ser proibido o custeio de visitas de religiosos protestantes estrangeiros. Em fevereiro de 1669 o número de huguenotes num funeral passava a ser limitado.⁹⁶ Especialmente este cerceamento deixou muito claro o propósito de isolar, de romper laços que a sociedade já vinha construindo de forma orgânica. Correlata desta restrição, no ano seguinte também foi limitado a doze o número de reformados em casamentos e batizados. Já havia a restrição às correspondências entre diferentes províncias, com a proibição do custeio das viagens inibia-se os contatos externos, em suma, temos aí um conjunto de medidas com o propósito explícito de enfraquecer a cooperação, o convívio e a troca entre os reformados.

No mês de agosto, ainda em 1669, passou a ser proibido deixar a França sem autorização prévia, sob pena de morte. Essa medida – que foi inócua – visava refrear a saída de parte significativa da população, mostrando uma inquietação por parte da corte em relação a tal movimento que crescia a olhos vistos. Quanto mais restrições se impunham aos protestantes, mais a França assistia parte de sua população deixar o reino. No apogeu desta Via-crúcis, ou seja, após a promulgação do Édito de Fontainebleau, a fuga de pessoas era tamanha, que afetou negativamente a economia do reino, enquanto proporcionava o incremento em toda a Europa protestante.⁹⁷ O incremento, venhamos, não era somente de viés econômico. Não à toa o século de ouro da pintura holandesa foi o XVII. Culturalmente, cérebros e talentos migraram para onde houvesse segurança. Os exemplos são diversos. Além da família de Spinoza, John Locke também escolheu se refugiar na Holanda; e assim outros. O fenômeno também não é único. Enquanto

⁹⁴ LABROUSSE (1985) p.141

⁹⁵ Ibidem p.143

⁹⁶ Ibidem p.139

⁹⁷ TREVOR-ROPER (2007) p.77

escrevemos este trabalho, a invasão da Rússia ao território ucraniano completa 14 meses, e o efeito colateral na cultura repercute nos jornais.

Com a guerra, esse espaço se fechou quase inteiramente. Como Putin introduziu algumas das medidas mais draconianas contra a liberdade de expressão desde o fim da Guerra Fria, Krymov se tornou parte de um número crescente de artistas e intelectuais russos a deixar o país, desferindo um duro golpe na cultura da Rússia.⁹⁸

Além da associação, vale observar que o Édito de Fontainebleu teve precedente. Os socinianos, no final do século XVI, tinham como principais centros a Transilvânia e a Polônia.⁹⁹ Em março de 1566, obrigados por um édito de banimento, eles também tiveram que optar entre deixar o território polonês ou se converterem ao catolicismo. A grande maioria ficou com a primeira opção.¹⁰⁰ Podemos conjecturar – meramente – que a decisão do monarca francês tenha tido como inspiração o gesto de força do rei polonês Sigismundo II Augusto (1520 – 1572).

Obviamente as violências empregadas na França não ficariam restritas aos laços sociais. Toda a criatividade da qual a vilania costumeiramente – nas suas tantas manifestações – apresenta, foi imposta aos huguenotes. Luís XIV promoveu a “feira das almas”. Com oferta de dinheiro, sobretudo para os reformados mais pobres, ele conseguiu “converter”, ao longo de três anos, mais de 10.000 necessitados.¹⁰¹ Motivo de orgulho, talvez. Em outubro de 1679 os reformados passaram a ter que permitir a presença nos seus sínodos de emissários da corte, ou seja, passam a ter que acolher um inimigo confesso nas suas mais importantes deliberações.¹⁰² Em junho do outro ano alguns cargos da administração pública passam a ser exclusivos dos católicos. No mês seguinte passou a ser proibida a conversão de católicos, assim como ficava proibido que líderes religiosos reformados acolhessem tais católicos.¹⁰³

Diante destes e de outros tantos decretos, os huguenotes tentavam reagir juridicamente. Não tinham sucesso algum por esta via, restando como opções a fuga para outros países, a conversão forçada ou a resistência. No ano de 1681 esta última alternativa passou a ser cada vez mais perigosa. Começaram as “expedições dos dragões”; assim se

⁹⁸ BILEFSKY (2023) p.5

⁹⁹ TREVOR-ROPER (2007) p.325

¹⁰⁰ BAYLE (2002) p.119

¹⁰¹ LABROUSSE (1985) p.162

¹⁰² Ibidem p.167

¹⁰³ Ibidem p.168

refere Pierre Bayle no primeiro parágrafo do seu *Discurso preliminar*. Estes soldados do rei gozavam do direito de invadir as casas dos huguenotes, comer, beber, destruir a propriedade, estuprar e matar se assim preferissem fazer. A última grande *dragonada*, ou seja, a última ação militar com o propósito de converter os reformados nestes termos, ocorreu em maio de 1685, mesmo ano da revogação do Édito de Nantes. Com este terror, em pouco tempo milhares negaram sua religião, enquanto outros milhares fugiram.¹⁰⁴ Os militares envolvidos, diante da liberdade de exercer a infâmia ao alvedrio, não se rogaram em ratificar as mais deprimentes assertivas sobre o que é o ser humano. A torpeza e a indignidade narradas no exterior por aqueles que fugiam eram tão impactantes que a percepção que se tinha, tanto na Inglaterra quanto na Holanda, em relação ao governo francês, piorou vertiginosamente. Isto, levando em conta que o governo francês fazia uma insistente propaganda de que era necessário uniformizar a nação francesa, como também que a conversão para a “verdadeira” religião ocorria com gentilezas [*douceur*].¹⁰⁵ Sobre esta hipocrisia, Élisabeth Labrousse, ao escrever a introdução de uma obra de Bayle – no início dos anos 70 do século XX – faz um paralelo com o que se passava naquele momento nos Estados Unidos em relação às ações dos militares americanos no Vietnã. “Recordemos apenas os campos de concentração tão estudiosamente ignorados pelos alemães, a tortura comumente utilizada no interrogatório de suspeitos na guerra da Argélia e neste exato momento no Vietnã ou em tantos estados policiais.”¹⁰⁶

Internamente, as dragonadas tiveram seu fim também pela repulsa sentida pela parte da sociedade francesa que testemunhava a violência imposta aos protestantes. Muitos católicos, especulamos aqui, devem ter se perguntado sobre o real significado da conversão. É iniludível que a conversão sob tortura, como é o caso das dragonadas, não é um gesto que contenha qualquer lampejo de genuinidade. O que significa se converter ao catolicismo para não assistir sua propriedade destruída e sua família morta?

A verdade de uma conversão nos moldes aqui vistos, obviamente, não existe. Ponderemos brevemente sobre o quão sutil seria esta transposição. Dito de outro modo, devemos nos ater a quão diametralmente oposto é o movimento de uma conversão em relação a qualquer potestade alheia. A conversão religiosa parece estar além das possíveis consequências de uma argumentação de cunho exclusivamente intelectual. No percurso

¹⁰⁴ Ibidem p.174

¹⁰⁵ BAYLE (1972) p.13

¹⁰⁶ Ibidem p.14 [Rappelons seulement les camps de concentration si studieusement ignorés par les Allemands, les tortures couramment employées dans les interrogatoires de suspects dans la guerre d’Algérie et em ce moment même au Vietnam ou dans tant d’États policiers.]

do pensamento ocidental contamos com alguns notórios argumentos que, se valendo apenas do raciocínio lógico-dedutivo, formularam belas assertivas sobre a existência de Deus. As mais renomadas argumentações são encontradas na *Suma Teológica*¹⁰⁷, de São Tomás, as tão comentadas *cinco vias*. Anterior a São Tomás, Santo Anselmo de Cantuária (1033 – 1109) também elaborou, no *Proslógio*, o seu argumento ontológico sobre a existência de Deus. Na aurora da modernidade, a ousadia de se tentar provar a existência de Deus, tendo a matemática – mais exatamente a geometria - como modelo de explanação filosófica também se deu. “Aliás, se fosse possível demonstrar (através da Ciência) que Deus existe realmente, teria que ser suficiente apenas uma demonstração, e, não várias, e, além de válida, teria de pronta e tranquilamente ser acolhida por todo sujeito racional.”¹⁰⁸ A lógica move a razão, mas a conversão, acima do âmbito do conhecimento, carece de uma experiência, de uma vivência íntima da alçada da fé. Assim como um arrependimento sincero é de difícil comprovação, a vivência religiosa também não é trivial na sua averiguação. Bayle vai tratar desta matéria em seu *Comentário filosófico*.

Observando especificamente a transposição, a mudança de uma crença para outra, melhor depoimento que o de Santo Agostinho não há. Nas suas *Confissões*, o Bispo de Hipona narra como verdadeiramente, no ano 387, ele se converteu do maniqueísmo para o catolicismo. É um deslocamento que acontece entre dois pontos nos quais existem uma firme convicção em cada um. Entre duas crenças sustentadas pela fé, ocorre um intervalo de flutuação no espaço da dúvida, da incerteza, numa ambiguidade ou hesitação. Poderíamos aqui discutir as sutilezas de cada um destes vocábulos que, embora possam indelicadamente serem chamados de sinônimos, possuem acepções idiossincráticas e de relevo. Mas deixemos Agostinho narrar sua experiência e voltemos ao nosso percurso.

Assim, duvidando de tudo, à maneira dos acadêmicos – como os julga a opinião mais seguida – e flutuando entre todas as doutrinas, determinei abandonar os maniqueístas, parecendo-me que não devia, nesta crise de dúvida, permanecer naquela seita à qual já antepunha alguns filósofos. Porém, recusava-me terminantemente a confiar a cura da enfermidade da minha alma a esses filósofos que desconheciam o nome salutar de Cristo.¹⁰⁹

Inusitado que seja este mesmo Agostinho que, como já vimos em sua carta ao “querido irmão” Vicente, diz ser legítimo fazer uso da violência para conduzir os corações

¹⁰⁷ Questão II, Artigo III

¹⁰⁸ SPINELLI (2013) p.327

¹⁰⁹ AGOSTINHO (2015) p.126

ao reto caminho da Igreja Católica. Inusual porque ele vivenciou, como ele mesmo diz, a “crise da dúvida”. Ele efetivamente sabe, na acepção mais profunda que se possa ter deste verbo, como se dá a íntima e inexprimível experiência de saltar de uma convicção para outra, tendo a crise da dúvida como lacuna entre tais pontos. Agostinho sentiu o hiato entre as certezas. Este mesmo intelectual – noutro ponto de suas obras – viabiliza argumentos que se oferecem como estofos intelectuais para as atrocidades. Mas voltemos.

Neste momento de sincera deterioração das liberdades dos protestantes na França, são diversas as manifestações de repúdio e argumentações contrárias a este envilecer. Em 1684, dentre os refugiados franceses nos Países Baixos, o advogado Henri Basnage de Beauval, já mencionado anteriormente, publicou *A tolerância das religiões*. Muito provavelmente, seu editor foi Pierre Bayle,¹¹⁰ que era um amigo próximo. A influência era recíproca. Constatamos um exemplo das trocas profícuas dentre estes senhores que testemunharam os dramas de seus compatriotas. O advogado, nesta curta obra, tem por objetivo a retomada da situação existente quando o Édito de Nantes vigorava na sua plenitude.¹¹¹ Sua argumentação central implica no deslocamento de um princípio proveniente da concorrência econômica, para o campo religioso. Argumenta Beauval que uma religião qualquer, ao deter o monopólio da sociedade, corre o risco de se corromper. Ao contrário disso, havendo concorrência, esta é proveitosa para a saúde moral das vertentes envolvidas.¹¹² Ele faz um paralelo com a guerra, que prepara os espíritos para a luta e, da mesma maneira, o embate, o esforço pela conquista das conversões religiosas espontâneas aprimora a prática de cada lado da disputa. Contida nesta ideia, está a possibilidade de uma tolerância como um princípio positivo. É possível emular ao se tolerar. Vimos que Coornhert faz esta aproximação da tolerância com um sentimento positivo. Aqui, no caso de Beauval, este movimento pode não ter se dado como um epifenômeno argumentativo, mas sim como uma questão que apoia a argumentação central do autor. A ideia de tolerância que vagueia no imaginário de quem escreve já permite, dentro da sua plasticidade, o flerte com a ideia de emulação. Além disso, permite a percepção das consequências positivas, no aspecto moral e social, de se tolerar e, simultaneamente competir e imitar a alteridade religiosa.

¹¹⁰ ZARKA (2002) p.297

¹¹¹ GRAVELEAU (2018) p.14

¹¹² ZARKA (2002) p.298

Além desta ideia central, Beauval, assim como Bayle o fará, insiste na ineficácia e na hipocrisia das conversões forçadas.¹¹³ Sua obra começa com longas descrições das violências que recaiam sobre a população protestante na França. Assim como Bayle, a tolerância civil, ou seja, a suspensão da interferência do Estado nos assuntos religiosos, é peça basilar nas suas propostas de uma nova arquitetura do poder.¹¹⁴ Em suma, não almejamos uma dissecação do pensamento de Henri Beauval, mas apenas aclarar que devemos ter em mente todo o alarido produzido, entre as pessoas engajadas, naquele momento agudo da política francesa. Bayle, neste sentido, não “pregava no deserto”. Nos anos que antecedem ao Édito de Fontainebleau, dentro das melhores diligências de um intelectual, ele articulava suas ideias com outros engajados nas querelas religiosas. Bayle realizou em sua vida uma intensa e duradoura troca de correspondências com os mais diversos intelectuais. Seu trabalho colhe os frutos deste intercâmbio perene. Esta interdependência, como uma melodia em andamento, traz uma nova tensão, faz surgir distintas nuances, e é isto que está se dando, nestes anos, viçosamente, sobre o problema da tolerância religiosa. Comungamos, neste modo de entender o retrato, a imagem da sociedade, com Norbert Elias. As respectivas estruturas na qual se dão as relações interpessoais são ínsitas de um tempo, de uma sociedade. Elas se movem através das pressões que tensionam essa rede.

Por mais certo que seja que toda pessoa é uma entidade completa em si mesma, um indivíduo que se controla e que não poderá ser controlado ou regulado por mais ninguém se ele próprio não o fizer, não menos certo é que toda a estrutura de seu autocontrole, consciente e inconsciente, constitui um produto reticular formado numa interação contínua de relacionamentos com outras pessoas, e que a forma individual do adulto é uma forma específica de cada sociedade.¹¹⁵

Dito de outro modo, a obra não está apartada dos movimentos e tensões desta interdependência humana a qual chamamos sociedade. O *Comentário* de Bayle, assim como as demais obras sobre as quais nos debruçamos, neste trabalho ou fora dele, refletem, enunciam, desfiam o formato, a têmpera, as nuances daquela sociedade na qual desabrochou. Na entidade única de uma melodia, a relação entre as unidades é que fornece a harmonia que apraz. A obra é uma nota ouvida. Na melodia, assim como nas nuances da interdependência humana, nem tudo que se passa é fenomênico. Por isso obras que

¹¹³ GRAVELEAU (2018) p.5

¹¹⁴ ZARKA (2002) p.298

¹¹⁵ ELIAS (1994) p.31

sobreviveram à corrosão do tempo nos são tão caras para a compreensão daquilo que, no trecho da obra de Elias, foi traduzido por *produto reticular*.

*

É prescindível explanarmos sobre outros decretos e crueldades para elucidarmos a razão que levou Pierre Bayle – no seu primeiro texto sobre as desventuras da intolerância religiosa – a ter um tom não apenas panfletário, mas um tom sarcástico e de revolta. Gradativamente, decreto após decreto, a vida dos protestantes franceses se deteriorava. A corte francesa buscava a todo custo um centralismo uniformizante, e uma segunda religião representava uma grave ameaça à reconquista desta necessidade tão entranhada naquela cultura. A revogação do Édito de Nantes foi, antes de tudo, uma decisão política do rei,¹¹⁶ tendo se concretizado no dia 17 de outubro de 1685.

Os doze artigos do Édito de Fontainebleau especificam as medidas que consagram o desaparecimento do protestantismo: todos os exercícios religiosos são proibidos, todos os templos ainda existentes são demolidos, os protestantes estão, de agora em diante, sujeitos ao batismo e ao casamento na Igreja Católica, os pastores têm quinze dias para decidir entre a conversão e a saída.¹¹⁷

Detalhe não contido na passagem: no caso dos pastores se decidirem pelo exílio, não poderiam levar seus filhos com mais de sete anos de idade.¹¹⁸ Tal revogação era coerente com as vilanias proporcionadas pelo rei desde o começo do seu governo. Era uma medida já esperada por muitos franceses de ambos os lados. Os protestantes já haviam perdido seus direitos em todos os segmentos de suas vidas, e o termo do calvário havia de chegar. Na corte alguns conselheiros entendiam que este gesto abrupto – esta proibição repentina de se ter outra religião na França – seria algo prescindível. O raciocínio se amparava nas consequências de uma situação, de um cenário tão aviltante no qual se chegara. Tamanha ignomínia levaria, acreditava por exemplo o conselheiro Colbert,¹¹⁹ a um sufocamento gradual dos reformados, o que levaria a França a ser

¹¹⁶ LABROUSSE (1985) p.115

¹¹⁷ BURGUiÈRE (1990) p.164 [Les douze articles de l'édit de Fontainebleau précisent les mesures qui consacrent la disparition du protestantisme: tous les exercices religieux sont désormais soumis au baptême et au mariage dans l'Église catholique, les pasteurs ont quinze jours pour décider entre la conversion ou le départ.]

¹¹⁸ WANEGFFELEN (1998) p.181

¹¹⁹ LABROUSSE (1985) p.115

totalmente católica novamente. O adjetivo do qual se vale Labrousse sobre a revogação do édito de Henri IV diz muito. Diz ela que foi “um erro político e moral colossal”.¹²⁰

Vale ressaltar que a divergência, dentre os conselheiros do rei, sobre a necessidade do Édito de Fontainebleau não se deu por razões humanitárias, mas sim por preocupações com a economia da França.¹²¹ Colbert, conforme já mencionado, estava engajado numa política de fomento das classes produtivas da França, ele estava preocupado com sua doutrina mercantilista, em diminuir gastos com a Igreja, em suma, Colbert, herdeiro da política econômica de Richelieu, tinha seu olhar pautado pelo viés da economia. Excluir os protestantes da França poderia provocar, como de fato aconteceu, o empobrecimento do reino e o concomitante enriquecimento da Holanda, de Brandemburgo e da Inglaterra.¹²² Com o propósito de evitar um exílio em massa, o Édito de Fontainebleau proibia que qualquer reformado deixasse o reino, sob pena de prisão perpétua.¹²³ A medida não foi capaz de evitar que algo em torno 200.000 pessoas deixassem pra trás suas cidades.¹²⁴ Este foi o maior êxodo da história da França dentre sua formação até o final do período moderno.¹²⁵ Pierre Bayle não foi um dentre estes refugiados, pois no momento em que aconteceu a promulgação do Édito de Fontainebleau, ele já vivia em Roterdam há quatro anos. Ou seja, esse movimento de saída já era contínuo anos antes de outubro de 1685.

Em resposta à violência cometida por Luís XIV, com a revogação do *Édito da tolerância*, documento tão caro ao seu avô que o havia promulgado, Bayle publicou no ano seguinte, em 1686, duas obras num intervalo de tempo de sete meses.¹²⁶ Mesmo estando numa região na qual, de longa data, acolhia muito bem os protestantes ao invés dos católicos, Bayle preferiu, nas duas publicações mencionadas, não se colocar como autor. Nos dois casos, o leitor, logo nas primeiras páginas, é induzido a acreditar que se trata de uma obra de terceiros, que os referidos textos foram encontrados por esta ou aquela pessoa, sendo sua procedência incerta. Tal artifício, compreendido exclusivamente sob o constrangimento da segurança, já fazia parte do seu modo de lidar com suas publicações. Quando já instalado em Roterdam, em 1662, Bayle publicou o *Pensamentos*

¹²⁰ BAYLE (1973) p.8 [une faute politique et morale colossale]

¹²¹ DAWSON (2014) p.250

¹²² TREVOR-ROPER (2007) p.77

¹²³ BURGUIÈRE (1990) p.165

¹²⁴ WANEGFFELEN (1998) p.181

¹²⁵ Permaneceram na Suíça 30.000 refugiados; na Alemanha, 45.000. Para a Inglaterra foram 50.000 pessoas, enquanto na Holanda, 70.000 refugiados buscaram acolhimento. [BURGUIÈRE (1990) p.167]

¹²⁶ BAYLE (2007) p.581

diversos sobre o cometa [Pensées diverses sur la comète]. Tal publicação, em março daquele ano, aconteceu em anonimato.¹²⁷ Mais que isso, o filósofo de Carla anunciou, na capa desta sua publicação, um falso tipógrafo.¹²⁸ Mesmo estando na Holanda, permanecem em Bayle as violências sofridas até então. Um ano antes desta sua primeira publicação, Bayle perdera seu posto de professor de Filosofia da Academia de Sedan, cargo que ocupava desde 1675. Como grande parte das instituições protestantes, a Academia de Sedan fora fechada por Luís XIV. Sem emprego, Bayle foi oportunamente convidado a lecionar História em Rotterdam. Era ele “um filósofo francês, que se refugiou na Holanda e que, longe de ser um desconhecido, desde 1685 alcançou uma reputação que supera em muito o círculo dos ‘fugitivos’ da França.”¹²⁹

É nesta situação que a promulgação do Édito de Fontainebleau encontra Pierre Bayle. Devemos então buscar compreender o contexto de suas obras publicadas em respostas aos rumos que seu reino havia tomado em relação aos protestantes, em especial com a revogação do édito de Henrique IV. Mais que isso, e aqui concordamos com Jean-Michel Gros quando ele afirma que “O *Comentário filosófico*, portanto, é plenamente compreensível apenas se especificarmos o contexto histórico no qual ele está inscrito, bem como a situação pessoal e familiar de Bayle no momento de sua publicação.”¹³⁰ Labrousse fala da pertinência de se ter em vista a “cultura e a problemática de sua época”.¹³¹ Parte do contexto no qual Bayle se encontra já está esboçado nas páginas que se seguiram. Agora, a figura de Bayle deve ser introduzida neste cenário, não como um satélite que orbita um corpo de maior massa, mas sim como elemento medial da questão que tratamos. Seu pensamento, que podemos dividir – num viés didático – em metafísico e político, é compreensível ao sopesarmos os moldes daquela época. Na sua metafísica encontramos soluções que só podem ser formuladas no século XVII, muito próximo, em alguns aspectos, aos desenlaces propostos pelo seu contemporâneo e conterrâneo Malebranche (1638 – 1715). Nossa alusão – ligeira e circunstancial – a este outro pensador ganha aderência quando lembramos da figura dos anjos como componentes de suas respectivas engrenagens metafísicas. Da mesma forma, os problemas sobre os quais

¹²⁷ Idem (2004) p.34

¹²⁸ Idem (2007) p.13

¹²⁹ Idem (2002) p.9 [Est un philosophe français réfugié en Hollande, qui, loin d'être un inconnu, a atteint depuis 1685 une renommée dépassant largement le milieu des “fugitifs” de France.]

¹³⁰ Idem (2014) p.9 [Le *Commentaire philosophique* n'est donc pleinement compréhensible qui si l'on précise le contexte historique où il est inscrit ainsi que la situation personnelle et familiale de Bayle lors de sa parution.]

¹³¹ LABROUSSE (1996) p.596 [la culture et de la problématique de son époque].

ambos se empenham, como é o caso do ocasionalismo, um reflexo direto do vigoroso cartesianismo que impregnava aquele momento, e que influenciava estes dois homens.

Da mesma forma, o pensamento político de Bayle responde ao “figurino” de sua época. A *Razão de Estado*, apenas para ilustrar, é uma peça nesta engrenagem que não deve ser perdida de vista. Bayle não foi um democrata, como seu amigo advogado Henri de Beauval também não era.¹³² Bayle também impõe limites bem estabelecidos para os fiéis de cada designação religiosa. O leitor do século XXI – se desavisado da inarredável necessidade de se contextualizar um pensador – tomará Bayle como um afonsino. É diante desta estrutura intelectual bastante particular que Labrousse pode afirmar ser Bayle, para os franceses, um pensador ousado, ao mesmo tempo em que, para a cultura holandesa, era visto como um retrógrado.¹³³

Bayle era um professor calvinista francês que emigrou para a República Holandesa para fugir à perseguição aos protestantes pelo regime de Luís XIV. Ensinou em Roterdã por algum tempo e depois passou a viver do que escrevia. Graças a seu lugar na história dos dicionários e na das notas de pé de página, e também na história do ceticismo, o nome Bayle se repetirá no decorrer deste estudo.¹³⁴

Retificando a citação de Peter Burke, o nome de Bayle se repetirá no decorrer deste estudo, não pelas suas notas de pé de página, mas pelo seu posicionamento intelectual diante da ignomínia imposta aos seus compatriotas protestantes. Além disso, não devemos ser tão sucintos, uma vez que o nome de Pierre Bayle ainda padece com a desinformação, mesmo no campo acadêmico. Até a presente data, nenhuma obra sua ganhou uma tradução para a língua portuguesa. Assim sendo, seria um atropelo não munir nosso eventual leitor com adequados esclarecimentos sobre este homem que Karl Marx diz ter sido o responsável – graças ao seu ceticismo – pela perda de confiança na metafísica de um modo geral.¹³⁵ Marx deixa entender que é Bayle o precursor por excelência do Iluminismo ao emparelhar os temas comuns que encontramos nesse movimento intelectual do século XVIII, quais sejam, a luta contra a Igreja e as instituições políticas, e a atitude mais reticente em relação à metafísica. Assim, consideramos ser impreciso o entendimento de que Bayle é um pensador desimportante.

¹³² GRAVELEAU (2018) p.10

¹³³ LABROUSSE (1996) p.552

¹³⁴ BURKE (2003) p.34

¹³⁵ MARX (2011b) p.146

Labrousse afirma que o filósofo de Carla foi uma pessoa sóbria, caseira, orgulhosa e que se recusara a uma conversão formal ao catolicismo, mesmo sabendo que assim poderia permanecer na França, e viver melhor do que no exílio. Ele não se dobrou, pois “ele tinha um gosto muito pronunciado pela independência para cogitar que Paris valesse uma missa.”¹³⁶ Pretendemos agora alinhar alguns dados sobre Bayle, para depois nos aproximarmos das inquietações de sua escrita que responde às desafiadoras medidas que o rei, embora tão instruído, havia tomado.

¹³⁶ LABROUSSE (1996) p.595 [Il avait un goût trop prononcé de l'indépendance pour estimer que Paris valait bien une messe.]

8 – A intolerância de Bayle

Nascido em 1647 em Carla, uma pequena cidade no país de Foix, Pierre Bayle era filho e em breve será irmão de pastores. Esta origem meridional, pobre e huguenote colocou-o de imediato numa situação atípica a vários níveis. O calvinismo o colocou, queira ou não, em uma cultura, se não inconformista, ao menos minoritária. No entanto, Bayle ainda agrava essa primeira marginalidade: durante sua passagem pelo colégio jesuíta de Toulouse, converte-se ao catolicismo. Retornando à fé reformada, dezoito meses depois, ele havia se "apostatado" e, portanto, caiu sob a lei de banimento. Ele teve que fugir para Genebra: aos 21 anos, ele deixou sua família para sempre.¹

A família de Pierre não tinha recursos suficientes para garantir sua educação. Segundo, dentre três filhos, ele teve que, em 1666, estudar por conta própria, se valendo da biblioteca de seus tios numa outra cidade.² Interesse não faltou, ao contrário. Em uma ocasião afirmou que tinha “fome de saber tudo.”³ Ele foi precoce, tanto no seu temperamento intelectual, quanto na sua curiosidade.⁴ Depois de seu banimento, em Genebra, conseguiu cursar teologia. Em 1674 foi para a Normandia, e de lá, para Paris. No ano seguinte, graças aos amigos, passou a lecionar Filosofia e História na Academia de Sedan. Neste ofício ele permaneceu por seis anos, até Luís XIV fechar a instituição. Como já dissemos, ele foi então para Roterdam, cidade na qual, no inverno de 1706, ele morreria de tuberculose. Apesar das dificuldades na sua infância e dos percalços de sua vida adulta, Bayle entrou para história como, nas palavras de Peter Burke, um dos monstros da erudição do século XVII.⁵ Porém, é intrigante a afirmação de Richard Popkin, de que Bayle, enquanto professor de Filosofia, nunca escreveu uma obra normal de Filosofia, mas sim polêmicas sobre os acontecimentos de sua época. Seus esforços de viés mais filosófico estão nas notas de rodapé de seu *Dicionário*.⁶

¹ BAYLE (2001) p.12 [Né en 1647 au Carla, petite bourgade du pays de Foix, Pierre Bayle était le fils et sera bientôt le frère de pasteurs. Cette origine à la fois méridionale, pauvre et huguenote le plaçait d'emblée dans une situation atypique à plusieurs niveaux. Le Calvinisme l'inscrivait, bon gré, mal gré, dans une culture, sinon anticonformisme, du moins minoritaire. Or, Bayle aggrave encore cette première marginalité: lors de son passage au collège de jésuites de Toulouse, il se convertit au catholicisme. Retourné à la foi réformée, dix-huit mois plus tard, il était devenu "relaps", et tombait de ce fait sous le coup d'une loi de bannissement. Il dut s'enfuir à Genève: à 21 ans, il quittait pour jamais sa famille.]

² Idem. (2004) p.33.

³ BURKE (2020) p.110

⁴ LABROUSSE (1996) p.3

⁵ BURKE (2020) p.99

⁶ POPKIN (2003) p. 291

Sua primeira publicação, *Pensamentos diversos sobre o cometa*, aconteceu em 1682. Era uma crítica à superstição, à idolatria e ao catolicismo. No mesmo ano, o filósofo de Carla também publicou um estudo sobre o calvinismo. As duas obras seriam anônimas. Bayle tinha consciência de que ele, em Roterdam, desfrutava de segurança, mas que sua família permanecia na França. O estudo ganhou o título de *Crítica geral da História do Calvinismo por M. Maimbourg* [Critique générale de l'Histoire du calvinisme de M. Maimbourg]. Havia uma censura às obras publicadas na Holanda, que naquele momento constituía “o centro nevralgico da imprensa europeia.”⁷ Em março do ano seguinte esta obra foi condenada na França e queimada na *Place de Grève*.⁸ Ela, assim como tantas outras, havia entrado no território francês clandestinamente.⁹ Seu anonimato – desta obra – foi desfeito acidentalmente, fazendo com que Luís XIV fizesse de Bayle um alvo a ser perseguido.¹⁰ Essas duas obras, embora não tratem de modo direto dos problemas dos protestantes franceses, já fazem parte do conjunto de obras literárias que, por vezes mais, por vezes menos, ansiava por chamar a atenção, dentre outras questões, por denunciar ao mundo aquilo que o governo de Luís XIV estava fazendo com os reformados. Em Bayle, isto se tornará agudo depois do Édito de Fontainebleau. Em 1684, juntamente com um livreiro protestante refugiado em Amsterdam, Henri Desbordes, Bayle resolveu publicar um periódico.

As *Notícias da República das letras* [Nouvelles de la République des Lettres] revelaram-se, apesar da proibição, um sucesso editorial e permitiram a Bayle manter uma rede europeia de correspondentes, e ler tudo o que se publicava em domínios tão variados como a história, a filosofia, a teologia ou as artes.¹¹

Para sermos exatos, esta revista foi escrita pelo filósofo de Carla entre março de 1684 e fevereiro de 1687, fazendo com que, para alguns estudiosos Bayle, além de filósofo, teólogo e historiador, também recebesse o título de jornalista.¹² Para ele, proveniente de um vilarejo amatutado, com sede de saber e erudição, a posição que seu periódico o proporcionou foi irretocável. Bayle tinha que lidar com intelectuais, suas

⁷ GRAVELEAU (2018) p.2 [le centre névralgique de l'imprimerie européenne.]

⁸ BAYLE. (2007) p.581

⁹ Idem. (1972) p.16

¹⁰ Idem. (2014) p.10

¹¹ Idem. (2004) p.34 [Les Nouvelles de la République des Lettres se révèlent, malgré leur interdiction, un succès éditorial et permettent à Bayle d'entretenir un réseau européen de correspondants, et de lire tout ce qui se publie dans les domaines aussi variés que l'histoire, la philosophie, la théologie ou les arts.]

¹² LABROUSSE (1996) p.27

correspondências e suas publicações; fazer uma síntese fiel para o seu público e responder de modo adequado, como uma ponte, conectando a audiência curiosa e seus amigos eruditos. Jonathan I. Israel afirma ter sido o primeiro jornal autenticamente crítico, tendo se tornado uma referência para outros que viriam.¹³ Ele foi financiado por quatro importantes editores de Amsterdam. O periódico era em francês, e logo surgiu a demanda por publicações equivalentes em outros idiomas.

A importância dos salões na cultura do século XVIII e do início do século XIX – sobretudo em Paris, mas também em Milão, Berlim, Londres e em outros lugares – foi notada há muito tempo. Essa forma de sociabilidade institucionalizada para ambos os sexos ajudou a moldar o estilo da fala, bem como o estilo da escrita dos participantes. Alguns periódicos culturais reproduziam esse tom de conversa. Um dos primeiros exemplos é o *Nouvelles de la République des Lettres*, de Bayle, destinado a um público de classe alta que o autor descreveu como *gens du monde*. O *Nouvelles* inspirou Lessing, admirador de Bayle e de seu toque gracioso, em um periódico com nome semelhante, *Critischen Nachrichten aus dem Reiche der Gelehrsamkeit* [Notícias críticas da República das Letras], 1751.¹⁴

Bayle produziu muito. Richard Popkin o chama de supercético pela vastidão de teorias que ele atacou. Diz Popkin que Bayle foi o cume das críticas céticas à teologia. Foi o último cético do século XVII.¹⁵ Em meio a esta faina intelectual, os acontecimentos dramáticos que se sucediam na sua terra natal o fizeram produzir três obras sobre a questão da tolerância religiosa. É inequívoco, ao levarmos em conta o conjunto destas obras, duas delas de fôlego, e a celeridade de suas publicações, que Bayle foi tomado por um ímpeto intelectual, por uma flama incomum. Assim escreve Thomas Mann:

Para um homem se dispor a empreender uma obra que ultrapassa a medida das absolutas necessidades, sem que a época saiba uma resposta satisfatória à pergunta “Para que?”, é indispensável ou um isolamento moral e uma independência, como raras vezes se encontram e tem um quê heroico, ou então uma vitalidade muito robusta.¹⁶

As obras são: *O que é a França toda católica sob o reinado de Luís, o Grande* [Ce que c’est que la France toute catholique, sous le règne de Louis le grand], que chamaremos de *França toda católica*, tendo sido publicada em março de 1686. Em

¹³ ISRAEL (2009) p. 182

¹⁴ BURKE (2020) p.143.

¹⁵ POPKIN (2003) p.283

¹⁶ MANN (1952) p.40

outubro do mesmo ano, Bayle publicou o robusto *Comentário filosófico sobre as palavras de Jesus Cristo: Obrigue-os a entrar* [Commentaire philosophique sur ses paroles de Jésus-Christ: Contrains-les d'entre]. Há quem afirme que estas duas obras foram escritas (provavelmente) sem intervalo entre elas.¹⁷ Isso não se deu com a terceira, pois ela é uma resposta às críticas feitas ao *Comentário*. A última obra é o *Suplemento ao comentário filosófico* [Supplément au commentaire philosophique], que trataremos por *Suplemento*, publicada em abril de 1688, ano canonicamente tido como início das Revoluções Burguesas. Pécharman afirma que podemos ter o *Suplemento* como um comentário de si, tendo por propósito privar qualquer um do direito de perseguir hereges.¹⁸ São estas três obras que tomarão nossa atenção em relação aos esforços intelectuais de Bayle. Todavia, embora não faça parte do tema deste nosso trabalho, não poderíamos deixar de mencionar o seu *Dicionário histórico e crítico*. Jean-Michel Gros afirma ter sido este, provavelmente, o maior fenômeno editorial do século XVIII.¹⁹ Ter isto em vista nos auxilia na compreensão do vulto que o nome de Bayle desfrutou no século das luzes. Burke ratifica e esmiuça.

Esse “dicionário” era uma enciclopédia histórica, concebida para substituir um livro de referência anterior, *Le Grand Dictionnaire historique*, publicado pelo padre católico Louis Moréri em 1674 e, na visão de Bayle, insuficientemente crítico. O dicionário de Bayle era muito maior que o de Moréri e ficou famoso por suas notas de rodapé ou “comentários”, que ocupavam mais espaço que o corpo do texto e abriam oportunidades para o autor expressar suas próprias ideias e colocar em dúvida o que outros haviam apresentado como informação confiável.²⁰

O trecho dá entender que as pretensões de Bayle não eram pequenas, mas o próprio Bayle afirma, numa carta ao seu primo, que seu propósito era apenas reduzir equívocos cometidos por outros autores. Ele pretendia escrever um “*Dicionário crítico* que contivesse uma coleção de erros”.²¹ A minuciosa precisão, a busca pelas fontes, o controle da memória eram traços da personalidade de Bayle, afirma Elisabeth Labrousse.²² Isso se reflete nesta vontade de corrigir e aprimorar os estudos históricos. Neste empenho pela precisão, pela minúcia, Bayle valoriza a lógica da história, mais do que os fatos; valoriza

¹⁷ BAYLE (1973) p.20

¹⁸ Idem (2002) p.17

¹⁹ BAYLE (2001) p.9

²⁰ BURKE (2020) p.111

²¹ BAYLE (2002) p.9 [*Dictionnaire critique*, qui contiendrait un recueil des fautes]

²² LABROUSSE (1996) p.4

o empenho intelectual do historiador que venha a ser capaz de se livrar dos seus preconceitos e alcançar um material com o qual constrói seu trabalho. Seu cuidado e empenho foram de tal monta, que Giovanni Reale afirma que seus méritos em relação à história são comparáveis aos de Galileu em relação à natureza.²³ Bayle acabou por ganhar o epíteto de fundador da acribia histórica. Em vida, sua notoriedade já havia sido conquistada com o seu periódico. O *Dicionário histórico e crítico* o levou à perenidade na história do pensamento ocidental. Contudo, para os propósitos deste nosso trabalho, devemos olhar com apreço as três obras já mencionadas, e que por vezes nem mesmo são trazidas à luz por alguns comentadores.

A *França toda católica* é um libelo cuja finalidade precípua é denunciar as violências ocorridas na França. O título tem inspiração em outras obras de denúncia,²⁴ e este propósito salta aos olhos já no primeiro instante. Na data de sua publicação fazia exatamente um ano da morte de Jean Bayle, pai de Pierre. Jacob, seu irmão, havia sido preso meses antes da revogação em represália às publicações de 1682. Seis meses depois, ou seja, em novembro de 1685, quatro meses antes da publicação deste libelo, ele morreria na prisão. Além de não disfarçar o caráter de denúncia desta obra, Pierre Bayle também não disfarça sua indignação. Jean-Michel Gros adjetiva a obra como “extraordinariamente violenta.”²⁵

A *França toda católica* é uma obra literária composta por três cartas. A primeira, curtíssima, teria como autor um clérigo católico. Nela não vemos nada além das reafirmações daqueles que acreditam pertencer à “verdadeira” religião. A segunda, a mais extensa de todas, é a resposta de um huguenote anônimo refugiado em Londres ao clérigo católico autor da primeira carta. Desde as primeiras sentenças desta segunda carta, vemos que o ânimo do personagem é de ataque direto e contundente. O autor começa pedindo licença, em plena ironia, por interromper os “gritos de alegria e as felicitações que lhe são escritas de todos os lados devido à completa ruína da heresia.”²⁶ Esta carta também cumpre uma função catártica. Bayle despeja no papel toda a sua fúria contra a Igreja Católica: “Um homem honesto deveria considerar uma ofensa ser chamado de católico.”²⁷ Afirma que, por ter sido, durante tantos séculos, a principal instituição do cristianismo, e

²³ REALE (2004b) p.232

²⁴ BAYLE (2014) p.18

²⁵ ZARKA (2002) p.296 [extraordinairement violente.]

²⁶ BAYLE (2014) p.33 [cris de joie, & les félicitations que l’on vous écrit de toutes parts pour l’entiere ruïne de l’Héresie.]

²⁷ Ibidem p.34 [Um honnête homme devoit régarder comme une injure d’être appelé Catholique.]

ao mesmo tempo, cometido tantas infâmias, aviltou a imagem daquilo que é o cristianismo: “Sua Igreja há muito tempo não tem reputação para perder, e se cobre de uma indelével infâmia.”²⁸ As causas desta perda de reputação são apontadas como a má-fé e a violência. Num dos momento mais agressivos da *França toda católica*, Bayle se vale da *Eneida*, e para traduzir aquilo que ele diz ser “o mais fiel retrato”²⁹ da Igreja, ele destaca, o seguinte trecho do Livro VII da obra de Virgílio:

Falando assim, furiosa baixou para a terra fecunda,
a si chamando da sede das trevas eternas, morada
das irmãs torvas, Alecto infernal, que somente com mortes
se delicia, traições, crimes negros e guerras infindas.
Até Plutão a esse monstro tem ódio, e as irmãs insofríveis
do negro Tártaro dela se esquivam, pois tão espantosas
caras assume, quanto atras serpentes do corpo lhe nascem.³⁰

Além do descarrego, esta segunda carta faz o contraponto à propaganda oficial. Bayle se preocupa em apresentar os diferentes métodos de suplício empregados pelo governo francês sobre os seus cidadãos protestantes, desde o vexame da “feira das almas”, ao drama vivido por aqueles que enfrentaram as dragonadas. O autor também questiona a absurda pretensão de se obter reais conversões deste jeito, falando que há uma violação dos corpos, mas não das consciências,³¹ e ressalta as consequências óbvias disso. A primeira é a separação entre os gestos e a crença dentro das igrejas, por parte daqueles que, por não resistirem às violências impingidas sobre suas vidas e sobre seus corpos tornaram-se trapaceiros num teatro de fé.

Como já colocamos, o filósofo de Carla não é contra a monarquia, mas denuncia o mal que o amálgama criado entre clero e demais agentes na corte francesa causou à realidade social. Antes de chamar a Igreja de assassina e mentirosa,³² Bayle assevera que “o clero era o veneno das cortes.”³³

Por último, ainda nesta segunda carta, nosso filósofo deixa transparecer sua decepção com os franceses que não se manifestaram contrariamente às violências impostas aos protestantes. Ele indaga sobre alguma expressão de indignação, por alguma

²⁸ Ibidem p.60 [Il y a long-tems que vôtre Eglise n’a plus de réputation à perdre, & qu’elle s’est couverte d’une infamie inéffaçable.]

²⁹ Ibidem p.37 [portrait le plus fidelle]

³⁰ VIRGÍLIO (2016) p.469 e 471

³¹ BAYLE (1973) p.71

³² Ibidem p. 67 [Eglise meurtrière & menteuse.]

³³ Ibidem p. 67 [Clergé a été le poison des Cours.]

erupção contrária àqueles fatos. Profundamente desapontado, afirma que a França é uma nação desprovida de gente honesta, que Diógenes “não teria saído de seu barril se morasse na França”³⁴ daqueles tempos. Parafraseando a canção *Haiti*, de Gilberto Gil e Caetano Veloso, o silêncio sorridente da França diante da chacina causou uma enorme desencanto com seus patriotas. É o mesmo silêncio que tantas vezes reincide na história do Ocidente.

A última carta que compõe a *França toda católica* também é de um huguenote anônimo; também em resposta ao clérigo. Diferente do primeiro, os ânimos desta breve carta não são tão exaltados. Apenas para ilustrar, o personagem de Bayle crê existirem franceses católicos honestos, o que difere do conteúdo da carta anterior, que parece comparar a França a Sodoma e Gomorra. O tom é menos combativo, o que dá margem para alguma reflexão mais próspera, melhor dizendo, o que parece anunciar um pensamento futuro mais sofisticado; e é isso mesmo que se dará. No geral, nesta terceira carta, os argumentos trazidos não diferem muito da anterior. Todavia, além da denúncia de uma consciência que se torna desonesta ao agir em discrepância com suas convicções, encontramos um elemento novo nas argumentações até aqui expostas na obra. Assim lemos:

Espero, por amor a eles, que não ajam contra a sua consciência, não por motivos humanos, mas por fervor em relação à Igreja, que acreditam ser a única verdadeira; mas se for pelo fervor, ah! a partir de hoje eu decido orar a Deus, noite e dia, para jamais me dar tamanho fervor. Eu preferiria a indiferença ao fervor ou à devoção que me levasse a fazer tantas coisas contrárias às ideias de equidade.³⁵

A passagem é significativa por expor um pêndulo que gradativamente transformará toda a problemática esboçada no nosso trabalho. De um lado, o fervor; a palavra utilizada no original poderia ser traduzida também por “entusiasmo” ou “ardor”. O próprio Bayle permite que se pense numa devoção desmesurada. Do outro lado deste pêndulo aparece a palavra *indiferença*. Porém, tal argumentação não prospera sem acrescentarmos um outro elemento. Entre o ardor desmedido e a indiferença deve haver a virtude, que funciona como prumo das condutas.

³⁴ Ibidem p. 35 [Il ne seroit pas sorti de son tonneau s'il eût vécu en France de nôtre tems.]

³⁵ Ibidem p.77 [Je souhaite pour l'amour d'eux, qu'ils n'agissent point contre leur conscience, ni par des motifs humains, mais par zèle pour l'Eglise qu'ils croient seule veritable; mais si c'est par zèle, ah! dès aujourd'hui je fais résolution de prier Dieu soir et matin, de ne me donner jamais un tel zèle; j'aimerois mieux de l'indifference, qu'un zèle, ou qu'une devotion, qui me feroit faire tant de choses contraires aux idées de l'équité.]

O fervor religioso em si não é vício nem virtude, assim como a indiferença em relação a este ou àquele credo não possui, por si, demérito e nem se faz superior. Esta sentença, para os leitores ocidentais do século XXI, no geral, não constitui uma afronta, não causa incômodo e nem estranheza. Temos esta assertiva não só como bastante intuitiva, mas também como uma evidência moral clara e distinta. Atualmente a virtude, a compostura, o ato meritório são – dentro do esclarecimento cultural e ético já galgados no Ocidente – emancipados da religiosidade. Todavia, o texto de Bayle está mergulhado numa sociedade que não tem como evidente tal separação. A mudança no espírito, melhor dizendo, na compreensão daquela sociedade estava em curso. Bayle é um nome importante neste descolamento, mas ele não pode ser apontado como um desbravador desprovido de antecedentes.

Devemos aqui fazer uma sucinta menção ao trabalho de La Mothe Le Vayer (1588 – 1672), que foi tutor de Luís XIV. Ele era um nobre erudito, querido na corte e apreciador do pensamento dos antigos céticos, em especial de Sexto Empírico. Nesse aspecto, ele pode ser visto como um herdeiro direto do pensamento de Michel de Montaigne.³⁶ Em 1642, cinco anos antes do nascimento de Bayle, Le Vayer publicou *Da virtude dos pagãos* [De la vertu des païens], uma obra que ganhou notoriedade e que influenciou o pensamento de muitos intelectuais da época. Nela, Le Vayer se debruça sobre a virtude dos antigos. Pra isso ele se vale de Santo Agostinho e do próprio texto bíblico, que, por exemplo, em Gálatas, São Jerônimo rende elogios aos pagãos, dizendo que eles “realizam obras plenas de sabedoria e santidade.”³⁷ Le Vayer se refere aos estoicos, menciona Cícero, Diógenes de Sinope, dentre outros. Le Vayer se detém na figura de Sócrates, o enaltece como precursor da ética na Filosofia, colocando-o como fonte de inspiração para os padres da Igreja e diversos santos.³⁸

Le Mothe le Vayer insistiu que figuras como Sócrates poderiam ser tão virtuosas quanto qualquer cristão em suas vidas, embora não tivessem os meios para a salvação. (Isso pode ser o precursor da afirmação de Pierre Bayle de que uma sociedade de ateus poderia ser mais virtuosa do que uma sociedade de cristãos!)³⁹

³⁶ POPKIN (2003) p.83

³⁷ LE VAYER (1642) p.11 [Ont pu faire des actions pleines de sagesse et de sainteté.]

³⁸ Ibidem p.72

³⁹ POPKIN (2003) p.85 [La Mothe le Vayer insisted that such figures as Socrates could be as virtuous as any Christian in their lifetimes, while not having the means for salvation. (This may be the forerunner of Pierre Bayle's claim that a society of atheists could be more virtuous than a society of Christians!)]

Nessa passagem, Richard Popkin afirma a influência direta da obra de Le Vayer sobre o pensamento de Pierre Bayle. De fato, é difícil não conjecturar o quão importante foi a leitura *Da virtude dos pagãos* para pensadores como Bayle e outros do mesmo período. O tema do pagão já havia sido abordado por Bayle na sua primeira obra, *Pensamentos diversos sobre o cometa*, na qual ele afirma que o ateísmo não é pior do que a idolatria.⁴⁰ Esta afirmação, grosso modo, vai na mesma direção – naquilo que pretende afirmar – da sentença que destacamos da terceira carta da *França toda católica*, qual seja, que o fervor religioso, o destempero é danoso à sociedade e pode deixar de lado princípios importantes. Obviamente, ateísmo, uma assertiva individual e deliberada sobre um tema ontológico, não é a mesma coisa que o paganismo. Todavia, no distanciamento em relação à fé como suporte necessário para a existência da virtude, ambos funcionam, nesta arquitetura argumentativa, de modo equivalente.

O fervor religioso desmedido provocou guerras, disputas e todo tipo de violência – e Bayle, como muitos outros, viveu esse drama de perto –, ao passo que, como afirma o próprio Bayle, “o ateísmo não conduz necessariamente à corrupção dos costumes.”⁴¹ A sentença que leva do ardor desmesurado à indiferença, está sob a tutela moral da virtude. Não tratamos de qualquer virtude, mas de uma ideia de virtude que não depende, ou melhor, que não é consequência da fé. Le Vayer, depois de séculos em que o cristianismo norteava o ser humano, mostrando a causa de seu sofrimento e estipulando o remédio para a sua salvação, “abriu as portas” da perspectiva de que a virtude pode estar desatrelada do cristianismo. Os antigos, que não puderam conhecer a palavra de Cristo, não poderiam ser pessoas virtuosas? O diálogo *Mênon*, de Platão, não versa sobre a virtude? Le Vayer conduz seu leitor nesta direção, lançando luz sobre os virtuosos que nada tinham com o cristianismo. Bayle e seus contemporâneos beberam desta fonte erguida por Le Vayer. Mas Bayle dá mais um passo. Uma vez que se faz plausível desvincular a religião da virtude, brota no horizonte – como um efeito colateral – a desimportância da religião. Sobre este ponto em Bayle, diz Karl Marx:

Ele anunciou a sociedade ateia, que logo começaria a existir, mediante a prova de que podia existir uma sociedade em que todos fossem ateus, de que um ateu podia ser um homem honrado e de que o que desagrade ao homem não é o ateísmo, mas sim a superstição e a idolatria.⁴²

⁴⁰ BAYLE (2007) p.257

⁴¹ Ibidem p. 288 [L’Athéisme ne conduit pas nécessairement à la corruption des mœurs].

⁴² MARX (2011b) p. 146

Tal desimportância versa tanto em relação ao indivíduo, mas sobretudo, em relação à sociedade. Ainda mais se, como Bayle faz reiteradas vezes no *Pensamentos diversos sobre o cometa*, sopesarmos os tantos males sociais possíveis que resultam do emaranhado entre o poder secular e uma determinada crença. Para o indivíduo, pesa a questão da sua salvação depois de sua morte. Isto está na sua intimidade, é assunto privado e é nesta direção que a religiosidade irá caminhar. Na filosofia de Bayle, a religiosidade é convidada a realizar a migração do âmbito público para o privado; uma das tantas questões que veremos no próximo capítulo, ao destrincharmos o seu *Comentário*.

Aqui, na sentença que destacamos do texto de Bayle, ele diz preferir a indiferença que não o leve a ferir princípios morais – no caso, a equidade – à idolatria. A indiferença é menos danosa, menos perigosa do que a idolatria, sendo este um mal compreendido por Bayle como caríssimo à sociedade. É este o tema que impulsiona a escrita do *Pensamentos diversos sobre o cometa*. Neste instante, o que desejamos ressaltar é o surgimento da indiferença religiosa no seu texto. Evidentemente, ela já permeava, ainda que de modo velado ou sutil, o espírito daquela sociedade. Na medicina dos nossos dias, algumas enfermidades – como é o caso de determinados vírus – não são consideradas curadas mesmo que os exames indiquem que aquela pessoa deixou de apresentar o resultado positivo que outrora apresentara. Quando aquele paciente deixa de ter um resultado positivo, a ciência médica – por vezes – prefere entender que os aparelhos, que os recursos tecnológicos simplesmente não foram capazes de detectar aquele vírus investigado. Em suma, não se afirma a inexistência por não ser um fenômeno possível para a tecnologia ali disponível. Da mesma forma, não afirmamos que a indiferença religiosa já não estivesse entranhada nos espíritos do século XVII. Agora, na *França toda católica*, ela se deixa fotografar. Poderíamos apontar o mérito da influência de Le Vayer, ou ainda, Montaigne, em suma, poderíamos voltar à antiguidade buscando o nascedouro desta possibilidade anunciada na modernidade por Bayle. Ao contrário de fazermos isso, queremos avançar na elucidação do pensamento de Bayle em relação à tolerância religiosa. Também não vamos agora dissecar a indiferença e seu desenvolvimento. São muitas as perguntas que podem ser erguidas neste ponto. Apenas um exemplo: na sentença de Bayle, ele não fala de um princípio qualquer, mas especificamente da equidade, questão central quando estamos diante da total impossibilidade de sabermos qual o lado certo ou qual a religião detentora da verdade. Na epistemologia, a equidade nos remete à equipolência, a igualdade de condições para se afirmar a verdade sobre a

realidade. Igualdade de condições, muito mais do que no âmbito epistêmico, era, em alguns reinos da Europa moderna, a situação que um protestante mais ambicionava. Essa e outras questões surgirão com mais acuidade naquela que é a maior e mais importante obra já escrita no Ocidente sobre o problema da tolerância; o *Comentário filosófico: da tolerância*, de Pierre Bayle. É esta obra o foco de nossas atenções neste próximo capítulo. As questões abordadas nestes últimos parágrafos ganharão, agora, corpo argumentativo e um melhor exame.

9 – O Comentário filosófico

Se recapitularmos as obras que o nosso trabalho contemplou até aqui; logo percebemos a diversidade de formatos com os quais os tantos autores optaram por trabalhar. Erasmo, ao se debruçar sobre o problema da tolerância, se valeu de cartas, ou melhor, trechos de cartas. Sebastian Castellion, sendo sua obra o fruto de um conjunto de autores, podemos dizer que produziu um libelo, um manifesto reivindicatório em prol da paz, em prol de métodos menos violentos e, em última instância, em prol da liberdade de consciência. No caso de Dirck Coornhert, assim como de Jean Bodin – tratando-se somente das obras dedicadas à questão tolerância – ambos escrevem diálogos ficcionais. A *França toda católica* tem um formato próximo ao *Sínodo* de Coornhert, no sentido de ser ficcional e de, através de diferentes personagens, dar voz ao contraditório, fazendo surgir a agonística contida na questão. Estas obras, afora a de Bodin –, num maior ou menor grau, são obras fundamentalmente de combate. Tal expressão não é nossa; Pablo Miraconda, apresentando o *Diálogo* de Galileu, se refere assim ao trabalho do astrônomo de Pisa.¹ Tal característica condiciona o calibre, o peso da argumentação filosófica ao indisfarçável propósito político. No caso da *França toda católica*, por exemplo, a alta dosagem de combatividade política leva a um parcial comprometimento do acrisolar intelectual.

Neste aspecto, o *Comentário* do filósofo de Carla parece realizar uma guinada dentre as obras engajadas nesta contenda. Certamente ele também é uma obra de combate, mas não é esta a sua característica de maior relevo. Nas páginas do *Discurso preliminar*, primeira parte do *Comentário*, é onde encontramos com maior força o embate político, que nos faz lembrar o tom encontrado na *França toda católica*.

A Igreja romana, bem distante de ser a Esposa de Jesus Cristo, que é a mãe dos verdadeiros cristãos, é apenas uma prostituta infame que se apoderou da casa, auxiliada por uma tropa de rufiões, de cafetões e homens de bolsa e corda; que expulsou o pai, a mãe e os filhos; que explorou as crianças tanto quanto podia; que forçou outros a reconhecê-la como a dona legítima, ou os obrigou a viver no exílio. Esses filhos exilados, esses filhos que não puderam viver mais na vergonha de fingir reconhecer como mãe uma

¹ GALILEI (2011) p.63

prostituta que expulsou sua mãe e que matou uma parte de seus irmãos, são esses os protestantes; ou ao menos eles assim pretendem.²

Além dos impropérios, Bayle combate através de diferentes argumentos que orbitam nas imediações da vingança, quando não é ela mesma a ser manifesta. Todo esse conjunto de argumentos parece estar respaldado pela ideia de reciprocidade – evidentemente apenas como artifício retórico –, que por sua vez se atrela à impossibilidade de se distinguir qual seria a religião verdadeira – ainda nesses termos – e qual a falsa. Diante do indistinguível, a vingança, que no papel não deixa de ser um manifesto e uma ameaça, se apresenta como legítima.

Pois quando se trata de vingar uma mãe indignamente expulsa de sua casa por uma meretriz e restabelecê-la em casa, a natureza permite que os filhos tenham todo o vigor e toda a veemência imagináveis; e não é considerado reprovável que eles não tenham qualquer indulgência, nem por essa mulher desprezível que usurpou sua propriedade, e nem por seus infratores e adeptos.³

Por último, nesta linha do combate político, Bayle aventa o que ele chama de “projeto imaginário”.⁴ Ele parece demandar uma instância política acima dos reinos estabelecidos; uma instância capaz de promover e organizar uma cooperação entre os diferentes governantes. Bayle cogita a promoção de um empenho em conjunto contra o acossamento de seus contrerrâneos. Neste caso, nós fizemos uso da expressão ‘aventar’ porque aquilo que o nosso filósofo parece fazer é um tipo de sugestão aventurada, um tanto quanto vaga e, de certo modo, para os propósitos imaginados, breve e extrínseca a um fórum apropriado. É certo que o referido projeto é explícito na sua ideia central. Ele não deixa margem para dúvidas naquilo que é a sua essência.

Pelos únicos motivos de uma política sábia, de uma política que trabalha pelo bem comum de todos os homens, seria desejável que todos os príncipes cristãos não papistas se unissem para eliminar do cristianismo o opróbrio com o qual ele está coberto,

² BAYLE (2014) p. 61 [L’Église romaine bien loin d’être cette Épouse de Jésus-Christ, qui est la mère des vrais chrétiens, n’est qu’une infâme prostituée qui s’est saisie de la maison, assistée d’une troupe de rufians, de coupe-jarrets, et de gens de sac et de corde; qui en a chassé le père, la mère et les enfants; qui a égorgé de ces enfants le plus qu’elle a pu; qui a forcé les autres à la reconnaître pour la maîtresse légitime, ou les a contraints de vivre exilés. Ces enfants exilés, ces enfants qui ne peuvent plus vivre dans la honte de faire semblant de reconnaître pour leur frères, ce sont les protestants; ou du moins ils le prétendent.]

³ Ibidem p.61 e 62 [Car lorsqu’il s’agit de venger une mère indignement chassée de sa maison par une putain, et de la vigueur, et tout la véhémence imaginable; et on ne trouve point mauvais qu’ils n’aient ni pour cette vilaine femme qui avait usurpé leur bien, ni pour ses fauteurs et adhérents, aucune indulgence.]

⁴ Ibidem p.67 [projet imaginaire]

devido às horríveis perseguições que ele praticou desde tempos imemoriais. Se esta aliança não bastar, desejemos a ele a adição de todos os povos infiéis de um e de outro continente, até que a chegada de um corpo que seja capaz de trazer à razão o papismo, a desonra do cristianismo e até do gênero humano.⁵

Entendemos muito mais como um apelo ou uma ameaça, feita nas entrelinhas ao governo francês, do que uma proposta efetiva de um levante internacional contra os católicos de sua terra. O diminuto espaço dedicado ao tema poderia até servir como inspiração para futuros pensadores, como vemos, com robustez, na publicação no final do século XVIII, *À paz perpétua*, de Immanuel Kant. Bayle já era uma pessoa famosa, contava com muitos compatriotas na mesma situação e com a antipatia em relação ao seu governo por parte de muitos europeus, mas tal proposta não tem, dentro do seu texto, o esforço e os pormenores que seriam adequados. Isso, sem levarmos em conta que naqueles anos, o exército da França era motivo de orgulho para os franceses e de temor para todo o resto da Europa.⁶

Mas, como sustentamos, o combate direto, nestes termos, não possui a maior ênfase no *Comentário*. A filosofia contida em seus parágrafos não é apenas mais um dos instrumentos do arsenal argumentativo. Nesta obra – e por isso nos valem da expressão *guinada* –, a filosofia é colocada numa posição de inequívoco privilégio. É com a filosofia e seus recursos que a peleja é travada. O *Comentário* é escrito no formato tratadístico, dotado de um fôlego ainda não empenhado à questão da tolerância religiosa. Trata-se de uma obra dividida em três longas partes, sendo a primeira, o *Discurso preliminar*, a de menor extensão. Logo na capa, com o objetivo de dissimular o autor, vem a advertência de que aquele texto havia sido traduzido do inglês, um disfarce já utilizado por Bayle desde sua primeira publicação.

O título completo do *Comentário* de Bayle não é pequeno, o que era habitual naquela época, e ele já nos diz sobre sua direção e propósito. Eis o título na sua íntegra:

Comentário filosófico sobre as palavras de Jesus Cristo, *obrigue-os a entrar*; onde se prova, através de muitas razões demonstrativas, que não há nada mais abominável do que

⁵ Ibidem p.66 [Par les seuls motifs d'une sage politique, d'une politique qui travaille au bien général de tous les hommes, il serait à souhaiter que tout ce qu'il y a de princes chrétiens non papistes, s'unissent ensemble pour ôter de dessus le christianisme l'opprobre dont il est couvert, à cause des horribles persécutions qu'il a pratiquées de temps immémorial. Si cette ligue ne suffit pas, souhaitons-lui l'adjonction de tous les peuples infidèles de l'un et de l'autre continent, jusqu'à la concurrence d'un corps capable de mettre à la raison le papisme, le déshonneur de la chrétienté et même du genre humain.]

⁶ DURANT (1963) p.614

fazer conversões coercitivas: e onde refutamos todos os sofismas daqueles que convertem por coação, e a Apologia que Santo Agostinho faz das perseguições.⁷

Se o título é extenso, por outro lado, ele é composto por apenas um único período. Esta é uma característica remanescente do francês médio, língua que já não guarda mais a simplicidade do francês medieval, mas que ainda não adquiriu a firmeza do clássico. Aspecto semelhante encontramos em outros autores do período. O tradutor José Morel ressalta que “as frases se alongam e as orações subordinadas se multiplicam excessivamente sem que regras claras sobre a pontuação, o gênero dos pronomes e o uso das conjunções ajudem a organizar o discurso.”⁸ Esta característica obriga os tradutores a decidir entre a fidelidade ao estilo literário ou o privilégio da lógica e da clareza argumentativa. Para nossos fins, a riqueza do material filosófico que este título nos proporciona nos convida a desmembrá-lo na ordem sugerida pelo argumento.

Olhando para o título, o primeiro ponto sobre o qual ponderamos decorre da combatividade do texto. Ele se direciona contrário às ações dos católicos de um modo geral; contrário às “conversões coercitivas”. O título afirma provar que “não há nada mais abominável” do que este procedimento. Por conseguinte, há uma necessidade de se argumentar com pessoas religiosas sobre a inadmissibilidade moral da coerção religiosa. Esta prova a qual Bayle se refere no seu título é de ordem racional. Bayle – tão influente para os iluministas – se vale, inúmeras vezes da expressão “luz natural”. A chamada luz natural da razão, a ideia de que a razão ilumina nosso pensar, atravessa a história da Filosofia, como já comentamos no quarto capítulo deste trabalho. Então, no seu argumento, ocorrido na ordem racional, toda e qualquer pessoa, religiosa ou não, há de estar cativa deste âmbito ou se colocará excluída de qualquer perspectiva argumentativa. Entendemos, assim como Jean-Michel Gros,⁹ que o *Comentário* de Bayle tem por propósito fornecer uma prova racional de que uma atitude religiosa recorrente, mais do que isso, que uma metodologia religiosa estabelecida pelos católicos é moralmente – usando as palavras de Bayle – abominável.

Duas instâncias estão estabelecidas aí. Aquilo que Bayle quer combater é uma prática, fruto de uma doutrina religiosa. Podemos falar em um partidarismo ou

⁷ BAYLE (2014) p.49 [Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ, contrains-les d’entrer; où l’on prouve, par plusieurs raisons démonstratives, qu’il n’y a rien de plus abominable que de faire des conversions par la contrainte: Et où l’on refute tous les sophismes des convertisseurs à contrainte, & l’apologie que St. Augustin a faite des persécutions.]

⁸ BODIN (2011) p.12

⁹ BAYLE (2014) p.38

particularismo desta instância, ou seja, trata-se da particularidade de uma doutrina específica, ou, podemos dizer, da religião no sentido mais trivial do conceito. Do outro lado, a instância da luz natural da razão se coloca de modo universal ao ser humano; talvez não para os antigos gregos, mas certamente para os modernos.¹⁰ Esta luz natural, situada acima dos conflitos produzidos pelas convicções partidarizadas, se constitui como baluarte de uma moral emancipada de qualquer crença. Esta separação, que não é propriamente uma novidade nem mesmo entre os textos de Bayle, será, no seu *Comentário*, uma peça-chave de sua argumentação. A moral emancipada do arbítrio teológico é capaz de apontar o que é inadmissível, o que é condenável, se valendo exclusivamente da razão. Bayle expressa esta separação das mais diversas maneiras: “O conhecimento de Deus é compatível com todos os tipos de maldade.”¹¹ Os conflitos religiosos, neste engenho metafísico, permanecem circunspectos na instância abaixo, na instância do partidarismo de cada doutrina. Nessa arquitetura, a prova racional e universal submete à sua luz aquilo que uma pessoa, mesmo com toda a sua religiosidade, muitas vezes não é capaz de constatar.

Esta estrutura de diferentes instâncias leva a uma consequência de imediata constatação – sobretudo para nós que galgamos um percurso que teve seu início na justa rebeldia de Lutero – qual seja, a dissipação plena de qualquer pretensão irenista. Como vimos, neste arremedo pretendido por Erasmo e outros humanistas, não é a tolerância que se pretende, mas a concórdia através da renúncia de boa parte dos ritos, das liturgias e dos dogmas de ambas as partes; como se uma parcela das crenças e rituais fossem supérfluas, e a idiossincrasia de cada religião pudesse ser apagada. Todavia, por outro lado, o irenismo considera que sempre haveria uma ritualística remanescente, alguns dogmas residuais comuns que sustentariam a religiosidade e que cancelariam a almejada concórdia. Esta proposta que, em última instância, resguarda uma religiosidade, se alimenta da nostalgia dos tempos em que existia uma unidade religiosa. Seria possível, abdicando de dogmas excessivos, uma reconciliação. Agora, no *Comentário* de Bayle, isto perde o propósito, perde a sua razão de ser. O título, abominando as conversões forçadas, abre espaço para as conversões que seriam legítimas; ou quaisquer outros movimentos do intelecto desempenhados pelo discernimento, pela consciência, pelo

¹⁰O problema é suscitado por Danilo Marcondes no 4º capítulo de sua obra *Raízes da dúvida*. Ali, o autor argumenta que o descobrimento do Novo Mundo levanta o debate sobre a universalidade da natureza humana.

¹¹ BAYLE (2007) p.319 [La connaissance de Dieu est compatible avec toute sorte de méchancetés.]

entendimento mais íntimo de cada um. A moral amparada exclusivamente na razão está numa instância superior em relação aos conflitos religiosos, aos preceitos e aos ritos. A pretensão de manter qualquer resíduo de cunho teológico agregado à luz da razão universal se torna contraditório. Neste sentido, o *Comentário* parte de uma premissa que configura um ponto de inflexão neste debate. Inflexão esta, que não tem como consequência apenas e tão somente o fim das aspirações do irenismo. Esta consequência, muito provavelmente, possui tão só uma abreviada relevância teórica.

Ao indicar uma prova racional sobre como a intolerância religiosa pode ser abominável, ao demover da instância teológica a tutela da razão universal que respalda a moral, Bayle simultaneamente está apontando a tolerância religiosa como uma benesse proveniente exclusivamente do poder civil. Uma sociedade desprovida de religião já era tema no seu *Pensamentos diversos sobre o cometa*. Pensar um poder civil numa posição superior e emancipado dos preceitos confessionais e da autoridade eclesiástica já estava apontada no *Leviatã* de Hobbes. Mesmo assim, não titubeamos em afirmar que ainda se trata de uma ousadia diante do espírito da época. Veremos que anos depois, na *Carta sobre a tolerância* de Locke, publicada em 1692, aceitar que uma sociedade pode contar com outros vínculos de sociabilidade além da identidade cristã não é uma questão superada. Em Bayle, o vínculo religioso é prescindível para a manutenção da coesão social. Assim, ele está livre para apontar não só a pertinência, mas a importância para a paz social de uma separação entre o poder civil e o eclesiástico.

São alguns os recursos argumentativos dos quais Bayle se vale no seu *Comentário* com o propósito de expor uma teoria da tolerância amparada apenas pela racionalidade; teoria esta que venha a ser acolhida por qualquer espírito decoroso e não avesso ao pensamento mais sofisticado. Tendo visto o manancial mais combativo e esboçada a divisão entre a instância universal da razão e o particularismo litúrgico, vejamos então como isto ganha estofo no *Comentário*.

*

Para uma explanação satisfatória das engrenagens argumentativas de Bayle nesta obra, apontamos dois alicerces dos quais partem praticamente todas as conexões mais pertinentes. O primeiro desses alicerces é a coerção religiosa. A palavra *coerção* foi a tradução do original *contraindre*, que está presente no título da obra tanto no verbo traduzido por *obrigar*, quanto ao se tratar de conversões *coercitivas* e ainda, quando fala

daqueles que convertem por *coação*. São três traduções diferentes para o verbo *contraindre*. No dicionário de Domingos de Azevedo, vemos ainda, além dos já mencionados, os seguintes sentidos: constranger, apertar, comprimir, etc.¹² O dicionário *Larousse* diz: “obrigar alguém a fazer algo”.¹³ A minúcia é oportuna devido à centralidade do termo. Isto, em todos os âmbitos, porque o cerne do problema é justamente o combate a coerção que uma parcela da população francesa sofre e sobre qual a outra silencia.

Com o propósito de servir de mote para sua exposição, Bayle toma a *Parábola da grande ceia*, encontrada no *Evangelho de São Lucas* 14. Parábola esta que para as lideranças católicas se presta como legitimadora das coerções utilizadas nas suas conversões. Nela, encontramos a história de um homem que resolve dar uma grande ceia e seus convidados não comparecem. Irado – assim diz a passagem –, ele manda o vassalo buscar “os pobres, os aleijados, os cegos e os coxos.” Mesmo assim, o seu salão ainda dispõe de espaços vazios. Vendo a situação, no versículo 23, o senhor diz ao vassalo: “sai pelos caminhos e atalhos e obriga a todos a entrar, para que fique cheia a minha casa.”

Boa parte do *Comentário* de Bayle é um conjunto de argumentações sobre o quão nefasto e equivocado é tomar a ordem *obrigue-os a entrar* no seu sentido literal. A expressão é encontrada no título da obra. A interpretação literal era utilizada pela Igreja Católica como respaldo teológico para a violência empregada por aqueles que possuem a incumbência de converter alguém. Para o leitor de hoje, a contorção de uma interpretação como esta demonstra como os problemas que perpassam este trabalho são mais propriamente políticos do que de fato teológicos. A Teologia acaba por se tornar uma peça – um mote – a ser utilizada por aqueles que desejam conquistar ou manter o poder político. Essa deformação interpretativa de modo algum é a única. Apenas para ilustrar, Bayle, no seu *Suplemento*,¹⁴ é levado a argumentar como o pedido feito por Jesus Cristo ao apóstolo Pedro: “Apascenta as minhas ovelhas”¹⁵, não representa uma licença para o Papa depor os reis dissonantes com a Igreja Católica. O uso político escancaradamente deturpador das palavras de Cristo ultrapassa as raias da razoabilidade. Emanuela Dias, de modo simples elucida o “cabo de guerra” que faz do sentido literal a corda tencionada:

A Igreja do século XVII, em oposição ao movimento da Reforma, preceituava a interpretação literal da Sagrada Escritura, em detrimento da interpretação alegórica, em

¹² AZEVEDO (1989) p.208

¹³ FLORENT (2011) p.301 [Obliger qqn à faire qqch]

¹⁴ Na segunda metade do 25º capítulo.

¹⁵ Evangelho segundo João (21:17).

seu empenho contra a proposta protestante da “livre interpretação”, segundo a qual todos os fiéis estariam imbuídos do Espírito Santo e, portanto, aptos a interpretar, por si mesmos, o texto sagrado.¹⁶

O que talvez não esteja explicitado no trecho é o empenho feito pela Igreja Católica pelo monopólio da interpretação. Tal monopólio é aquilo que serve como fundamento, como esteio para todo o poder da instituição, tanto diante dos fiéis, quanto dos diferentes governos. Uma interpretação alegórica – como diz a comentadora – é uma flexibilização, um nuançar do sentido e, por conseguinte, daquilo que deve ser o ritual, a atitude religiosa, em suma, o que seria a própria religião. Se é possível falar em tonalidades interpretativas, é possível falar numa vastíssima pluralidade de devoções e credos, o que seria o pesadelo para a instituição que almeja manter o monopólio interpretativo. O ponto é tão nevrálgico que, como vemos no título completo do *Comentário*, ele é um esclarecimento, uma explanação “sobre as palavras de Jesus Cristo”. Dito de outro modo, o *Comentário* de Bayle é, na acepção mais rigorosa da palavra, uma hermenêutica. Se já havíamos apontado Bayle como um jornalista, um homem profundamente atento à História, em suma, um polímata, como enfaticamente afirma Peter Burke,¹⁷ aqui, Bayle ingressa numa agremiação de pensadores que compreende que a Bíblia não tem uma obviedade interpretativa, melhor dizendo, que tal obra guarda seus segredos, suas metáforas e incontáveis polissemias. Tommaso Campanella (1568 – 1639) sustenta esta posição, muito devido ao seu entusiasmo com o advento da Revolução Científica. Pico, pelo seu desejo de reconciliação entre o pensamento pagão e a fé cristã. Assim também – cada um com sua causa – Savonarola, Jean Bodin, Sebastian Franck (1499 – 1543), etc.¹⁸

A questão que abarca o papel desempenhado pelo Espírito Santo, que Emanuela menciona na nossa citação, transparecerá nos argumentos de Bayle ao tratarmos da questão da consciência. Aqui, ressaltamos que o empenho de Bayle por uma margem interpretativa pode nos fazer crer que o catolicismo seria “sinônimo” de uma interpretação literal, ao passo que todo e qualquer dissidente seria um adepto de uma interpretação metafórica, e isto não procede. Marilena Chaui nos lembra que o literalismo somado aos estudos da história foram os instrumentos dos quais os socinianos se valeram para recusar

¹⁶ CAMPANELA (2007) p.9

¹⁷ BURKE (2020) p.99

¹⁸ BODIN (2008) p. lii

os dogmas, tanto dos católicos quanto de outras vertentes cristãs.¹⁹ O fundador desta vertente afirma na sua *Confissão de fé* que não encontrou no texto sagrado os dogmas criados pela Igreja Católica ao longo de sua história.

Sobre esta matéria, o *Tratado teológico-político* de Spinoza emprega significativo empenho. A referida obra foi publicada em 1670, ou seja, antes da primeira publicação de Bayle, também anonimamente e com falsa indicação de editor e local.²⁰ Nesta obra encontramos um esforço contra a superstição. Todavia, o que nos remete a ela é o certame contra o sentido literal. Mais precisamente, no sétimo capítulo do chamado *TTP*, Spinoza apresenta um conjunto de problemas no que diz respeito à interpretação da *Bíblia*. Assim como a *Confissão de fé*, o fato de muitos dogmas não serem encontrados no texto bíblico, mas sim na história da Igreja Católica, também é denunciado por Spinoza. O judeu de Amsterdam afirma a imposição de um conhecimento histórico dos fatos descritos na *Bíblia*. Ele argumenta sobre a relevância da tradição diante das interpretações, isso, tanto dos cristãos quanto dos judeus. O autor cita o fato de nem mesmo se saber qual o idioma original no qual foi escrito determinados textos ali contidos, acabando por apresentar diferentes problemas referentes ao melhor conhecimento do hebraico. O referido tratado, um pouco menos atado ao problema da coerção, consegue ser mais abrangente nas suas críticas ao sentido literal do que Bayle; assim entendemos.

Voltando ao problema da coerção rechaçada por Bayle, ressaltamos que é aí – ao tratar da coerção – que se encontram os argumentos de cunho mais político do *Comentário*. Eles orbitam em torno da crueldade, expressão que aparece já no *Discurso preliminar*.²¹ Ser cruel é o “caráter indelével”²² da falsa religião, pois desumaniza e pode apagar os sentimentos mais legítimos do ser humano. O autor ressalta o quão negativa é a repercussão nos outros países das crueldades cometidas na França. O espanto [ébahies] ainda é mais sobressaltado diante do contraste de uma França que exporta cultura e distinção: “Essas pessoas me disseram que jamais acreditariam que em um século educado e iluminado como o nosso, uma nação que se faz passar por tão civilizada chegaria a estes extremos cruéis.”²³ Mais adiante,²⁴ Bayle aponta as consequências para a reputação da própria religião. Ele indaga como o governo chinês, sabendo das

¹⁹ CHAUI (1999) p.146

²⁰ SCALA (2003) p.71

²¹ BAYLE (2014) p. 72 [ces cruelles extrémités]

²² Ibidem p. 72 [caractère indélébile]

²³ Ibidem p. 72 [Ces personnes m’ont dit qu’elles n’auraient jamais cru que dans un siècle poli et éclairé comme le nôtre, une nation qui passe pour fort civilisée en vînt à ces cruelles extrémités.]

²⁴ 5º capítulo da 1ª parte.

atrocidades cometidas na França, receberia os missionários do Vaticano; fazendo pensar sobre os riscos para a paz pública ao se aceitar o ingresso deste tipo de religião no seu território. Ele fala que seria a introdução da “semente perpétua da carnificina.”²⁵ Sobre a reputação dos próprios conversores, Bayle afirma que este nome adquiriu um novo significado; desabafa: “ela passou a significar apenas um charlatão, um enganador, um ladrão, um saqueador de casas, uma alma sem piedade, sem humanidade, sem equidade, um homem que busca expiar, fazendo outros sofrerem, sua fornicção passada e futura, e todas as suas perturbações.”²⁶

A crueldade das coerções, para Bayle, também agride a coerência interna do cristianismo. Diz Bayle que “Deus não estabeleceu a violência como causa ocasional de sua graça.”²⁷ Há neste ponto uma questão que Bayle enfrenta de modo enviesado, e que nós também não pretendemos realizar maiores explanações, qual seja, a diferença do divino no *Velho Testamento*, para o modo como se apresenta no *Novo Testamento*. Bayle, para ressaltar que *As Escrituras* não comungam com a violência, tem que evidenciar as características da figura de Jesus Cristo. Isto aparece, sobretudo, num tópico intitulado *A mansidão era a índole dominante de Jesus Cristo*.²⁸ Ele abre este tópico dizendo: “Eu observo em segundo lugar que a índole de Jesus, e a qualidade, por assim dizer, dominante de sua pessoa, era a humildade, a paciência, a bondade. *Aprenda comigo*, disse ele aos seus discípulos, pois sou manso e humilde de coração.”²⁹ Adiante³⁰ ele menciona a incompatibilidade da violência e da coerção com a “equidade natural” [équité naturelle] e com aquilo que extraímos do *Evangelho*. As referências variam de modo estreito com a argumentação pretendida, ou seja, por vezes lemos o termo *Escrituras*, de uma forma geral, abarcando o *Novo* e o *Velho Testamento* em concomitância. Em outro pontos, lemos o termo *Evangelho*, que delimita a interpretação ao *Novo Testamento*. Além dessas, também encontramos o termo *Decálogo*, quando Bayle quer excluir o *Novo Testamento* de sua argumentação. Neste trato aparece o nome de Moisés, fazendo lembrar episódios de uma divindade que contrasta com sua argumentação por uma religiosidade de amor e

²⁵ BAYLE (2014) p.122 [la semence perpétuelle du carnage.]

²⁶ Ibidem p.52 [Il ne signifia plus qu’un charlatan, qu’un fourbe, qu’un voleur, qu’un saccageur de maisons, qu’une âme sans pitié, sans humanité, sans équité, qu’un homme qui Cherche à expier, en faisant souffrir les autres, ses impudicités passées et à venir, et tous ses dérèglements.]

²⁷ Ibidem p. 193 [Dieu n’a pas établi les violences cause occasionnelle de sa grâce.]

²⁸ Ibidem p.107 [La douceur était le caractère dominant de Jésus-Christ]

²⁹ Ibidem p.107 [Je remarque en second lieu que le principal caractère de Jésus-Christ, et la qualité, pour ainsi dire dominante de sa personne, a été l’humilité, la patience, la débonnaire. *Apprenez de moi*, disait-il à ses disciples, *que je suis débonnaire et humble de coeur*.]

³⁰ 2º capítulo da 2ª parte.

acolhimento. O nome deste líder religioso aparece quase 40 vezes no Comentário, levando Bayle a argumentar que existem ditames divinos que são particulares; que os fundamentos que fazem Moisés agir desta ou daquela maneira representam um caso específico.³¹ A ação divina naquele caso não representaria a regra a ser aplicada a toda humanidade. Afirma o filósofo de Carla que “os pensamentos particulares de um homem não são regras de equidade.”³² Bayle não trata do livro de *Jó*, não menciona o sacrifício de Isaque, que seria executado pelo próprio pai, como também não faz menção à cidade de Sodoma ou Gomorra. Dito de outro modo, Bayle tenta demonstrar que o cristianismo é incompatível com a violência, que Cristo é o exemplo de paz e amor a ser seguido, e que assim as crueldades realizadas pela Igreja Católica discrepam do próprio espírito cristão, afastando as pessoas que eventualmente poderiam se converter a esta ou àquela designação cristã. Indo direto ao ponto, a Igreja Católica prestou, na argumentação de nosso pensador, um desserviço às conversões espontâneas e à própria manutenção dos seus fiéis. Mas, do outro lado, a questão é que a violência que se dá no *Antigo Testamento*, está lá como uma possível consequência de uma eventual ordem divina. Este ponto comprometerá – como veremos – a argumentação de Bayle.

Chegando aos últimos capítulos do *Suplemento*, Bayle, numa digressão de maior abrangência histórica, deixa ver que – de um modo geral e comparativamente às outras religiões – o cristianismo se mostra predominantemente intolerante: “A intolerância vai a todos os lados de cabeça erguida.”³³ Hoje, o leitor destas obras, contemporâneo e ocidental, é levado a sopesar sua percepção a respeito, por exemplo, dos mulçumanos ou dos asiáticos. A intolerância da tradição judaico-cristã só permite ufanismos para o irrefletido.

Outro efeito colateral da crueldade religiosa é o descrédito social, a indiferença em relação ao fenômeno religioso, que arrastam quem testemunha para fora de qualquer aderência maior. Estas expressões surgem³⁴ na lida das consequências das violências e conflitos que as religiões proporcionavam; e não apenas na França. A desimportância, um relegar a um segundo plano de qualquer instituição religiosa, também é o efeito de uma proposição filosófica que argumenta em prol de uma moral laicizada, desprovida de um intelecto transcendente capaz de deter um propósito ou conduzir determinadas

³¹ 4º capítulo da 2ª parte.

³² BAYLE (2014) p. 221 [Les pensées particulier d'un homme n'étant pas la règle de l'équité.]

³³ Idem (2002) p.228 [l'intolérance va partout la tête levée.]

³⁴ 2º capítulo da 2ª parte.

providências. Se nos atentarmos para o conjunto dos argumentos de Bayle nesta obra, senão todos, grande parte deles deixa um vestígio nesta direção. Paulatinamente, esta reverberação social ganharia relevo na sociedade daquele período, e o desenrolar disso chega à contemporaneidade.

Outra questão conectada ao problema da coerção religiosa é a falsidade das conversões. É evidente a impossibilidade de se saber se de fato aquele sujeito foi convertido ou se apenas finge. Pensando nas crueldades empregadas pelas autoridades católicas, as razões para o fingimento não são exíguas. No século XVI, Calvino, contrário a qualquer fingimento religioso, cunhou a expressão *nicodemismo*, fazendo alusão ao Evangelho de João.³⁵ No seu 3º capítulo o evangelista conta a história de um judeu, Nicodemos, que na calada da noite vai falar com Jesus se dizendo convencido da sua natureza divina, mas que, diante do fato de ser um judeu, manteria suas atividades religiosas costumeiras. A submissão ao estado das coisas, à conjuntura estabelecida, nos faz lembrar da atitude de Crisótemis, em *Electra* de Sófocles. Tal personagem age pragmaticamente, buscando a mera adequação e a restrita obediência às leis, atitudes capazes de preservar sua vida comum. Sua irmã, Electra, se irrita com a heteronomia moral e pergunta se ela é genuína ou não passa de uma “ventríloqua”.³⁶ O nosso filósofo faz uso da palavra *marionete* para construir sua metáfora.

Nós conhecemos pela mesma via, que a adoração principal que o homem deve a este Ser, consiste nos atos do espírito; porque se concebermos que um rei não consideraria como uma homenagem à sua pessoa feita por estátuas, a situação em que o vento as posicionaria fazendo-as cair por acaso quando ele passasse, ou então na posição de joelhos em que se colocaria marionetes, pela mais forte razão devemos acreditar que Deus, que julga seguramente todas as coisas, não conta como um ato de submissão e adoração, aquilo que se faz por Ele apenas externamente.³⁷

Logo depois, Bayle explica seu ponto, dizendo que os sinais externos que não correspondem aos sentimentos, ao estado interior, são atos hipócritas e de má-fé.³⁸ Mais uma razão para, como já apontamos, enxergar na crueldade o signo, no mais alto grau, de

³⁵ VOOGT (2000) p.12

³⁶ SÓFOCLES (2009) p.32

³⁷ BAYLE (2014) p.98 [Nous connaissons par la même voie, que l’adoration principale que l’homme doit à cet Être, consiste dans les actes de l’esprit; car si nous concevons qu’un roi ne regarderait point comme un hommage fait à sa personne par des statues, la situation où le vent les poserait en les faisant tomber par hasard lorsqu’il passerait, ou bien la situation à genoux dans laquelle on mettrait des marionnettes, à plus forte raison doit-on croire que Dieu qui juge sûrement de toutes choses, ne compte point pour acte de soumission et de culte, ce qu’on ne fait pour lui qu’extérieurement.]

³⁸ Ibidem p. 99.

uma falsa religião. Bayle entende que para Deus, os atos relevantes são os de espírito, e não os exteriores.³⁹ Se a natureza da religião – afirma o autor neste mesmo parágrafo – é ser uma persuasão da alma, as repetições apenas externas de gestos ou falas representam uma infidelidade à consciência. Neste ponto, Bayle se afasta do entendimento de Calvino e se aproxima de Coornhert. Para o holandês, não vale a pena arriscar a vida na rebeldia de se recusar a fingir.⁴⁰ Esta posição rendeu uma briga com Calvino, que entendia que tal simulação era inaceitável. Os reformadores da Holanda ressaltavam que era fácil Calvino falar isso, uma vez que ele estava seguro em Genebra. Para isso, dito popular diz com ironia que pimenta dos olhos dos outros é refresco. Em resposta, Calvino não poupava impropérios e xingamentos a Coornhert: porco, bêbado, caipira, babuíno, burro, cachorro louco, etc. De fato, é inabitual a boa coexistência entre a divergência e a elegância.

A essência da religião, diz Bayle,⁴¹ está na produção, na alma humana, de julgamentos e movimentos em relação a Deus, e complementa este raciocínio no seu *Suplemento*, afirmando que somente Deus tem “conhecimento direto e intuitivo” do nosso espírito.⁴² Noutro momento do *Comentário* ele fala da aquiescência⁴³ ou consentimento do nosso espírito em relação às boas ações que praticamos. Neste mesmo ponto, Bayle argumenta que mesmo o ato de dar esmola só pode ser visto como uma boa ação, uma vez que sua consciência concorde que o é. Caso uma pessoa ajude um mendigo acreditando que não é isto que deveria ser feito, que tal ação é má, por esta ou aquela razão, o seu gesto, diz Bayle, é pior do que se não tivesse auxiliado o mendigo.⁴⁴ O calvinista de Carla aprecia os exemplos mais palpáveis, mas também sabe arrematar seu argumento: “A infâmia de uma ação no tribunal da justiça divina não se mede pela qualidade real das pessoas às quais se dirige, mas por suas qualidades objetivas, ou seja, Deus considera apenas o próprio ato da vontade.”⁴⁵

Como veremos, trair a consciência para Bayle representa trair o próprio Deus, uma contradição à essência da fé. Pergunta Bayle noutro capítulo: “Quantos gemidos de consciência saem disso todos os dias?”⁴⁶ Daí vem uma reivindicação, melhor dizendo,

³⁹ PRIMO (2012) p.32

⁴⁰ VOOGT (2000) p.13

⁴¹ BAYLE (2014) p.98

⁴² Idem (2002) p. 64 [Dieu seul ayant une connaissance directe et intuitive].

⁴³ Idem (2014) p. 276 [acquiesçons]

⁴⁴ O mesmo argumento se repetirá nos primeiros parágrafos do 8º capítulo do *Suplemento*.

⁴⁵ BAYLE (2014) p.292 [La turpitude d’une action au tribunal de la justice divine, ne se mesure pas par la qualité réelle des sujets où elles tendent, mais par leurs qualités objectives: c’est-à-dire, que Dieu ne considère que l’acte même de la volonté.]

⁴⁶ Ibidem p.137 [Que de gémisséments de conscience sortent tous les jours de là?]

uma denúncia em relação às delimitações do legislador. Não há legitimidade para se legislar naquilo que ultrapassa o poder do legislador.⁴⁷ Não há autoridade – dentre os mortais – para se obrigar alguém a agir numa direção diversa àquilo que sua consciência entende como correto ou como seu dever. A consciência não está ao sabor das leis positivadas pelas convenções desta ou daquela nação, neste ou naquele tempo. Dito de outro modo, a consciência – segundo alicerce argumentativo do *Comentário* – guarda uma soberania em relação às autoridades temporais. Sobre a consciência, ainda nos deteremos com maior atenção. O que ressaltamos neste ponto é um limite reivindicado por Bayle para a coerção anuída por uma legislação que tenta se passar por legítima.

A coerção é feita por quem pode; por aquele que tem o poder da caneta ou a força da espada. No *Suplemento*, Bayle argumenta que o perseguidor pode vir a ser o herege, que também não pode ser culpado por ter nascido naquela religião tida por outro como falsa.⁴⁸ Por mais de uma vez⁴⁹ Bayle lembra ao seu leitor que os cristãos, nos primeiros séculos, não eram os que perseguiam, mas sim os perseguidos.

Todos dirão que estão sendo perseguidos injustamente e que perseguem com justiça, enquanto se espera que Deus esvazie este grande processo até o fim do mundo, o mais forte sempre oprimirá o mais fraco por um preço baixo. Estes não são belos princípios?”⁵⁰

Aqui, mas não somente neste trecho, a ideia de Bayle nos remete imediatamente à resposta de Trasímaco, que encontramos na *República*: “que a justiça não é outra coisa senão a conveniência do mais forte.”⁵¹ E se assim o é, como já explanamos nos primeiros momentos deste trabalho, a ideia de ortodoxia e de heresia passam a girar nas rodas da fortuna, em conformidade com aquele que detém o poder. O que é a ortodoxia ou a heresia, em Bayle, é, neste aspecto, uma questão política relativa àquele que tem o “mando de campo”. No aspecto metafísico – muito diferente disso – quem dita as regras é a autonomia da consciência, como ainda veremos.

No sexto e no sétimo capítulos da segunda parte do *Comentário*, Bayle define – entre aspas – o que é heresia e explicita a amplitude e o porquê da tolerância religiosa.

⁴⁷ Ibidem p.144

⁴⁸ Idem (2002) p.59

⁴⁹ No *Discurso preliminar*, p.75, e no 8º e no 9º capítulos da 1ª parte.

⁵⁰ BAYLE (2014) p. 63 [Chacun dira qu’il est persécuté injustement et qu’il persécute justement; et en attendant que Dieu vide ce grand procès à la fin du monde, les plus forts opprimeront toujours les plus faibles à bon compte. Ne sont-ce pas là de beaux principes?]

⁵¹ PLATÃO (2017) p.23 [338c]

Diz ele que chama de herege “todos aqueles que os soberanos qualificam por esse nome, ao ver que eles diferem da religião do Estado.”⁵² Além da veia irônica, é uma definição – se é que isto é uma definição – que arranca o sentido, a acepção do termo, reduzindo a heresia a um nome vazio de conteúdo.⁵³ Tudo depende dos sabores religiosos deste ou daquele soberano. Bayle não menciona, mas o personagem que ele criou para se fazer passar por autor do *Comentário* seria um inglês, e a Inglaterra, mais do que a França, padecia com as alternâncias de religiões que governaram aquele reino, até que os presbiterianos se estabilizassem no poder. Cada expectativa de uma possível mudança de um governante católico para um protestante ou vice-versa, era um pesadelo na vida daqueles que se tornavam um grupo minoritário. Comungando com a definição de Bayle, a pergunta que a população inglesa de fato se fazia nestes momentos de uma possível alternância da religião do monarca é: quem vai ser o herege desta vez? Bayle, nesta obra, não busca tal memória, mas poderia tê-lo feito. No seu *Suplemento*,⁵⁴ Bayle afirma que são inúmeros os significados do conceito de heresia, sendo que a própria Bíblia não é precisa num único significado, que a ocasião, que as circunstâncias mudam o sentido deste conceito. O pensador de Carla cita diferentes evangelhos e faz entender que “os mesmos sentimentos poderiam ser as heresias de que fala São Paulo, e não o ser.”⁵⁵ Tanto no *Comentário*, como no *Suplemento*, o que prevalece é o relativismo deste conceito. Nossa compreensão de que efetivamente Bayle não está se propondo a definir a heresia ou o herege ganha força noutro ponto do *Suplemento*.⁵⁶ Ali ele diz que a heresia é uma opinião que se mantém com insistência, que nada significa afirmar que a Igreja católica é a verdadeira Igreja se não há provas; daí todo tipo de discussão surge.

Nos meandros do mesmo capítulo do *Comentário* em que faz da ideia de heresia apenas um artifício de viés meramente político, ele deixa ver a abrangência de sua tolerância. Desde o surgimento da Reforma protestante, e por alguns anos depois desta obra de Bayle, o Ocidente não se deparou com uma proposta tão ampla no que diz respeito a aceitação da alteridade. O trecho merece ser reproduzido.

⁵² BAYLE (2014) p.253 e 254 [...tous ceux que les souverains qualifient de ce nom, les voyant différer de la religion de l'État.

⁵³ A mesma ideia se repetirá ainda no 1º capítulo do seu *Suplemento*.

⁵⁴ No 18º capítulo.

⁵⁵ BAYLE (2002) p.155 [les mêmes sentiments pourront être les hérésies dont parle S. Paul, et ne l'être pas.]

⁵⁶ O último tópico do 10º capítulo do *Suplemento* tem por título: *É impossible de définir heresia* [Il est impossible de définir l'hérésie]. É neste ponto que encontramos tal exposição.

É aqui que os nossos adversários imaginam nos segurar pela garganta: seguindo suas razões, eles afirmam, que seria necessário sofrer na república não apenas os socinianos, mas também os judeus e os turcos, ou essa consequência é absurda; como também o seria a doutrina da qual ela nasce. Respondo que concordo com a consequência, mas nego que ela seja absurda. Há ocasiões em que os sentimentos medianos são melhores que as duas extremidades viciosas. É bastante frequente, mas desta vez não se encontra um intermediário justo melhor, sendo preciso o tudo ou nada. Não se pode ter boas razões para tolerar uma seita, se elas não forem boas para tolerar outra. É como nos garfos caudinos, que Caio Pôncio Herênio aconselhou um ou outro dos extremos, ou tratar bem todos os romanos, ou matá-los todos. A experiência mostrou que seu filho, que desejava encontrar o meio termo, não entendeu nada. Seu pai sabiamente disse a ele: *Ista quidem sententiae ea est quae neque amicos parat, neque inimicos tollit.*⁵⁷

Nesta passagem há uma nota do editor que traduz a sentença em latim nos seguintes termos: *Esta decisão é aquela que não faz amigos e nem elimina inimigos.* Além disso, a mesma nota esclarece que tal citação é proveniente do *Discurso sobre a primeira década de Tito Lívio*, de Maquiavel.

A palavra “ateu” aparece não mais que cinco vezes no *Comentário*. O tema do ateu virtuoso já havia sido abordado por Bayle na sua primeira publicação. Aqui, a questão participa da argumentação quando Bayle discute a autonomia da consciência, a boa ação, os distúrbios sociais, etc. No parágrafo transcrito, o termo não aparece, todavia, entendemos que Bayle deixa claro sua ausência de restrições. Não importa se a pessoa desconhece a divindade cristã ou professa outra qualquer. Críticos já adjetivaram essa postura como “avassaladora.”⁵⁸ Categórico, o filósofo afirma que é tudo ou nada, que neste caso o vicioso é o mediano, e é ele que deve ser evitado, o que nos lembra a passagem bíblica: “Conheço as tuas obras, que nem és frio nem quente. Quem dera fosses frio, ou quente! Assim, porque és morno, e nem quente nem frio, estou a ponto de vomitar-te da minha boca.”⁵⁹

⁵⁷ Ibidem p.263 [C'est ici que nos adversaires imaginent nous tenir par la gorge: il s'ensuit de vos raisons, disent-ils, qu'il faudrait souffrir dans la republique non seulement les sociniens, mais aussi les juifs et les Turcs; or cette conséquence est absurde; donc la doctrine d'où elle naît l'est aussi. Je répons, que j'accorde la conséquence, mais je nie qu'elle soit absurde. Il y a des occasions où les sentiments moyens sont les meilleurs, et les deux extrémités vicieuses; cela est même fort fréquent, mais en cette rencontre on ne saurait trouver de juste milieu; il faut tout ou rien. On ne peut avoir de bonnes raisons pour tolérer une secte, si elles ne sont pas bonnes pour en tolérer une autre; il en va comme dans les fourches Caudines où Herennius Pontius conseilla l'une ou l'autre des deux extrémités, ou de bien traiter tous les Romains, ou de les tuer tous: et l'expérience montra que son fils qui voulut tenir le milieu, n'y entendit rien. *Ista quidem sententiae*, lui dit sagement son père, *ea est quae neque amicos parat, neque inimicos tollit.*]

⁵⁸ ISRAEL (2009) p. 379

⁵⁹ Apocalipse 3, versículos 15 e 16

Não apenas a heresia, ou o que ela é, está submetida aos sabores do poder e de sua roda da fortuna. A atitude da Igreja, de um modo geral, sopesa as possibilidades que a política de cada lugar lhe oferece. No *Suplemento*, Bayle deixa transparecer isto com acidez. Ele explana quão diferente é a atitude da mesma congregação na Inglaterra e na França: “Atravesse o mar e vá para a França, os jesuítas dirão exatamente o contrário, e se você se opuser a eles com as belas máximas que eles alegam aqui, por imunidades de consciência, eles rirão disso.”⁶⁰ O trecho explicita a hipocrisia na mesma medida em que demonstra que a tolerância pode ser apenas a impossibilidade, de modo puramente heterônomo, de oprimir o mais fraco. O “garrote” aperta ou afrouxa na exata medida em que o poder secular anui ou coíbe. Se na Inglaterra as licenças às autoridades católicas são restritas, enquanto na França são amplas, os jesuítas passam a ser dessemelhantes na simples travessia de um canal.

A tolerância de Bayle é ampla, e nisso representa uma vanguarda no século XVII. Irrestrita, ela transforma os mais progressistas pensadores do século subsequente em seus herdeiros diretos, agentes de uma mensagem já anunciada. Apenas a título de comparação, lembremos que Locke, embora requeira uma delimitação de atribuições entre Igreja e Estado, compreende que acreditar em Deus é um pressuposto para que um cidadão não represente um perigo para a manutenção da paz e da estabilidade social. Sua obra tem uma preocupação eminentemente política, tendo em conta este aspecto, a moralidade do sujeito não desfruta de autonomia em relação à fé. Lembramos que a *Carta sobre a tolerância*, de John Locke, foi redigida em 1667 e só publicada sete anos após o *Comentário filosófico*. Não queremos agora desbravá-la, mas apenas vislumbrarmos, através do contraste, o quão viçosa é a tolerância proposta por Bayle. Diz Locke: “A palavra, o contrato e o juramento de um ateu não podem constituir algo de estável e de sagrado, pois são os vínculos da sociedade humana, a tal ponto que, suprimida a crença em Deus, tudo se desmorona.”⁶¹ Para ele, sem que haja um amparo em alguma crença, não é possível pensarmos numa sociedade segura e equilibrada, ou seja, na simples prudência ou no bom senso que a razão humana pode prover. Ateus e católicos foram enfeitados pela sua tolerância, em prol de uma determinada liberdade de consciência.⁶²

⁶⁰ BAYLE (2002) p.25 [Passez la Mer et allez en France, les jésuites vous diront tout le contraire, et si vous leur opposez les belles maximes qu'ils allèguent ici pour les immunités de conscience, ils s'en moqueront.]

⁶¹ LOCKE (2018) p.137

⁶² ZARKA (2002) p.150

Bayle, tão diferente, pede que seus leitores mandem informações caso conheçam um ateu desonesto, porque ele mesmo ainda não havia se deparado com um.⁶³ A tolerância de Bayle é despercebida de melindres ou restrições; uma vez que seus pressupostos são outros, e, no fim das contas – como ele mesmo diz – é tudo ou nada. Por outro lado, se o ponto de partida da *Carta* de Locke é uma reflexão sobre as possíveis atribuições de um governante no interesse da manutenção da paz social, em Bayle, é também aí que encontramos, de modo distinto, os limites de sua tolerância.

No trecho que transcrevemos acima, a fronteira da tolerância aparece muito claramente quando Bayle afirma não haver razões satisfatórias para se tolerar uma religião que não consiga conviver, que não tolere outras religiões. Antes de tratarmos da paz social, há um pressuposto lógico nesta compreensão: se a tolerância tolera o intolerante, ela será sufocada por ele. Um princípio para esta lógica pode ser encontrado no *Teeteto* de Platão.⁶⁴ Aquele que sustenta um viés relativista é forçado a admitir, devido à coerência do próprio viés, uma possível equiparação de uma posição diversa da sua. Dito de outro modo, o viés relativista, se coerente consigo, não pode recusar a posição daquele que sustenta valores absolutos e totalizantes. O revés já não é verdadeiro, ou seja, os defensores destes valores absolutos não possuem qualquer compromisso – muito pelo contrário – em respeitar ou admitir aquele que afiança o relativismo.⁶⁵ Como Bayle trata do problema da tolerância religiosa, sobretudo, com uma preocupação política, esta fronteira de sua tolerância é bem traçada. Ao seu modo, Voltaire, no século seguinte, vai compartilhar da mesma visão: “Cumprе, pois, que os homens comecem por não ser fanáticos para merecer a tolerância.”⁶⁶ Oxalá!

Além desta engrenagem de cunho formal, há o problema da paz pública, e tal preocupação está posta algumas vezes, categoricamente, no *Comentário*.⁶⁷ Nada obsta o dever do magistrado em preservar a ordem e a paz social.⁶⁸ Nenhum enredo teórico confronta a obrigação em relação à manutenção da paz. Este princípio, lembra o professor

⁶³ POPKIN (2003) p.293

⁶⁴ *Teeteto* (170a até 171e)

⁶⁵ No nível teórico, a questão abordada se aproxima dos alardeados paradoxos da tolerância. Para um estudo com maior acuidade sobre o tema, recomendamos a obra contida em nossa bibliografia da Dra. Larissa Cristine Gondim Porto, mais precisamente da página 103 até o final do respectivo capítulo. Sobre a limitação da tolerância e a relação com o processo civilizatório contemporâneo, que não estamos tratando aqui, o artigo do professor Newton Bignotto *Tolerância e diferença* encontrado no livro *Civilização e barbárie*, da Companhia das letras e organizado por Adalto Novaes é um texto edificante.

⁶⁶ VOLTAIRE (1993) p.109

⁶⁷ BAYLE (2014) p. 169, 235, 237, 238, 251, 299, 301 e 302.

⁶⁸ Alegação equivalente pode ser encontrada no 6º capítulo do *Suplemento*.

Antônio Carlos dos Santos, é um argumento proveniente de Maquiavel.⁶⁹ Diz Bayle: “Qualquer seita que ataque as leis sociais e que rompa os laços de segurança pública, despertando sedições, pregando o roubo, o assassinato, a calúnia e o perjúrio merece ser exterminada permanentemente pela espada do magistrado.”⁷⁰ Por sua vez, dentro da paz social, todos devem ser tolerados indiscriminadamente. A argumentação tem um viés pragmático e um apelo à reciprocidade. Em diferentes tonalidades, o mesmo posicionamento do Estado em relação aos diferentes credos será encontrado em alguns pensadores dos séculos seguintes. Montesquieu (1689 – 1755) sucintamente afirmará: “A salvação do Estado é a suprema lei.”⁷¹ É um princípio que tem por fim assegurar a própria sobrevivência do Estado.

Se formos rígidos, efetivamente, a única ameaça interna de relevo ao governo de Luís XIV ou à harmonia católica, era proveniente de Port-Royal e do jansenismo.⁷² Diversos membros desta linha do catolicismo viviam em bairros pobres, praticavam a caridade e contavam com a simpatia da população. Por outro lado, eram odiados pela hierarquia da Igreja e pela realeza.⁷³ Em outubro 1709 o rei mandou os religiosos abandonarem o mosteiro e ordenou a destruição de Port-Royal.⁷⁴ “No entanto, o rei só destruiu a parte material do convento, não a espiritual, sua parte mais forte e de caráter popular.”⁷⁵ Este conflito, envolvendo diferentes vertentes da Igreja Católica e a monarquia francesa, só foi abrandado no governo de Luís XV. Foi, afirma o professor Antônio Carlos dos Santos, um período de “grande fragilidade para o poder absoluto.”⁷⁶

Embora conturbada, a situação num país onde prevalece uma estrutura eclesiástica nacional que se arroga detentora da legítima e infalível da unicidade de crença – que é o caso do catolicismo – é relativamente menos difícil do que num país onde o clero aliado ao poder não pode ir contra o livre exame das *Sagradas Escrituras*; uma permissividade que viabiliza uma proliferação indefinida de novas vertentes religiosas, e que impossibilita – por parte do detentor do poder – qualquer argumentação de cunho teológico que o coloque numa posição privilegiada em relação aos demais. Enquanto na

⁶⁹ SANTOS (2010) p.116

⁷⁰ BAYLE (2014) p.236 [Toute secte qui s'en prend aux lois des sociétés, et qui rompt les liens de la sûreté publique, en excitant des séditions, et en prêchant le vol, le meurtre, la calomnie, le parjure, mérite d'être incessamment exterminée par la glaive du magistrat.]

⁷¹ SANTOS (2010) p. 121

⁷² ZARKA (2002) p.3

⁷³ SANTOS (2010) p.107

⁷⁴ REALE (2004b) p.163

⁷⁵ SANTOS (2010) p.109

⁷⁶ Ibidem. p.111

França apenas dois credos rivalizam, na Inglaterra, os anglicanos enfrentam não somente os católicos, mas também os chamados não-conformistas, que, em última instância é o conjunto de diversas vertentes do protestantismo. No curto prazo, essa pluralidade exigiu maiores cuidados por parte do governo inglês. Aqui, queremos pontuar somente sobre esta preocupação de Bayle encontrada na sua obra. Preocupação coerente, obviamente.

O *Comentário* não se detém de forma direta sobre o que ficou conhecido como Razão de Estado, que faz parte das ferramentas mentais daquele século e também deste filósofo francês. A influência de tal argumento é proveniente de Maquiavel. Em poucas palavras, podemos dizer que o interesse público justifica as ações mais difíceis. O soberano, se necessário for, pode se colocar acima das leis morais em prol das razões que o Estado o obriga. A busca pela paz pública justificaria medidas violentas que, tendo como alegação a manutenção e a preservação do próprio Estado, faz da violência uma alternativa a ser utilizada. O que Bayle deseja mostrar é que não é intolerância religiosa ou a uniformidade de uma só religião que comunga com a paz, mas o exato oposto.

A perseguição é, por assim dizer, apenas um hipotético imperativo político, ditado pelo postulado inicial da intolerância civil; num Estado que tivesse optado pelo princípio contrário, a diversidade religiosa dos cidadãos não comportaria qualquer risco para a sua lealdade nacional. A luta contra a dissidência religiosa não é, portanto, politicamente indispensável.⁷⁷

O título do *Comentário*, na sua inteireza, revela a premente preocupação do autor com a conversão forçada. Além de toda a violência, a conversão – ela mesma – não é uma questão trivial. Já tratamos sobre a conversão fingida, as marionetes das missas, como também já mencionamos as *Confissões* de Agostinho. Bayle entende que não é fácil realmente convencer alguém a mudar a sua crença. Palestras, livros, missões e “instruções imagináveis”⁷⁸ não são capazes de persuadir, diz ele. Égide contra a violência e a coação, a solução por ele aventada é o embrião do proselitismo que hoje vemos em nossa contemporaneidade.

Respondo que no meu entender deve-se trabalhar pela conversão daqueles a quem acreditamos estar no erro, com todo o cuidado possível, através de instruções e por

⁷⁷ LABROUSSE (1996) p.520 [La persécution n'est, pour ainsi dire, qu'un impératif politique hypothétique, commandé par le postulat initial de l'intolérance civile; dans un Etat qui aurait opté pour le principe inverse, la diversité religieuse des citoyens ne comporterait aucun risque pour leur loyalisme national. La lutte contre la dissidence religieuse n'est donc pas politiquement indispensable.]

⁷⁸ BAYLE (2014) p.181[instructions imaginables]

discussões caridosas e pacíficas, através do esclarecimento das dúvidas, através de orações a Deus e demonstrações do fervor verdadeiramente cristão.⁷⁹

Trata-se, podemos ver assim, de um proselitismo gentil. Este adjetivo se mostra mais otimista e cordial do que tratarmos a referida postura como um sectarismo banguela, desprovido de suas – até então – armas habituais. Fato é que Bayle não descambou para uma atitude de indiferença religiosa. Indiferença esta que paulatinamente, década após década, emergirá no espírito ocidental. Na França, ou mesmo na Inglaterra, ainda não é este o seu tempo de prevalência. Aqui, Bayle faz a recomendação pelo engajamento e pela conquista de novos adeptos. Noutro ponto, ele fala em iluminar o espírito sem violência e com boas doutrinações.⁸⁰ Tal posição faz parte dos esforços para que se compreenda o *obrigue-os a entrar* de modo metafórico, e não literal. Quase um século depois, Voltaire afirmou: “É verdade que não é dito expressamente que esta parábola seja um símbolo do reino dos céus. Abusaram demais destas palavras: *obriga-os a entrar*.”⁸¹

Sobre a indiferença, Bayle a denuncia⁸² como um dos riscos a qual a violência pode levar. Não que o próprio Bayle veja com maus olhos o indiferentismo ou o ateísmo. O ponto tem um viés retórico, pois soa como uma ameaça oblíqua para aqueles que se dizem tão preocupados com a religiosidade. Os fieis passam a evitar o contato com os pregadores, a imagem da instituição religiosa fica comprometida dentro e fora de cada nação e pode levar a uma incredulidade até mesmo pela incoerência com aquilo que seria a acepção, a intenção encontrada no *Novo Testamento*. No caso, Bayle fala em *Evangelho*. A violência leva a uma proliferação de dúvidas, todavia, não das dúvidas que naturalmente rondam a desassossegada alma humana.

Refiro-me a uma dúvida distinta e particular, e não a uma dúvida implícita, vaga e geral, que parece inseparável de qualquer homem que saiba raciocinar sobre estas máximas: *Eu acreditei em mil coisas que não acredito mais, e no que ainda acredito eu vejo que um grande número de pessoas, tão boas quanto eu, não acreditam mais.*⁸³

⁷⁹ Ibidem p.219 [Je répons que ma pensée est qu'on doit travailler à la conversion de ceux qu'on croit dans l'erreur, avec tous les soins possibles, par instructions, et par disputes charitables et tranquilles, par éclaircissements de doutes, par prières envers Dieu, et par les démonstrations d'un zèle véritablement chrétien.]

⁸⁰ 2º capítulo da 1ª parte do *Comentário*.

⁸¹ VOLTAIRES (1993) p.88

⁸² 5º capítulo da 1ª parte do *Comentário*.

⁸³ Bayle (2014) p.120 [J'entends un doute distinct et particulier, et non pas un certain doute implincite, vague et général, qui semble inséparable de tout homme qui sait raisonner sur ces maximes:

Sensível, ele está, junto a isso, se perguntando sobre o que leva uma pessoa fiel a uma religião, voluntariamente gastar seu tempo ouvindo um missionário de outra religião. Este é o outro lado do proselitismo gentil, o lado daquele que tem, desperto em si, algum interesse por tal assunto. Sua resposta vai na direção de uma curiosidade intelectual, um ânimo por expandir conhecimentos, algo muito semelhante àquilo que os leitores da *Metafísica* de Aristóteles encontram nas suas primeiras linhas. O tema, no caso, é a religião alheia, mas poderia ser algo distinto. Outro detalhe deste encontro imaginário seria a dissintonia entre os interesses daquele que realiza o proselitismo e o ouvinte curioso que, de coração aberto, deseja apenas ampliar conhecimentos. Tal dissintonia leva à frustração de ambas as pretensões. Indo direto ao ponto, à moda dos iluministas, afirma o refugiado francês: “Daquelles que fazem do ensino profissão, qualquer outra via, afora a instrução, é ilegítimo para a conversão de hereges e infidèles.”⁸⁴

Bayle, que tanto reivindica o sentido metafórico do “obrigue-os a entrar”, parece mostrar que o verbo *obrigar* quer dizer algo como convidar ou explanar sobre. Esta seria uma interpretação, no nosso entender, de tépida sustentação. O sentido do verbo *obrigar* está longe de ser visto como um convite, um aceno, uma mera chamada ou algo que o valha. Obrigação, inequivocamente, guarda o ônus, a carga, em última instância, a coerção. A questão é a incoerência de se interpretar tal passagem bíblica como algo além, de maiores implicações, e que assim implicasse naquilo que é, de modo geral, a essência, a intenção encontrada no *Novo Testamento*. De outro modo, a passagem do Evangelho de Lucas retém no próprio episódio a questão da obrigação de trazer os convidados para o banquete, não sendo indicativo de uma atitude a ser tomada pelos missionários cristãos.

Há uma comunhão, no entender de Bayle, entre o *Evangelho* e a razão humana; diz ele: “A razão encontrou a moralidade do *Evangelho* inteiramente em ordem.”⁸⁵ De outro modo se poderia dizer que não há um descompasso ou um embate entre Deus e nossa consciência.⁸⁶ Linhas antes ele diz que nossa razão sabe que “Deus é o soberano bem.”⁸⁷ Isso, independente do indivíduo ser ou não religioso, mas pela estrita conceituação que se pode apreender deste ser. Assim sendo, como a coerção forçada produz guerras sem fim, tal passagem não deve contaminar o sentido geral do *Novo Testamento*. Não implica dizer que esta ou aquela designação tem o dever de coagir os

⁸⁴ Idem (2002) p.228 [Qui fassent profession d'enseigner que toute autre voie que celle de l'instruction est illégitime pour convertir les hérétiques ou les infidèles.]

⁸⁵ Idem (2014) p.105 [La raison a trouvé tout à fait dans l'ordre la morale de l'Évangile.]

⁸⁶ PRIMO (2012) p.41

⁸⁷ BAYLE (2014) p.105 [Car notre raison connaissant fort clairement que Dieu est le souverain bien.]

outros. Não poderia ser diferente, cada fiel, cada vertente cristã acredita ser a verdadeira religião e jamais se curva ao dogma alheio, não havendo desempate possível. É o tema da equipolência, e Bayle toca nesta questão em diferentes pontos.⁸⁸ Junto a ela e, tomando a lógica do sentido literal, surgem duas consequências tão inarredáveis quanto calamitosas: a coerção não seria uma opção, um ato discricionário, voluntarista. Ela seria mandatória, e não uma simples permissão, diz Bayle.⁸⁹ A segunda consequência advém diretamente da equipolência: todos que se entendem como sendo a verdadeira religião deveriam coagir aqueles que são de outra designação. As divergências são perenes e não se restringem ao aspecto religioso. Noutro lugar Bayle enfatiza que as divergências estão em toda a sociedade. Médicos podem discutir até depois do paciente ter morrido. Da mesma forma, os advogados debatem entre si sobre as leis.⁹⁰ Todos acreditam ter razão, e se as *Escrituras* efetivamente apregoassem a coerção, o caos seria generalizado.

O espanto provocado pelas consequências advindas da coerção legitima a afirmação de que a interpretação literal da passagem é absurda. Como se seu argumento ainda precisasse de reforço, Bayle ressalta que a coerção apregoada é irrestrita. “Eles sustentam que Jesus Cristo ordenou isso de forma simples e absoluta e, de fato, não há restrição em suas palavras, nem a certos tempos, nem a certos lugares, nem a certos dogmas.”⁹¹ O que, de modo mais do que evidente, leva a uma guerra sem fim, uma consequência que fere todo o espírito de uma religião, como também atenta contra aquela de deve ser a preocupação precípua de todo governante. Não há como distinguir a religião certa da errada, e assim sendo, o convívio passa a ser a solução. No *Suplemento*⁹² ele, tentando dar pistas de qual seria a religião possivelmente verdadeira, afirma que as falsas religiões possuem superstições. Bayle já havia tratado deste tema no seu *Pensamentos diversos sobre o cometa*. Nestas obras que sucedem a revogação do édito, ele não esmiuça o ponto. Fato é que tal afirmação apenas muda o problema de lugar, tanto pela definição daquilo que Bayle compreende como superstição, como por se tratar de sua perspectiva convenientemente racionalista dentre estas suas argumentações. Lembramos que o mesmo pensador aderiu ao ocasionalismo, tão aberto às causas ocultas, como também se

⁸⁸ Ibidem p.60, 63, 171.

⁸⁹ Ibidem p.212

⁹⁰ Idem (2002) p.180

⁹¹ Idem (2014) p. 228 [Ils prétendent que Jésus-Christ l'a commandée simplement et absolument, et en effet il n'y a nulle restriction dans ses paroles, soit à certains temps, soit à certains lieux, soit à certains dogmes.]

⁹² Ibidem p. 151

valeu da figura mágica dos anjos para preencher lacunas explicativas. Deste modo, o deslocamento do problema não nos parece de maior relevo para os propósitos dele.

O que nos apetece aqui, é que este caminho argumentativo sobre o equívoco de uma suposta coerção compulsória colabora na direção das pretensões de Bayle em inverter o entendimento de que a pluralidade religiosa seria um perigo para a unidade da nação, uma vez que a religião do monarca seria a religião do próprio reino. Atravessando um caminho distinto, ele demonstra que a tolerância religiosa, ao contrário do até então aventado, é uma peça importante para a paz pública, uma vez que, muito diferente do tecido homogêneo da cristandade existente até o início do século XVI, a Europa já experimentava uma cristandade semelhante a uma colcha de retalhos. A alteridade havia se tornado um fato incontornável, não havendo decreto ou édito capaz de expurgar as indesejáveis diferenças.

Além disso, a uniformidade religiosa não representa para um Estado um benefício tão indiscutível que seja aconselhável procurá-la e mantê-la por meio de perseguições, a tolerância civil e a pluralidade confessional são, para o soberano, um expediente muito mais proveitoso: ele assim se resguarda das interferências eclesiásticas, ao passo que, por outro lado, do ponto de vista puramente temporal que é seu, não tem interesse em pôr à prova sua autoridade tentando interferir no interior dos indivíduos.⁹³

Afirmamos que o *Comentário filosófico* possui dois grandes alicerces argumentativos. O primeiro deles é o problema da coerção religiosa, que nos ocupou nestas últimas páginas. Pretendemos agora olhar para o problema da consciência, o outro alicerce desta obra. Efetivamente, o problema da consciência possui um relevo maior e mais conexões argumentativas. É ele a pedra angular do *Comentário* de Bayle e, em última instância, o baluarte da autonomia. Não é por acaso que Elisabeth Labrousse, no seu estudo sobre Pierre Bayle,⁹⁴ dedica seu último capítulo ao problema da liberdade de consciência.

Antes de expor o que é – nesta obra de Bayle – a consciência ela mesma, vejamos a conexão mais explícita, mais diáfana que a consciência tem com a coerção. Tal conexão

⁹³ LABROUSSE (1996) p.519 [Par ailleurs, l'uniformité religieuse ne représente pas pour un Etat un bénéfice si incontestable qu'il soit indiqué de la procurer et de la maintenir par des persécutions, la tolérance civile et la pluralité confessionnelle sont, pour le souverain, un bien plus fructueux expédient: il se met ainsi à l'abri des ingérences ecclésiastiques, tandis que, d'autre part, du point de vue purement temporel qui est le sien, il n'a aucun intérêt à mettre à l'épreuve son autorité en tentant de s'immiscer dans le for intérieur des individus.]

⁹⁴ Pierre Bayle: *hétérodoxie et rigorisme*.

está no interior do problema da persuasão, o que força Bayle a uma argumentação de convencimento duvidoso. Por sinal, se suas argumentações se mostram vigorosas e bastante convincentes ao se posicionar, no campo político, pela paz social, contrário à violência e à conversão forçada, ao permear os argumentos conectados ao problema da consciência, o desafio de se fazer tão vigoroso, claro e convincente é maior. O sarrafo sobe e desafia a arguição deste pensador que nestas três obras sabe que não pode tirar de vista o pragmatismo político. Tal estreitamento das dificuldades não surpreende, por envolver conceitos e minúcias de uma exposição mais metafísica e menos fática, ou melhor, não tão próxima da prática e do embate que, por não poder ser deixada de lado, se faz elemento a ser constantemente ponderado.

Da persuasão, mencionamos a questão da conversão, que é o movimento de um ponto para outro, no caso, de uma crença para outra. Vimos que nas suas *Confissões*, Agostinho fala em flutuar entre duas doutrinas. Mas outro problema da persuasão é quando ela não acontece. Falamos das marionetes de missa, da inutilidade de livros, palestras e missões. Tudo isso para que a persuasão realizasse o seu empenho, qual seja, mover um convencimento, no caso, mover para uma outra crença. Seu oposto é a permanência, e no seu trato Bayle se vale algumas vezes de duas palavras: a perseverança (persévère) e a obstinação (opiniâtreté). Estipular uma clara distinção entre uma e outra não pareceu ser uma tarefa simples. Em última instância, os dois teimam num mesmo convencimento. Ambos permanecem agarrados às suas crenças, tendo comportamentos indistinguíveis na sua exterioridade.⁹⁵ Mas ainda que toda a questão esteja contida na subjetividade, Bayle diz sobre os obstinados: “Eu pouco me interesso em tolerar tal personagem, que efetivamente não a merece.”⁹⁶ Removendo as exacerbações contidas em sua exposição, o que distingue o perseverante do obstinado é a concordância ou a discordância de suas atitudes e crenças com a sua consciência. O obstinado seria aquele que mesmo convencido pela sua consciência de que comete erros grosseiros, continua realizando as mesmas coisas, permanecendo com as mesmas assertivas. “Há capricho e malícia no seu agir”⁹⁷, diz Bayle. Não importa se os argumentos contrários às convicções daquele que permanece na sua posição seriam fortes ou fracos. A contundência argumentativa – ainda que não fosse algo relativo – não é, por si, fator determinante para

⁹⁵ Os argumentos de Bayle sobre este problema são encontrados no 1º capítulo da 2ª parte do *Comentário*.

⁹⁶ BAYLE (2014) p.182 [Je m'intéresse fort peu à la tolérance d'un tel personnage, qui en effet n'en mérite point.]

⁹⁷ Ibidem p.182 [Il y a du caprice et de la malice dans son fait]

uma mudança de crença. Poucas páginas depois surge o assunto “mártir”, que, no entender de Bayle só faz sentido em relação aos perseverantes, jamais em relação aos maliciosos obstinados. As pessoas que, envoltos na sua dignidade, dão a própria vida pela coerência consigo, se transformam em exemplos a serem observados pelos demais fieis de sua crença.

Ao invés de dissimular, não havendo nada a ganhar, ele permanece em seu partido, e resolve morrer pelo que acredita ser a verdade; e se ele errou de boa-fé, é sem dúvida um mártir da causa de Deus; pois é a Deus, revelando-se à consciência, que ele se oferece em sacrifício; Digo em sacrifício voluntário, embora não caiba a ele morrer ou não morrer.⁹⁸

Martírio para Bayle é o sacrifício realizado de boa-fé em prol daquilo que se acredita. Se para o obstinado há a malícia e o capricho, para se considerar uma pessoa como um perseverante em sua fé, ainda que em pleno equívoco na sua religiosidade – e devido à equipolência das crenças não se poderia afirmar ser ou não um equívoco – a harmonia com sua consciência é o fator determinante. Todavia, este mesmo trecho traz à luz uma outra questão: o mártir se oferece em sacrifício ao Deus que se revela em sua consciência. A conexão entre a definição daquilo que faz de um indivíduo um mártir nos deixa diante do tema da consciência, o mais central desta obra de Bayle.

Emana da atitude de um mártir uma consciência que detém uma autonomia em relação aos preceitos desta ou daquela religião. Em conformidade com a sentença de Emanuela Dias, transcrita páginas acima, os esforços por uma autonomia da consciência é elemento central na argumentação dos protestantes, contrária a um monopólio daquele que seria o sentido correto de cada passagem bíblica e, em última instância, de qual seria a religião correta. Nesta direção, Bayle intitula, um de seus tópicos assim: “Que os teólogos homenageiem a filosofia.”⁹⁹ Como um Agostinho de ponta-cabeça, imediatamente após este título, Bayle solicita que paremos de considerar a teologia como sendo a rainha, assim como não se diga que a filosofia é sua serva, mas que devemos ter em conta justamente o oposto disto. Não há meias-palavras, pois Bayle fala da “superioridade da filosofia”¹⁰⁰. Como explica Marcelo Primo, para Bayle é preciso antes

⁹⁸ Ibidem p.216 [Au lieu que n'y ayant rien à gagner pour lui en dissimulant, il prend son parti, et il se résout à mourir pour ce qu'il croit être la vérité; et s'il est de bonne foi dans l'erreur, il est sans doute martyr de la cause de Dieu; car c'est à Dieu, comme se révélant à la conscience, qu'il s'offre en sacrifice; je dis en sacrifice volontaire, quoiqu'il ne tienne pas à lui de mourir ou ne mourir pas.]

⁹⁹ Ibidem p. 87 [Que les théologiens rendent hommage à la philosophie]

¹⁰⁰ Ibidem p. 88 [la supériorité de la philosophie]

entender, para só depois aderir a uma crença.¹⁰¹ A consciência é o mecanismo de discernimento sobre a crença, e é este exercício que traz a legítima autonomia em relação ao ditames desta ou daquela religião. O *Comentário filosófico*, em última instância, se debruça efetivamente sobre a liberdade de consciência para, a partir dela, como consequência, defender a tolerância religiosa.

Se o obstinado é aquele que age em dissonância com a sua consciência, o perseverante é o sujeito que manifesta uma atitude sincera, em consonância com aquilo que acredita. É esta sinceridade, nos lembra Hélène Bouchilloux,¹⁰² o critério que confronta a concepção de uma religião puramente formal. Se assim o é, os esforços de Bayle podem ser entendidos não apenas na direção de uma religiosidade do âmbito privado, ou seja, um Estado laico que abarca diferentes instituições religiosas convivendo dentro da sociedade, mas também de uma religiosidade de fórum íntimo, particular, do indivíduo. Esta hipótese – religiões individuais ou quase isso – já era uma preocupação na Inglaterra, que via, desde a primeira metade do século XVII, que “a luz interior podia substituir a *Bíblia* sem abalar os alicerces da fé.”¹⁰³ É neste sentido que Jean-Michel Gros afirma que a proposta de Bayle implica uma transformação radical do aspecto religioso na sociedade.¹⁰⁴ Se levado aos seus resultados últimos, a liberdade de consciência confronta o estabelecimento das instituições religiosas. Isso representaria um cenário tão radical quanto os Quakers, ou além, uma vez que, embora eles fossem desprovidos até mesmo de um líder religioso que orientasse a crença ou conduzisse as cerimônias, ainda assim a instituição religiosa permanece existindo. Aqui, a consciência, que discerne, que tem como parâmetro, como prumo religioso, apenas o íntimo de cada pessoa, tende a rivalizar com qualquer religião institucionalizada. Por outro lado, a sinceridade com a própria consciência é o refúgio onde nenhuma coerção ou imposição tem capacidade para alcançar. De diferentes formas isto é encontrado antes e depois de Bayle. Locke reafirmará esta autonomia, e num belíssimo texto o pensador inglês expõe como o fórum íntimo, a sinceridade consigo, é o lugar legítimo da religiosidade:

Posso enriquecer numa profissão que detesto, posso curar-me graças a remédios em que não confio, mas não posso salvar-me por uma religião de que duvido, por um culto que abomino. É em vão que o incrédulo afeta um comportamento exterior honesto, se, para agradar a Deus, tem necessidade de fé e sinceridade interior. A mais miraculosa

¹⁰¹ PRIMO (2012) p.27

¹⁰² ZARKA (2002) p.78 e 79.

¹⁰³ HILL (1987) p.260

¹⁰⁴ ZARKA (2002) p.296

e experimentada medicina é em vão administrada se, logo depois de tomada, for rejeitada pelo estômago, e nunca se deve obrigar alguém a tomar, contrariado, um remédio que a sua idiossincrasia transforma em veneno.¹⁰⁵

Antes de Bayle, Spinoza, no seu *Tratado teológico-político* já ilustrava, com brilhantismo, como a alma, desimpedida, deve possuir a última palavra na interpretação daquilo que constitui sua religiosidade.

Se qualquer um tivesse tido a liberdade de interpretar a seu prazer as leis do Estado, a sociedade não teria podido subsistir; logo teria caído em dissolução e o direito público teria se tornado privado. Mas é diferente com a religião, pois que ela consiste não em ações exteriores, mas na simplicidade e candura da alma; ela não se submete a qualquer cânon, a nenhuma autoridade pública, e ninguém pode ser constrangido pela força ou pelas leis a possuir a felicidade. O que se quer para isso é uma admoestação piedosa e fraterna, uma boa educação e, sobretudo, um julgamento honesto e livre.¹⁰⁶

Retomando as argumentações de Bayle, em diferentes momentos ele coloca a educação como um fator relevante na conversão ou permanência do sujeito na sua crença. No *Suplemento*, o filósofo de Carla demonstra espanto com a convicção dos judeus em permanecerem judeus. Ele se pergunta de onde vem tal perseverança.¹⁰⁷ A educação aparece na sua resposta, no seu sentido mais abrangente, como uma cultura formadora. Quanto mais entranhada ela é, mais difícil se torna qualquer mudança no indivíduo. A educação age como um cimento que torna mais difícil qualquer mudança. Ela não tem um valor positivo em si. Se o indivíduo estiver mergulhado no erro, não será a educação que o resgatará, mas ao contrário. Ela, como cimento de convicções, retardará ou impedirá a correção. No mesmo parágrafo que Bayle indaga sobre os judeus, ele afirma que se ainda jovem a pessoa fosse levada para ser criada por uma família católica, ela se desfaria das crenças judaicas com bastante facilidade. Então, a educação é diretamente proporcional à resistência, à mudança. É dela, da educação, que vem a vivência religiosa. O mulçumano é mulçumano porque nasceu e cresceu numa família mulçumana, ou seja, a religião do indivíduo nada tem com o pecado original ou qualquer elemento inato ao ser humano. É o primeiro desvio, proporcionado pelo ambiente no qual se nasce, o fator de maior relevância para determinar uma convicção religiosa. Tal argumentação é de natureza cética. “A adoção de um padrão intelectual não-dogmático tem como

¹⁰⁵ LOCKE (2018) p.121

¹⁰⁶ SPINOZA (2014b) p.180

¹⁰⁷ BAYLE (2002) p.120

contraponto a aceitação das práticas cognitivas da vida ordinária, ditadas pelo hábito.”¹⁰⁸ É por hábito familiar que a criança aprende esta ou aquela doutrina religiosa. Se nada há além disso, tudo se nivela na equipolência.

A partir da relevância do hábito, ao tratar da liberdade de consciência em Bayle, temos que ter em vista que tal liberdade pode estar severamente delimitada; se é que existe. Por conseguinte, a expressão *liberdade de consciência* é duplamente problemática, uma vez que elucidar sobre o que estamos tratando quando falamos em liberdade não é menos espinhoso do que elucidar o que vem a ser a consciência.

Embora colocada numa posição privilegiada, a consciência não é, em Bayle, uma autarquia desapercibida de constrangimentos. Apresentar seus impedimentos é um modo de esclarece-la. No *Comentário* Bayle trabalha dois limites da razão. Estamos aí no início da *Primeira Parte*. O primeiro, intrínseco à própria razão, são os axiomas. Contra eles, nem as palavras mais “evidentes” (évidentes) das *Escrituras* teriam vez. Para ilustrar, ele repete a expressão de cunho exclusivamente lógico, de que “o todo é maior do que sua parte.”¹⁰⁹ Neste mesmo ponto do texto, Bayle aponta os mistérios da fé como uma restrição externa da razão. Sobre eles não caberia discussão. Ele menciona, a título de exemplo, a Santíssima Trindade. Outra limitação extrínseca à razão nos é lembrada por Labrousse. Ela afirma que Bayle não sugere a tolerância dentro de cada religião.¹¹⁰ Uma vez que o indivíduo se vê, se entende, pertencente a uma determinada religião, de acordo com Bayle, sua consciência não tem a licença de preconizar entendimentos religiosos dissonantes da religião que ele abraça. Trata-se de uma dupla limitação; primeiro para a consciência do fiel, em segundo lugar, para o monarca, ou se preferirmos, para a legislação secular. Dentro dos ditames religiosos, a autonomia pertence aos líderes daquela vertente. Todavia, nisto reside um outro constrangimento, uma delimitação externa que abraça, que cerca a limitação anterior. Trata-se da manutenção da paz pública. Diferente de Hobbes,¹¹¹ Bayle compreende que é possível haver mais de uma religião no mesmo reino, contanto que nenhuma religião perturbe a paz pública. Labrousse aclara a questão afirmando que para ele, o príncipe está apto a reinar uma vez que se coloque acima das animosidades do seu e de qualquer outro clero.¹¹² No mesmo parágrafo a estudiosa nos lembra que o filósofo de Carla permanecia um monarquista, e que a sua

¹⁰⁸ LESSA (1997) p.24

¹⁰⁹ Idem (2014) p. 87 [le tout est plus grand que sa partie.]

¹¹⁰ LABROUSSE (1996) p.544

¹¹¹ HOBBS (2008) p.274

¹¹² LABROUSSE (1996) p.548

solução não vai além de um exercício de controle, numa espécie de equilíbrio “mais ou menos despótico”¹¹³ por parte do governante. O resumo deste arranjo é feito por Bayle: “Os soberanos, para bem cumprir seu dever, não devem enviar soldados, carrascos, oficiais de justiça, sargentos e seus satélites, contra aqueles que ensinam uma doutrina diferente da sua.”¹¹⁴ A obrigação do magistrado está diante da manutenção da paz social, que deve suportar o convívio das religiões que não perturbem o reino. Bayle confere ao Estado atribuições restritivas naquilo que diz respeito às religiões, sempre na observância da paz. Cuidado este, que nem os cétricos se evadem. Bayle afirma noutra obra: “A vida civil não tem nada a temer deste espírito.”¹¹⁵ Os cétricos se moldam aos costumes e praticam suas obrigações.

Outro ponto, não menos importante, é que existe aí uma mudança substancial daquilo que é aceitável. Não importa qual é a religião que detém a verdadeira doutrina, ou seja, a ortodoxia, mas sim, nas palavras de Labrousse, a religião na qual sejam formadas apenas “assembleias pacíficas e discretas,”¹¹⁶ ou seja, uma ortopraxia da instituição religiosa. Diante da inutilidade de se discutir qual seria a religião verdadeira, Bayle concede relevo à boa atitude e ao comportamento adequado. Vimos ideia bastante semelhante no século XVI, e também podemos encontrar a mesma reivindicação entre os iluministas do século XVIII. Montesquieu, no último ano de sua vida, resolve se reportar diretamente a Luís XV.¹¹⁷ Ele escreve, de modo coloquial, um brevíssimo texto intitulado *Memorando sobre a Constituição*, tendo como propósito, convencer o rei a recuar em resoluções intolerantes e que só agravavam as conturbações sociais do momento. Não precisamos esmiuçar a situação. O ponto é que, Montesquieu ressalta o quão fácil é nos enganarmos em assuntos como a religião. Lá está a precariedade humana servindo como argumento, numa obra de combate, para dissuadir a intolerância. Logo em seguida o iluminista ressalta que, no caso da ação moral, este engano é inconcebível. Diz ele: “Porque, se é verdade que não se pode ser salvo sem a fé, será muito menos sem a caridade, pois, diante da ignorância humana, algumas vezes nos enganamos facilmente sobre a fé, sendo impossível nos enganar sobre a caridade.”¹¹⁸ Se para antigo cétrico, Pirro

¹¹³ Ibidem p. 548 [plus ou moins despotique]

¹¹⁴ BAYLE (2014) p. 236 [Les souverains, pour bien faire leur devoir, ne doivent pas envoyer leurs soldats, leurs bourreaux, leurs huissiers, leurs sergents et leurs satellites, contre ceux qui enseignent une autre doctrine que la leur.]

¹¹⁵ Idem (2001) p.420 [La vie civile n’a rien à criandre de cet esprit-là.]

¹¹⁶ LABROUSSE (1996) p.545 [Assemblée paisibles et discrètes]

¹¹⁷ SANTOS (2010) p.105

¹¹⁸ Ibidem p. 114

de Élis, a ataraxia é o maior dos bens,¹¹⁹ Bayle e Montesquieu, dentre outros já mencionados, buscam esta quietude espiritual para o conjunto da sociedade, e pela mesma causa.

Na mesma linha de desvalorização de uma suposta ortodoxia, e expondo o que seria uma honestidade intelectual, Bayle, no seu *Suplemento*, diz ter vergonha de afirmar que o calvinismo seria a verdadeira religião, uma vez que dentre os calvinistas há “muitas pessoas desonestas, sem piedade nem virtude.”¹²⁰ Tal argumento é uma provocação para todos os entrincheirados em suas posições religiosas. Ele faz o leitor do século XVII sopesar dentro de uma moral despercebida das tonalidades religiosas, como se a suposta verdadeira religião tivesse o condão de provocar uma notória altivez moral em seus adeptos. Como sabidamente não é possível afirmar que estes ou aqueles fieis são eticamente superiores a qualquer outro, tudo se nivela, tudo permanece num mesmo plano horizontal, desta vez, não numa equipolência epistemológica, mas no âmbito moral. Vale lembrar que o apelo pela ortopraxia não representa uma novidade, não é um ponto de inflexão inesperado, uma vez que encontramos o mesmo apelo no século XVI, na obra de Coornhert, como uma das consequências da equipolência, o que é uma composição de orientação cética. Também no século XVII, antes das publicações de Bayle. Basta lembrarmos de Blaise Pascal nos seus *Pensamentos*: “Para as religiões, é preciso ser sincero: pagãos verdadeiros, judeus verdadeiros, cristãos verdadeiros”.¹²¹ Aqui, mais um exemplo do apelo à sinceridade. Em Pascal, Bayle ou Coornhert – apenas exemplos –, a conduta ética, a ortopraxia é que detém o valor. A designação religiosa fica em segundo plano.

Quando tratávamos do trabalho de Coornhert, explanamos sobre a concepção de consciência até o século XVI e o entendimento daquele autor. Agora, como nos argumentos apofáticos, tangenciamos o problema da consciência em Bayle sem elucidar sua concepção. Mencionamos seu posicionamento em relação à fé, bem como as limitações da consciência indicadas por ele. No seu trabalho não encontramos uma definição categórica do que vem a ser a consciência. Diz Bayle ser ela a “pedra de toque”¹²², um guia que tem por função “discernir o que seria adequado em meio a essa multidão de objetos e dogmas diferentes.”¹²³ Talvez insuficiente, mas já podemos ver que

¹¹⁹ LESSA (1997) p.27

¹²⁰ BAYLE (2002) p.116 [... y ayant parmi nous bien des malhonnêtes gens, sans piété ni vertu.]

¹²¹ PASCAL (2005) N° 480 (590) p.196

¹²² BAYLE (2014) p. 335 [pierre de touche]

¹²³ Ibidem p. 335 [discerner ce qui lui serait propre parmi cette cohue d’objets et de dogmes différents.]

a função da consciência para Bayle é discernir o que vem a ser adequado, próprio, tendo sim um acentuado viés moral, mais do que cognitivo. Lembra Marcelo Primo que os esforços de Bayle em relação à consciência não perdem de vista as questões políticas e religiosas. Nesta mescla encontra-se um argumento moral. A reivindicação de Bayle é por uma consciência capaz de realizar um exame livre, que dispense intermediários entre o sujeito e Deus, ou seja, que prescindia de qualquer intervenção de uma instituição.¹²⁴ De forma direta, a luta é contra a ortodoxia que vem do Vaticano; daí o individualismo religioso. Noutro viés, a autonomia moral, uma maioridade no discernir.

Todavia, lembra Marcelo Primo, que tal individualismo não se confunde, em Bayle, com um relativismo ou um ceticismo.¹²⁵ Há um critério para a fé, que tem como lastro o escrúpulo, e que no lugar de uma ortodoxia ditada externamente, no lugar do dogma, vai adentrar num subjetivismo, que se obriga a investigar contando apenas consigo mesmo. Se no âmbito social, no viés mais pragmático, tal encaminhamento, na Inglaterra – por exemplo –, já havia feito surgir uma verdadeira “Torre de Babel” das religiões, no âmbito da metafísica, um universal será posto no lugar das pretensas universalidades das ortodoxias e seus dogmas. Bayle prefigura o imperativo kantiano.¹²⁶ No *Comentário* lemos: “Portanto, existe uma lei eterna e imutável que obriga o homem sob pena do maior pecado mortal que se pode cometer, a nada fazer com desprezo e contrário ao ditame de sua consciência.”¹²⁷ Se o agir virtuoso, outrora considerado fruto da obediência, da fidelidade e da crença numa religião que se arrogava universal; a lei eterna e imutável mencionada na citação, ao invés de precipitar a moral no relativismo, alça esta moral a um patamar efetivamente universal àquilo que é humano.

Aqui se dá o desatrear da moralidade com qualquer crença. A lei eterna e imutável permite à consciência, emancipada de intermediários, ser detentora da dignidade moral. Tal lei, diz o filósofo, “obriga o homem”. A consciência é lastreada pelo ditame moral, que é interior e apriorístico, por isso, antecede qualquer religiosidade, que é sempre algo aprendido. A liga, o pacto entre a consciência e o ditame moral é a sinceridade, que edifica perseverantes e, em último caso, mártires. Tão vasta quanto a humanidade, ele permite que até mesmo o ateu possa ser tido como virtuoso. Este foi um tema abordado por Bayle

¹²⁴ PRIMO (2012) p.16 e 17.

¹²⁵ PRIMO (2012) p. 18

¹²⁶ ZARKA (2002) p.306

¹²⁷ BAYLE (2014) p. 282 [Donc il y a une loi éternelle et immuable qui oblige l’homme, à peine du plus grand péché mortel qu’il puisse commettre, de ne rien faire au mépris et malgré le dictamen de sa conscience.]

no seu primeiro trabalho. Não sem precedentes – basta lembrarmos de Coornhert – Bayle argumenta por uma moral laica. Ora, podemos então prescindir das missas e suas homilias, dos pastores e de suas orientações sobre os textos sagrados. Se em 1517 Lutero pregou suas teses na porta da igreja, quem agora aprochega-se desta porta é a desimportância. Como instituição eclesiástica, sua relevância ficará cada vez mais comprometida, chegando à contemporaneidade, no caso da Igreja Católica, por vezes vista como um panteão romano anacrônico.

A essência do entendimento sobre a tolerância está aqui sofrendo uma radical transformação.¹²⁸ Além de apriorístico e universal, o ditame moral guarda em si a disposição de reconhecer a igualdade de cada um. Ele é, sem restrição, equânime. Do outro lado, na tolerância, há aquele que tolera e aquele que é tolerado. Ela tende a vigorar numa sociedade que possui desigualdades e uma certa dose de opressão. Dentro deste desequilíbrio rançoso, a tolerância é o apelo dos precarizados e a concessão dos privilegiados. Assim entendemos o sentido da sentença que afirma ser a tolerância a virtude dos fracos.¹²⁹ Quanto menor o desequilíbrio, mais ela tende a arrefecer. Já a equidade tem como garantia o ditame moral; torna-se um direito inarredável de todos, para daí se falar efetivamente de liberdade de consciência. Além disso, a equidade leva à reciprocidade que, mais adiante, será elemento basilar para a ideia de uma tolerância positiva, que beira a emulação, e que poderá ser detectada no século XVIII.

Assim sendo, pelas mãos de Bayle, talhado por um princípio moral apriorístico, entra em cena a reciprocidade. Ela pode parecer muito com a ideia de equipolência, mas é através da diferença que a compreendemos melhor. Devido à ausência de um critério que “desempate” o conflito de doutrinas, surge o que seria uma equivalência de posições. É neste sentido que nos referimos ao conceito de equipolência.¹³⁰ Ele faz parte então, de um percurso filosófico próprio da argumentação do cético, uma vez que tal equipolência surge no conflito insolúvel de doutrinas. O que sustenta a equipolência é uma ausência, ou seja, a impossibilidade de se encontrar um critério epistemologicamente privilegiado, que se faça elemento cabal da *diaphonia*, ou seja, do conflito de doutrinas. No caso em questão, a reciprocidade não é sustentada por uma ausência, mas sim por uma presença, ou seja, uma lei eterna e imutável prefigurada em cada pessoa.

¹²⁸ ZARKA (2002) p.310

¹²⁹ WANEGFFELEN (1998) p.199

¹³⁰ MARCONDES (2019) p.30

A reciprocidade, a ideia de que nossa razão não tem recursos para responder sobre determinados assuntos e a percepção de que uma lei inata e prévia a qualquer religiosidade fundamenta nossa moral são três ingredientes que logo garantem presença nas mais diversas argumentações sobre a tolerância religiosa. Como num *pas de deux* de intelectos, na segunda metade do século seguinte, lemos a seguinte assertiva no *Do contrato social*, de Jean-Jacques Rousseau: “Sem dúvida há uma justiça universal que emana somente da razão, mas essa justiça, para ser admitida entre nós, deve ser recíproca.”¹³¹ As ideias estavam no ar, assim como aquilo que dá sentido à harmonia de um *pas de deux*.

Esta arquitetura argumentativa estará presente nas proposições dos iluministas. Conforme tal engrenagem ganhe aderência na intelectualidade e na sociedade de modo mais amplo, somando-se a percepção social de que as religiões representam a causa de infundáveis conflitos, a religiosidade pode, cada vez mais, perder as razões de existir como fenômeno social. Gradativamente, a religiosidade ganha a tendência a se circunscrever dentro da esfera privada. Lentamente, década após década, a relevância social das religiões no Ocidente será ofuscada. Isto vai reverberar, no final da Modernidade, em autores como Nietzsche (1844 – 1900), Dostoiévski e outros. Mencionamos aqui as *Cartas Filosóficas* de Voltaire, publicadas em 1734. Naquele momento, na Inglaterra, a religiosidade enquanto valor social perdia seu vigor. Naquilo que dizia respeito ao convívio, a religiosidade inclinava-se para a irrelevância. Ali, diante do desempenho dos papéis sociais, Deus deixaria de ser espectador, e os ânimos arrefeceriam.

O processo de secularização guarda uma conexão com a compreensão de que a consciência prescinde de tutores para discernir sobre aquilo que é moralmente apropriado. Dado o enlace, voltemos ao problema de se ajuizar melhor a consciência da qual nosso autor se refere. Dentre as passagens encontradas sobre o problema da consciência esta, profícua, merece uma transcrição generosa.

Deus previu que as leis da união da alma e do corpo não permitiriam que a união particular da alma com a essência divina (união que parece real aos espíritos atentos e meditativos, embora não a concebamos de forma muito distinta) manifestasse claramente a ela toda sorte de verdades. Garantiu a ela o erro, contudo, quis apresentar à alma um recurso que nunca lhe faltou para distinguir o verdadeiro do falso. Tal recurso é a luz natural, os princípios metafísicos, aos quais, caso comparemos às doutrinas particulares que encontramos nos livros, ou que aprendemos com nossos preceptores, podemos

¹³¹ ROUSSEAU (2011) p.88

descobrir como por uma medida ou regra originais, sejam eles legítimos ou falsos. Segue-se, portanto, que só podemos ter certeza de que uma coisa é verdadeira, apenas na medida em que está de acordo com aquela luz primitiva e universal que Deus propaga na alma de todos os homens e que infalível e invencivelmente leva à persuasão, assim que estiverem muito atentos a ela.¹³²

São algumas as questões argumentativas que podemos observar a partir deste longo trecho transcrito. Se estivéssemos dispostos aos estudos de sua metafísica, já na primeira sentença iríamos argumentar sobre um dos mais notórios problemas do cartesianismo, assim como a solução proposta por Bayle. Fazemos menção ao dualismo corpo e alma e ao ocasionalismo adotado por este pensador. Desta questão específica, pertinente aos nossos encaminhamentos, vemos que a alma, uma vez unida ao corpo, está à mercê do erro.¹³³ Temos sim o direito ao erro, nossa consciência pode ser errante [conscience erronée], uma vez que tenha agido de boa-fé. Ela assim se equipara, no seu direito, à consciência que recebe de alguém a alcunha de ortodoxa.¹³⁴ O direito ao erro não é um problema simples, já tendo sido enfrentado no início do século XII por Pedro Abelardo com as mesmas dificuldades que o nosso calvinista vem a enfrentar quatro séculos depois. Diz Abelardo: “A condição de ignorante ou a de infiel, não obstante desapropriadas para salvar qualquer pessoa, também não podem ser consideradas pecado.”¹³⁵ Um dos seus apoios argumentativos é o Evangelho de Lucas,¹³⁶ que descreve as últimas palavras de Cristo antes de sua morte. Ali, diante daqueles que o crucificaram, Cristo diz: “Pai, perdoa-os, pois eles não sabem o que fazem.” Diferente de Abelardo, Bayle se vale de uma prosaica alegoria. Conta ele que uma mulher que – por alguma razão além dos nossos recursos argumentativos – de boa-fé confunde seu marido com outro

¹³² Ibidem p. 88 e 89 [Dieu qui a prévu que les lois de l’union de l’âme avec l’essence divine (union qui paraît réelle aux esprits attentifs et méditatifs, quoiqu’on ne la conçoive pas bien distinctement) lui manifestât clairement toute sorte de vérités, et la garantît de l’erreur, a voulu néanmoins présenter à l’âme une ressource qui ne lui manquât jamais pour discerner le vrai du faux; et cette ressource c’est la lumière naturelle, ce sont les principes métaphysiques, auxquels si on compare les doctrines particulières qu’on rencontre dans les livres, ou qu’on apprend de ses précepteurs, on peut trouver comme par une mesure et une règle originale, si elles sont légitimes, ou falsifiées. Il s’ensuit donc que nous ne pouvons être assurés qu’une chose est véritable, qu’en tant qu’elle se trouve d’accord avec cette lumière primitive et universelle que Dieu répand dans l’âme de tous les hommes, et qui entraîne infailliblement et invinciblement leur persuasion, dès qu’ils y sont bien attentifs.]

¹³³ No 9º capítulo do *Suplemento* Bayle esmiuça que a alma, quando conectada ao corpo, tem sua atenção desviada para os sentidos e sensações, assim como destina parte dos seus esforços para a manutenção deste corpo, incluindo aí as paixões carnavais. São necessidades que atrapalham a alma na sua lida com o conhecimento. Tal “imperfeição psíquica” será abordada novamente no 16º capítulo do *Suplemento*, por exemplo.

¹³⁴ BAYLE p. 289

¹³⁵ ABELARDO (2016) p. 93

¹³⁶ Evangelho segundo Lucas (23:34)

homem e com este se deita, não deve ser punida pelo seu adultério. No *Suplemento*,¹³⁷ Bayle vai repetir o mesmo exemplo e acrescentar outros tantos. Ele evoca, por exemplo, a passagem bíblica das duas prostitutas que dizem ser mães da mesma criança.¹³⁸ Há, todavia, um exemplo que pode ser encontrado tanto em Bayle quanto em Abelardo, qual seja, a perseguição vivida pelos antigos cristãos – que já mencionamos aqui – e que em última instância faz da ortodoxia nada além do apanágio do mais forte. Afirma Marcelo Primo, que a heresia mudou de lugar.¹³⁹ Até porque, dentro da razoabilidade do que vem a ser uma religião, não há outro critério para apontar esta ou aquela como sendo a certa, do que o poder político que naquele momento e naquele local vigora, evidentemente, considerando que religião e política estejam entrelaçadas. Aquele que “venceu a disputa, trouxe a verdade para o seu lado, logo, obteve o direito de perseguir.”¹⁴⁰ Heresia e erro não são sinônimos, até porque, um conceito está circunscrito ao domínio religioso, enquanto o outro se espalha por todo o universo das ações humanas. Todavia, em determinadas circunstâncias, estes dois conceitos guardam uma relação bastante íntima, uma vez que a suposta heresia é a consequência do suposto erro de consciência. Antes de um aprofundamento neste sentido, devemos ressaltar que o direito ao erro, no domínio moral, não é uma licença para a desmesura, para a libertinagem ou coisa que o valha. Ele é, em conformidade com Bayle, uma consequência imediata da devida obediência à consciência. Há sim uma moral rigorosa no sentido de que o dever para com a consciência – entendida como a voz de Deus – é o primeiro dever de cada indivíduo. Justamente por isso, como a outra face da mesma moeda, não seguir a própria consciência é o primeiro e maior pecado que se pode cometer. Desta argumentação se alcança a questão do mártir.

Bayle firma, no *Suplemento*, que “é falso afirmar que toda ignorância ou erro proceda do pecado.”¹⁴¹ De um modo muito restrito, primitivamente, os julgamentos equivocados que fazemos encontram sua causa originária no pecado adâmico. Isto Bayle afirma no 18º capítulo do seu *Suplemento*.¹⁴² Mas isto difere da afirmação de que erros representam pecados. Ser consequência do pecado original não significa que, aquele indivíduo, ao cometer um erro, cometa necessariamente um novo pecado. No mesmo capítulo do *Suplemento* Bayle perfaz um rosário de exemplos mostrando que a intenção

¹³⁷ Tema do 3º capítulo do *Suplemento*.

¹³⁸ 1º Livro dos Reis (3:16-27)

¹³⁹ PRIMO (2012) p.47

¹⁴⁰ Ibidem p. 56

¹⁴¹ BAYLE (2002) p. 63 [Donc, il est faux que toute ignorance ou erreur procède du péché].

¹⁴² Ibidem p.149 [On veut dire que le péché originel est la cause primitive de tous les faux jugements que font les hommes.]

é a peça chave para se imputar ou não a responsabilidade a alguém. Antes, pondera Bayle, que se sopesse a idade e a liberdade como requisitos prévios para se falar em responsabilidade. Uma vez feita a ressalva, o autor iguala o médico que tentando salvar, acaba por matar o paciente, com a mulher que comete adultério por distração. Os dois, o médico e a adúltera, não são pecadores. Cometem erros, mas não pecam. Por outro lado, há erros que também são pecados; são aqueles cometidos com intencionalidade. Então – nem precisaríamos deduzir – uma heresia desprovida de dolo não é heresia.¹⁴³

Afirmamos que o erro é uma consequência da obediência à consciência. Uma vez que a alma se une ao corpo, ela passa a ter sua existência numa condição precária. Diz Bayle que todo erro é uma falsa representação dos objetos, objetos que se encontram além do nosso entendimento.¹⁴⁴ Assim sendo, por uma causa próxima, não é possível imputar uma culpa pelo cometimento deste erro. Nesta oportunidade, o argumento de viés epistemológico serve ao argumento político. Aquele sujeito, o ente finito que, devido à condição que lhe é inerente, comete – circunstancialmente – o erro de modo inadvertido, não pode ser perseguido e punido. O ser humano, de modo universal, como herdeiro do pecado original, sim, carrega consigo a marca deste pecado. Todavia, enquanto descendentes dos atos do primeiro homem, não há povo escolhido, não há existência privilegiada. Então, afirma Bayle, não é moralmente bom nem mal abraçar o dogma errado.¹⁴⁵ Neste ponto, Bayle parece servir de inspiração para o criticismo que só nascerá na segunda metade do século seguinte.

Assim, eu não pretendo dizer que toda a moralidade que entra nos atos de nossa alma vem dos motivos que a pressionam, com o conhecimento da causa, a direcioná-los para certos objetos, e que a natureza dos objetos não faz nada, em relação ao que é ela mesma, mas somente como é considerada pelo nosso espírito.¹⁴⁶

Determinada crença é adquirida pelos costumes da família. A criança, inimputável, cresce católica, mulçumana ou luterana. Dessa trajetória o resultado final é desaperecebido de culpa. Diz Bayle que não somos responsáveis pelas causas dos erros.¹⁴⁷

¹⁴³ Ibidem p.157

¹⁴⁴ Ibidem p.145

¹⁴⁵ Ibidem p.143

¹⁴⁶ Ibidem p.143 [Ainsi, je ne feindrai point de dire, que toute la moralité qui entre dans les actes de notre âme, vient des motifs qui la poussent avec connaissance de cause à les tourner vers certains objets, et que la nature des objets n'y fait rien, telle qu'elle est en elle-même, mais seulement telle qu'elle est envisagée par notre esprit.]

¹⁴⁷ Ibidem p.148

Temos, como afirma o trecho transcrito, apenas um considerar forjado pelo espírito que não olha a coisa como é ela mesma, mas apenas como ela se apresenta, como ela se deixa ver dentro de uma condição precária daquele que a vislumbra. São tratados assim os erros de boa-fé. Aqueles que perseguem já não estão nesta categoria, uma vez que não podem ser tomados como desavisados; eles devem ser educados.

O problema mais direto que – em relação ao direito ao erro – se coloca para Bayle, é que no instante em que determinada consciência entende ser correto perseguir outra religião, seu argumento não tem como recuar. Afirma o calvinista de Carla: “Porque a partir do momento em que esta lei de Deus vem a ser revelada, *eu quero empregar o ferro e o fogo para estabelecer a verdade*, a consciência ditaria a cada um, que é necessário usar o ferro e o fogo para o estabelecimento da religião que professa.”¹⁴⁸

Se, “a primeira e mais indispensável de todas as nossas obrigações é a de não agir contra a inspiração da consciência;”¹⁴⁹ se todas as nossas ações que violam nossa consciência são vis na sua essência e, se esta consciência unida ao corpo está à mercê do erro, há de se ter limites a tal situação. O primeiro desses limites é, como já mencionado, proveniente do governante, que tem por obrigação a manutenção da paz social. Além disso, explicitado no longo trecho destacado, vemos que há uma luz divina e universal que Deus propaga na alma de todos os seres humanos. Vamos tentar dissecar que ideia é esta, mas antes reparemos dois pontos. Primeiro: no mesmo trecho que afirma que estamos à mercê do erro enquanto encarnados, diz também que temos a possibilidade de garantir a verdade. A boa concordância da alma com esta luz natural seria a garantia de que encontramos a verdade. Estamos à mercê, ao mesmo tempo que temos garantias, caso estejamos atentos à mencionada luz natural. A concomitância das duas assertivas forma – no nosso entender – uma inconsistência. Qual o critério que nos legitima afirmar que estamos efetivamente atentos à referida luz natural? Ou se poderia perguntar pelo avesso: como sabemos que estamos desatentos? Ao nosso ver, não há solução satisfatória para isto que é uma fragilidade. Há sim, a possibilidade de uma abordagem mais iniludível. De modo coerente, Jean-Michel Gros sintetiza o problema ressaltando que “os princípios da moralidade poderiam estar ocultos, ao menos obscurecidos, por um fervor religioso

¹⁴⁸ Idem (2014) p. 282 [Car dès le moment que cette loi de Dieu serait révélée, *je veux que l'on emploie le ver et le feu pour l'établissement de la vérité*, la conscience dicterait à un chacun, qu'il faut employer le fer et le feu pour l'établissement de la religion qu'il professe.]

¹⁴⁹ Ibidem p. 282 [La première et la plus indispensable de toutes nos obligations, est celle de ne point agir contre l'inspiration de la conscience.]

exacerbado, próximo, em seus efeitos, aos fenômenos patológicos.”¹⁵⁰ A tecitura do comentarista ratifica a fragilidade da condição humana desenhada por Bayle.

Uma outra questão que se percebe na longa parte transcrita, é que a palavra “consciência” não aparece neste trecho, mas sim alma [âme]. Temos a compreensão que tais palavras são tomadas de modo não muito rígido pelo autor, talvez apenas evitando uma conotação moral ou buscando um afastamento de uma possível dubiedade. Entendemos que ele não se deteve numa distinção clara entre tais entidades. A consciência seria “a voz de Deus,”¹⁵¹ um domínio do caráter sacro, um hiato em relação à pertinência da esfera pública, que ali nada pode legislar. Tudo isso diz algo sobre a consciência, mas não parece fornecer um entendimento bem acabado. Isso nos força a olhar ao redor desta ideia para buscar entendê-la através de suas relações.

Nesta mesma passagem, que adjetivamos como longa, consciência (ou alma) e a luz natural aparecem nitidamente como duas entidades distintas, onde esta última é um recurso para distinguir o verdadeiro do falso. Numa metáfora marítima, se a consciência é o barco, a luz natural seria o seu farol, ou seja, um instrumento no auxílio da navegação. Noutros momentos, esta distinção, ou se o leitor preferir, o papel de uma em relação a outra, não fica muito nítido. À revelia das fragilidades apontadas, procurar compreender melhor o que é luz natural na argumentação de Bayle nos trará melhores esclarecimentos. Na tradição filosófica, já comentamos aqui, encontramos suas origens em Agostinho e em Platão. No *Comentário* de Bayle, a expressão “luz natural” aparece quarenta e três vezes. Ela se encontra no título do primeiro capítulo da *Primeira Parte*, que podemos traduzir assim: “Que a luz natural, ou os princípios dos nossos conhecimentos são a regra matriz e original de qualquer interpretação das Escrituras, principalmente naquilo que diz respeito aos costumes.”¹⁵² Então, logo vemos que a luz natural, em Bayle, guarda uma sinonímia com os princípios dos nossos conhecimentos. Noutro ponto,¹⁵³ a aproximação de sentido é com os princípios da metafísica. Dela – luz natural – provém os axiomas da lógica. É no “parlamento supremo da razão e da luz natural”¹⁵⁴ que são verificados e homologados os únicos dogmas capazes de conformar as leis, afirma Bayle. Em relação à tradição filosófica mencionada, entendemos que tal compreensão não representa uma

¹⁵⁰ Ibidem p. 34 [Les principes de la morale pourraient être occultés, du moins obscurcis, par un zèle religieux exacerbé, proche, dans ses effets, des phénomènes pathologiques.

¹⁵¹ PRIMO (2012) p.42

¹⁵² BAYLE (2014) p. 85 [Que la lumière naturelle, ou les principes généraux de nos connaissances, sont la règle matriz et originale de toute interprétation de l'Écriture, en matière de mœurs principalement.]

¹⁵³ Ibidem p. 86

¹⁵⁴ Ibidem p. 88 [Parlement suprême de la raison et de la lumière naturelle]

discrepância, mas sim uma elaboração sofisticada, que por um lado nos remete aos muitos nomes ligados ao jusnaturalismo, como também nos leva – outra vez – ao imperativo kantiano. A questão da universalidade, presente no longo trecho, corrobora essa ideia. Noutro momento Bayle fala em: “princípio de consciência, lei eterna e anterior a todas as religiões de direito positivo.”¹⁵⁵ Resumidamente, a consciência é emancipada para decidir, e ir de encontro aos ditames que entende como equivocados. Par e passo, ofender a consciência é, para Bayle, um pecado sem par. Mas, encarnada, ela guarda uma precariedade no seu pensar, sendo vulnerável ao erro; que por sua vez, se em conformidade com o discernimento da consciência, não deve ser considerado como vil.

Este resumo parece um esboço satisfatório da arquitetura que concede estofos para a tolerância apregoada por Bayle. Todavia, este arranjo contém outro elemento de relevo já pincelado neste trabalho, qual seja, a ideia de equidade. Ela aparece tanto no *Comentário* quanto no *Suplemento*. No primeiro, a argumentação mais elucidativa diz que “é impossível unir o desejo de fazer algo com a crença de que é Deus quem lhe ordena, sem que ele deseje se conformar à ideia primitiva de equidade, e a esta chamamos de ordem eterna e imutável.”¹⁵⁶ Tal princípio traz ordenamento, estando vinculado às leis imutáveis que se encontram em nós. Da razão, Bayle poderia evocar outros princípios. Todavia, equidade é mais um princípio da razão prática. O que o protestante almeja é horizontalizar as posições em relação à verdade última, de outro modo, evidenciar a equipolência entre as posições. O apelo a este princípio específico aparece como se o nosso filósofo buscasse acrescentar mais uma camada de relevância, de preponderância da racionalidade moral laica sobre os ditames de qualquer ortodoxia religiosa. Como se todos os argumentos sobre a luz natural não fossem suficientes, mais um princípio parece querer pesar no prato da balança na qual a razão se encontra. No *Suplemento* podemos ler a seguinte passagem:

Portanto, é certo que os juizes que não buscam com mais cuidado, nada além do que executar a lei de Deus podem, sem infringi-la, absolver os criminosos e condenar os inocentes, desde que, além disso, apenas absolvam criminosos que não considerem criminosos e apenas condenem inocentes que não considerem inocentes.¹⁵⁷

¹⁵⁵ Ibidem p. 127 [Principe de conscience, loi éternelle et antérieure à toutes les religions de droit positif.]

¹⁵⁶ Ibidem p. 306 [Il est donc impossible qu'un homme joigne ensemble le désir de faire une chose avec la croyance que c'est Dieu qui la lui ordonne, sans qu'il souhaite de se conformer à l'idée primitive de l'équité, et à ce qu'on appelle l'ordre éternel et immuable.]

¹⁵⁷ Idem (2002) p. 47 [Il est donc certain que des Juges qui ne cherchent rien avec plus de soin que d'exécuter la loi de Dieu peuvent sans l'enfreindre absoudre les criminels et condamner les innocents, pourvu qu'au reste ils n'absolvent que des criminels qu'ils ne trouvent pas être criminels, et qu'ils ne condamnent que des

O trecho nos parece estratégico para aquilo que, em última instância possui relevo. Afinal, Bayle está aí se reportando à consciência, à alma, às leis eternas e divinas plantadas na alma de todos os homens, à luz natural, ao princípio de equidade ou à o quê? Compreendemos que a nomenclatura que pudesse preencher tal lacuna não possui a mesma pertinência do que a ideia que a motiva. “Nada além do que executar a lei” é “cumprir a tabela”, executar seu ofício sem discernir autonomamente o que se passa. Não faltam exemplos na história da humanidade dos enormes e frequentes perigos que esta inconsciência infeliz pode acarretar. O que haveria além da cega execução, além das baías mencionadas, mais do que qualquer outra expressão, Bayle prefere chamar de luz natural. A expressão é boníssima. Nos nossos dias, chamaríamos – talvez – de lucidez, o que etimologicamente demonstra a longevidade da ideia. Independente da nomenclatura, o ato de imperioso de discernir com autonomia é o fiel da balança.

Entendemos que após as últimas páginas, nosso leitor também tem em mente as vulnerabilidades contidas nesta arquitetura. Acreditamos que por mais de uma vez tenhamos tangenciado aquele que é, ao nosso ver, o problema de mais difícil transposição nesta estrutura argumentativa. Noutra metáfora marítima, queremos indicar onde esta embarcação “fez água”. Na *Segunda Parte do Comentário* escreve Bayle:

Decorre de minha doutrina a inversão daquilo que desejo estabelecer. Quero mostrar que a perseguição é uma coisa abominável, mas qualquer homem que se sinta obrigado, com a sua consciência, a perseguir, será, em minha opinião, obrigado a perseguir, fazendo mal se não perseguisse.¹⁵⁸

Na primeira linha do trecho em destaque, o próprio autor observa a consequência imediata e tão coerente de seu arranjo argumentativo. O *Comentário filosófico* de Bayle é, sem dúvida, uma obra importante para um bom entendimento sobre o problema da tolerância religiosa proveniente da Reforma Protestante. Ela representa um somatório de fôlego e profundidade ofertados a esta problemática como o Ocidente ainda não havia conhecido. É uma obra que combate a ortodoxia, a tutela dos dogmas da Igreja Católica, assim como a violência praticada em nome de Deus. Todavia, do bojo de sua mais

innocents qu'ils ne trouvent pas être innocents]. A questão da equipolência volta, de modo semelhante, no início do 7º capítulo do *Suplemento*.

¹⁵⁸ Idem (2014) p. 298 [Ensuit de ma doctrine le renversement de ce que je veux établir; je veux montrer que la persécution est une chose abominable, et cependant tout homme qui se croire obligé en conscience de persécuter, sera obligé, selon moi, de persécuter, et ferait mal de ne persécuter pas.]

elaborada arquitetura argumentativa, surge uma arejada licença para se perseguir, prender, torturar e matar. Os freios e senões às tais violências nós já repassamos: o dever do magistrado diante da paz social e – podemos de modo simples dizer assim – o bom senso, sobre o qual logo nos deteremos. Vejamos aqui a restrição do alcance do *Comentário* de Bayle que o trecho acima nos traz.

Enquanto instrumento político, a obra explicita a sua fragilidade, uma vez que entrega àqueles que perseguem, uma justificativa para agir assim. Ao fim e ao cabo, o *Comentário*, enquanto libelo, enquanto obra de combate contra as conversões forçadas, é uma peça de força modesta. Por outro lado, como obra filosófica, suas virtudes não são prejudicadas por esta brecha que os meandros argumentativos possuem no âmbito político. Poderia se argumentar que o apelo ao bom senso, tão relativo e frugal, surge como um paliativo argumentativo de vigor duvidoso. O próprio fato de se apelar para o bom senso já indicaria um desencache. Como solução, o bom senso não nos parece convincente. Bayle, diante de uma consciência que entenda que a perseguição religiosa é correta, apresenta um argumento calcado no meio-termo, na razoabilidade mediana e costumeira do ser humano. Diz ele que:

É pouco temerário que várias pessoas caiam na louca e furiosa persuasão de que é justo matar. Ao admitir as consequências com as quais sou objetado, eu não exponho muito nem a religião e nem o Estado. A luz natural e as Escrituras são tão claras contra o assassinato, e a doutrina que o ensina é tão abominável e perigosa, que pouquíssimas pessoas são capazes de se desviarem do caminho ao ponto de desenvolverem este tipo de consciência.¹⁵⁹

Logo em seguida ele fala em “espíritos melancólicos ou grandes fanáticos religiosos.”¹⁶⁰ Bayle nos quer mostrar que são exceções, aberrações que discrepam substancialmente daquilo que a luz natural e as *Escrituras* são capazes de tornar evidente. Na história do pensamento ocidental, Bayle não está sozinho ao ponderar que os extremos fogem daquilo que é costumeiro, do meio-termo, do habitual. Locke, na sua *Carta sobre a Tolerância*, diz que “raramente acontecerá” de um governante determinar algo que seja

¹⁵⁹ Ibidem p.304 [Il est si peu à craindre que plusieurs personnes ne tombent dans la folle et furieuse persuasion qu’il est juste de tuer, qu’en avouant la conséquence qu’on m’objecte, je n’expose pas beaucoup ni la religion, ni l’État. La lumière naturelle et l’Écriture sont si claires contre le meurtre, et la doctrine qui l’enseignerait a quelque chose de si odieux, et même de si périlleux, que très peu de gens sont capables de s’égarer assez pour acquérir cette sorte de conscience.]

¹⁶⁰ Ibidem p.304 [[esprits mélancoliques, ou grands zéloteurs de la religion]

ilícito à consciência.¹⁶¹ Adiante, também afirma que os dogmas que agridem a sociedade de um modo geral “são raros em qualquer igreja.”¹⁶² Noutras palavras, a ideia é que costumeiro é a razoabilidade. Meio século após a publicação do *Comentário*, podemos ler em David Hume (1711-1776): “Ao menos, deve-se reconhecer que a virtude heroica, sendo inabitual, é tão pouco natural quanto a barbárie mais brutal.”¹⁶³ Além da rima involuntária, entendemos que o apelo ao bom senso ou ao meio-termo, enquanto argumento filosófico produzido na conjuntura política da França de 1686, parece aquém daquilo que se espera, daquilo que se urge.

A História e a política, de modo reiterado, demonstram que tais apelos podem, na melhor das hipóteses, auxiliar outro argumento de maior penetração. Por outro lado, o fato do bom sendo estar contido na argumentação de Bayle, não indica uma tibieza do conjunto de sua arquitetura metafísica. Diz o solitário de Königsberg: “Na metafísica é preciso voltar inúmeras vezes sobre o caminho, pois se percebe que ele não conduz aonde se quer chegar.”¹⁶⁴ O rebuscado e tão delicado arranjo da estrutura argumentativa encontra sempre dificuldades na sua elaboração. Ela exige voltar inúmeras vezes. Mas o tempo e a premência do embate político são de outra ordem. Na mesma obra há tempos e licenças bastante distintas, e isto deve ser posto na balança.

Nesta seara argumentativa, seria esperado encontrar no *Comentário* um apelo direto à responsabilidade pelas decisões, pela perseverança neste ou naquele credo, naquela atitude em relação ao outro ou na ponderação responsável sobre as suas próprias ações. Curiosamente, não se encontra no *Comentário filosófico* a palavra *responsabilidade* uma única vez. O chamamento aos encargos pode ser encontrado no seu *Suplemento*. No cerne da argumentação está a expressão “aquiescência absoluta”.¹⁶⁵ Bayle, nos fazendo lembrar Paulo de Tarso,¹⁶⁶ separa crianças e adultos. Aos primeiros, há a licença, decorrente de sua tibieza ou incapacidade para discernir e responder sobre suas decisões. Do outro lado, claramente Bayle chama à responsabilidade; pessoas que, por razões menores, permanecem nas suas primeiras opiniões, evitando “examinar e comparar” aquilo que pesa favoravelmente ou negativamente em sua crença. Feita a ressalva, o autor enquadra aquilo sobre o qual a consciência humana não consegue

¹⁶¹ LOCKE (2018) p. 133

¹⁶² Ibidem p. 135

¹⁶³ HUME (2001) p.514

¹⁶⁴ KANT (2015) B XIV

¹⁶⁵ BAYLE (2002) p. 131 [l’aquiescement absolu]

¹⁶⁶ Primeira epístola de Paulo aos Coríntios (3 – 2)

realizar maiores especulações. Neste caso, já mencionamos os axiomas e os mistérios da fé. Do outro lado, o filósofo de Carla mostra a premência que há por trás das questões pertinentes à consciência e a sua autonomia. Para aquilo que não há como travar discussão, é preciso assumir as limitações da razão humana. Já no que diz respeito àquilo que devemos “examinar e comparar”, Bayle realiza o convite para que isto se faça. De modo parecido, essa distinção é observada no prefácio da *Crítica da razão pura*. Em comum neste chamamento, a preocupação dos dois pensadores com a humanidade. Sabemos que ao longo deste trabalho, algumas vezes o pai do criticismo foi mencionado, especialmente neste capítulo. Isso não foi sem razão; vejamos.

O conjunto das três obras publicadas após a revogação do Édito de Nantes representa um esforço intelectual de cunho filosófico ao mesmo tempo em que esgrima, como obras de combate, uma batalha política; não se tratando de uma querela menor, mas sim do maior conflito social que o Ocidente encarava no período. Sendo Bayle quem era, pecado seria não se valer das duas diretrizes na mesma obra.

O *Comentário* – se nos valermos da nossa perspectiva, que o divide em dois alicerces: o problema da coerção e o problema da consciência – demonstra ser, ao tratar da conversão forçada, uma resposta mais combativa. Do outro lado, ao despendar seu empenho no problema da autonomia da consciência, deixa transparecer um viés mais especulativo, intangível. Entendemos que se trata meramente de duas tonalidades não excludentes. A combatividade não exclui a reflexão mais aprofundada, como esta não necessariamente elimina a beligerância. Contudo, ao lidarmos com o problema da consciência, uma sofisticação mais exigente e extensa se faz presente. Sofisticação esta que o presente trabalho não tem a parva pretensão de esgotar. Nesta parte, vimos Bayle colocar o comprometimento com os ditames universais da moral acima da particularidade de cada crença. De forma parecida, Jean-Michel Gros afirma que com Bayle, importa menos no quê se crê, mas sim na maneira como se crê.¹⁶⁷ Deste modo, o autor estudado dignificou a moral laica e inerente ao ser humano. Além disso, ao mostrar a precariedade de nosso entendimento, mais especificamente quando afirma que não temos acesso àquilo que os objetos são eles mesmos, mas somente como os consideramos, Bayle argumenta em prol do nosso direito de errar.

Dois âmbitos de suma relevância na história do pensamento ocidental estão presentes neste último parágrafo. Tanto na epistemologia quanto na ética, Bayle parece

¹⁶⁷ ZARKA (2002) p.308

antecipar Immanuel Kant. De fato, o nome de Pierre Bayle foi notório entre os pensadores do século XVIII. Ele estava no centro de um turbilhão de mudanças pelo qual a sociedade já passava desde o final da Idade Média. Jonathan Israel chama Bayle de “santo patrono” dos intelectuais do Século das Luzes.¹⁶⁸ O professor, que denomina o período de Bayle de *Iluminismo primevo*, menciona textualmente a relevância de Bayle para pensadores como Voltaire e Diderot (1713 – 1784). Então Kant conhecia a obra de Bayle. Na pesquisa realizada na biblioteca de Kant, nenhuma obra de Bayle foi encontrada.¹⁶⁹ Todavia, é sabido que Kant mencionou Bayle algumas vezes, tanto em suas obras, quanto em sua correspondência.¹⁷⁰ As duas últimas informações aplacam curiosidades, mas, ao nosso ver elas são desprovidas de maior relevo para a Filosofia. O que efetivamente possui destaque é o espírito que perpassa nomes e fatos singulares. “Tal nexos não é um fato exterior suscetível de ser descurado na história desta ciência; exprime, pelo contrário, o caráter íntimo da filosofia; e as vicissitudes desta história, perpetuando-se nos seus efeitos, como qualquer outro acontecimento.”¹⁷¹ Ao assentirmos com tal entendimento, tomamos Bayle como um arauto das profundas mudanças enfrentadas na sua época. O *Comentário* pode ser tomado como um reflexo das inquietudes dos comportamentos mentais, e assim como avultosa manifestação para aquela sociedade. “Suas obras eram lidas em todos os lugares e por qualquer um que afirmasse ter qualquer tipo de empatia com a vida intelectual europeia contemporânea.”¹⁷² Isso, mesmo sendo proibido na Europa católica, incluindo o seu próprio país. Ao mesmo tempo, sua obra se consolidou como requisito da historicização que tem o intuito de contemplar a Filosofia. Os méritos de um bom autor estão nele mesmo, pessoa imbuída de seu tempo e que o apresenta. Por outro lado, a avidez do interesse por determinadas obras, ou problemáticas, deixa transparecer uma demanda de um espírito que está além da soma de indivíduos.

A publicação do *Comentário* reverberou imediatamente na intelectualidade europeia. As críticas que imediatamente surgiram obrigaram Bayle a voltar à escrita. Então, até aqui o *Comentário* poderia ter parecido – para o leitor deste trabalho – um elegível ponto de chegada, enquanto texto que assente e expõe o problema da intolerância religiosa. Por óbvio, ele não é um ponto final das elaborações intelectuais sobre tal problema. Isso não existe. Todavia, na espiral dialética, ele agora pode ser tomado em

¹⁶⁸ ISRAEL (2009) p. 37

¹⁶⁹ WARD (1922) p. 46

¹⁷⁰ Encontramos, no *Kant im Kontext III*, 17 vezes o nome de Pierre Bayle.

¹⁷¹ HEGEL (1980) p. 37

¹⁷² ISRAEL (2009) p. 374

outros termos. Dizer que se torna ponto de partida seria ofuscar parte das páginas deste trabalho. Tornou-se um ponto de inflexão no desenrolar das elaborações sobre o tema, que de modo diverso se evidencia perene. O próximo capítulo é dedicado, primeiramente, à repercussão do *Comentário*, ou como Bayle é levado a escrever o *Suplemento*, e o que este terceiro esforço acrescenta aos argumentos deste autor. Num segundo momento desejamos, de modo muito sumário, mapear as subseqüentes manifestações intelectuais, dentro da modernidade, sobre a tolerância.

10 – Do *Comentário* à indiferença

Nossa pretensão no presente capítulo é pontuar a trajetória intelectual transcorrida posteriormente ao *Comentário*, sem alcançar os limites finais da Modernidade. O que subjaz ao mote deste capítulo é denotar a gradual perda de viço da premência intelectual no que diz respeito à tolerância religiosa. Par e passo a tal esvaecimento, as exasperações religiosas no Ocidente adquirem, desejamos indicar, uma certa displicência.

No último parágrafo do *Comentário*, Bayle anuncia sua disposição de dar continuidade ao problema do qual ele estava imbuído. Diz o autor que sua intenção era se debruçar sobre as razões que Santo Agostinho apresentou para justificar as coerções. Todavia, uma vez publicado, o *Comentário* recebeu uma crítica direta de Pierre Jurieu (1637 – 1713), nome que até então não entrou no nosso trabalho. Ele foi um amigo de Bayle desde a época da Academia de Sedan. O ingresso de Bayle naquela instituição se deu pelas mãos de Jurieu.¹ Quando a Academia foi fechada pela perseguição de Luís XIV, um regente de Roterdã convidou Bayle e Jurieu para lecionarem na *Illustre School*.² Os dois aceitaram o convite. A divergência entre os dois, além da total liberdade de consciência defendida por Bayle, também abarcava a sua fidelidade à monarquia francesa. Isto, porque para o filósofo de Carla, tal fidelidade parecia assegurar o retorno dos exilados àquele reino.³

A pretensão inicial de Bayle, anunciada no final do *Comentário*, não se concretizou, ou seja, o *Suplemento* não é um estudo sobre os textos agostinianos, mas sim uma resposta às críticas de Jurieu, um discípulo de Calvino que – mesmo sabendo o preço da perseguição – reivindica para a sua Igreja o direito de perseguir.⁴ De acordo com Jean-Michel Gros, as críticas do calvinista associaram Bayle aos socinianos, além de expor a divergência entre os dois professores quanto a possibilidade do erro ser involuntário.⁵

Boa parte do *Suplemento* é formada por ratificações das argumentações contidas no *Comentário filosófico*. Há temas não tratados na obra anterior, evidentemente, como é o caso da relevância da graça para um melhor discernimento, um melhor julgamento por parte do ser humano. Neste ponto, Bayle está convencido que a graça divina “não

¹ BAYLE (2004) p.34

² ISRAEL (2009) p.375

³ BAYLE (2004) p.35

⁴ LOCKE (2018) p.18

⁵ BAYLE (2014) p.347

servirá de nada para afastar a dificuldade.”⁶ Além disso, ele repete a já explanada impossibilidade de se saber quem, efetivamente, possui ou não possui tal graça. Há assuntos que são prescindíveis para os nossos propósitos, como, por exemplo, uma longa explanação sobre o destino dos arianos. Não queremos enfastiar o nosso leitor além dos pontos pertinentes à nossa argumentação. Assim sendo, duas questões contidas no *Suplemento* merecem algumas linhas de nossa atenção.

No *Comentário*, a equipolência é uma questão que concede estofamento para algumas das argumentações contidas ali. Isto se repete no *Suplemento*. Não há um critério conclusivo sobre a veracidade desta ou daquela teoria. Lembra Danilo Marcondes que os próprios critérios dependem das teorias.⁷ A impossibilidade de saber quem está certo e quem está errado enseja diferentes explicações do filósofo de Carla. Sobre a graça – que acabamos de mencionar – lá está a equipolência como situação posta previamente. De modo equivalente, Bayle diz que “A prova de heresia ou ortodoxia particular nunca vai além de uma grande probabilidade.”⁸ Assim, não se alcança um critério conclusivo e o que resta é o conflito insolúvel de doutrinas, que os mais acadêmicos preferem chamar de *diaphonia*. Na essência deste roteiro, que aflige os ortodoxos enquanto anima os céticos, está a dúvida. Não falamos dela de modo direto no capítulo anterior, mas isso não significa que ela não estivesse lá.

Esta palavra, *dúvida*, aparece no texto de Bayle. No *Comentário*, uma vez,⁹ Bayle diz já ter acreditado firmemente em algo que ele não acredita mais. Na sequência ele fala em “razões prováveis” [raisons probables]. No *Suplemento*, a probabilidade – como destacamos no trecho acima – surge como indicador da dúvida ou, sendo mais minucioso, da incerteza. Noutro ponto, ela aparece conectada com as limitações daquilo que surge à nossa frente, nas circunstâncias, o que novamente explicita nossa precariedade em alcançar a mítica verdade última: “Um homem que sabe não ser infalível apenas decide pela maior probabilidade que lhe aparece.”¹⁰ Bayle, no *Suplemento*, parece aguçar os argumentos sobre a precariedade do entendimento humano. Aguçar e, fazendo uso deste repertório típico dos céticos, espalhar. A educação aparece como referência para garantir, entre aspas, em qual religião aquela pessoa depositará suas crenças. Hume chamaria de

⁶ Idem (2002) p.188 [La grâce ne servira de rien pour ôter la difficulté.]

⁷ MARCONDES (2019) p.29

⁸ BAYLE (2002) p.187 [Les preuves d'hérésie ou d'orthodoxie particulière, ne vont jamais au-dessus d'une grande probabilité.]

⁹ Idem (2014) p.120

¹⁰ Idem (2002) p.177 [Un homme qui sait qu'il n'est infaillible ne se détermine que sur la plus grande probabilité qui lui paraît.]

hábito. O trecho mais agudo é encontrado no 23º capítulo: “Além disso, todos concordamos que existe uma certa fé histórica, através da qual se acredita que o *Evangelho* seja verdadeiro.”¹¹ De outro modo: a persuasão sobre a veracidade do texto bíblico é um costume criado através das gerações. O cristianismo é um elemento de uma cultura, como é o vestuário, o idioma, a gastronomia e outros tantos elementos. O que é por cultura, é, naquilo que nos interessa, por convenção.¹² Daí uma contraposição, que já vem dos sofistas, em relação àquilo que é por natureza, o que é necessariamente, ordenado em si mesmo e independente de qualquer decisão humana.¹³ Há de se ter em conta que estamos aqui delimitando as acepções destes conceitos. Talvez seja mais prudente pensarmos a argumentação de Bayle sobre a religião, como um costume nos moldes de Montaigne:

Pois na verdade o costume é um mestre-escola violento e traidor. Ele coloca em nós, pouco a pouco, às escondidas, o pé de sua autoridade: mas a partir desse suave e humilde começo, tendo-o firmado e fincado com o auxílio do tempo, revela-nos algo em seguida uma face furiosa e tirânica, contra a qual já não temos a liberdade de erguer sequer os olhos.¹⁴

Se tivermos em vista a religião como um costume, o trecho extraído do renascentista se faz bastante apropriado. O “pé de sua autoridade” gradualmente sufocou a vida de muitas pessoas, podendo não estar ali, podendo não ser assim. O costume não é necessário, ou seja, poderia ter sido diferente. Além disso, o que impossibilitava de se “erguer sequer os olhos” eram, no caso do cristianismo, os seus dogmas. Em poucas sentenças Bayle relativiza tudo isso: o Vaticano, seus preceitos e a própria *Bíblia*. A pretensão de deter a verdade é exposta como um reles ingrediente de um elemento cultural que é o cristianismo, de modo equivalente a um determinado ingrediente que faz parte de uma receita culinária de uma região qualquer. Imprudente seria atribuírmos a frugalidade da culinária aos complexos aspectos que a religiosidade pode alcançar na existência humana. Bem afirma Montaigne que o costume pode ter uma “face furiosa e tirânica”, justamente o que se passava com a religião naquele período do Ocidente. O argumento de Bayle leva o seu leitor a vislumbrar que a pretensão de verdade pode ser tomada quase

¹¹ Ibidem p.184 [Outre que nous convenons tous qu'il y a une certaine foi historique, par laquelle l'on croit que l'Évangile est véritable.]

¹² MORA (2000) p.626

¹³ CHAUI (2002) p.166

¹⁴ MONTAIGNE (2002) p.162

como uma peça folclórica, algo que em algum dia os pais irão ter que contar aos filhos como se davam, em tempos idos, aqueles costumes. O relativismo do fenômeno religioso não possui apenas o viés sincrônico, mas também o diacrônico.

O segundo ponto que desejamos ressaltar do *Suplemento* está intimamente ligado ao primeiro, qual seja, o ateísmo. Elisabeth Labrousse, estudiosa de Pierre Bayle, dedica um capítulo inteiro de sua obra¹⁵ apenas discutindo as características do ateísmo neste filósofo. O pivô deste ponto é a desvinculação da religiosidade, melhor dizendo, da fé em relação à moral. Àquele que não crê em Deus, tudo seria permitido? Indagações semelhantes são propostas pelo personagem Ivan Karamazov, de Dostoiévski, ao longo da obra-prima deste russo. Isso, quando as marcas do Contemporâneo já se faziam sentir no Ocidente.

Deus – voltando ao ateísmo em Bayle – deve migrar para o espaço privado e para o íntimo. Ao passo que a moral não deve padecer neste movimento, mas apenas se emancipar dos antolhos da fé. Nada é simples em tais deslocamentos. Ressalta Voegelin que a privatização da religiosidade trazia a ausência de instrumentos do Estado para barrar a eventual ascensão de crenças conflitantes com o cristianismo. Se isto se desse, a Igreja, restrita ao mundo privado, estaria inapta a reagir.¹⁶

A religiosidade é apenas um dos aspectos do esvaziamento da vida pública após a queda do antigo regime. A exacerbação deste movimento vai transformar o espaço público, no início do Contemporâneo, em mera passagem, não mais um lugar para se estar.¹⁷ Sobre o ponto tratado aqui, ou seja, o deslocamento da religiosidade para a esfera privada, Richard Sennett se vale da expressão “limbo moral”, se referindo à situação do espaço público desprovido deste elemento social.¹⁸ Sem abandonar nosso roteiro, Labrousse afirma que o ateísmo é a consequência de um grande esforço na busca por se livrar do medo de Deus.¹⁹ Seria possível, sem este medo, não sucumbir – ainda mais – aos vícios. O esforço de Bayle é pela autonomia do princípio moral. Com isso, ateísmo e vício também estariam separados. Assim sendo, não haveria nenhum obstáculo para se afirmar a existência de um ateu virtuoso. Isto pertence à esfera do íntimo, que ganha importância em detrimento da fragmentação da vida pública.

¹⁵ Estamos aqui nos referindo ao 4º capítulo do livro *Pierre Bayle: hétérodoxie et rigorisme*. Paris: Éditions Albin Michel.

¹⁶ VOEGELIN (2017) p.174

¹⁷ SENNETT (2014) p.33

¹⁸ Ibidem p. 44

¹⁹ LABROUSSE (1996) p.107

Sabemos que a questão de uma virtude desprovida de religiosidade já foi abordada neste trabalho. De modo relativamente breve, o *Comentário* também toca nesta questão. Todavia, no *Suplemento*, a expressão “Espíritos fortes” chama a atenção do seu leitor. Em seguida o autor faz o aposto: “Pessoas de fé pequena e de coração lento para acreditar.”²⁰ Mais do que apenas uma tolerância em relação aos que não creem, Bayle deixa ver um certo enaltecimento destes em relação aos que agem por ou com temor a Deus. Esse enaltecimento poderia nos levar até Nietzsche, mas tal cotejar não nos é necessário. Jean-Michel Gros interpreta o ponto ressaltando que a conformação dos ateus a uma atitude socialmente moderada tem por fundamento apenas e tão somente um respeito, um laurear de um princípio moral calcado na racionalidade humana.²¹ Do outro lado, os fiéis, ao decidirem se comportar de modo socialmente prudente, podem estar agindo apenas pelo medo dos suplícios do Inferno ou pela esperança de bons afagos na companhia de Deus. No parágrafo 178 do *Pensamentos diversos sobre o cometa* Bayle afirma:

Isto me faz acreditar que a razão encontrada sem o conhecimento de Deus pode às vezes persuadir o homem de que existem coisas honestas que são belas e louváveis de se fazer, não por causa da utilidade que delas advém, mas porque está de acordo com a razão.²²

Do respeito aos princípios morais surgem as virtudes civis, afetações desprovidas de qualquer viés sobrenatural.²³ Existem diferenças nas causas que movem o contingente de fiéis a se comportarem adequadamente e as causas que movem o contingente de ateus. O primeiro grupo, com sua volúpia sufocada, guarda uma prudência social por interesse próprio, preocupado com os castigos e graças do além. O segundo possui, entranhado no seu agir, um cuidado com a sobrevivência do conjunto da sociedade. Esta é a arquitetura argumentativa que permite um enaltecimento daqueles que não creem.

No mesmo parágrafo que citamos do *Pensamentos diversos sobre o cometa*, Bayle fala de Epicuro, que negava tanto a imortalidade da alma quanto a providência divina. Mesmo assim, lembra Bayle, isto não fez com que Epicuro não venerasse os deuses,

²⁰ BAYLE (2002) p.181 [Esprits forts, gens de petite foi et tardifs de coeur à croire.]

²¹ Idem (2001) p.738

²² Idem (2007) p.375 [Cela me fait croire que la raison a trouvé sans la connaissance de Dieu peut quelquefois persuader à l'homme qu'il y a des choses honnêtes qu'il est beau et louable de faire, non pas à cause de l'utilité qui en revient mais parce que cela est conforme à la raison.]

²³ LABROUSSE (1996) p.112

devido à magnificência de sua natureza. No seu *Dicionário*,²⁴ Bayle arremata o raciocínio:

Aqui está a seita de Epicuro, cuja moral prática sobre os deveres da amizade não foi de forma alguma contradita durante vários séculos: e veremos que, em vez de as seitas mais devotas estarem cheias de disputas e parcialidades, a de Epicuro desfrutou de uma paz profunda.²⁵

Coornhert tem, na sua tolerância, uma plasticidade capaz de abarcar o ateu; uma certa complacência, talvez. No caso do filósofo de Carla, a ousadia do enaltecimento ultrapassa o obséquio. Ainda hoje, tamanha dignificação não deixaria de ser um gesto ousado, que dirá nos últimos anos do século XVII. Muito comum o raciocínio dualista fazer-nos crer que a tolerância, ou a intolerância religiosa, divide intelectuais e população em geral em dois grupos distintos e de fácil rotulação. Da mesma forma, seria tentador compreender que o desenrolar da ideia e da vivência de uma sociedade tolerante evolui quase que naturalmente ao longo dos séculos. Neste viés, mais cedo ou mais tarde, poderíamos falar em progresso, toda vez que o grupo dos intolerantes perdesse contingente para o grupo mais vanguardista. Seria um alento, e ao mesmo tempo uma expressiva simplificação da dinâmica, poder acreditar que assim caminha a humanidade. Neste sentido, a obra de Aubert de Versé, *Tratado da liberdade de consciência* [Traité de la liberté de conscience], publicada em 1687, nos presta um bom serviço. Vamos então, gradualmente, transitar para fora de Bayle ou melhor, para depois dele.

Versé leu o *Comentário* de Bayle, assim como as críticas de Jurieu, a quem ele vai se referir como “meu adversário”.²⁶ De fato, o nome de Jurieu aparece diversas vezes nesta obra, ao passo que o de Bayle, por segurança, é omitido. Versé fala elogiosamente do *Comentário*²⁷ e não disfarça fortes aproximações. A ideia, por exemplo, de que não há pecado maior do que não obedecer à consciência,²⁸ que a consciência representa um limite intransponível para o magistrado,²⁹ que este tem por obrigação a manutenção da paz

²⁴ Verbete *Epicuro*; Observação ‘D’.

²⁵ BAYLE (2001) p.152 [Voici la secte d'Épicure dont la morale pratique sur les devoirs de l'amitié ne s'est nullement démentie pendant quelques siècles: et nous allons voir qu'au lieu que les sectes les plus dévotes étaient remplies de querelles et de partialités, celle d'Épicure jouissait d'une paix profonde.]

²⁶ VERSÉ (1998) p.178 [mon adversaire]

²⁷ Ibidem p.19

²⁸ Ibidem p.67

²⁹ Ibidem p.27 e 50

social³⁰, ou ainda, sobre a equipolência.³¹ Nestes e em outros pontos, Versé tomou para si os argumentos de Bayle. Determinadas consequências destas assertivas também aparecem, como a necessidade de se tolerar o herege enquanto este não causa distúrbios no tecido social. Todavia, Versé não espelha de modo impoluto as proposições de Bayle. Quando se olha de perto dois autores, jamais o cotejar apresenta uma equivalência plena. Tais dissonâncias sim, entre Bayle e Versé, nos parecem mais oportunas, por vezes curiosas, como na seguinte passagem em Versé:

Qualquer Soberano pode legitimamente permitir o exercício livre e público de todas as Heresias que não arruinam nem a Sociedade nem a Religião. Por serem assim, elas não são verdadeiras Heresias; mas sim diversas opiniões puramente especulativas e inocentes.³²

O exotismo que se destaca é justamente de um raciocínio que permite o entrecruzamento do poder secular e as suas preocupações, com o significado, para o leitor contemporâneo, do que vem a ser heresia. A publicação desta obra de Versé acontece no mesmo ano em que Isaac Newton (1634 – 1727) publica o *Principia matemática*, obra emblemática para a história da ciência e mesmo para a Filosofia. Estamos na aurora das luzes ao mesmo tempo em que ainda são possíveis indistincões desta ordem. Mas a indistincão entre as incumbências do Estado e da Igreja é parte do problema e parte dos esforços pelo convívio entre as alteridades, por isso não deve espantar.

Ao se referir ao ateísmo – diametralmente oposto ao pensamento de Bayle – Versé o enxerga como um elemento de desordem social e ruína humana. Os ateus, assim com os libertinos e os ímpios não são tolerados pelo autor.³³ Isto nos faz lembrar que neste quesito, ou seja, no que diz respeito aos ateus, Bayle representa uma exceção e não a regra naquele momento.³⁴ Não há surpresa nestas dissintonias ou na concomitância de posições retrógradas e de vanguarda para aquela época ou para qualquer outra época e em qualquer movimento intelectual. Ao contrário, não se poderia denominar de vanguarda, expressão que traduz o embate, a beligerância, proveniente do meio militar, se não houvesse contra o quê empenhar esforços. Mas neste âmbito, aquilo que se enfrenta não está fadado a

³⁰ Ibidem p.24, 89 e 99

³¹ Ibidem p.85, 93 e 147

³² Ibidem p.103 [Tout Souverain peut légitimement permettre l'exercice libre et public de toutes les Hérésies qui ne ruinent ni la Société, ni la Religion. Car étant telles elles ne sont point de veritables Hérésies; Mais bien des opinions purement spéculatives et innocentes.]

³³ Ibidem p.31

³⁴ ZARKA (2002) p.6

desaparecer na sua totalidade; subsistirá. Um exemplo ilustrativo de retrogradação intelectual do período é a obra *Patriarcha or the natural powers of kings*, de Robert Filmer (1588 – 1653), um político inglês que defendia o direito divino dos reis. Tal documento tem sua inspiração no *Pentateuco*, e aparece como reação ao altear das ideias advindas, em última instância, de Aristóteles.

Afinal, a tolerância civil foi exigida sobre a base de uma distinção mais bem compreendida entre Igreja e Estado. A razão fundamental de tal distinção é bem delineada por São Tomás, quando faz da sociedade civil, seguindo Aristóteles, uma instituição de “direito humano”, de “direito natural”, e a opõe a esta outra “sociedade perfeita”, a Igreja, uma instituição de “direito divino” imediato.³⁵

Filmer argumenta que os reis seriam herdeiros diretos de Adão. Que o poder político e o poder paternal se assemelhavam – daí o patriarcalismo –, e deveria ser transmitido hereditariamente, até porque, segundo o autor, os súditos são dessemelhantes aos monarcas. O pacto constituinte do Estado não teria sua origem entre os homens, mas proveniente da vontade divina.³⁶ Quando John Locke escreve *Dois tratados sobre o governo*, obra que pertence “à mesma categoria que a *Política* de Aristóteles”,³⁷ são as ideias de Filmer que ele busca combater.

Como argumentamos nos primeiros capítulos deste trabalho, houve um período no qual a luta pela concórdia entre as religiões dominava, preponderava em meio aos esforços intelectuais. Em face da realidade de tantas designações e de tantas divergências, a tolerância tomou a frente destes mesmos esforços. Isso não significa que a etapa anterior desapareceu. Queremos dizer que o pensamento de Aubert de Versé, naquele momento, não representa um exotismo. A superação não implica na eliminação do superado, mas sim numa certa conservação, que assim afirma, ao longo do tempo, um domínio mais ou menos precário. Ferreira Gullar (1930 – 2016), numa de suas poesias,³⁸ transcreve o modo desta sobrevida refreada. Neste seu poema encontramos termos como: sôfrego pulsar, facho, subterraneamente e clandestina. Então, tomando emprestada a expressão, a ideia de uma concórdia não terminou, mas resistia cada vez mais transformada e clandestina.

³⁵ LECLER (1994) p.830 [La tolérance civile a été revendiquée enfin sur la base d'une distinction mieux comprise entre l'Église et l'État. Le motif fondamental d'une telle distinction est bien esquissé par saint Thomas, lorsqu'il fait de la société civile, à la suite d'Aristote, une institution de 'droit humain', de 'droit naturel', et l'oppose à cette autre 'société parfaite', l'Église, institution de 'droit divin' immédiat.]

³⁶ SILVA (2013) p.49 - 55

³⁷ LOCKE (1998) p.1

³⁸ GULLAR (2000) p. 180 e 181. Aqui, nos referimos ao poema intitulado *A vida bate*, que originalmente pertence a obra *Dentro da noite veloz*, publicada em 1975.

Versé num determinado momento afirma: “Não procuro nada mais do que a paz e a reunião do Cristianismo, e estou pronto a dar todo o meu sangue para obtê-la.”³⁹ Na introdução da obra ele já havia sugerido – semelhante ao irenismo do século XVI – que os magistrados reduzissem a Igreja ao mínimo, à caridade, à piedade e às oblações.⁴⁰ Na busca pela “reunião” dos cristãos, Versé começa uma longa explanação sobre a história das interpretações da Santíssima Trindade. O autor tenta fazer acreditar – sem qualquer fração de humildade – que as divergências teológicas sobre tal dogma, que já perpassavam séculos, estariam sendo sanadas ali, nas suas tantas páginas dedicadas ao problema. Uma vez tudo finalmente esclarecido, o que restaria seria apenas uma disputa verbal, que não deve “jamais amargurar os espíritos nem os dividir.”⁴¹ A palavra *concórdia* não aparece, mas sim *reconciliação*.⁴² Ao fim e ao cabo, não prevalece, na sua argumentação, o chamamento para uma concórdia nos exatos moldes do século XVI. A proposta, dúbia, também nos faz lembrar um fraternal ecumenismo, não como busca pela união última de todos as vertentes cristãs, mas nos moldes da contemporaneidade, ou seja, uma cooperação mútua, um próspero e benévolo diálogo entre vertentes autônomas e consolidadas. Escreve Versé:

Eu me estendi muito neste assunto, porque o esforço vale a pena, e se conseguirmos esclarecê-lo bem, removeremos o maior obstáculo que se opõe à reunificação do cristianismo e à conversão dos judeus e gentios.

Não direi mais nada sobre isso, e creio ter dito o suficiente para realçar plenamente o direito que todos os homens têm naturalmente de professar qualquer religião que queiram, quando isso não arruína os fundamentos da sociedade civil.⁴³

De fato, o esforço do autor não foi pequeno. O resultado final guarda o que parece ser uma incongruência ou um paradoxo. Primeiro há uma pretensão que nos parece reverberar o espírito renascentista. Logo em seguida, uma resolução que é proveniente de um ecumenismo que deseja apregoar um convívio fraternal entre distintas designações.

³⁹ VERSÉ (1998) p.150 [Je ne cherche rien tant que la paix et la réunion du Christianisme, et je suis prest de donner tout mon sang pour l'acheter.]

⁴⁰ Ibidem p.14.

⁴¹ Ibidem p.165 e 166 [Ce qui reste n'est plus qu'une contestation verbale, que ne doit jamais aigrir les esprits ni les diviser.]

⁴² Ibidem p.149 [réconcilier]

⁴³ Ibidem p.177 [Je me suis beaucoup étendu sur cette matière, parce qu'elle en vaut bien la peine, et que si l'on vient une fois à la bien éclaircir, on lèvera le plus grand obstacle qui soit opposé à la réunion du Christianisme, et à la conversion des Juifs, et des Gentils.

Je n'en diray pas davantage sur ce sujet, et j'estime en avoir assez dit pour mettre en pleine évidence le droit que tous les hommes ont naturellement de professer telle Religion qu'il leur plaît, quand elle ne ruine point les fondemens de la Soiciété civile.]

Identificamos a manifestação desse espírito hoje em dia, em ocasionais assembleias. Nesta direção, Versé fala em convívio, no hábito de se conviver com a diferença. Então, o esforço argumentativo por uma reunificação do cristianismo tem seu sentido esmaecido. No século da tolerância, encontramos em pleno fluxo, a conservação e a superação de espíritos de épocas distintas, produzindo uma dificuldade argumentativa ou um imbróglio para um texto que se pretende politicamente combativo. Ser dúbio é, numa metáfora futebolística, marcar contra. Versé não era dissonante de sua época. No léxico teológico daquele momento, o vocábulo *concordia* e a sua pretensão davam lugar ao *latitudinário*, ou seja, uma disposição de abarcar a todos, ignorando, ou levando à pouca relevância, os ritos e preceitos que pudessem ser considerados desimportantes à salvação.⁴⁴ Dito de outro modo, a tolerância tinha como um de seus ingredientes o amainar de tudo aquilo que não fosse essencial à religião. A ideia não é mais de fundir todas as religiões em uma só, mas se concentrar na essência daquilo que deve ser a religião, e não seus dogmas, sacramentos e ritos socialmente compartilhados.

Mencionamos, muito *en passant*, a equipolência. Versé descreve uma hipotética situação. Afirma ele que se um filósofo chinês ouvisse atentamente todo um conjunto de diferentes doutrinas cristãs, no final ele não saberia qual seria a verdadeira. Sua recomendação seria tão somente que as diferentes partes “vivessem em paz”.⁴⁵ Entranhado nesta argumentação, vemos que Versé também toma para si – vimos isso em Bayle – a questão dos limites da razão humana diante da metafísica. Este é um legado de grande relevo, e certamente o *Comentário* foi capaz de contribuir neste sentido.

Este legado, somado à consolidação de diversos credos, fará das reflexões subsequentes um conjunto de propostas e considerações que se mostra tributário das ponderações sobre os limites de nossa razão, e por conseguinte da relevância da dúvida. Da mesma forma, da ideia de equidade e reciprocidade, que nos remetem aos ditames morais, universais e apriorísticos enunciados por Bayle. Por último e como consequência disso, a efetiva liberdade de consciência.

A ideia de tolerância, que já adquiriu aqui, neste trabalho, outras tonalidades, será a única saída para as querelas religiosas que continuavam a atormentar a modernidade ocidental. O século XVII ainda testemunhará uma renomada contribuição a respeito deste assunto. Pretendemos agora, olhar – de modo célere – para a tolerância em John Locke, mas sem deixarmos de ter Bayle no nosso retrovisor.

⁴⁴ LOCKE (2019) p.11

⁴⁵ VERSÉ (1998) p.147 [ils vivent en paix]

Bayle chegou a ler a *Carta sobre a tolerância*, de John Locke, que foi escrita em latim e publicada anonimamente em Gouda, na Holanda, em 1689.⁴⁶ No ano seguinte, Locke publicou *Dois tratados sobre o governo* e sua obra de maior relevo, o *Ensaio sobre o entendimento humano*. Não à toa, é comum se pensar que o estudo da tolerância em Locke se encontra exclusivamente na *Carta*; até mesmo pelo título da obra. Todavia, o problema abrange as outras duas obras citadas. De fato, se formos rigorosos, teremos que afirmar que suas preocupações com as contendas religiosas já se deixam constatar desde o ano de 1660.⁴⁷ Dito de outro modo, este é um problema que se estende por toda a vida intelectual de Locke. Quando algo assim ocorre, é comum que compreensões sobre o tema se modifiquem de modo significativo ao longo da vida daquele intelectual. Nas ideias políticas e morais deste filósofo inglês é perceptível “a presença de não poucas oscilações.”⁴⁸ Todavia, à revelia das oscilações e complexidade do tema, não é nossa pretensão, em absoluto, sermos exaustivos no problema da tolerância neste autor. Para isso, seria necessário um trabalho inteiro, como este, dedicado a Locke. Infinitamente mais modesta do que tal ambição, nosso desejo é apenas encaixar o pensamento de Locke nesta cadeia de reflexões dedicadas ao problema que tratamos aqui.

Locke esteve pessoalmente com Pierre Bayle em Rotterdam, provavelmente em 1688 na casa de um amigo em comum.⁴⁹ Era o encontro de dois intelectuais refugiados, que vinham de países distintos e que mantinham suas atenções nos problemas políticos de suas respectivas procedências. Ao lermos Bayle, não perdemos no horizonte a perspectiva de que sua motivação última se encontra nas implacáveis decisões de Luís XIV. Quando lemos Locke, ou o teólogo e também inglês Edward Stillingfleet (1635 – 1699), sabemos que ambos “respondem à crise política e religiosa do período de Restauração com uma mensagem de legislação benevolente sobre questões religiosas e colocando a autoridade explícita nas mãos do magistrado.”⁵⁰ Em suma, os problemas que Bayle e Locke combatem podem ser muito parecidos, mas não são exatamente os

⁴⁶ LOCKE (2019) p.9

⁴⁷ Idem (2018) p.42

⁴⁸ REALE (2004b) p.107

⁴⁹ LOCKE (2018) p.31

⁵⁰ ZARKA (2002) p.97 [Stillingfleet et Locke répondirent tous les deux à la crise politique et religieuse de la période de la Restauration par un message prônant une législation bienveillante sur les matières religieuses et en remettant entre les mains du magistrat une autorité explicite.]

mesmos. Estamos no campo da política, onde as conjunturas variam conforme o local e o tempo. Os dois intelectuais, assim como outros nomes que o nosso leitor já se deparou neste trabalho, buscam contribuir intelectualmente diante de questões, por um lado, de ordem abstrata, mas por outro, de viés bastante palpável. As peculiaridades destes vieses afetam, produzem consequências em seus textos. Locke não seria diferente dos nomes que o antecederam ou daqueles que o sucedem.

Tanto Bayle quanto Locke estão preocupados com a paz dentro de seus respectivos países. Diferente de Hobbes ou Jean-Jacques Rousseau, para Bayle e Locke não cabe uma religião civil, mas o dever do magistrado em preservar a paz social.⁵¹ São, cada um ao seu modo, herdeiros do pensamento de Maquiavel. O Estado pode e deve intervir para a manutenção da paz e da sua própria existência. Há, como este, outros pontos em comum entre estes dois autores, assim como divergências. Curiosamente, há coincidências que chamam a atenção. Assim como Bayle, Locke, na sua *Carta sobre a tolerância*, dá o exemplo dos missionários cristãos que, caso tivessem encontrado o imperador da China, teriam causado uma má impressão do cristianismo. Há quem afirme que tal coincidência indica uma influência direta do *Comentário* de Bayle sobre a *Carta sobre a tolerância* de Locke.⁵² Esta certamente não seria a similaridade de maior vulto entre as duas obras. Se fôssemos fomentar a argumentação de que a leitura do *Comentário* influenciou a *Carta* de Locke, poderíamos dizer que no inventário de livros do médico inglês foi encontrado um exemplar do *Comentário* de Bayle.⁵³ Todavia, a defesa de que houve uma influência na *Carta* de Locke – especificamente da leitura das obras de Bayle sobre a tolerância –, não se sustenta. A História conta que a publicação da *Carta* ocorreu quatro anos depois da sua confecção, ou seja, ela foi escrita no final de 1685,⁵⁴ no mesmo período em que, na França Luís XIV revogava o Édito de Nantes. Por uma questão de cronologia, o *Comentário* não foi lido antes da redação da *Carta sobre a tolerância*. Tal pormenor nos leva ao fato de que as influências são plurais – no geral – e se dão dos mais diferentes modos. Seguimos aqui um caminho que pode fazer acreditar que um trabalho leva a outro, como um elo de corrente que se une apenas a um outro anterior e a outro posterior. Não é assim. São diversas as influências. No caso de John Locke – somente para ilustrar – a influência de Bayle não foi maior do que a do pastor e político Roger

⁵¹ SILVA (2013) p.144

⁵² BAYLE (2014) p.123

⁵³ LOCKE (2018) p.31

⁵⁴ Idem. (2019) p.9

Williams (1603 – 1683). Sua obra de maior repercussão, *Bloudy tenent of persecution*, foi publicada sem o seu nome em 1644.⁵⁵ Ela contou com uma segunda edição ainda no mesmo ano de seu lançamento, sendo considerada extremamente agressiva para os mais diversos partidos.⁵⁶ Roger Williams foi o precursor da ideia de uma separação total das atribuições entre Estado e Igreja.⁵⁷ Pois é justamente através da separação radical das atividades do Estado e da Igreja que Locke assenta seus argumentos sobre a tolerância.⁵⁸ Para Voegelin, a compreensão da Igreja como uma instituição privada, seria o passo final de uma desenrolar, de uma evolução que teria começado com Lutero.⁵⁹ Lembra o estudioso que, se há a preocupação com a paz social, tão evidente em Locke e Roger Williams, havia também, na origem da Reforma, uma busca pela purificação das instituições religiosas em relação aos assuntos e disfunções do braço secular.

Na obra de Roger Williams, escrita em forma de diálogo – uma bela contenda – entre a verdade e a paz, o autor afirma que a força do Estado agindo sobre uma religião faz surgir “uma nação inteira de hipócritas.”⁶⁰ Esta separação de atribuições é o eixo, o alicerce primeiro para se compreender a tolerância em Locke. Tolerância esta que, para Locke, segundo Saulo Silva, é um assunto exclusivamente político.⁶¹ A tolerância é uma obrigação do Estado devido ao seu compromisso, inarredável, com a paz social. Semelhante apelo será repetido por diferentes pensadores. Apenas como exemplo, diante dos distúrbios da França na segunda metade do século XVIII, Montesquieu afirma que é justamente a “confusão”⁶² – no sentido de mistura, indistinção – entre o poder público e a consciência de cada um, que promove os males sociais de seu tempo. Ele fala em tolerância interior, como sinônimo de consciência, como fala em tolerância exterior, como um compromisso do Estado; sendo aqui bastante sucinto nestas elucidações. Diz o Iluminista sobre o papel do governante: “Ele pode sempre, e deve mesmo frequentemente, conceder às seitas a tolerância exterior nos seus Estados, sem interessar à sua consciência.”⁶³

Os princípios da argumentação de Locke são seculares, olhando para um Estado cujas atribuições partem de sua laicidade. A única avaliação de uma religião para a qual

⁵⁵ WILLIAMS (1848) p.xxxii

⁵⁶ Ibidem p. xxxiv

⁵⁷ LOCKE (2018) p.63

⁵⁸ SILVA (2013) p.35 e 45

⁵⁹ VOEGELIN (2017) p.173

⁶⁰ WILLIAMS (1848) p.107 [whole nation of hypocrites]

⁶¹ SILVA (2013) p.195

⁶² SANTOS (2010) p.119

⁶³ Ibidem p.122

o Estado deve estar atento é naquilo que diz respeito à estabilidade política e à paz. A sua intolerância em relação aos católicos está atrelada a esta ideia. Súditos que obedecem a uma liderança diferente daquela que há na Inglaterra, podem – no entender de Locke – representar um risco. Diz ele: “a igreja em que cada um passa *ipso facto* para o serviço e a obediência de outro príncipe não pode ter o direito a ser tolerada pelo magistrado.”⁶⁴

Outra base sobre a qual a tolerância em Locke se assenta é a sinceridade interna. Sobre ela, já transcrevemos uma belíssima passagem contida na sua *Carta*. Tal atitude do indivíduo nos leva a um argumento repetido por Locke, qual seja, que a igreja é uma comunidade espontânea e livre, que deve se abster por completo dos assuntos políticos, assim como deve ser poupada de sanções do Estado enquanto não ferir ou ameaçar a paz social. Se a igreja tem seus limites, com o Estado não é diferente. O dever com a paz, com a preservação dos bens, incluindo a vida, é outra base para se compreender o pensamento de Locke neste âmbito. Se a tolerância aqui é exclusivamente uma questão política, a abordagem de Locke, afirma Raymond Polin, é totalmente prática.⁶⁵ A razão e a preocupação com a sociedade devem regular a fé apenas para que ela não colida com o interesse público. A intolerância de Locke em relação aos ateus está conectada ao entendimento deste pensador sobre a origem dos vínculos que unem os seres humanos. Neste ponto Locke se distancia muito de Bayle. Para o inglês, a existência de Deus é demonstrável, sendo Ele o criador das leis da natureza.⁶⁶ Negar a existência de Deus representa – sendo muito sucinto – uma forma de enfraquecer as leis da natureza. Se lembrarmos que a propriedade privada é algo natural em Locke, podemos vislumbrar o motivo pelo qual os ateus são compreendidos como um elemento de instabilidade social. Com o ateísmo, “Tudo desmorona”, afirma o pai do liberalismo.⁶⁷ Mais uma vez, isso não é um retrocesso, Bayle é que discrepava de seu tempo. Jean-Jacques Rousseau, que nasce 80 anos depois de Locke, nas últimas páginas *Do Contrato Social*, se referindo a Bayle – Rousseau cita o seu nome textualmente – afirma que “provaríamos que o Estado nunca foi fundado sem uma religião que lhe servisse de base.”⁶⁸ Mais uma vez, só é possível compreender o pensamento ou as assertivas de determinado autor, compreendendo o seu contexto, o momento histórico, o cenário social.

⁶⁴ LOCKE (2018) p.136

⁶⁵ Ibidem p.95

⁶⁶ SILVA (2013) p.180

⁶⁷ LOCKE (2018) p.137

⁶⁸ ROUSSEAU (2011) p. 192

A separação entre as atribuições da Igreja e do Estado, a sinceridade interior e o dever do magistrado com a paz social são os três pressupostos que regulam os argumentos de Locke neste âmbito. A estes, devemos acrescentar outros argumentos que, neste momento do trabalho, não são novidades para o leitor. Todavia, aqui devemos ponderar mais detidamente. Estes três pressupostos já mencionados são indispensáveis para toda primeira apresentação deste assunto. Contudo, como nosso interesse não é realizar uma abordagem exaustiva da política de Locke, mas nos servirmos dele dentro de um percurso, alguns pontos se tornam relevantes.

O terceiro capítulo do quarto livro do *Ensaio sobre o entendimento humano* tem como título *Do alcance do conhecimento humano*.⁶⁹ Nele, o leitor rapidamente percebe a ânsia de Locke em afirmar o quão estreita é a capacidade humana de conhecer, por exemplo: “De tudo o que foi dito acima, segue-se com evidência que o âmbito do nosso conhecimento é insuficiente, não apenas no que diz respeito à realidade das coisas, mas mesmo no que diz respeito à extensão das nossas ideias.”⁷⁰ Locke, no início deste capítulo, elenca três graus de conhecimento e os esmiuça. Depois lemos assim: “Aqui não estou falando de probabilidade, mas de conhecimento.”⁷¹ Do outro lado está a probabilidade. Junto dela, a fé, onde nossas faculdades não podem alcançar uma certeza que se possa demonstrar. Locke sugere que devemos nos conformar com estas debilidades. Fé e probabilidade estão de um lado, diferentes daquilo que o autor chama de conhecimento. O trabalho de Saulo Silva recorre muitas vezes aos argumentos contidos neste quarto livro do *Ensaio*.⁷² De fato, tal livro é relevante para aquilo que Locke precisa argumentar sobre a tolerância. Todavia, devemos percorrer alguns capítulos adiante, no 16º encontramos o laço entre as limitações cognitivas do ser humano e o problema político sobre o qual nos debruçamos neste trabalho. Lá, defronte ao problema epistemológico, encontramos a causa. Logo em seguida, no campo político, a sua consequência. Depois de reiterar que aqueles que mais certeza apresentam em seus argumentos são justamente aqueles que mais deixam ver a ignorância, a precipitação e a insensatez, Locke escreve:

⁶⁹ LOCKE (2000) p.537 [Del alcance del conocimiento humano]

⁷⁰ Ibidem p.538 [De todo lo anterior se sigue con evidencia que el alcande de nuestro conocimiento se queda corto, no sólo respecto a la realidad de las cosas, sino aun respecto a la extensión de nuestras ideas.]

⁷¹ Ibidem p.539 e 540 [Aquí no estoy hablando de probabilidad, sino del conocimiento.]

⁷² SILVA (2013) p.100 - 103, 105 - 109, 121, 131 - 135, 139, 140, 177 - 179, 185 - 188, 196, 202, 203.

Parece-me que cabe a todos os homens manter a paz e os deveres comuns de humanidade e amizade, no meio da diversidade de opiniões, uma vez que não podemos razoavelmente esperar que alguém abandone instantaneamente e por deferência a sua própria opinião, abraçando a nossa com cega resignação a uma autoridade que a compreensão do homem não reconhece.⁷³

No *Ensaio*, o entendimento humano é o objeto de estudo mais evidente. Por esta razão recorreremos a estas passagens, além – obviamente – do elo argumentativo apresentado aqui. Isso não significa que na *Carta sobre a tolerância* não encontremos determinadas passagens que enfatizem as limitações cognitivas do ser humano ou, se preferirmos, os limites da razão humana. Apenas um exemplo:

Só um destes caminhos será a verdadeira via da salvação. Mas entre os milhares de caminhos que os homens seguem, trata-se de saber qual é o bom: nem o cuidado do Estado, nem o direito de legislar permitem ao magistrado descobrir com mais certeza o caminho que leva ao céu do que a um particular a sua reflexão e o seu estudo.⁷⁴

Esta sucinta explanação sobre as limitações do entendimento em Locke é suficiente para os nossos propósitos, que por sua vez não residem na epistemologia, mas dela sofrem suas consequências. Em meio ao nosso argumentar, de soslaio, deixamos passar que Locke afirma – talvez de modo sarcástico, talvez apenas como recurso retórico – que exatamente onde o ser humano afiança suas convicções com mais certeza, com mais segurança, também ali estão a ignorância, a insensatez, ou seja, o equívoco. São diversos os autores que navegam, cada um ao seu modo, por estes argumentos. O personagem Iago – alferes de Otelo e o maior vilão da dramaturgia shakespeareana – ao final do primeiro ato diz: “Odeio o Mouro, e no exterior se pensa que entre os meus lençóis ele exerceu o meu ofício. Não sei se é verdade; contudo, eu, por mera suspeita desse tipo, agirei como que com certeza.”⁷⁵ Da mesma forma como falamos do benefício da dúvida, poderíamos falar do malefício da certeza.

Esta passagem de Locke parece – apenas parece – ter sido a fonte de uma argumentação em Rousseau que, por sua vez, ali, ganhou mais acidez. Três parágrafos

⁷³ LOCKE (2000) p.663 [Me parece que conviene a todos los hombres mantener la paz y los comunes deberes de la humanidad y de la amistad, en medio de la diversidad de opiniones, puesto que no podemos esperar razonablemente que nadie abandone al instante y por deferencia su propia opinión, para abrazar la nuestra con una ciega resignación a una autoridad que el entendimiento del hombre no reconoce.]

⁷⁴ Idem. (2018) p.118

⁷⁵ SHAKESPEARE (1992) p. 179 [I hate the Moor, / And it is thought abroad that ‘twixt my sheets / H’as done my office. I know not if’t be true, / But I, for mere suspicion in that kind, / Will do, as if for surety.]

depois de afirmar que a condição humana é triste “flutuando nesse mar de opiniões humanas, sem direção, sem bússola, e entregue às paixões tempestuosas, sem outro guia além de um piloto inexperiente que desconhece sua rota e que não sabe de onde vem nem para onde vai.”⁷⁶ O genebrino arremata:

O que redobrava meu embaraço era o fato de que, tendo nascido numa Igreja que decide tudo, que não permite nenhuma dúvida, um único ponto rejeitado me fazia rejeitar todo o resto, e o fato de que a impossibilidade de admitir tantas decisões absurdas me afastava também das que não o eram. Ao me dizerem ‘Acreditai em tudo’, impediam-me de acreditar em qualquer coisa, e eu não sabia mais onde me deter.

A passagem nos mostra a complexidade do ato de crer, da crença verdadeira e espontânea. Deixa ver a disposição de ânimo que está envolvida neste ato. Dito de outro modo, há uma psicologia que colore, que anima ou ofusca a crença. Rousseau transparece como a obrigação de crer repele a disposição, a espontaneidade que o ato de crer exige. A questão se assemelha ao problema da conversão forçada, tão rechaçada por Bayle. O menor constrangimento trazido à consciência cria uma antipatia e uma desconfiança com aquilo que se deseja impor e àquilo com o qual guarda conexões, o que pode ser uma lástima. Socialmente, se acreditarmos que a religiosidade, de algum modo, tem a capacidade de colaborar para uma vida melhor do indivíduo e dele na sociedade, então, o menor constrangimento presta um desserviço à pessoa e à sociedade. A consequência da imposição é oposta àquilo que ela ambiciona. Bayle está certo ao afirmar que somente o esclarecimento fraternal é capaz de mover e, quem sabe, converter o outro. Se a epistemologia não é precisamente a ceara do nosso trabalho, é dela que surge consequências vitais para o desdobrar de nossos problemas. Rousseau nos fornece com generosidade este e outros pontos, além de exibir mais uma articulação intelectual independentemente se este filósofo leu ou menciona aquele. Por fim, permite ver, ainda que num lampejo, a vastidão e a complexidade que a epistemologia guarda em si. Mas não vamos nos alongar com o genebrino, e sim voltarmos ao cético inglês.

Com os limites da razão, nos resta a equipolência das convicções. Locke diz: “Qualquer igreja é ortodoxa para si própria, errada ou herética para as outras; cada qual julga que aquilo em que acredita é verdadeiro e condena como um erro o que dela difere.”⁷⁷ Fica claro – mais do que em Bayle – o apelo em prol de uma reciprocidade no

⁷⁶ ROUSSEAU (2017) p.312

⁷⁷ LOCKE (2018) p.112

ato de tolerar. Adiante Locke afirma que “é necessário então cultivar uma tolerância mútua.”⁷⁸ Ele poderia ter falado em respeito mútuo, em reciprocidade. Rousseau também chega neste mesmo ponto. Para ambos, o Estado deve tolerar as religiões que são capazes de conviver, que sabem respeitar, de modo horizontal, as outras vertentes religiosas. No final *Do contrato social* Rousseau diz: “devem-se tolerar todas as que toleram as outras, contanto que seus dogmas não tenham nada em contrário aos deveres do cidadão.”⁷⁹ Assim como Locke, para Rousseau deve haver religião, mas esta não pode representar um risco às outras religiões e ainda menos ao Estado.

No caso de Locke, essa religião que tolera as outras, também não precisa ser muita. Um elo de perspectiva lógica, extraída a partir do pressuposto das limitações do entendimento humano, é a redução da ritualística, dos dogmas ao mínimo possível. Locke, assim como seu amigo Isaac Newton, se encontra dentro de uma tradição inglesa de uma teologia racional. Entre os anglicanos, o credo tende à parcimônia. O epíteto de latitudinário cabe a John Locke.⁸⁰ No apelo mais contundente na sua *Carta sobre a tolerância*, Locke transcreve um trecho do Evangelho de Mateus,⁸¹ onde podemos ler: “onde dois ou três estiverem reunidos em meu nome, aí estarei eu no meio deles.”⁸² Este é o convite mais incontestável a um despojar radical de toda a parafernália de ritos e liturgias criados ao longo da história do cristianismo. A conduta latitudinária, de origem inglesa, difere do irenismo do século XVI. Ela não se coloca como instrumento a viabilizar uma concórdia. Esta, já se tornou anacrônica. A tendência de se diminuir a relevância dos ritos, dos sacramentos e do gesto social, vai crescer e se alastrar pela Europa ao longo dos séculos que se seguirão, bem argumenta Gérard Vincent.⁸³ Esta tendência é parte do movimento da religiosidade que migra do âmbito social para o privado, o que corrobora com a ideia de que os acenos nesta direção encontrados nas obras de diferentes intelectuais comungavam com um anseio, ou tendência, social.

A equipolência, se for capaz de entranhar no espírito da coletividade, o faz como uma percepção de que a humanidade vive mergulhada numa precariedade comum a todos. Esta precariedade, de viés cognitivo, constrange a coletividade à condição da reciprocidade, que guarda em si, a ideia de retribuição sobre aquilo que se fala ou se faz.

⁷⁸ Ibidem p.113

⁷⁹ ROUSSEAU (2011) p.199

⁸⁰ LOCKE (2018) p. 46

⁸¹ MATEUS 18, versículo 20.

⁸² LOCKE (2018) p.108

⁸³ PROST (2009) p. 369

A expectativa ou possibilidade de uma retribuição amansa os ânimos ao suavizar as expressões de divergência. Ainda que por medo, mais do que pela percepção da própria limitação, entra neste circuito, na pior das hipóteses, uma ponderação medrosa ou, na melhor, um sopesar cauteloso. Uma vez que todos estejam posicionados epistemologicamente na mesma precariedade, a ideia de tolerância tenderá a adquirir um viés horizontal. A alteridade, que é vista como equivocada na sua vivência religiosa, agora também faz lembrar que a precariedade não é exclusividade de ninguém. Todos são detentores de critérios que sobrevivem dentro deste ecossistema da precariedade humana, sem jamais saber o que existe além disso.

Nos primeiros capítulos deste trabalho, tolerância significava um refrear de um impulso, de uma disposição contrária a uma alteridade. O sentido guardava como sinônimo o suportar, o aguentar, o aturar. É uma tolerância que chamamos de negativa e vertical, pois há aquele que tolera e aqueles que são aturados. Já havíamos ressaltado que tal sentido, na plasticidade do conceito, não desaparecerá por completo. Ele ali restará, tanto é, que até hoje utilizamos tal conceito, muito comumente, apenas com este sentido. Então, desacreditamos ser possível afirmar que tal sentido resta – lembrando Gullar – clandestinamente. Quando se demonstra que não há como saber qual a religião verdadeira, quando se constata que a própria ideia de uma religião verdadeira se mostra pernóstica, tamanha a debilidade, tamanha a limitação do entendimento humano, o que resta é uma existência dentro desta fragilidade, ou seja, a precariedade mútua, da qual não se escapa. É desta fragilidade que fala Romilly Filho no verbete *Tolerância*, da *Enciclopédia de Diderot e d’Alembert*.⁸⁴ Somos inteligentes, afirma Romilly, mas limitados por erros e paixões. Assim, constata ele: “ninguém tem o direito de dar sua razão por regra, nem pretender submeter ninguém às suas opiniões.”⁸⁵ Até porque, este que hoje deseja submeter, com a possibilidade de uma retribuição, pode amanhã estar na posição de ser submetido. O verbete é – até certa medida – uma rogativa pelo amansar dos ânimos e suavizar das divergências; isso, através de uma tolerância. Em última instância, é fruto de pedidos como os de Locke – não apenas dele, como já vimos –, que aponta a necessidade de uma tolerância mútua, equânime e moderada.

Já estamos em outro momento. São oitenta anos que separam a publicação da *Carta sobre a tolerância* de John Locke e a *Enciclopédia* dos iluministas. Nela mesma, onde podemos ver uma tolerância em outros moldes, vemos uma sociedade menos

⁸⁴ DIDEROT (2015) p.351

⁸⁵ Ibidem p. 532

virulenta com as querelas religiosas. O verbete de Romilly Filho sobre a tolerância não tem esta acepção descolada de uma situação social que dialogue minimamente com ela. Não é difícil constatar isto na *Enciclopédia*. O verbete *Genebra*, escrito por d'Alembert, condiz cabalmente com esta visão. E não é – acreditamos – uma mera coincidência que tenhamos voltado nossos argumentos para Genebra. Foi lá o palco da execução de Servet em meados do século XVI. O enciclopedista menciona Servet, porque ele faz um contraste entre a Genebra intolerante daquele século, que ele chama de semibárbaro, com a Genebra que agora, na segunda metade do século XVIII, que ele diz ser filosófica.

Logo depois de um breve histórico da cidade, d'Alembert apresenta sortidos argumentos que procuram sustentar a ideia de que em Genebra há tolerância entre as religiões. Ele escreve assim, por exemplo: “Para os católicos, o papa é o chefe da verdadeira igreja; para os protestantes sábios e moderados, é um soberano que respeitam como príncipe, sem, porém, obedecê-lo. Num século como o nosso, ninguém mais o considera o anticristo.”⁸⁶ Algumas páginas depois, d'Alembert afirma que os religiosos não promovem “amargas querelas sobre matérias ininteligíveis.”⁸⁷ Eles não compartilham da mesma opinião, e mesmo assim, não há razão para brigas. Por conseguinte, há reciprocidade no ato de tolerar. Há convívio, uma equipolência temperada por uma importância menor naquilo que diz respeito às “matérias ininteligíveis”, como denomina o autor. Então, existe um terreno comum provido de maior relevância, que propicia o diálogo e mesmo a emulação. É diferente, por exemplo, do cenário francês, onde o terreno comum – o fato de huguenotes e católicos serem cristãos – está ofuscado pelas forças e pela importância das matérias divergentes. Aqui, o terreno comum, uma base compartilhada, é consistente e vultoso o suficiente para se compartilhar as arestas divergentes. Não que este terreno comum seja maior que o outro, mas as divergências dogmáticas, já compreendidas como irreconciliáveis e epistemologicamente inatingíveis, perdeu sua potência e ressequiu. Assim, a base compartilhada se sobressai. Esta é a situação, a conjuntura, da tolerância horizontal, onde podemos encontrar, simultaneamente, um terreno comum resistente, antagonismos diversos e, como síntese deste certame, uma lida ponderada. Na intolerância, este terreno comum está lá, mas é tíbio. Quando não há absolutamente nenhum terreno comum, como é o caso dos chineses, a alteridade – no âmbito da religião – não exalta os sentimentos aversivos de modo significativo. Tratamos disso no final do quinto capítulo deste trabalho. Mencionamos

⁸⁶ DIDEROT (2015) p.154

⁸⁷ Ibidem p.161

Sennett, que chama de ‘forasteiros’, que são identificáveis até pelo fenótipo, e são apartados daquela sociedade. Os problemas são de outra ordem. A intolerância religiosa se encaixa na categoria que Sennett chama de ‘desconhecidos’, onde há semelhanças e dessemelhanças simultaneamente. A dimensão deste terreno comum e sua resistência é que vão determinar o tipo de convívio.

Os religiosos de Genebra, afirma d’Alembert, entendem que Calvino errou com Servet, mas falam em caridade. Então, a ortodoxia cobrou seu preço ao não fornecer possibilidades ou soluções epistêmicas. Enquanto isso, a ortopraxia ajudou a fertilizar, a alimentar o terreno comum. O enciclopedista quer retratar uma sociedade moderna, uma cidade com ciência, artes, comércio, hospitais e universidades. Só a relojoaria, diz ele, emprega mais de cinco mil pessoas. Nada parece ser “como alhures.” Os argumentos dos teóricos de outrora já se assentam na vida. Seu formato constituído de verbetes ordenados alfabeticamente deixou o verbete *Genebra* distante do verbete *Tolerância*. Se o formato fosse tratadístico, por exemplo, obviamente seria outra obra, mas estes dois verbetes estariam amalgamados em alguns parágrafos. O referido verbete *Tolerância* parece buscar enunciar uma proposição categórica, uma conceituação afirmativa, embora não muito formal, sobre que é a tolerância. *Enciclopédia* deixa ver como esta sociedade e a ideia de tolerância já haviam mudado em relação ao século “semibárbaro”. Mesma perspectiva encontramos em Voltaire, no seu *Tratado sobre a tolerância*, publicado pouco mais de uma década após a *Enciclopédia*. Tratando de diversos países da Europa, incluindo o seu, afirma o notório pensador:

Hoje, no entanto, a diferença das religiões não causa nenhum problema nesses Estados; o judeu, o católico, o grego, o luterano, o calvinista, o anabatista, o sociniano, o menonita, o morávio e tantos outros vivem como irmãos nesses países e contribuem igualmente para o bem da sociedade.⁸⁸

Nas últimas páginas, nossas explanações passaram por Locke, D’Alembert e Montesquieu. O primeiro volume da *Enciclopédia* surgiu na segunda metade do século XVIII, muito próximo da obra que mencionamos de Montesquieu. As obras destes intelectuais distam no tempo, quando olhamos para Bayle ou Castellion. Nossa distensão não é sem propósito. O tempo é um elemento a ser levado em conta na compreensão dos fatos e das ideias. Isto não deve se perder de vista neste trajeto que realizamos. Os

⁸⁸ VOLTAIRE (1993) p.25

problemas e situações que permeiam o corpo social, se desdobram e se transformam ao longo do tempo. Outra questão é o problema da obra. Já deixamos passar que elas são as fontes para se conhecer o pensamento deste ou daquele autor, como também podem representar um farol que ilumina um contexto histórico, um cenário cultural, uma realidade que por vezes já difere daquela de quem lê tal obra. Em outras palavras, a obra não é o próprio contexto, mas sim uma janela, uma possibilidade, de um ângulo ímpar, para se tentar entender o que se passa numa determinada conjuntura social. Isso, às vezes, à revelia da intenção do próprio autor. No caso das obras de combate, diferentemente de obras que tratam exclusivamente – apenas a título de exemplo – de ontologia, elas deixam ver com mais nitidez a situação política e o espírito que permeia a querela na qual digladiam. Elas falam cada uma por si, mas também em conjunto, como um coral de vozes, às vezes afinadas em consonância, às vezes dissonantes. Factualmente, atentamos para este coral, para o conjunto, como um objeto a ser observado. Esta perspectiva não é de agora, não deve ser entendida como uma repentina novidade deste capítulo avançado. Ela atravessou nossas páginas, por vezes de modo furtivo, sub-reptício. Noutros momentos, tal perspectiva deu sinais mais claros sem tomar a frente dos argumentos. Desejamos colocá-la em destaque agora.

É nossa a elaboração da metáfora de um coral de vozes como recurso para pensarmos o conjunto de obras que, de modo direto ou parcial, trata do problema da tolerância religiosa nestes períodos. Todavia, o autor que nos ampara nestes argumentos não se valeu desta figura de linguagem. Goethe (1749 – 1832), que durante toda a sua vida “sentiu-se simultaneamente atraído e repellido pela filosofia de Hegel”⁸⁹, publicou *As afinidades eletivas* em 1809. Trata-se de uma novela, mas o autor se valeu de um termo técnico proveniente da química do século XVIII, que era, naquele período, notório, sobretudo para autores que nutriam alguma intimidade com as ciências exatas. Vemos tal expressão – apenas a título de exemplo – em Schopenhauer (1788 – 1860).⁹⁰ Sendo uma novela, o conceito e seus atributos são esclarecidos nos diálogos entre os personagens. Entrecortada, a exposição da ideia e do conceito são feitas pelo personagem Capitão:

“Em todas as criaturas com quem deparemos, percebemos em primeiro lugar que elas guardam uma relação consigo mesmas. Soa estranho, naturalmente, exprimir algo que é autoevidente; porém, só podemos progredir com as outras pessoas na busca do

⁸⁹ LÖWITZ (2014) p.7

⁹⁰ SCHOPENHAUER (2005) p.182 (I-145)

desconhecido depois de termos compreendido de maneira cabal aquilo que sozinhos já conhecemos.”⁹¹

O mesmo personagem dá o exemplo de diferentes substâncias como o óleo e o mercúrio. Num coral de vozes, seria o equivalente a tratarmos de um determinado alcance vocal, como é o caso do soprano ou do mezzo-soprano. Neste nosso trabalho, mencionamos – por exemplo – o *Tratado teológico-político* de Spinoza. Alguns pesquisadores, sobretudo aqueles que não são provenientes da Filosofia, estudam uma obra como esta, dedicada à filosofia política, sem tomar conhecimento de que sua estrutura foi elaborada na ontologia do mesmo filósofo. A política de Spinoza, mais do que ser condizente com sua metafísica, é o resultado direto de sua filosofia primeira, por esta fornecer-lhe a estrutura. Um autor como ele, de um modo geral, possui nos seus atributos, uma organização metafísica, sistemática, do seu pensamento.

Assim como um alcance vocal, numa música, pode ocorrer uma mudança de tom, no decorrer da vida de um filósofo, seu modo de pensar pode se modificar e parecer – por vezes – contraditório, caso não seja ponderado o curso do tempo por aquele que o estuda. De um modo geral, poderíamos mencionar diversos intelectuais longevos. Na nossa ceara, bom exemplo é Jean Bodin, que – de acordo com Marion Kuntz – ao longo de sua vida tornou mais progressista a sua visão sobre a religião.⁹²

Todavia, levando em conta as nuances diacrônicas do conjunto de obras de um autor, é possível trata-lo como uma unidade, como um alcance vocal detentor de um intervalo possível de atuação, e de específicos convívios com outras tessituras vocais. Esquadrinhado o senão das mudanças diacrônicas de um mesmo autor, podemos então, como o Capitão da novela de Goethe, dar mais um passo.

O mesmo personagem completa: “Você observa imediatamente uma unidade, uma coesão das partes que compõem cada uma dessas substâncias.”⁹³ No caso, ele se refere à água, ao óleo e ao mercúrio. A substância pode sim, ser estrangida por alguma força externa, mas tende a manter uma unidade, tende a novamente se reunir. Diversas, as gotas de chuva se unem e formam uma gota maior, argumenta assim o personagem de Goethe.

Todavia, embora a água e o mercúrio não formem uma substância homogênea, elas guardam uma afinidade entre si, a tal afinidade eletiva. Enquanto líquidos, tendem ao mesmo formato esférico – argumenta um personagem –, guardam uma relativa

⁹¹ GOETHE (2014) p.54

⁹² BODIN (2008) p.xliii

⁹³ GOETHE (2014) p.55

liberdade de movimento, sendo capazes de uma melhor adequação, no seu formado, ao meio no qual se encontram. Na novela de Goethe, a interlocutora prossegue a conversa: “Assim como cada coisa mantém uma relação consigo mesma, também guardará uma relação com as demais.”⁹⁴ Outro personagem complementa, afirmando que estas afinidades, com outras substâncias, são diversas, em conformidade com a própria diferenciação, ou seja, em conformidade com as características daquela substância. A idiosincrasia de uma determinada substância guarda maior ou menor afinidade dependendo da constituição desta ou daquela. Os tantos elementos dos quais Goethe se vale mostram isso. Com alguma similitude, podemos pensar que o embate com os problemas religiosos da Europa ao longo da Modernidade produziu afinidades, forjou similaridades argumentativas entre diversos intelectuais. Certamente, o leitor deste trabalho contabilizou algumas repetições de diferentes argumentos. Espantoso se fosse diferente. O propósito comum aos nomes envolvidos construiu uma coligação argumentativa espontânea, por vezes desconhecida de um determinado autor. Saber se Bayle leu o *Sínodo da liberdade de consciência*, de Coornhert, ou se este último leu alguma correspondência de Erasmo, tem uma importância relativa e não decisiva ou necessária para a confecção das ideias destes homens sobre a tolerância religiosa e questões afins. Talvez, neste nosso itinerário, a influência mais direta ou menos questionável tenha sido a do político Roger Williams em relação a John Locke, no que diz respeito à separação entre Igreja e Estado. Impossível dizer, diante das demandas de um cenário político, de um contexto efervescente, que sem a influência de Williams, o clamor de Locke em relação à emancipação do Estado não se daria. Seria uma especulação fraca e de pouco valor. Em última instância, é a efervescência da conjuntura política que impulsiona Locke e os demais.

Esta reivindicação – especificamente da separação entre Igreja e Estado – acontece em meio a um Ocidente que, de um modo mais amplo, passava por um processo de laicização. Ao invés de olharmos para as obras, podemos olhar para o outro lado. Diferentes argumentos são ecos de processos maiores, mais amplos no tempo e mais profundos na sociedade. A laicização, como um guarda-chuva de maior envergadura, abarca esta demanda pela separação entre Igreja e Estado, que pode ser encontrada em diversos intelectuais. Lá no século XVI, ela já se faz presente em meio às argumentações. De modo semelhante, a compreensão teológica latitudinária pode ser posta sob o mesmo

⁹⁴ Ibidem p.55

guarda-chuva da laicização. Reproduzir o Evangelho, quando ele afirma que bastam dois ou mais reunidos para que a religiosidade se faça, é mais uma via através da qual a laicização se deixa ver. Nosso objeto de estudo não é a laicização, mas uma das forças que a precipitou. As obras aqui estudadas respondem a este movente.

Na metáfora química elaborada pelo polímata alemão, os mediadores – ele menciona o álcali – são os componentes capazes de ligar elementos diversos. Poderíamos dizer, de modo coloquial, que as ideias estão no ar, que elas são capturadas e elaboradas na urgência do momento e fazem com que diferentes vozes se pronunciem com uma satisfatória harmonia. Um coral de vozes canta graças ao ar e através dele. Sobre as afinidades das substâncias, diz Goethe:

Logo eles se encontrarão como amigos e velhos conhecidos que rápido se reúnem e se associam sem que se modifiquem uns aos outros, do mesmo modo como a água e o vinho se misturam. De maneira contrária, outros permanecerão estranhos entre si e não se ligarão, ainda que sejam mecanicamente friccionados e misturados, à maneira do óleo e da água, que, juntados num recipiente que se se agita, em seguida retornam ao estado de separação.⁹⁵

Harmonia não é unicidade. O entendimento sobre os ateus ou sobre os católicos reflete isso. Se há uma afinidade entre duas substâncias ou entre dois pensadores, isso implica em distâncias e divergências. Ainda que haja um propósito semelhante, ainda que o transtorno que recai sobre Coornhert seja comparável àquele que atormenta Bayle, ou de Erasmo em relação ao de Castellion, há diferenças ou nuances entre eles. Não tivemos a ambição de perscrutar com minúcia cada um dos autores que passaram pelos nossos argumentos. Pascal, por exemplo, olhamos muito *en passant*. Spinoza, para elucidar seu pensamento político, tomaria todo um trabalho. Ressaltamos isso, porque seria necessário mergulhar em cada autor para se tentar encontrar, ainda que a título precário, as razões que respaldam suas nuances mais sutis. As obras de combate e suas peculiaridades são mais bem compreendidas diante dos respectivos lastros teórico, filosófico, metafísico – podemos chamar simplesmente de premissas –, que sustentam e formam, efetivamente o filósofo.

Na obra de Goethe, lemos a palavra “divórcio”.⁹⁶ No nosso entendimento atual, Bayle e Aubert de Versé – apenas como exemplo –, apesar dos encômios deste último ao

⁹⁵ Ibidem p. 55

⁹⁶ Ibidem p.57

calvinista de Carla, guardam significativos divórcios. Na união de duas substâncias, há algo que escapa. Diz o escritor alemão, que outrora os químicos eram conhecidos como “artífices das separações.” Adverte em seguida, que tal alcunha caíra em desuso. A justificativa não poderia ser melhor: “A união configura uma arte mais elevada, um serviço mais relevante. No mundo todo e em qualquer especialidade, um artífice da união é figura bem-vinda.”⁹⁷ No nosso caso em particular, o motor da união é uma das mais indignas e persistentes atribulações da humanidade, ao passo que as diferenças elucidam.

Na nossa seara, os autores escrevem sobre um problema vivo, que urge, e tantas vezes afeta de modo radical suas vidas e a de seus conterrâneos. Dito de outro modo, eles respondem a um drama que está em curso. Se o leitor nos permite uma brevíssima digressão, há autores que respondem não apenas àquilo que se dá naquele instante, mas sobre o vindouro. Com a licença a Ingmar Bergman (1918 – 2007), são autores que não olham a serpente, mas sim o ovo em gestação. Isso também produz afinidades eletivas. *Os Demônios*, de Dostoievski, é uma obra preocupada com o advento de uma outra dinâmica sociocultural, de uma outra configuração de valores morais e religiosos. Ele parece antever determinados aspectos muito humanos daquilo que só eclodirá com o século seguinte. Isto, apenas como exemplo ilustrativo. Vinte e oito anos antes, ou seja, em 1844, Karl Marx e Friedrich Engels pela primeira vez publicavam juntos. *A sagrada família* também guarda o que parece ser um poder premonitório sobre o que virá – mais especificamente em decorrência das condições do trabalhador – a acontecer no início do século XX.⁹⁸ O que ressaltamos aqui, não é se aquele autor leu este. Não se trata disso. A questão é que a realidade, o cenário e – junto com ele – as expectativas são capazes de mover intelectos distintos em manifestações que guardam afinidades manifestas.

Mas retomando nossa vereda, o problema que tantas vezes aflige de modo radical a sociedade ocidental já tomava uma direção, pois a religiosidade aos poucos teria sua relevância ofuscada e contida na vida privada. Ao menos três fatores devem ser considerados ao olharmos para a segunda metade da Modernidade. Primeiro é a mudança de mentalidade naquilo que diz respeito à moral e a sua emancipação da prática religiosa. É um entendimento que, na sociedade, nem ganha relevo abruptamente, e nem poderá ser tido como findo. Visto por outro ângulo, na medida em que os ateus ou aqueles que não praticam uma religião conseguem ser percebidos como pessoas comuns, e não mais como aberrações, a prática religiosa pode também, paulatinamente, não ser mais a única a se

⁹⁷ Ibidem p.57

⁹⁸ MARX (2011b) p.49

incumbir – ao menos no seu discurso – dos ditames da boa moral. O segundo fator é a laicização da política, ou seja, a gradual emancipação do Estado e das suas funções, da instituição da Igreja. A constituição estatal deixa de ter como guia, como pilar fundamental a religião. Claro que, até hoje, há relações – muitas vezes reles – entre estas duas instituições. Na Modernidade, essa separação não significa que a religião deixou de ser vista como uma boa influência para o cultivo das virtudes humanas. Por último, e não menos importante, toda a crise do conhecimento, que se abateu sobre a sociedade europeia ao longo do Renascimento e da Modernidade, também contribuiu para uma visibilidade maior da dúvida. A lista daqueles que participaram desta crise pode incluir desde Gutemberg até Newton, passando por Colombo e outros tantos protagonistas. Certamente o nome de Lutero configura entre eles. Estamos sendo sucintos nestes três fatores, por entendemos que já tivemos a oportunidade de apontá-los no decorrer do trabalho.

Gérard Vincent, na sua contribuição à coleção *História da vida privada*, no 5º volume, descreve o encolhimento vertiginoso da religiosidade na França já no início do século XX. Não precisamos reproduzir no nosso trabalho o rosário de estatísticas que o referido autor apresenta para dar credibilidade aos seus argumentos sobre este declínio.⁹⁹ Assim como não abordaremos tal período. Preferimos, inspirados por este mesmo estudioso – já que ele também reproduz tal passagem –, trazermos a leitura de um trecho do *Sermão da Montanha* segundo Mateus. Isto porque o referido fragmento é bastante representativo do rumo para o qual a religiosidade seria empurrada:

Quando, pois, deres esmola, não toques trombeta diante de ti, como fazem os hipócritas, nas sinagogas e nas ruas, para serem glorificados pelos homens. Em verdade vos digo que eles já receberam a recompensa. Tu, porém, ao dares a esmola, ignore a tua esquerda o que faz a tua direita; para que a tua esmola fique em secreto: e teu Pai que vê em secreto, te recompensará.

E, quando orardes, não sereis como os hipócritas; porque gostam de orar em pé nas sinagogas e nos cantos das praças, para serem vistos dos homens. Em verdade vos digo que eles já receberam a recompensa. Tu, porém, quando orares, entra no teu quarto, e, fechada a porta, orarás a teu Pai que está em secreto; e teu Pai que vê em secreto, te recompensará.¹⁰⁰

A migração da religiosidade para o privado é uma mudança social de importância medular para o Ocidente; que pode ser facilmente confundido com a totalidade do

⁹⁹ PROST (2009) p.369

¹⁰⁰ MATEUS (Capítulo 6; Versículos do 2º ao 6º)

processo de laicização. A relativa indiferença religiosa, no convívio social, é um evidente efeito colateral deste movimento, que na realidade é a perda do espaço social da religião. A indiferença vai ser percebida primeiro, como visto em Voltaire, no convívio. Todavia, este é apenas o seu começo.

Somente para darmos alguma tangibilidade aos nossos argumentos, buscamos um ponto de referência teórico relativamente avançado no nosso itinerário, como se, num concerto, ouvíssemos alguns compassos do movimento seguinte àquele que até então escutávamos. Para nossos fins, uma abordagem parcimoniosa é impreterível. O alemão Wilhelm Von Humboldt formava, com seu irmão Alexander, Goethe e Schiller (1759 – 1805), um grupo intelectual de polímatas.¹⁰¹ Este pensador, que fundou a Universidade de Berlim, escreveu, em 1792, *Os limites da ação do Estado*. Nesta obra, Humboldt dedica um capítulo exclusivamente à questão da religião. O autor realiza uma abordagem de cunho analítico. Ele dissectiona diacronicamente e sincronicamente o fenômeno religioso. O leitor não carece de grande empenho para perceber a posição distanciada e serena entre o autor e seu objeto de estudo. *A França toda católica*, de Bayle, e o estudo de Humboldt sobre a religião realizam um forte contraste. São tratamentos diametralmente opostos. Humboldt não combate, ele analisa com brevidade, ponderadamente e desapercibido de esperança ou medo. Neste seu capítulo, muito claramente vemos a relação sugerida por Humboldt entre o indivíduo, a religião e o Estado. Para ele, um fundamento da organização social é a liberdade do indivíduo. Tal obra, *Os limites da ação do Estado*, representa um dos primeiros e mais vultosos textos do liberalismo clássico. Liberalismo em relação ao Estado e, no caso específico, também em relação à religião.

Sobre a interferência do Estado em assuntos religiosos, o filósofo alemão afirma os malefícios de ordem moral em toda e qualquer interferência do Estado neste sentido. Diz ele: “Quanto maior a liberdade do homem, mais autoconfiante e bem-disposto em relação aos outros ele se torna.”¹⁰² Cabe ao Estado tratar de crimes e jamais constranger a liberdade de pensamento. Humboldt está depois de Kant, e isso transparece na sua compreensão ética. Dentro da lida entre indivíduo e religião, a eticidade aparece destacada da religião. Esta última é vista como uma consequência do medo e da esperança, modificados pela imaginação humana. Em última instância, a religião é o resultado da inventividade humana diante de sua condição incerta. Para o autor em pauta, não há qualquer dependência da moral em relação à religião. Ele completa o raciocínio

¹⁰¹¹⁰¹ BURKE (2020) p.171

¹⁰² HUMBOLDT (2004) p. 236

afirmando que uma possível dependência da eticidade em relação aos ditames religiosos poderia “prejudicar a pureza da vontade moral.”¹⁰³ Segundo este autor, é justamente a liberdade que prepara melhor o espírito do indivíduo para a religião. O pressuposto é a liberdade; daí a “contemplação da perfeição moral”¹⁰⁴, junto ao convívio social, como instrumento para a construção de uma autêntica eticidade. Quanto mais livre for o sujeito, quanto mais “desobstruído”, maior a possibilidade de encontro com uma vontade moral interna que o conduza. E, lembrando Locke, mais legítimo e desapegado este encontro será.

O texto não se vale da palavra ou alude de modo mais direto à ideia de indiferença religiosa. Todavia, uma leitura abrangente deixa ver que a religiosidade, se tem algum papel diante da vontade moral, este papel é negativo, o que é uma reviravolta em relação ao entendimento insistido – digamos assim – pelos religiosos e, de modo mais amplo, pela acepção do conjunto da sociedade ocidental. O penúltimo parágrafo deste capítulo de Humboldt é límpido neste sentido, ou seja, no possível ou provável entrelaçar dos sentimentos religiosos com a pura vida interior. O constrangimento, seja das leis do Estado, seja das ideias religiosas, atenua a profundidade da reflexão moral, refreia a harmonia e a sinceridade de caráter. A moralidade é melhor sem os embaraços dos ditames religiosos, uma compreensão bastante distinta do século XVI, tão ocupado com a busca por uma concórdia entre luteranos e católicos.

Humboldt tem seu nome posto neste trabalho como um mero adorno de um espírito, de uma mentalidade. Sem nos alongarmos nesta análise, afirmamos que há uma relativa desimportância em relação a qual designação religiosa o indivíduo deve aderir. O relevo fica com a boa conduta moral, com a deontologia que neste momento já havia sido esquadrihada pelo solitário de Königsberg. A religiosidade, se tiver que existir, que exista *a posteriori* da formação da eticidade do indivíduo, e não o contrário. Deste modo, está pronta a receita que esvazia o apelo à religiosidade, aos seus sacramentos, aos seus dogmas e ritos. Simultaneamente, as expectativas sobre ela também podem ser deixadas de lado. Junto, tem vez a desagregação daquela que outrora tinha capacidade de formar uma determinada comunidade ao redor do sagrado.

Indiferença e desinteresse, que se fortalecem mutuamente, caminharam juntos no desmonte de um edifício milenar. Vale ressaltar que a indiferença, assim como a tolerância, é detentora das duas valências axiológicas. No caso da tolerância, indagamos:

¹⁰³ Ibidem p. 220

¹⁰⁴ Ibidem p. 226

O que seria da História se Lutero não tivesse chegado ao limite da sua? Assim como nem toda tolerância é virtuosa, a indiferença não é apenas um instrumento para apaziguar os ânimos inflamados. Talvez este seja um atributo menor daquilo que ela é. Por esta razão, costumeiramente, não associamos a indiferença a uma axiologia positiva, mas em geral negativa. Sua capacidade de ser benéfica, maléfica ou inerte, assim como o fármaco, depende do objeto e da intensidade empregada. Apenas a título de ilustração, lembramos a fala do protagonista da obra literária *Fahrenheit 451*, que indignado diante da impassibilidade de sua mulher, alterca: “Não precisamos que nos deixem em paz. Precisamos realmente ser incomodados de vez em quando. Quanto tempo faz que você não é realmente incomodada? Por alguma coisa importante, por alguma coisa real?”¹⁰⁵

A perda da religião ou do mito numa sociedade, é a perda de uma dimensão cultural. Cultura, que fornece um senso de pertencimento, que compõe identidade, que é liame de valores, que aquinhoa costumes e códigos sociais. Se a natureza, por si, não responde sobre o sentido de existirmos, a dimensão religiosa pode ser entendida como um empenho coletivo por algum sentido. “Cultura é o esforço tornado permanente de superar com eficácia, ao menos num território interior, a indiferença do mundo. [...] A grande indiferença avançou até o interior da cultura e mata as relações entre as pessoas.”¹⁰⁶ Não tiramos a razão desta afirmação do professor Luiz Felipe Pondé, ao passo que devemos observar que esta indiferença não é plena e nem teve a perenidade como sua característica. Humboldt, final do século XVIII, espelha o cenário daquele momento. A intolerância vestirá outra indumentária no século seguinte. Será outra a justificativa para perseguir, numa situação social diversa. Se o século XVIII parece estar num rescaldo das querelas religiosas dos séculos anteriores, não demora mais de duas gerações, depois de Humboldt, para novas conturbações atingirem a sociedade europeia. Todavia, elas são diversas. A alteridade protestante não é fruto de um nacionalismo chovinista, como veio a surgir na Alemanha e na Itália na segunda metade do século XIX. Da mesma forma, a alteridade protestante não foi um grupo colocado no papel de expiar esta ou aquela culpa. Não temos destacadamente um Estado religioso que aponta um herege, mas sim uma sociedade burguesa que egoisticamente se agarra ao seu quinhão de poder político e econômico. Não há, na Europa do século XIX, nenhum novo fervor religioso que se compare ao que havia no início da modernidade. A questão judaica é uma expressão de uma sociedade que já havia deixado de se comportar teologicamente.

¹⁰⁵ BRADBURY (2020) p. 64

¹⁰⁶ SAFRANSKI (2023) p.77

Entendemos que nossa argumentação possui algum respaldo em Marx na sua obra *Sobre a questão judaica*, de 1844. Desta forma, não acreditamos que a Europa deixou de trilhar, ao longo dos últimos quatro séculos, um distanciamento progressivo da religiosidade, configurando um cenário de fé cada vez mais esmaecido.

Sofremos com a indiferença em demasia, com a falta de gravidade no trato com o outro e com tantos problemas. Na sua obra de maior renome, afirma Milan Kundera (1929 – 2023): “O peso, a necessidade e o valor são três noções intrinsecamente ligadas: só é grave aquilo que é necessário, só tem valor aquilo que pesa.”¹⁰⁷ A indiferença para com o outro isola, parta, insula o indivíduo. Não existe intolerância nos quadros de Edward Hopper (1882 – 1967), e a existência retratada não deixa de ser desoladora.

O Ocidente passava então a avistar a sua realidade com o sagrado esmaecido. Realidade que Bayle havia anunciado. A vacância se torna explícita. Na falta de algo mais apropriado a ser posto em seu lugar, o humanismo parece servir como arremedo. Uma apologética humanista naturalista da qual se pode extrair alguma funcionalidade psicológica. Há quem a denomine de ridícula,¹⁰⁸ sobretudo quando servida num receituário de autoajuda. Afirma o professor Ronaldo Lima Lins que: “no lugar de Deus, acendeu as esperanças em nossa capacidade de solucionar problemas”.¹⁰⁹ É pouco, compreendemos. É quase nada, e nisto o afamado niilismo. Não precisamos entrar em tal questão, tão cara aos mais diferentes autores da contemporaneidade. Este é um momento filosófico que deixamos para outros estudiosos. Questão é, que uma disfuncionalidade diversa parece ser inafastável na medida em o âmbito sagrado se torna um resíduo ou um supérfluo. O materialismo, o hiper consumo e o hedonismo superficial e ligeiro sequer arranham a angústia que a nossa condição, misteriosa que é, nos impõe. Quando vislumbramos alternativas, elas não são melhores. No século XX testemunhamos o advento de um otimismo através de um catastrófico nacionalismo chovinista. Outro otimismo, também nada promissor, aconteceu com as expectativas diante das ciências. Se Marx olhou para a Revolução Industrial preocupado com a condição do trabalhador, houve quem visse na erupção tecnológica a resposta para todos os problemas, surgia – com defeito de fábrica – o positivismo. Em última instância não há alternativa satisfatória que proporcione alento de bom tamanho, e daí, a aura pessimista, dispótica, que ganhou

¹⁰⁷ KUNDERA (2017) p.41

¹⁰⁸ PONDÉ (2019) p. 28

¹⁰⁹ LINS (2006) p. 164

vigor na medida em que nos afastamos de um universo preenchido pelo divino e pelo sentido que ele oferece à existência não apenas humana, mas de tudo que há.

Este capítulo, muito diferente daquele que o antecedeu, buscou jogar alguma luz naquilo que intelectualmente e também socialmente se passou – no que diz respeito à tolerância religiosa do Ocidente – após as aguerridas publicações de Pierre Bayle. Enquanto o capítulo anterior olhou verticalmente para uma única obra, aqui nós percorremos séculos. Nesse ínterim, ainda tratamos do *Suplemento* de Bayle. Depois disso, da pequena obra de Versé e dos esforços de Locke. Dentro de nossas argumentações, diversos autores apareceram furtivamente, como Pascal, Spinoza, Jean-Jacques Rousseau e Montesquieu. Este elenco nos respaldou para falarmos das *Afinidades eletivas* de Goethe. Mais, eles nos conduziram ao final deste último capítulo, onde citamos Humboldt, que trata da religiosidade distanciadamente. Com este cipoal de autores, visões, circunstâncias e adversidades, não é plausível almejar uma abordagem profunda sobre nenhum dos nomes ou dos tópicos aqui apresentados. Permanecemos na sanidade da vasta incompletude, pois almejar algo distinto seria um desatino. Ao mesmo tempo, o inacabamento de quem escreve é o exórdio de quem lê. Encerramos, preferindo imaginar que nosso leitor, por si, pensou em diferentes acréscimos.

11 – Conclusão

Determinados conceitos se repetiram ao longo deste trabalho. *Alteridade* foi um deles. O outro; tratando-se de um sujeito ou de um grupo, de uma agremiação, enfim, que, por sua vez, guarda conosco uma semelhança e uma dessemelhança simultaneamente. E que esta dessemelhança é – diante do nosso tema – perceptível, relevante e desconfortável. No final do quinto capítulo nós inclusive nos apoiamos nas reflexões de Richard Sennett para elucidar detalhes. Todavia, uma outra alteridade também perpassou todas as páginas deste trabalho, qual seja, o tempo dos acontecimentos. A Filosofia Moderna encanta inclusive pela concomitante semelhança e dessemelhança que guarda conosco, pois o tempo é diverso, mas não tanto. Dista como um vizinho. O desalinho é perceptível, relevante e, por vezes, gentilmente desconfortável. Contudo, deste modo, a alteridade do tempo pode nos ser vantajosa. Sobre exatamente isto, no início da *Montanha Mágica*, Thomas Mann escreve:

Isso talvez não seja um inconveniente para uma obra deste gênero, mas antes uma vantagem; é necessário que as histórias já se tenham passado. Poderíamos até dizer que, quanto mais se distanciam do presente, melhor corresponderão à sua qualidade essencial e mais adequadas serão ao narrador, o mago que evoca o pretérito.¹

Esta qualidade essencial – nos valendo da expressão do literato alemão – foi moderadamente perseguida ao longo de nossas páginas. Agora, desejamos sua primazia, deixando para trás algumas filigranas. Thomas Mann, no fragmento transcrito, fala da vantagem dessa distância, desse intervalo entre o nós e o tempo dos acontecimentos. Temos com ele semelhanças e dessemelhanças. Nós aderimos, nos espelhamos e nos identificamos com alguns aspectos, ao mesmo tempo em que reconhecemos uma distância, um hiato que nos resguarda. Esta última sentença pouco tem de original. Estamos aqui dissimuladamente reescrevendo Giorgio Agamben, quando este se reporta – no seu estudo sobre a contemporaneidade – às ponderações de Nietzsche feitas nas *Considerações intempestivas*.² O pensador italiano, pouco antes disso, afirma, contraintuitivamente, o seguinte:

¹ MANN (1952) p. 9

² AGAMBEN (2009) p. 59

Pertence verdadeiramente ao seu tempo, é verdadeiramente contemporâneo, aquele que não coincide perfeitamente com este, nem está adequado às suas pretensões e é, portanto, nesse sentido, inatual; mas, exatamente por isso, exatamente através desse deslocamento e desse anacronismo, ele é capaz, mais do que os outros, de perceber e apreender o seu tempo.³

Parece que Agamben leu Thomas Mann. O *capaz* de um é a *vantagem* do outro. O *apreender* deste é a *qualidade essencial* daquele. Ficamos com os dois, pois o estudo da intolerância religiosa, num tempo cronologicamente diverso do nosso, nos permite tanto nos deslocarmos, imaginariamente para lá, quanto trazermos, imaginariamente, o problema até nós. Tanto no primeiro movimento, quanto no segundo, há um desalinho, um anacronismo que nos auxilia na percepção, e não o contrário. Contemporâneo é o inatual, no sentido de que assim captamos, assimilamos melhor a realidade. Por não sermos contemporâneos daqueles séculos idos, somos contemporâneos diante do deslocamento e do anacronismo, aí mora a tal vantagem. Prosperemos na reflexão, voltando ao mesmo parágrafo da *Montanha mágica*; poucas linhas depois:

Acontece, porém, com a história o que hoje em dia também acontece com os homens, e entre eles, não em último lugar, com os narradores de histórias: ela é muito mais velha que seus anos; sua vetustez não pode ser medida por dias, nem o tempo que sobre ela pesa, por revoluções em torno do Sol. Numa palavra, não é propriamente ao tempo que a história deve o seu grau de antiguidade.⁴

Ser antigo sem contar o tempo, voltamos à qualidade essencial. Thomas Mann não avança no seu filosofar neste formato direto, iniciando imediatamente a narrativa da vida de Hans Castorp; mas aqui nos basta. Vetusto, ou seja, respeitável pela idade, muito velho, não é qualidade da História por uma questão cronológica, mas sim essencial àquilo que tem de humano, e a tolerância e seu avesso são atávicos, são congênitos à humanidade. Mesmo o ermitão mais radical, o misantropo mais retraído, não escapam, ainda que somente em suas elucubrações, à lida com o outro. Além disso, o autoexílio radical – que também nos parece o resultado de um tipo de intolerância – é exceção, o que confirma a regra geral.

O eventual leitor pode se perguntar se estamos tratando de uma tolerância genérica ou daquela sobre a qual nos empenhamos ao longo deste trabalho. A tolerância religiosa

³ Ibidem. p. 58 e 59

⁴ MANN (1952) p. 9

é uma das vestimentas com as quais a tolerância pode se apresentar. Para nosso estudo, uma vestimenta muito oportuna, uma vez que, nos seus bordados e acabamentos, carrega consigo os elementos propícios para a investigação. Mais; como toda vestimenta, tem seus momentos mais requeridos, a moda. Noutros, ela é deixada no fundo de armário, mas está lá. Nosso tecido é complexo, pois carrega valores, crenças, interesses políticos, influências e sofrimento de toda ordem.

A religiosidade ocidental, em meados da Renascença, representava um valor muito forte. Suficiente para, diante da alteridade, provocar o desconforto visto aqui. Com o forte entrelaçamento com a política, os problemas ganhavam um contorno de outra proporção. A ameaça, em alguns reinos, era dupla. Além disso, vimos que os cenários não são estagnados. Vimos que a intolerância religiosa é dinâmica, não sendo a mesma ao longo do tempo. Os conflitos se modificam e a lida com eles também. Para olhar esta sucessão, ou melhor, as transformações que nossa problemática enfrenta ao longo do tempo, a metáfora elaborada por Goethe para tratar de dinâmicas sociais nos auxilia menos. Daí, carecemos de outro amparo metafórico; vejamos.

O conjunto de obras que lida com o problema da tolerância religiosa atravessa a Modernidade, e não pode ser tido como findo. Num primeiro momento, não se tratava de tolerância, mas sim de concórdia. Dito de outro modo, o problema se dá num fluxo de tempo, como ocorre quando ouvimos uma melodia, que só existe num contínuo devir. Aqui nós tomamos emprestada esta metáfora, bem conhecida do *metiê* filosófico, fruto do trabalho de Edmund Husserl (1859 – 1938). Uma vez iniciada a melodia, cada nota – na sua sucessão, é retida na memória, num relativo acúmulo diante das notas que naquele átimo de tempo – que chamamos de presente – ocorrem. As últimas notas já soadas, ainda vivas na memória, falam de modo muito direto ao instante presente. Embora não estejam mais ali, elas ainda são sentidas, como a marca na retina do fecho de luz que acabou de se apagar. Aquelas notas, no início da melodia, gradualmente se dissipam na memória do ouvinte. Uma eventual mudança de tom ou de cadência pode acelerar a efemeridade das primeiras frases melódicas. Por outro lado, a repetição das frases pode produzir um acúmulo de tensão.

Pedindo vênias aos pormenores e aos antecedentes, podemos dizer que em outubro de 1517, pelas mãos de Lutero, nossa melodia teve início. Nos primeiros compassos foi perceptível a incredulidade imediata de muitos intelectuais e sobretudo de parte do clero católico, em relação ao gesto de Lutero. É possível supor que tal sentimento paulatinamente abriu espaço para a barganha, para a tentativa de conversa em prol de uma

rápida dissuasão. Depois da incredulidade, nascia a concórdia. Esta, pode ter surgido assustada, mas no seu surgimento podia nutrir otimismo. Conforme a melodia avançou nos seus compassos, embora não possamos pormenorizar cada obra, cada autor naquele instante, a reconstrução do processo pode ser Avistado. Nele, esse otimismo inicial da concórdia também se mostrou evanescente. Agônica, ela gradualmente dissipou no espírito do tempo seu traço otimista. Bodin esteve neste momento. Outro conjunto frasal se anunciou numa expectativa latente. Era necessário aprender a conviver com a alteridade religiosa. A tolerância passou a ser objeto de elaboração intelectual, enquanto a concórdia, retida na memória, aos poucos se tornava inverossímil.

Entendemos que Pierre Bayle e John Locke representam o momento de maior maturidade intelectual no trato com a intolerância religiosa. Estão neles os elementos mais centrais para a próspera discussão deste problema. Entretanto, a melodia não termina ali. Este trabalho mencionou autores contemporâneos aos dois pensadores ou que cronologicamente se encontram depois dos esforços de Bayle e Locke, e que deram significativas contribuições, formando um coral com claras afinidades. Os intelectuais do século XVIII são tributários, sobretudo, de Bayle e Locke. Suas contribuições realizam variações diante daquilo que a segunda metade do século XVII elaborou. O próprio problema da tolerância religiosa vai ceder espaço para problemas políticos de outra ordem, sobretudo na França. Como já mencionamos, a tolerância se horizontaliza, enquanto a religiosidade galga o caminho para o privado, deixando o espaço público numa espécie de imprecisão moral.

Evidentemente, o problema não acabou por ali, ao contrário, entendemos que até hoje, com suas mutações, ele persiste. O que afirmamos é que os esforços intelectuais de maior relevo se deram num momento específico, quando as querelas mais estridentes produziam as maiores dores e demandavam atitudes e reflexões. Se o vestido da querela religiosa não é hoje a última moda no Ocidente, nem por isso o problema da intolerância deixou de desfilar seus achaques.

O momento em que a discussão sobre a tolerância foi mais crítico guarda, num intervalo de tempo, a retenção daquilo que havia sido a concórdia. Talvez possamos especular que estas décadas mais esganiçadas também possuem um intervalo de tempo, mais ou menos equivalente, do momento em que a indiferença religiosa se faz premente. Nossa especulação, de viés mais abstrato que factual, quer fazer crer que a solução da tolerância, no imaginário social, sobra equidistante entre a esperança da concórdia e o

malbarato da indiferença. Quando as duas fronteiras turvam com a distância, aí urge que a tolerância vigore.

Da mesma forma como o tempo presente da melodia retém as notas anteriores, as notas que ainda não foram soadas fazem parte da experiência melódica. Em outras palavras, há uma expectativa encoberta sobre aquilo que virá. O cenário observado, a situação social e os possíveis desenlaces das tensões levam, com a sagacidade do atento observador, a uma expectativa que se anuncia plausível. Uma passagem emblemática desta espera encontramos em Montesquieu. Ao final do seu *Memorando sobre a Constituição* o abastado filósofo sugere ao rei se manifestar de modo que os conflitos sociais cessem, e em seguida afirma:

Uma declaração como esta fará necessariamente acabar as disputas, não para sempre, mas postergando-as e deixando sua decisão para um tempo no qual os espíritos, estando aplainados e os corações tendo mudado de paixões, ninguém se preocupará mais com essas discussões.⁵

José II (1741 – 1790), imperador da Áustria, em 1777 decidiu ir até o Palácio de Versalhes, onde sua irmã, Maria Antonieta (1755 – 1793), já rainha da França e, naquele momento, com vinte e dois anos, deveria levar uma reprimenda de sua parte. Maria Antonieta havia cultivado um estilo de vida inapropriado para suas funções e seu papel naquele reino. Sopesemos o contexto. A moça apreciava sobremaneira os bailes de máscara de Paris, os jogos de azar e uma vida de frivolidades e alienação. Era comum a rainha voltar para Versalhes – desacompanhada de seu marido – quando o Sol já ameaçava despontar no horizonte. Isto, para não falar dos seus gastos, tanto no que diz respeito ao montante, quanto à sua destinação.

O comportamento descrito por Stefan Zweig, autor da biografia de Maria Antonieta, chama a atenção do leitor sobretudo pelo claro desprezo pela situação do povo da França. Desde o momento em que se casou, os melindres com tais atitudes se deixavam evidenciar, tanto na figura de sua mãe, como também nos assessores da rainha consorte. José II, depois de ver todo o empenho de sua progenitora para orientar sua irmã, decidiu, por si, tentar persuadir a moça. No final de sua visita, deixou uma carta para que ela pudesse ler em algum momento. Ele escreveu assim: “Tremo neste momento pela tua boa sorte, porque desta maneira não poderá durar muito tempo: *la révolution sera cruelle*, si

⁵ SANTOS (2010) p.124

vous ne la préparez.”⁶ Diz Zweig que esta teria sido a primeira vez em que Maria Antonieta teria ouvido falar em revolução, dezesseis anos antes de ser executada. Impressiona saber que naquele momento ainda não havia uma oposição contundente à rainha consorte. O descontentamento só se tornaria uma altercação na figura de Filipe, o Duque de Orléans (1640 – 1701), depois da maternidade da rainha.⁷ Todavia, entendemos que as revoluções já ocorridas em outros reinos serviram de presságio para o irmão aflito.

Diferente da personagem Cassandra, da *Ilíada*, nem Montesquieu e nem o imperador José II detinham uma capacidade premonitória. O fato de serem capazes de antever futuros cenários demonstra sagacidade, atenção aos acontecimentos e sensibilidade diante daquilo que se passa ao seu redor. Eles intuíram e acertaram. Há melodias que anunciam o seu desfecho; variações frasais que emoldam o desenlace, fazendo com que o ouvinte consiga vivenciar a música com uma tênue sensação de que já a conhecia. Não vamos sucumbir à tentação de exemplificar. O abastado pensador francês parece saber que dentro de algumas décadas “ninguém se preocupará mais com essas discussões.” O que o leva ao acerto é a sua sensibilidade e sua atenção àquilo que está acontecendo ao seu redor. Seu conterrâneo já havia dado sinais.

Duas décadas antes do opúsculo de Montesquieu, Voltaire já havia publicado suas impressões sobre a religiosidade na Inglaterra. Relatamos isto no início deste trabalho. Voltaire percebera que do outro lado do canal, ser judeu, católico ou protestante não era mais um fator que impedia o relacionamento amistoso entre as pessoas. O tempo não é uniforme, não corre perfeitamente igual em toda sociedade. Voltaire ficara espantado, o que demonstra que na sua realidade tal convívio ainda não acontecia nestes moldes. Seria uma tendência que gradualmente se mostraria mais evidente. Podemos conjecturar a razão, ou as razões, que justifiquem a discrepância temporal entre França e Inglaterra na cadência que a cada compasso assossega as exasperações religiosas. Cremos que são alguns os fatores, por nós inclusive, desconhecidos. Todavia, um deles merece atenção. Do lado da Inglaterra, há tempos já não ocorria, no corpo social, o embate nas proporções que uma polarização era capaz de promover na França. O antagonismo entre apenas dois lados, huguenotes e católicos, conseguia nutrir os ressentimentos e manter o afastamento social. Assim, o esfriar das animosidades demandou um tempo mais largo e tendendo a se perder de vista. Quanto maior o número de vozes dissonantes, menor a relevância de cada uma delas separadamente, menor a razão para confrontar com esta ou aquela

⁶ ZWEIG (1964?) p.128

⁷ Ibidem p.141

especificamente. Neste argumento, não somente Bodin comunga conosco,⁸ como também vimos isto, no quarto capítulo deste trabalho, com Tocqueville e suas impressões sobre a irrelevância dos tantos periódicos americanos.

Nosso trabalho deixa ver a reconstrução de um processo. Da incredulidade para a barganha, desta, para a concórdia; depois, a tolerância e então, a indiferença. Em 1996, a psiquiatra suíça Elisabeth Kübler-Ross lançou o livro *Sobre a morte e o morrer*, obra que se tornou uma referência para toda a área da psicologia. Era o resultado de anos de trabalho com pacientes terminais. Diante na notícia de um diagnóstico que levará inevitavelmente à morte, as pessoas percorrem um itinerário emocional parcialmente previsível, e dialeticamente sobreposto. Da negação elas chegam na raiva. Depois disso, elas barganham, até que alcançam a depressão. Por último, caso a brevidade do tempo permitir, estas pessoas chegam na fase de aceitação da inevitabilidade da morte. Todo esse encadeamento pouco tem de rígido, porém, não nos interessa esmiuçar semelhanças e diferenças entre o curso que o Ocidente galgou com o rasgo da cristandade e o processo emocional elucidado por Elisabeth Kübler-Ross. Parece suficiente pensarmos que através destes nossos capítulos, fomos capazes de “reconstruir o processo de desenvolvimento intelectual”⁹ que surgiu como consequência da Reforma Protestante. A sobreposição dialética das distintas preponderâncias acabou por formar uma trama sobreposta aos intelectuais e às suas obras. Em consonância com a argumentação de Antonio Gramsci, a “coerência essencial deve ser buscada não em cada escrito singular ou série de escritos, mas no desenvolvimento global do trabalho intelectual múltiplo, no qual os elementos da concepção estão implícitos.”¹⁰ Entendemos que tal coerência foi posta à mesa ao longo deste trabalho.

Visto através desta perspectiva, a ampla trama das disposições gerais de ânimo faz dos intelectuais os seus arautos. Com eles rivaliza a atenção daqueles que, como nós, no futuro, tentam entender. Há estudiosos que preferem se debruçar ao longo de uma vida sobre as minúcias das mais recônditas questiúnculas do pensamento de um autor. Sem dúvida, o preciosismo da máxima especialização também produz belos frutos, mas neste empenho tão tenaz, arriscam ofuscar as linhas de força, as tramas que contornam largos períodos intelectuais. Ao longo deste trabalho, procuramos deixar tais linhas expostas. Tivemos que desistir das minúcias, para ter sempre em vista o desenvolvimento global

⁸ BODIN (2008) p.151

⁹ GRAMSCI (1978) p.95

¹⁰ Ibidem. p.94

do trabalho intelectual. Deste modo, nosso leitor foi capaz de acompanhar a dialética transcorrida ao longo do tempo. Cada intelectual que contribuiu em prol da tolerância religiosa fez uso, em seu arsenal argumentativo, de variadas alegações. Nosso leitor deve ter em sua memória o quão desgastante podem ser as repetições. Porém, um elemento esteve presente – às vezes de modo mais rigoroso, às vezes discreto – em todas as manifestações contrárias a intolerância religiosa, qual seja, o ceticismo.

A estratégia dogmática, que se fundamenta em proposições não evidentes, expulsa toda divergência. Ela é, bem diz Renato Lessa, idiótica.¹¹ A expressão é perfeita. Na sua etimologia temos a palavra grega *ídiōs*, significando ‘particular’, ‘privado’, ‘próprio’. Tal estratégia resulta num “cenário de radical solidão.”¹² Do outro lado, o arsenal argumentativo que exibimos era sempre favorável à pluralidade. O ceticismo, fundamento estruturante destas tantas reflexões, uma vez capaz de suspender os juízos e moderar os ímpetos dos interlocutores, torna as trincheiras argumentativas dispensáveis. O “autismo cognitivo”¹³ pode conceder o lugar para o convívio, para a tolerância. Em última instância, todo este trabalho lida com – buscando as palavras de Gramsci – um desenvolvimento global do trabalho intelectual, onde o ceticismo, sub-repticiamente ou de modo explícito é o fundamento capaz de confrontar a estratégia idiótica que, quando não oprime e violenta, isola. Seria outra a História se o humanista Francisco Filelfo (1398 – 1481), não tivesse trazido de Constantinopla, ainda na primeira metade do século XV, os pergaminhos com a obra dos antigos cétricos. Não apenas resgatado da antiguidade, o ceticismo teria que ser reinventado.

Esta última transição – tratada meramente em linhas gerais pelo nosso trabalho – da tolerância em relação ao outro, para a indiferença, pode ser vista como benéfica se levarmos em conta a magnitude dos conflitos que tiveram como causa a diferença religiosa. Minorar tais conflitos não é uma questão insignificante, certamente. Entretanto, são alguns os problemas que esta mudança faz aflorar. Há algumas poucas páginas nós os tangenciamos. O argumento de Jean Baubérot deixa ver, numa perspectiva humanista e pontual, que as ponderações sobre o tema não devem ser restritas nem à mitigação dos conflitos religiosos, e nem às questões essencialmente religiosas.

Paradoxalmente, o pluralismo e a liberdade de que desfrutamos, bens preciosos de um sistema democrático, não carregam também o perigo de um abuso de tolerância?

¹¹ LESSA (1997) p.84

¹² Ibidem p.84

¹³ Ibidem p.85

De uma tolerância que, em última análise, é tão somente uma nova maneira de normalizar, de uniformizar, de negar os outros, não mais perseguindo-os, mas tendo uma soberba indiferença perante aquilo que eles são.¹⁴

A passagem de Baubérot denota que a religiosidade pode ser tomada como um mote por onde se expressam problemas ainda mais profundos da natureza humana. Poderia ser outro o mote: a diferença de classe, a cor de pele, uma etnia, a questão etária, etc. Cada um destes invólucros, desses vestuários, possui, na história humana, suas idiossincrasias, mas o germe é o mesmo, a lida com a alteridade.

Reconhecer, compreender e lidar com o outro não é algo trivial, e a nossa História ratifica este enunciado. Diversas vezes ela – a História – nos faz crer que a construção de uma determinada identidade não se realiza apenas positivamente, mas também no rechaçar daquilo que não é espelho. A dimensão religiosa é convidativa para as manifestações de intolerância no trato com o outro, uma vez que este outro indica a possibilidade do nosso equívoco, e a dúvida não se compraz com a fé. Mas tal dimensão não é a única a suscitar os arroubos da intolerância humana. Por isso, dentro da pertinência deste trabalho – que se quer restrito à dimensão religiosa e contido em séculos idos – almejamos que nosso leitor tenha, por si, extrapolado as delimitações as quais nos impomos. Durante a confecção destas páginas, em silêncio, fizemos isto. Ao longo do tempo consumido na elaboração deste trabalho, a humanidade demonstrou, reiteradas vezes, de modo crasso e ignominioso, o quão difícil continuará sendo para o ser humano a compreensão e a lida com o outro; lamentavelmente.

¹⁴ LABROUSSE (1985) p. 19 [Paradoxalement, le pluralisme, la liberté dont nous jouissons, biens précieux d'un système démocratique, ne comportent-ils pas, eux aussi le danger d'un abus de tolérance? D'une tolérance qui n'est finalement qu'une nouvelle manière de normaliser, d'uniformiser, de nier autrui non plus en le persécutant mais en ayant une superbe indifférence vis-à-vis de ce qu'il est.]

12 - Referências bibliográficas: principais

BAYLE, Pierre. *Ce que c'est que la France toute catholique*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1973.

_____. *De la tolérance: commentaire philosophique*. Paris: Honoré Champion, 2014.

_____. *Pensées diverses sur la comète*. Paris: Flammarion, 2007

_____. *Pensées sur l'athéisme*. Paris: Éditions Desjonquères, 2004

_____. *Pour une histoire critique de la philosophie: choix d'articles philosophiques du Dictionnaire historique et critique*. Introdução e apresentação de Jean-Michel Gros. Paris: Honoré Champion Éditeur, 2001.

_____. *Supplément du Commentaire philosophique (1688). Les fondements philosophiques de la tolérance*. Tome III. 1ª ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2002.

CASTELLION, Sébastien. *Traité des hérétiques: a savoir, si on les doit persecuter, et comment on se doit conduire avec eux, selon l'avis, opinion, et sentence de plusieurs auteurs, tant anciens, que modernes*. Great Britain: Leopold Classic Library. [1954?]

CHAUI, Marilena. *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo*. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1981.

COORNHERT, D.V. *Synod on the freedom of conscience: a thorough examination during the gathering held in the year 1582 in the City of Freetown*. Translated, edited and annotated by Gerrit Voogt. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2008.

CORBIN, Alain (Org.). *História do cristianismo: para compreender melhor nosso tempo*. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo, 2009.

DAWSON, Christopher. *A divisão da cristandade*. Tradução: Márcia Xavier de Brito. 1ª ed. São Paulo: É Realizações Ed., 2014.

DIDEROT, Denis. *Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios*. Volume 4: Política. 1ª ed. Tradução: Maria das Graças de Souza, Pedro Paulo Pimenta, Thomaz Kawauche. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

FRANCA, Leonel. *Catholicismo e protestantismo*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Schmidt Editor, 1933.

FUKUYAMA, Francis. *As origens da ordem política: dos tempos pré-humanos até a revolução francesa*. Tradução: Nivaldo Montingelli Jr. Rio de Janeiro: Rocco, 2013.

GOETHE, Johann Wolfgang von. *Afinidades eletivas*. 1ª ed. Tradução: Tercio Redondo. São Paulo: Penguin Classics – Companhia das Letras, 2014.

HALKIN, Léon-e. *Érasme parmi nous*. Paris: Fayard, 1988.

HUMBOLDT, Wilhelm Von. *Os limites da ação do Estado*. Tradução: Jesualdo Correia. Rio de Janeiro: Topbooks, 2004.

KAUFMANN, Thomas... [et al.], [Orgs.]. *História ecumênica da Igreja 2: da alta Idade Média até o início da Idade Moderna*. Tradução: Irineu Rabuske. São Paulo: Edições Loyola; Paulus; São Leopoldo, RS: Editora Sinodal, 2014.

KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Tradução: Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.

LABROUSSE, Elisabeth. “*Une foi, une loi, un roi?*” *La révocation de L’Édit de Nantes*. Genebra: Labor et fides; Paris: Payot, 1985.

_____. *Pierre Bayle: hétérodoxie et rigorisme*. Paris: Éditions Albin Michel, S.A., 1996.

LECLER, Joseph. *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*. Paris: Éditions Albin Michel, S.A., 1994.

LESSA, Renato. *Veneno pirrônico: ensaios sobre o ceticismo*. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1997.

LOCKE, John. *Carta sobre a tolerância*. Tradução: João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 2018.

_____. *Carta sobre a tolerância*. Tradução do Latim: Fábio Fortes e Wellington Ferreira Lima, tradução do inglês: Flávio Fontenelle Loque. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

MCBRIEN, Richard P. *Os papas: de São Pedro A João Paulo II*. Tradução: Bárbara Theoto Lambert. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

- MORA, Ferrater. *Dicionário de filosofia*. Tradução: Maria Stela Gonçalves, Adail U. Sobral, Marcos Bagno e Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2000.
- NAY, Olivier. *História das ideias políticas*. Tradução: Jaime A. Clasen. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- POPKIN, Richard. *The history of scepticism: from Savonarola to Bayle*. New York: Oxford University Press, 2003.
- PRIMO, Marcelo de Sant'anna Alves. *O ateísmo na filosofia de Pierre Bayle*. São Cristóvão: Editora UFS, 2012.
- RODRIGUES, Antônio Edmilson M. e KAMITA, João Masao. *História moderna: os momentos fundadores da cultura ocidental*. Petrópolis, RJ: Vozes, Rio de Janeiro: Editora PUC, 2018.
- ROMEO, Rosario. *Richelieu: Nas origens da Europa moderna*. Tradução: Silvia Massimini Felix. São Paulo: Editora Unesp, 2021.
- ROTTERDAM, Erasmo de. *Elogio da loucura*. Tradução: Paulo M. de Oliveira. São Paulo: Edipro, 2015.
- SANTOS, Antônio Carlos dos. (Org.) *O outro como problema: o surgimento da tolerância na modernidade*. São Paulo: Alameda, 2010.
- SILVA, Saulo Henrique Souza. *Tolerância civil e religiosa em John Locke*. São Cristóvão: Editora UFS, 2013.
- SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. Tradução: Renato Janine Ribeiro, Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- TREVOR-ROPER, Hugh. *A crise do século XVII: religião, a reforma, a mudança social*. Tradução: Júlio Castañón Guimarães. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.
- TÜCHLE, Germano. *Nova história da Igreja III: Reforma e Contra-reforma*. Tradução: Waldomiro Pires Martins. Petrópolis, RJ: Vozes, 1971.
- VERSÉ, Aubert de. *Traité de la liberté de conscience*. França: Fayard, 1998.
- VOLTAIRE. *Cartas filosóficas*. Tradução: Márcia Valéria Martinez de Aguiar. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- _____. *Tratado sobre a tolerância: a propósito da morte de Jean Calas*. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

VOOGT, Gerrit. *Constraint on trial: Dirck Volckertsz Coornhert and religious freedom*. Kirksville, Missouri, 2000.

WANEFFELLEN, Thierry. *L'Édit de Nantes: une histoire européenne de la tolérance (XVI^e – XX^e siècle)*. Paris: Librairie Générale Française, 1998.

XIRAU, Joaquín. *A busca da verdade em Descartes e Leibniz*. Tradução: Vera Ribeiro. 1^a ed. Rio de Janeiro: Contraponto, 2020.

ZARKA, Yves Charles; LESSAY, Franck; ROGERS, John. (Orgs.) *Les fondements philosophiques de la tolérance: en France et en Angleterre au XVII^e siècle*. Tome I, Études. 1^a ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2002.

Referências secundárias

- ABELARDO, Pedro. *Ética, ou conhece-te a ti mesmo (Scito te Ipsum)*. Tradução: Tiago Tondinelli. Campinas, SP: Ecclesiae, 2016.
- ADORNO, Francesco Paolo. *Pascal*. Tradução: Mário Laranjeiras. São Paulo: Estação Liberdade, 2008.
- AGAMGEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? E outros ensaios*. Tradução: Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó, SC: Argos, 2009.
- AGOSTINHO. *Confissões*. 6ª ed. Tradução: J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- _____. *Obras de San Agustin em edicion bilingüe VIII cartas (1º)*. 2ª ed. Madrid: La Editorial Catolica, S.A., 1967
- _____. *Obras de San Agustin em edicion bilingüe XIa cartas (2º)*. 2ª ed. Madrid: La Editorial Catolica, S.A., 1972.
- AQUINO, Rubim Santos Leão de. *História das sociedades: das comunidades primitivas às sociedades medievais*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Imperial Novo Milênio, 2008
- ARIÈS, Philippe e CHARTIER, Roger (Org.). *História da vida privada, 3: da Renascença ao Século das Luzes*. Tradução: Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- ARIÈS, Philippe e DUBY, Georges (Org.). *História da vida privada, 1: do Império Romano ao ano mil*. Tradução: Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009a.
- _____. *História da vida privada, 2: da Europa feudal à Renascença*. Tradução: Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009b.
- ARRIGHI, Giovanni. *O longo século XX: dinheiro, poder e as origens de nosso tempo*. Tradução: Vera Ribeiro; revisão de tradução: César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto; São Paulo: UNESP, 1996.
- AURÉLIO, Marco. *Meditações: o diário do imperador estoico Marco Aurélio*. Tradução: Willians Glauber. São Paulo: Citadel, 2021.
- AZEVEDO, Domingos de. *Dicionário Bertrand Francês-Português*. Coligido por Jean Rousé e Ersílio Cardoso. Portugal: Bertrand Editora, 1989.
- BARELLI, Ettore; PENNACCHIETTI, Sergio. *Dicionário das citações*. Tradução: Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

- BELLITTO, Christopher M. *História dos 21 concílios da Igreja: de Niceia ao Vaticano II*. Tradução: Cláudio de Godoy. São Paulo: Edições Loyola, 2016.
- BENJAMIN, César (Org.). *Estudos sobre Spinoza*. Tradução: Eliana Aguiar, Estela dos Santos Abreu e Vera Ribeiro. 1ª ed. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.
- BLUMENBERG, Hans. *Teoria da não conceitualidade*. Tradução: Luiz Costa Lima. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- BOCCACCIO, Giovanni. *Decameron*. Tradução: Ivone C. Benedetti. Porto Alegre: L&PM, 2013.
- BODIN, Jean. *Colloquium of the seven about secrets of the sublime*. Tradução (para o inglês): Marion Leathers Kunts. EUA: The Pennsylvania State University Press, 2008.
- _____. *Os seis livros da República: livro primeiro*. Tradução e introdução: José Carlos Orsi Morel. 1ª ed. São Paulo: Ícone, 2011.
- BOÉTIE, Étienne de la. *Discurso sobre a servidão voluntária*. Tradução: Evelyn Tesche. São Paulo: Edipro, 2017.
- BRADBURY, Ray. *Fahrenheit 451: a temperatura em que o papel do livro pega fogo e queima*. Tradução: Cid Knipel. 4ª ed. Rio de Janeiro: Biblioteca Azul, 2020.
- BRAUDEL, Fernand. *Gramática das Civilizações*. Tradução: Antonio de Pádua Danesi. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- BURGUIÈRE, André; REVEL, Jacques. (Org.) *Histoire de la France*. Paris: Éditions du Seuil, 1990.
- BURKE, Peter. *O polímata: uma história cultural de Leonardo da Vinci a Susan Sontag*. Tradução: Renato Prelorenzou. São Paulo: Editora Unesp, 2020.
- _____. *Uma história social do conhecimento I: de Gutenberg a Diderot*. Tradução: Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- BURNS, James Henderson. (Org.) *Histoire de la pensée politique moderne: 1450 – 1700*. Paris: Universitaires de France, 1997.
- CALVINO, João. *A instituição da religião cristã*. Tomo II. Tradução: Elaine C. Sartorelli. São Paulo: UNESP, 2009.
- CAMPANELLA. *Apologia de Galileu*. Tradução: Emanuela Dias. São Paulo: Hedra, 2007.
- CASAGRANDE, André; ALMEIDA, Leandro Thomaz. *Uma outra herança reformada: reflexões a partir de Sébastien Castellion*. 1ª ed. São Paulo: Editora Reflexão, 2017.

CHABOD, Federico. *Carlos V y su imperio*. Tradução para o espanhol: Rodrigo Ruza. 1ª ed. espanhol. Madrid: Fondo de cultura econômica, 1992.

CHAUÍ, Marinela. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*. 1ª ed. São Paulo: Moderna, 1995

_____. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles, Vol.1*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

CÍCERO, Marco Túlio. *Da República*. Tradução: Amador Cisneiros. 3ª ed. São Paulo: Edipro, 2021.

_____. *Dos deveres*. Tradução: João Mendes Neto. 1ª ed. São Paulo: Edipro, 2019.

COMTE-SPONVILLE, André. *Pequeno tratado das grandes virtudes*. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995

CONNOR, James A. *A bruxa de Kepler: a descoberta da ordem cósmica por um astrônomo em meio a guerras religiosas, intrigas políticas e julgamento por heresia de sua mãe*. Tradução: Talita M. Rodrigues. Rio de Janeiro: Rocco, 2005.

GRAMSCI, Antônio. *Concepção dialética da história*. Tradução: Carlos Nelson Coutinho. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

CROUZET, Denis. *Les guerriers de Dieu: la violence au temps des troubles de religion (vers 1525 – vers 1610)*. Prefácio de Pierre Chaunu. França: Champ Vallon, 2009

CUES, Nicolas de. *La paix de la foi suivi de La lettre à Jean de Ségovie*. Introdução e tradução: Hervé Pasqua. Paris: Pierre Téqui éditeur, 2008.

DALIÉLOU, Jean; MARROU, Henri. *Nova história da Igreja I: dos primórdios a São Gregório Magno*. Tradução: Dom Frei Paulo Evaristo Arns, O. F. M. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1973.

DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas*. Tradução: Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

DOSTOIÉVSKI, Fiodor. *Os irmãos Karamázov*. Tradução: Natália Nunes e Oscar Mendes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

DUBY, Georges. (Org.) *Histoire de la France: dynasties et révolutions de 1348 à 1852*. Paris: Larousse, 1988

DURANT, Will; DURANT, Ariel. *A história da civilização VIII: a era de Luís XIV*. Tradução: Mamede de Souza Freitas. Rio de Janeiro: Record, 1963.

ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Organização: Michael Schröter; Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

FERRAJOLI, Luigi. *A soberania no mundo moderno: nascimento e crise do Estado nacional*. Tradução: Carlo Coccioli, Márcio Lauria Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Aurélio Século XXI: o dicionário da língua portuguesa*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

FERREIRA, José Ignacio. *Anistia: caminho e solução*. Vitória: Janc Ed, 1979

FEBVRE, Lucien. *Martín Lutero: un destino*. México: Fondo de Cultura Económica, 1956.

FLORENT, Jacques (Org.). *Le Larousse Maxipoche*. Paris: Éditions Larousse, 2011.

GALILEI, Galileu. *Diálogo sobre os dois máximos sistemas do mundo ptolomaico e copernicano*. 3ª ed. Tradução, introdução e notas: Pablo Rubén Miraconda. São Paulo: Associação Filosófica Scientiae Studia: Editora 34, 2011.

GILLESPIE, Michael Allen. *The theological origins of modernity*. Chicago: The University of Chicago Press, 2008.

GOMBRICH, Ernst Hans. *A história da arte*. 16ª ed. Tradução: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: LTC- Livros Técnicos e Científicos Editora Ltda, 2011.

GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Tradução: Maria Bandeira de Mello Leite Nunes, 4ª ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan S.A, 1988.

GULLAR, Ferreira. *Toda poesia (1950 – 1999)*. 9ª ed. Rio de Janeiro: José Olímpio, 2000

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Introdução à história da Filosofia*. Tradução: António Pinto de Carvalho. 4ª ed. Coimbra: Arménio Amado-Editor, Sucessor, 1980

HILL, Christopher. *O mundo de ponta-cabeça: ideias radicais durante a revolução inglesa de 1640*. Tradução: Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Trad: João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HUIZINGA, Johan. *Erasmus of Rotterdam: with a selection from the letters of Erasmus*. Grã-Bretanha: Phidon Publishers, 1952?

HULL, L. W. H. *Historia y filosofia de la ciencia*. Tradução (para o espanhol): Manuel Sacristán. Barcelona: Ediciones Ariel, 1961

HUME, David. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Tradução: Débora Danovski. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

ÍMAZ, Eugenio. (Org.) *Utopias del Renacimiento*: Tomás Moro: Utopía; Tomaso Campanella: La ciudad del Sol; Francis Bacon: Nueva Atlántida. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

ISRAEL, Jonathan I. *Iluminismo radical: a filosofia e a construção da modernidade, 1650 – 1750*. Tradução: Claudio Blanc. São Paulo: Madras, 2009.

JUDT, Tony. *Pós-guerra: uma história da Europa desde 1945*. Tradução: José Roberto O'Shea. Rio de Janeiro: Objetiva, 2008

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução e notas de: Fernando Costa Mattos. 4ª ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015.

_____. *Resposta à pergunta: que é o esclarecimento?* In: *Textos seletos*. Tradução: Floriano de Sousa Fernandes. 9ª ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Tradução: Wilma Patrícia Mass e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2012.

KUNDERA, Milan. *A insustentável leveza do ser*. Tradução: Tereza Bulhões Carvalho da Fonseca. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

LINS, Ronaldo Lima. *A indiferença pós-moderna*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006.

LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. Tradução: Julio Fischer. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Tradução para o Espanhol: Edmundo O'Gorman. Santafé de Bogotá: Fondo de Cultura Económica Ltda., 2000.

LOQUE, Flávio Fontenelle. (Org.) *Quatro textos sobre a intolerância: a perseguição religiosa no início da modernidade*. Tradução: Flávio Fontenelle Loque. São Paulo: Scientiae Studia, 2022.

LÖWITH, Karl. De Hegel a Nietzsche: a ruptura revolucionária no pensamento do século XIX: Marx e Kierkegaard. Tradução: Flamarion Caldeira Ramos e Luiz Fernando Barrére Martin. 1ª ed. São Paulo: Unesp, 2014.

MANN, Thomas. *A montanha mágica*. Tradução: Herbert Caro. Porto Alegre: Editora Globo, 1952.

MARCOLIN, Jean-Claude. *Érasme par lui-même*. 2ª ed. Paris: Imprimerie Tardy a Bourges, 1965

MARCONDES, Danilo. *Raízes da dúvida: ceticismo e filosofia moderna*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2019.

MARCUSE, Herbert (et al.) *Crítica da tolerância pura*. Rio de Janeiro: Zahar Editor.

MARÍAS, Julián. *História da Filosofia*. Tradução: Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MARTINA, Giacomo. *História da Igreja de Lutero a nossos dias II: a era do absolutismo*. Tradução: Orlando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

MARX, Karl. *A guerra civil na França*. Tradução: Rubens Enderle. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2011a

_____. *Sobre a questão judaica*. Tradução: Nélcio Schneider e Wanda Caldeira Brant. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A sagrada família, ou, A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes*. Tradução: Marcelo Backes. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2011b.

MILLER, Clarence H. (ed.). *Erasmus and Luther: the battle over free will*. Tradução [para o inglês]: Clarence H. Miller. USA: Hackett Publishing Company, 2012.

MONTAIGNE, Michel de. *Ensaaios*. Coleção: Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

_____. *Os Ensaaios: Livro I*. Tradução: Rosemary Costhek Abílio. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

MORA, Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. Tradução: Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

MORE, Thomas. *Utopia*. Tradução: George M. Logan e Robert M. Adams. São Paulo: Martins Fontes, 2009

NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. 1ª ed. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de bolso, 2016.

_____. *Introdução à tragédia de Sófocles*. 1ª ed. Tradução: Marcos Sinésio Pereira Fernandes. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

_____. *O Anticristo*. Rio de Janeiro: Alhambra, [1991?]

OCKHAM, Guilherme de. *Os pensadores Vol. 8º* 1ª ed. Tradução: Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Abril Cultural. 1973.

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. 2ª ed. Tradução: Mário Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PLATÃO. *A República*. 15ª ed. Tradução: Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.

PONDÉ, Luiz Felipe. *Crítica e profecia: a filosofia da religião em Dostoiévski*. 2ª ed. São Paulo: Globo Livros, 2019

PORTO, Larissa Cristine Gondim. *Uma teoria sobre tolerância*. 1ª ed. Curitiba: Appris, 2021.

PROST, Antoine; VINCENT, Gérard. Tradução: Denise Bottmann; Dorothée de Bruchard. *História da vida privada, 5: Da Primeira Guerra aos nossos dias*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia: patrística e escolástica Vol. II*. Tradução: Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003.

_____. *História da filosofia: do humanismo a Descartes Vol. III*. Tradução: Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2004a.

_____. *História da filosofia: de Spinoza a Kant Vol. IV*. Tradução: Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2004b.

ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: veredas*. 19ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

ROTTERDAM, Erasmo de. *Diálogo ciceroniano*. Tradução: Aline Cristine Sartorelli. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social ou princípios do direito político*. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Penguin Classics – Companhia das Letras, 2011.

_____. *Emílio, ou, Da educação*. Tradução: Laurent de Saes. 1ª ed. São Paulo: Edipro, 2017.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche: biografia de uma tragédia*. Tradução: Lya Luft. 4ª ed. São Paulo: Geração Editorial, 2023.

SALISBURY, John of. *The Metalogicon* Translated: Daniel D. McGarry. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1955.

SCALA, André. *Espinoza*. Tradução: Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, 1º tomo. Tradução: Jair Barbosa. 1ª ed. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

SENNETT, Richard. *O artífice*. Tradução: Clóvis Marques. 2ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2009.

_____. *O declínio do homem público*. Tradução: Lygia Araújo Watanabe. 1ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2014.

SHAKESPEARE, William. *Tragedies; Vol. 1*. Londres: Everyman's Library, 1992.

SÓFOCLES; EURÍPEDES. *Electra (s)*. Tradução: Trajano Vieira. 1ª ed. São Paulo: Ateliê Editorial, 2009.

SPINELLI, Miguel. *Bacon, Galileu e Descartes: o renascimento da filosofia grega*. 1ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013

_____. *Spinoza: obra completa I: (Breve) tratado e outros escritos*. 1ª ed. Tradução: J. Guinsburg e Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, (2014a).

SPINOZA. *Spinoza: obra completa III: Tratado teológico-político*. 1ª ed. Tradução: J. Guinsburg e Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, (2014b).

STERN, Ana Luiza Saramago. *A imaginação no poder: obediência política e servidão em Espinosa*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2016.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América; leis e costumes: de certas leis e certos costumes políticos que foram naturalmente sugeridos aos americanos por seu estado social democrático*. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia filosófica, volume I*. 12ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

VIRGÍLIO. *Eneida*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. 2ª ed. São Paulo: Editora 34.

VOEGELIN, Eric. *A nova ordem e a última orientação: história das ideias políticas – vol. VII*. 1ª ed. Tradução: Elpídio Mario Dantas Fonseca. São Paulo: É Realizações, 2017.

WARDA, Arthur Von. *Immanuel Kants Bücher*. Berlim: Verlag Von Martin Breslauer, 1922.

WILLIAMS, Roger. *The bloody tenent of persecution*. Londres: The Hanserd Knollys Society. 1848.

WOLFF, Philippe. *Outono na Idade Média ou primavera dos Tempos Modernos?* Tradução: Edison Darci Heldt. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

ZWEIG, Stefan. *Maria Antonieta*. Tradução: Medeiros e Albuquerque. Rio de Janeiro: Editora Guanabara Weissman, Koogan Ltda, 1964?

Teses e dissertações

AMARAL, Catarina Costa d'. *A invenção da tolerância: política e guerras de religião na França do século XVI*. Orientador: Marcelo Gantus Jasmin. – Tese – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de História, 2008.

MACHADO, Marcelo Fonteiro. *A evolução do conceito de soberania e a análise de suas problemáticas interna e externa*. Orientador: Willis Santiago Guerra Filho – Dissertação – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Departamento de Direito, 2009.

Artigos e Links

BILEFSKY, Dan; JEREMY, Fassler. “Quando a vida do diretor merece virar peça.” **Jornal O Globo**, Rio de Janeiro. 19 mai. 2023, Segundo Caderno p. 5

FERDINAND, Jan. *Not by the german people, but in the name of the german people: Adenauer and the narrative of the centre ground*. Disponível em:

<https://www.iz.poznan.pl/plik,pobierz,4965,76e618b2eba087cc8942e0330070f6a1/12.%20Ferdinand.pdf> Acesso em: 01 de março de 2023.

GASPARI, Elio. “O general não leu as mensagens.” **Jornal o Globo**, Rio de Janeiro. 26 abr. 2023, p.3

GIOCANTI, Sylvia. *Ce que le libertinagem politique, s’il existe, doit au scepticisme*.

<https://www.cairn.info/revue-litteratures-classiques1-2004-3-page-53.htm>.

Acesso em: 24 de agosto de 2022.

GRAVELEAU, Sara. *La Tolérance des religions de Henri Basnage de Beauval (1684)*.

Publicado em março de 2018. Disponível em: <http://journals.openedition.org/abpo/3770>

Acesso em: 02 de maio de 2023.

KALEZIC, Ilijana. *We have just enough religion to make us hate, but not enough to make us love one another*. 2015. Disponível em:

https://scholarship.shu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1655&context=student_scholarship Acesso em: 04 de janeiro de 2023

LE VAYER, François de La Mothe. *De la vertu des païens*. 1642. Disponível em:

<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b86268333> Acesso em 24 de abril de 2023.

PLUTARCO. *Vidas paralelas*, Solon, 14. Disponível em:

<https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0063%3Achapter%3D14> Acesso em: 01 de abril de 2023.

Édito de Nantes: Disponível em: <http://www.dhnet.org.br> > texto_pt_edito_nantes
Acesso em: 26 de fevereiro de 2023.