

MEMÓRIAS DA ACADEMIA DAS CIÊNCIAS DE LISBOA

CLASSE DE LETRAS

A tolerância entre a intolerância e o intolerável

ACÍLIO DA SILVA ESTANQUEIRO ROCHA



**ACADEMIA DAS CIÊNCIAS
DE LISBOA**

LISBOA • 2024

Título: A tolerância entre a intolerância e o intolerável

Edição: Academia das Ciências de Lisboa

Data de edição: 2024

DOI: <https://doi.org/10.58164/jyp5-7h97>

A TOLERÂNCIA ENTRE A INTOLERÂNCIA E O INTOLERÁVEL

ACÍLIO DA SILVA ESTANQUEIRO ROCHA

I. EMERGÊNCIA DE UM CONCEITO

“A tolerância é o sustentáculo dos direitos humanos, do pluralismo (inclusive o pluralismo cultural), da democracia e do estado de Direito. Implica a rejeição do dogmatismo e do absolutismo [...]” — art.º 1.º (1.3) da “Declaração de Princípios sobre a Tolerância”¹, que supõe uma longa história de luta e sofrimento, em que a tolerância surge como *dever* moral.

De facto, num mundo fragmentado e cheio de tensões, como o actual, abalado por actos do terrorismo mais inimaginável e guerras tão inesperadas quão cruéis, que trouxeram ao mundo o máximo de conflitualidade, a tolerância torna-se ainda mais essencial e urgente; nessas ocorrências trágicas, é inegável que expressou-se o máximo de discrepâncias entre duas ou mais cosmovisões; acresce ainda que hoje se questiona até, e de vários modos, a universalidade da “Declaração Universal dos Direitos Humanos” (adoptada pela Assembleia Geral das Nações Unidas, em 10 de Dezembro de 1948).

À questão — “o que é a tolerância?” —, é conhecida a resposta de Voltaire (1694–1778) no seu *Dicionário Filosófico* (1752): “a tolerância é o apanágio da humanidade”²; ou seja, é a expressão máxima da razão: se “essa tolerância nunca produziu guerras civis”, “a intolerância cobriu a terra de carnificina”³. Todavia, segundo Jacques Le Goff, o conceito de tolerância não existia antes do século XVI, surgindo então com forte carga negativa, que, de certo modo, ainda subsiste, e

¹ A “Declaração” foi aprovada pela Conferência Geral da UNESCO, em Paris, na sua 28.ª reunião, em 16 de Novembro de 1995.

² Voltaire, “Tolérance”, *Dictionnaire Philosophique* (1752), texte établi par Raymond Naves, notes par Julien Benda, Paris, Editions Garnier (1967), p. 401.

³ Voltaire, *Tratado sobre a Tolerância* (1763), trad. José M. Justo, Lisboa, Antígona (1999), IV, p. 45.

que a “Declaração” pretende erradicar.⁴ Com efeito, *tolerar* era “*sofrer*”, suportar pacientemente um mal necessário, como se se tratasse de uma doença ou infecção: tolerava-se tão-somente o que não se podia impedir; ora, foi ao longo dos séculos XVII–XVIII que o conceito tomou um sentido positivo, para o que muito contribuíram dois filósofos — John Locke e Pierre Bayle.

Já nas suas *Cartas Filosóficas* (1734), Voltaire testemunhava: “Talvez nunca tenha existido espírito mais sábio, mais metódico, um lógico mais exacto que o Sr. Locke”⁵. E, juntando Locke e Bayle, e outros, afirma: “Não foram nem Montaigne, nem Locke, nem Bayle, nem Espinosa [...], que trouxeram o facho da discórdia à sua pátria”⁶. Aliás, ambos contribuíram decisivamente para repe- lir o fanatismo, assim caracterizado por Voltaire: “Fanatismo está para a supers- tição como o delírio está para a febre, tal como a raiva está para a cólera. Aquele que sente êxtases, que tem visões, o que toma os sonhos como realidades e as suas imaginações como profecias é um entusiasta; aquele que sustenta a sua loucura com a morte é um fanático”⁷. O texto é actual e contrasta com tantos recuos civilizacionais!

Também o verbete “Tolerância” da *Encyclopédia* de Diderot e d’Alembert elu- cida que o século XVIII associou estreitamente os pensamentos de Locke e de Bayle; nele, Romilly, o autor, faz a defesa da tolerância recorrendo quase textual- mente seja a Locke (separação estado e igrejas, limites da tolerância) seja a Bayle (direitos da ‘consciência errante’)⁸, num percurso *more geometrico*, que recorda a *Ética* de Espinosa (definição, axioma, proposição, demonstração, escólio), numa injunção polimorfa que orquestra falas plurais⁹. Então, recorde-se, a intolerância era a regra, a tolerância a excepção.

⁴ “A tolerância não é concessão, condescendência, indulgência. A tolerância é, antes de tudo, uma atitude activa fundada no reconhecimento dos direitos universais da pessoa humana e das liberdades fundamentais do outro”. “Declaração de Princípios sobre a Tolerância”, item 1.2.

⁵ Voltaire, “Lettres Philosophiques” (1734), *Mélanges*, éd. Jacques Van den Heuvel, Paris, Gallimard (1995), p. 37 (Bibliothèque de la Pléiade, 152).

⁶ *Ib.*, p. 42.

⁷ Voltaire, “Fanatisme”, *Dictionnaire Philosophique* (1752), *op. cit.*, p. 196.

⁸ Romilly, J.-E., “Tolérance”, in Diderot et D’Alembert (dir.), *Encyclopédie, ou Dictionnaire Raisoné des Sciences, des Arts et des Métiers*, t. XVI, Neuchâtel: Samuel Faulche (1765), pp. 390-395.

⁹ Stenger, G., “L’article ‘Tolérance’ de l’*Encyclopédie*”, in Guy Saupin et al. (dir.), *La Tolérance: colloque international de Nantes* (mai 1998: quatrième centenaire de l’édit de Nantes), Rennes: Presses Universitaires de Rennes (1999), pp. 216, 223.

II. “CARTA SOBRE A TOLERÂNCIA”

Epistola de Tolerantia — publicada originalmente em latim (1689)¹⁰, logo traduzida por William Popple¹¹ — foi escrita durante o Inverno de 1685–1686, quando John Locke (1632–1704) vivia no exílio¹² em Amesterdão, tendo enorme repercussão.¹³ A *Carta*, em cada passo, avança na conjunção de duas das suas obras políticas maiores, os *Dois Tratados do Governo* (1689) e a *Carta*, num crescendo lógico e harmonioso, de modo que aqueles funcionam como premissas filosóficas desta, que, por sua vez, é consequência lógica daqueles.

a) Separação entre Estado e Igrejas

No início da *Segunda Carta sobre a Tolerância* (1690), Locke propõe uma definição simples de tolerância: “A força é imprópria para converter os humanos a uma religião. A tolerância não é mais que a supressão desta força”¹⁴. Já no texto de 1689 começara por afirmar que “a tolerância mútua entre os cristãos [...] é, para mim, o principal critério [*criterium*] da verdadeira Igreja”¹⁵, e toda a religião deve pregar a tolerância sobre assuntos religiosos; portanto, o uso da coerção é

¹⁰ Somente um amigo, Phillipe von Limborch (holandês, professor de teologia), que o ajudou na publicação da obra, sabia que o filósofo inglês era o autor da *Epistola*. Aliás, é a esse amigo que Locke se refere na primeira linha da obra, quando usa a expressão “Ilustríssimo Senhor” (“*vir clarissime*”).

¹¹ “A Letter concerning Toleration” (1689), transl. William Popple, in John Locke, *Political Writings*, ed. David Wootton, London, Penguin Books (1993), pp. 390-436. Estranhamente, foi a tradução de 1689 que serviu de base às edições seguintes, e não a revisão de W. Popple (1690). Locke refere-se a esta tradução, observando, sobre uma passagem, “que poderia ter sido traduzida mais literalmente”, mas acrescentando que “o Tradutor não deve ser culpado, se ele escolheu expressar o sentido do Autor” dum modo vivo. Cf. “A Second Letter concerning Toleration” (1690, assinada por “Philanthropus”, onde Locke responde ao ataque de Jonas Proast à *Carta* de 1689), *The Works of John Locke*, vol. V, London, 1824, p. 72 (pp. 59-137).

¹² Aí vive sob o nome falso (a sua extradição fora pedida pelo representante de Jaime II, rei de Inglaterra) de Dr. Van der Linden, hóspede clandestino do doutor Egbert Veen (deão do “*Collegium Medicum*”). Só com a Revolução Gloriosa (1688–1689), Locke pôde retornar à sua terra natal.

¹³ Logo que é publicada, a *Carta* alcança enorme sucesso e desperta várias controvérsias. Um dos maiores críticos é Jonas Proast, um teólogo de Oxford. Para refutar essas críticas, Locke publica, em 1690, a *Segunda Carta sobre a Tolerância*; ora, como o debate entre Locke e Proast persistiu, Locke volta a terreno com a *Terceira Carta sobre a Tolerância* de 1692 e a *Quarta Carta sobre a Tolerância* de 1704 (inacabada por morte do autor). As três últimas nada acrescentam de substancial à *Epistola* de 1689.

¹⁴ “A Second Letter concerning Toleration”, *The Works of John Locke*, *op. cit.*, p. 62.

¹⁵ *CT*, 33 | 89. Citamos o livro com a sigla *CT*, com base na edição bilingue (latim-português), *Carta sobre a Tolerância*, traduzida por Fábio Fortes e Wellington F. Lima, Belo Horizonte, Autêntica Editora (2019), para a qual remetemos (tradução levemente retocada), estando o texto latino na página anterior; a seguir, após o traço vertical, citamos também a edição portuguesa (trad. João da Silva Gama, Lisboa: Edições 70, 1987).

impróprio para levar à conversão, sendo irracional o recurso à força em matéria de religião. “Se alguém, desejando veementemente a salvação de uma alma, quiser que ela, mesmo que ainda não convertida, expire através da tortura, ficarei muito surpreendido e, acredito, também outros se vão surpreender comigo, [...]. Se alguém defende que os homens possam ser obrigados pelo fogo e pela espada a professar certas doutrinas, e forçados a praticar um culto exterior, sem qualquer consideração pelos seus costumes [*moribus*] [...], quem pode acreditar que ele quer uma igreja cristã?” (CT, 37 | 91).

No entanto, subsiste um grave obstáculo: a confusão entre os domínios do Estado e das Igrejas; dum lado, temos os que se servem do Estado para perseguir os que discordam das suas opiniões religiosas, do outro, quem, à sombra do Estado, usa a religião para perseguir os que, por exemplo, se opõem ao governo estabelecido: “[...] para que ninguém, seja como súbdito fiel do príncipe, seja como crente sincero, imponha algo a si ou aos outros, julgo ser necessário, antes de tudo, fazer a distinção entre os assuntos da cidade e os da religião, bem como definir devidamente os limites entre Igreja e Estado” (39 | 92). Locke aprofunda a natureza da comunidade civil, depois a das Igrejas, delimitando as respectivas funções e limites, com vista a alcançar o respaldo almejado para fundamentar a sua concepção de tolerância.

Para clarificar, define: “Parece-me que o Estado é uma sociedade de homens constituída unicamente para conservar e promover os bens civis” (39).¹⁶ E prossegue: “Chamo bens civis à vida, liberdade, integridade do corpo e ausência de dor, bem como à propriedade dos bens externos, como terras, dinheiro, bens domésticos, e outros” (39 | 92). Assim, “se é dever do magistrado civil, por meio de leis impostas a todos igualmente, manter assegurada, para todo o povo em geral e para cada um dos súbditos em particular, a justa posse daquelas coisas que se relacionem com essa vida”, todavia, essa “jurisdição plena do magistrado diz unicamente respeito aos bens civis [...], não podendo nem devendo estender-se de nenhum modo à salvação das almas” (39 | 92). Esta é do foro pessoal e é intransmissível.

Sabemos que ninguém crê, por imposição, “porque ninguém, mesmo se quisesse, poderia crer por prescrição de outrem”, já que é uma convicção interior

¹⁶ Lê-se no original: “*Respublica mihi videtur societas hominum solummodo ad bona civilia conservanda promovendaque constituta*” (p. 38).

que a força não alcança: “é na fé que se encontra a força e a eficácia da religião verdadeira e salvadora” (41 | 93). Noutra obra, já havia clarificado que “a fé não é outra coisa senão um assentimento firme do espírito, o qual [...] não pode agarrar-se a nada que não esteja apoiado em boa razão, e assim não pode opor-se ela”¹⁷. A coerção, além de inútil, é contraproducente: produz hipócritas, não crentes. Assim, entre os limites do poder civil, temos o argumento da *persuasão*: “Seja o que for que professeis apenas com os lábios, seja qual for o culto exterior que pratiqueis, se não estiverdes *persuadidos* do íntimo do coração de que é verdadeiro e agrada a Deus, isso não só não contribui para a salvação, como, ao contrário, será um obstáculo” (41 | 92-93). O termo usado por Locke é, *persuadir*¹⁸, ligado à razão, diferente de *convencer*, mais associado à força.

E mesmo que “a autoridade das leis e a força das penas pudessem ser eficazes para converter as mentes dos homens, ainda assim isso não contribuiria para a salvação das almas”; como “existe apenas uma religião verdadeira”, portanto “um único caminho”, havendo “tantas crenças que os príncipes têm acerca da religião”, seria necessário que a via salvífica “para muitos poucos estivesse aberta, e somente numa região, [...] o que seria extremamente absurdo e indigno de Deus: a felicidade eterna ou o castigo seriam devidos ao acaso dos nascimentos” (43 | 94-95). Logicamente, é um argumento por redução ao absurdo.

Prosseguindo a clarificação, afirma: “A igreja parece-me ser uma sociedade livre de homens que se reúnem voluntariamente, a fim de cultuar publicamente a Deus, do modo como acreditam que será aceite pela divindade, para a salvação das almas” (43 | 94). E continua: “Afirmo que é uma *sociedade livre e voluntária*” (43).¹⁹ Note-se que não é desde a “*verdade*”, ou da “*verdadeira igreja*”, que é feita a definição, admitindo-se assim, à partida, “*várias igrejas*”; outrossim, exige-se, na adesão, “*liberdade*” e “*voluntariedade*”, aliás ligadas entre si; na definição, pressupõe-se ainda que haja um culto e ritos — a dimensão pública da religião. Deste

¹⁷ Locke, J., *Ensaio sobre o Entendimento Humano* (1690), trad. Eduardo Abranches de Soveral. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, vol. II, L. IV, cap. XVII, §. 24, p. 953. É nesta obra (Livro IV) que é feita a elucidação sobre “*conhecimento*” e “*crença*”: esta não é susceptível de demonstração racional (à excepção da existência de Deus); na *Epístola*, tal análise aparece apenas implicitamente.

¹⁸ Do latim *persuadere*, persuadir, induzir, seduzir; é a valia da retórica (arte da persuasão), que, ensinando pela palavra, esclarece sem violência. Já ‘convencer’, deriva de *convincere*, de *vincere* (vencer).

¹⁹ No original: “Dico esse *societatem liberam et voluntariam*” (p. 42).

modo, “a esperança da salvação que nela encontra, como causa única para entrar na igreja, é também, igualmente, a razão para nela permanecer. Se vier a descobrir depois algo que seja errôneo na doutrina ou incongruente no culto, com a mesma liberdade com que ingressou, é necessário que sempre possa também sair, pois não há vínculos indissolúveis, [...]. A igreja constitui-se com membros assim, espontaneamente unidos para esse fim” (43,45 | 94). Em suma: livres para *entrar*, livres para *sair*.

Decorre da definição que ninguém nasce membro de uma igreja²⁰: esta é uma sociedade livre, isto é, os seus membros não têm qualquer vínculo necessário com essa sociedade; é também uma sociedade voluntária: os seus membros reúnem-se porque crêem ser essa a verdadeira igreja, sem coação externa. Ora, como qualquer instituição, uma igreja carece de um corpo de leis: “Visto que nenhuma sociedade, por mais livre que seja, por irrelevante que for o motivo da sua constituição — seja uma sociedade de homens de letras dedicados à filosofia, ou de mercadores com vista ao comércio, ou de homens ociosos reunidos para a conversação e cultura do espírito —, pode subsistir, e dissolver-se-ia de imediato, se estiver destituída de leis, é necessário que uma igreja tenha também as suas: que tenha uma regra, por exemplo, sobre o lugar e o tempo das reuniões das assembleias; para propor condições segundo as quais alguém é admitido ou excluído da sociedade; para regulamentar a diversidade das funções, a ordem das competências, e coisas similares”. E prossegue: “Como é verdadeiramente espontânea e livre de qualquer compulsão, [...] segue-se necessariamente que o direito de fazer as leis não pode pertencer a ninguém senão à própria sociedade, [...]» (45 | 94-95). Esse, o poder legítimo de uma igreja. No entanto, “as exortações, as advertências e os conselhos são as armas desta sociedade, graças às quais os seus membros devem ser mantidos no dever. Se não são suficientes para corrigir os transgressores e trazer ao bom caminho os transviados, nada mais resta que separar e excluir da sociedade os relutantes e obstinados, que não dão esperança alguma de melhores frutos de si mesmos” (49 | 96). Esse é o poder máximo das igrejas, não lhes sendo permitido o uso da força.

²⁰ É também a tese de Lutero (contra a Igreja Católica). Como Locke argumenta sobretudo para um público protestante, tem garantida a anuência sem grande contestação, o que não aconteceria se o público fosse maioritariamente católico. Na Idade Média, a posição católica pretendia contribuir para a unidade religiosa de um Estado: nascido membro duma determinada religião, herdada de pai para filho, seria penoso abjurá-la, pois perder-se-ia a condição de súbdito do Estado.

b) Deveres relativos à tolerância

Fundada a separação entre a esfera civil e a esfera religiosa — Igreja e Estado paralelos mais que conexos, pois Locke concebe-os como independentes²¹ —, tudo o que se segue é inferência desse princípio: “Estabelecido isto, examinemos a seguir quais e de quem são os deveres relativos à tolerância” (49 | 96), indagando as obrigações de quatro grupos — (a) indivíduos, (b) igrejas, (c) clérigos e (d) magistrados.

(a) Dos primeiros, menciona dois deveres, o primeiro de modo indirecto, ao referir que “nenhuma igreja é obrigada, em nome da tolerância, a conservar no seu seio quem, apesar dos avisos, se obstina a pecar contra as leis estabelecidas nessa sociedade”; mas “deve acautelar-se que o decreto da excomunhão não seja acompanhado de insultos verbais ou de acções violentas, de modo a que a pessoa expulsa não tenha nem o corpo nem os seus bens feridos” (49 | 96,97). Como já se disse, “toda a força pertence ao magistrado, e o seu uso não é permitido a nenhuma pessoa particular, excepto para se defender de agressões”. Um outro dever dos indivíduos é “não lesar ou destruir os bens civis de outrem por professar outra religião ou praticar outros ritos” (CT, 49 | 97). Na lógica da separação entre Estado e Igrejas, Locke distingue entre *cidadão* e *crente*.

(b) Quanto às igrejas particulares, elas estão, “de certo modo, entre si, como pessoas particulares; nenhuma tem direito sobre outra, ainda que o magistrado civil faça parte de uma delas: é que o estado não pode conceder nenhum novo direito à igreja, nem a igreja ao estado” (51 | 97). Há outra razão incontornável: se uma igreja se sobrepuser às outras, com base na posse da verdade, isso acarretaria o uso da força; porém, esse é o busílis: “qualquer igreja é ortodoxa para si mesma, errónea ou herética para as outras; o que ela crê, acredita que é verdadeiro, aquilo que é diverso, condena como erro” (51,53 | 98). Ora, uma igreja, ao julgar-se verdadeira, arroga-se logo o direito de a impor; eis o impasse: ou todas as igrejas poderiam usar a força em matéria religiosa, ou nenhuma o poderia. Voltamos à distinção entre crença e conhecimento.

E mais um passo: mesmo que fosse possível imaginar qual a igreja que detém a verdade, a igreja ortodoxa não teria o direito de se impor às demais; as razões

²¹ Cf. Harris, I., “Tolérance, Église et État selon Locke”, in Yves Charles Zarka et al. (dir.), *Les Fondements Philosophiques de la Tolérance*, t. I, Paris, P.U.F. (2002), p. 217 (173-218).

já foram acima expendidas: as igrejas não têm jurisdição em matéria civil já que há separação entre os poderes espiritual e temporal; esse princípio é de novo reiterado por Locke, tal como aqueloutro da inadequação da força para a conversão. E, em tom irónico, alude a “esses defensores tão fervorosos da verdade, esses adversários do erro, [...] quase nunca manifestam esse seu zelo por Deus [...], quando não têm ao seu lado o magistrado civil. Logo que obtêm o apoio do magistrado e são superiores em forças, imediatamente a paz e a caridade cristãs passam a ser transgredidas” (53 | 99). E que dizer daqueles que defendem a tolerância quando não têm o resguardo do poder civil e, quando o têm, querem logo impor “a sua verdade”?

(c) Dos clérigos, o primeiro dever é reconhecer que o seu poder “se restringe às fronteiras da igreja e não se pode estender de modo nenhum aos assuntos civis”, abstendo-se, portanto, do uso da força: “o que não é lícito à igreja como um todo não pode ser lícito, por um direito eclesiástico, a quaisquer dos seus membros”; nunca é demais recordar-lhes “os seus deveres da paz e da benevolência para com todos os homens, tanto erróneos quanto ortodoxos” (55 | 99,100); ademais, “devem evitar fazer mal aos que só se ocupam das suas próprias coisas”, isto é, deixar livres para viver como entendem, desde que não prejudiquem os outros. Acima de tudo, a regra de ouro: “Que os oradores eclesiásticos de cada seita, tanto quanto puderem, refutem e debelem com a força dos argumentos os erros dos outros, mas poupem as pessoas” (57 | 100,101); ou seja, nunca o argumento da força, sempre a persuasão.

(d) Por fim, os deveres dos magistrados quanto à tolerância, “muito importantes”, e cujo âmbito de acção se deve circunscrever à protecção dos “*bens civis*” das pessoas; por isso, Locke insta-os a não se intrometerem na esfera religiosa destas, pois “nem Deus salvará alguém contra a sua vontade” (59 | 101). Se é assim com os *indivíduos*, e com as *igrejas*? “Como em toda a igreja há dois aspectos principais a serem considerados, isto é, o culto exterior ou rito e os dogmas, devemos tratar de cada um deles separadamente”. Porque são sociedades livres, sobre o culto — até nas “*coisas indiferentes*” —, “o magistrado não pode impor, por sanção de lei civil, que se pratique qualquer rito eclesiástico ou cerimónia no culto a Deus”; também aqui, “o bem público é o limite e a medida para a

elaboração das leis” (67,69 | 106)²²; mas, por exemplo, sacrifícios humanos ou orgias promíscuas são interditos: “o que não é permitido em casa e na vida civil não o será também numa assembleia religiosa ou no culto” (73,75 | 108); já, imolar-se um vitelo em sacrifício não pode ser proibido pela lei, mas pode sê-lo (casos de escassez ou doença) quando “não é sobre matéria de religião, mas de política que é feita a lei” (75 | 109), sendo pelos *efeitos* que cessa o princípio de neutralidade do poder civil.

Quando aos dogmas (*dogmata*), “uns são práticos, outros especulativos; e, embora ambos consistam no conhecimento da verdade, estes, entretanto, confinam-se à crença e ao entendimento, aqueles, diferentemente, dizem respeito à vontade e aos costumes. Logo, a lei civil de modo algum pode introduzir em qualquer igreja os dogmas especulativos e (como são chamados) os artigos de fé correspondentes, que nada mais exigem senão só que neles se creia”. Segue-se que “o magistrado não deve proibir que se defendam ou se ensinem quaisquer opiniões especulativas em qualquer igreja, porque [elas] não dizem respeito aos direitos civis de seus cidadãos” (83 | 112,113)²³, portanto fora da jurisdição do magistrado.

Já quanto aos dogmas com incidência prática, o filósofo observa: “A rectidão dos costumes (*morum rectitudo*), que constitui a parte não menor da religião e da piedade sincera, diz respeito também à vida civil e nela reside tanto a salvação das almas quanto a do Estado; por isso, as acções morais pertencem a uma e a outra jurisdição, tanto a interna como a externa; e ambas estão sujeitas à autoridade, tanto do moderador civil quanto do doméstico, isto é, do magistrado e da consciência”. Este é um ponto sensível e Locke tem consciência disso — é-o ainda hoje: “Aqui, pois, é de temer que um viole o direito de outro, e que haja um conflito entre o guardião da paz e o das almas. Mas, se se ponderar bem o que acima se disse sobre os limites de um e de outro, o problema será facilmente resolvido”

²² Locke já anteriormente se referiu às “coisas indiferentes”, “como muitas das coisas usadas no culto religioso, por exemplo, usar uma vestimenta branca ou preta, ajoelhado ou não, etc.”, aí afirmando que “no culto religioso nada é indiferente, pois é o uso desses hábitos, gestos, etc., que julgo aceitáveis por Deus no culto que Lhe presto, que, embora possam ser perfeitamente indiferentes na sua própria natureza, mas quando estou a adorar a Deus de uma forma que penso que ele prescreveu e aprovará, não posso alterar, omitir ou adicionar qualquer circunstância naquilo que considero como a verdadeira forma de culto”. “An Essay concerning Toleration” (1667), in John Locke, *Political Writings*, *op. cit.*, p. 190.

²³ Recorde-se o que já foi dito e se diz a seguir sobre a existência de Deus (não é um dogma especulativo).

(85 | 113-114). Quer dizer: se se atender aos limites fixos e distintos da teoria no seu conjunto, os problemas superar-se-ão.

c) Os limites da tolerância

Todavia, a defesa da tolerância não é irrestrita: há limites, tal como existem limitações ao exercício da liberdade, conforme afirma noutra obra: “Assim, a *liberdade* não é [...] uma capacidade de cada um fazer o que entender, de viver a seu bel-prazer, não se encontrando sujeito a quaisquer leis”, mas “decorre da existência de uma regra de conduta comum a todos os seus membros; uma regra cuja elaboração esteve a cargo do poder legislativo criado pela comunidade precisamente para o efeito”²⁴. Ora, na *Epístola*, como já foi dito, Locke adverte: “Nenhum ser humano está ligado por natureza a uma igreja, nenhum está vinculado a uma seita, cada um une-se espontaneamente à sociedade em cujo seio crê ter encontrado a verdadeira religião e o culto agradável a Deus” (43 | 94). Então, Locke apresenta dois limites genéricos e dois específicos:

1.º Entre os primeiros, estão aqueles que seguem doutrinas incompatíveis com sociedade civil: “o magistrado não deve tolerar nenhum dogma incompatível e contrário à sociedade humana ou aos bons costumes, necessários para preservar a sociedade civil” (91 | 116). Caso o princípio seja infringido, resta ao magistrado civil entrar em acção e punir os que seguem tal doutrina, que ameaçam a paz e a boa convivência.

2.º Embora “disfarçado como sadio, mas ainda mais perigoso para o Estado, é o mal daqueles que arrogam, para eles e para a sua seita, uma prerrogativa peculiar contra o direito civil, que cobrem e disfarçam com discursos especiosos” (91 | 116). São os “que atribuem aos fiéis, aos religiosos, aos ortodoxos, isto é, a si mesmos, o privilégio ou poder acima dos outros mortais nos assuntos civis; ou que reivindicam para si, sob pretexto da religião, qualquer poder, contra os homens que não são da sua comunhão eclesiástica, ou que, dalgum modo, estão dela separados, eles não têm qualquer direito a ser tolerados pelo magistrado; nem, tão pouco, os que não querem ensinar que os outros, os dissidentes da sua

²⁴ Locke, J., *Segundo Tratado do Governo* (1689), trad. Carlos Eduardo P. Amaral. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian (2007), cap. IV, § 22, p. 51. Sobre este tópico, cf. o nosso trabalho, “Sociabilidade e tolerância em Locke”, in António M. Martins (coord.), *Sociedade Civil: entre miragem e oportunidade*, Coimbra, Faculdade de Letras (2003), pp. 43-82.

religião, devem ser tolerados”. E interroga-se: “O que ensinam eles, e todos os desse jaez, senão que, na melhor ocasião, usurparão os direitos do Estado, os bens e a liberdade dos cidadãos?” (93 | 117). Afinal, são os que não aceitam a separação entre o poder civil e o poder religioso, e se arrogam a prática da intolerância. Acrescem ainda dois limites específicos.

3.º O primeiro concerne “a igreja cujos iniciados passam *ipso facto* ao serviço e à obediência de outro príncipe, não pode ter o direito de ser tolerada pelo magistrado. Se tal admitisse, o magistrado daria azo a uma jurisdição estrangeira nas suas fronteiras e cidades, e permitiria que entre os seus cidadãos se alistassem soldados contra o Estado” (93 | 117).²⁵ Todavia, na opinião de Marshall, Locke “distingue a negação da tolerância por motivos políticos a alguns católicos”, isto é, aos romanos, que não coincide com a “intolerância religiosa a todos os católicos”²⁶; nesta interpretação, o limite não resulta da religião que se professa, mas da possibilidade de ameaça ao Estado.

4.º «Por último, os que negam haver uma divindade, de modo algum devem ser tolerados. Para o ateu, nem uma promessa, nem um pacto, nem um juramento, que são os vínculos da sociedade humana, podem ser de alguma forma estáveis e sagrados; subtraído Deus, ainda que só em pensamento, tudo se desmorona. Além disso, não pode reivindicar para si o privilégio da tolerância, em nome da religião, quem, pelo ateísmo, suprime radicalmente toda a religião” (93 | 118), e até a própria moralidade.²⁷

Locke conclui a *Epístola* com demoradas considerações sobre as assembleias (reuniões) religiosas, de que importa reter estas: “se alguma conspiração é tramada contra a paz pública numa assembleia religiosa, deve ser reprimida do mesmo modo, e não diversamente, como se tivesse ocorrido numa feira”; igualmente, “se um sermão numa igreja contém algo sedicioso, deve ser punido da mesma maneira como se tivesse sido pregado na praça do mercado” (100,101 | 121).

²⁵ Recorde-se que, nos séculos XVI e XVII, o Papa ainda dominava certas regiões da Itália, assemelhando-se aí a um chefe de Estado, dispondo até de exército. Há, porém, referências abonatórias aos católicos na *Epístola* (e na conclusão), sugerindo que devem ser tolerados.

²⁶ Marshall, J., *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture*, Cambridge, Cambridge University Press (2006), p. 680.

²⁷ Noutra obra, escreve: “[...] é difícil conceber como, sem a ideia inata de uma Divindade, possa haver princípios morais inatos. Sem a noção de um legislador é impossível ter uma noção de lei e da obrigação de a cumprir”. *Ensaio sobre o Entendimento Humano, op. cit.*, I, III, 8, pp. 82-83.

Ao invés do seu conterrâneo Thomas Hobbes, que antes objectara contra a pluralidade religiosa, Locke responde: “Não é a diversidade de crenças — que não pode evitar-se —, mas a tolerância negada aos que têm opinião diversa, e que poderia ter sido concedida, que produziu a maioria das disputas e guerras que se têm manifestado no mundo cristão por causa de religião” (103 | 122). E aos que o criticavam pela demasiada amplitude da teoria, “só uma coisa une o povo para a revolta: a opressão” (97 | 120). Assim, a difusão da tolerância entre os que discordam em assuntos religiosos contribui para a paz na sociedade.

III. ELOGIO DA TOLERÂNCIA

a) Uma “inversão do pensável”

Figura-chave da “revolução intelectual” pela tolerância, Pierre Bayle (1647–1706) operou uma “inversão do pensável”²⁸: fazer da tolerância um princípio radical e positivo, tanto no plano religioso como no civil, exigia uma verdadeira revolução intelectual. Ora Bayle cogita a tolerância como positiva²⁹, renunciando como ela será pensada e difundida no Século das Luzes, merecendo de Voltaire este convicto elogio: “Um dos filósofos mais perseguidos foi o imortal Bayle, honra da natureza humana”³⁰.

Ademais, Bayle é autor de copiosa e variada obra sobre a tolerância, desta fazendo uma defesa radical no *Comentário Filosófico* (1686)³¹, publicada no exílio³² na Holanda,

²⁸ Cf. de Certeau, M., “L’inversion du pensable: l’histoire religieuse du XVII^e siècle” (pp. 131-152), *L’Écriture de l’Histoire*, Paris, Gallimard (1975), onde nota: “A verdade aparece menos como o que o grupo defende, e mais como aquilo *por que* ele se defende: finalmente, é o que ele *faz*, a sua maneira de representar, de difundir e de centralizar o que é” (p. 134).

²⁹ Vienne, J.-M., “La tolérance, de Spinoza à Locke”, *Études Littéraires*, 32 (1-2), printemps 2000, p. 126 (pp. 125-132).

³⁰ «Un des philosophes les plus persécutés fut l’immortel Bayle, l’honneur de la nature humaine». Voltaire, “Tolérance”, *Dictionnaire Philosophique*, op. cit., p. 344.

³¹ Cf. Bayle, P., *De la Tolérance: Commentaire Philosophique [...]* (1686), Paris, Presses Pocket (1992). Eis o longo título: “Comentário filosófico sobre as palavras de Jesus-Cristo, “obriga-os a entrar”; onde provamos, com várias razões demonstrativas, que não há nada mais abominável que fazer conversões pela coerção: e onde refutamos todos os sofismas dos conversores pela violência, e a apologia que Santo Agostinho fez das perseguições” (p. 45). A sigla *CPh* (do subtítulo) indicará a obra nas citações (no texto).

³² Durante o exílio na Holanda, teve uma intensa actividade intelectual. Em 1684, colabora (um dos fundadores) em *Nouvelles de la République des Lettres*, uma das publicações literárias e filosóficas mais influentes do seu tempo. No entanto, os seus escritos heterodoxos tornaram-no um homem malquisto, até entre os protestantes; em 1693, perde a sua cátedra em Roterão, sem explicações formais e com humilhação pública. Apesar disso, continuará a escrever incansavelmente até ao fim da vida.

onde foi professor e jornalista³³; aí aprofunda reflexões já feitas em livros anteriores³⁴, mostrando enorme coragem e empenhamento à causa³⁵, já que então poucos se opunham frontalmente à intolerância religiosa; e, apesar de não ter recebido a atenção da breve *Epístola* de Locke, não falta à obra saber e argúcia, não obstante ter sido publicada antes, e ir até mais longe...

O Comentário Filosófico (1686) inicia-se com um “Discurso Preliminar” (DP), em que o autor “se apresentará” pelo seu heterónimo³⁶, afirmando ainda que pretende “fazer um Comentário filosófico sobre as palavras da parábola nupcial, da qual os convertedores, isto é, os perseguidores, abusam” (*CPh*, “DP”, 48), advertindo para o significado dos termos — convertedor, desonesto, perseguidor —, que, contrariamente à aceção corrente³⁷, são a mesma coisa. Ora, para a defesa da tolerância, urgia refutar a interpretação literal agostiniana³⁸ da passagem do Evangelho de Lucas (14, 23)³⁹ — “obriga-os a entrar”

³³ “Continuará a ser professor para ganhar o pão; mas a sua verdadeira profissão, ou antes, a sua missão, a sua função, será a de jornalista, para conduzir os homens às verdades impiedosas que já o seduzem”. Paul Hazard, *A Crise da Consciência Europeia (1680–1715)*, trad. Óscar F. Lopes, Lisboa: Edições Cosmos (1948), p. 84. Assim, além de professor e jornalista, foi também um ardoroso polemista.

³⁴ *Pensées diverses sur la comète* (1682), *Nouvelles Lettres Critiques* (1685), e *Ce que c’est que la France toute catholique sous le règne de Louis le Grand* (1686).

³⁵ Foi a tolerância religiosa a grande causa da sua vida, constantemente negada pela intolerância: nasceu em 1647, filho de pastor calvinista, converteu-se ao catolicismo em 1669 e estudou filosofia no colégio dos Jesuítas de Toulouse; após concluir o curso, retorna à Igreja reformada. Em 1675, torna-se professor na Academia Calvinista de Sedan, mas deixa o seu posto pouco antes da Academia ser fechada por Luís XIV, e exila-se na Holanda (1681). Em 1685, visando-o também, o seu irmão Jacob Bayle foi perseguido, preso e morto, por razões religiosas.

³⁶ Bayle “apresenta-se” como Jean Fox de Bruggs, pseudónimo dum certo escritor inglês, cujo nome recorda George Fox, ‘quaker’ defensor da tolerância, e David Joris, fundador de seita anabaptista nos Países Baixos, vítima de perseguição. Cf. Bayle, P., “Note sur la page du Titre”, *CPh*, pp. 43–44.

³⁷ “Eis a imagem ingénua do destino da palavra convertedor: devia originariamente significar uma alma verdadeiramente zelosa da verdade e por esclarecer os errantes; mas ela não significará mais que um charlatão, um patife, um ladrão, um saqueador de casas, uma alma sem piedade, sem humanidade, sem equidade, um homem que busca expiar as suas impudicícias passadas e futuras, e todos os seus desregramentos, fazendo sofrer os outros” (“DP”, 49).

³⁸ Embora fisicamente longe no tempo, Santo Agostinho continuará presente nas grandes querelas doutrinárias dos séculos XVI e XVII, ele que foi inspirador comum do pensamento da Reforma e do jansenismo. Delumeau escreve: “Apenas se forcem os termos, afirmando que o bispo de Hipona foi o maior personagem da história ocidental nos séculos XVI e XVII”. Delumeau, J., *Naissance et Affirmation de la Réforme* (1965), Paris, P.U.F. (1973), p. 365.

³⁹ “Então, o dono da casa, irritado, disse ao criado: “Sai imediatamente às praças e às ruas da cidade e traz para aqui os pobres, os estropiados, os cegos e os coxos”. O criado voltou e disse-lhe: “Senhor, está feito o que determinaste, e ainda há lugar”. E o senhor disse ao criado: “Sai pelos caminhos e cercados e obriga-os a entrar para que a minha casa fique cheia”. Pois vos digo que nenhum daqueles que foram convidados provará da minha ceia” (Lucas, 14, 20-24). A interpretação *ad litteram* da parábola por Santo

(*compelle intrare*) —, usada pela teologia para justificar o uso da violência; mas, assim interpretada, colidia com os princípios elementares da moral enquanto fundados na razão e na “*luz natural*”. E, em consequência, sustém: “Apoio-me, para refutá-la invencivelmente, neste princípio de luz natural, *que qualquer sentido literal que contenha a obrigação de cometer crimes, é falso*” (CPh, I, i, 85-86). Outrossim, Bayle impugna todas as razões dos que se arrogam ao direito de perseguir, desde logo, embaraçando-os, “tirá-los de seus lugares-comuns, e propor-lhes dificuldades para as quais não tiveram tempo ainda de inventar escapatórias” (CPh, “DP”, 50). Aliás, é um *comentário* de um “gênero novo” que o autor empreende, e não teológico, pois este já se desacreditou com o reacender de polémicas em torno de passagens bíblicas que se arrastaram por séculos.

Contra o que prevalecia no tempo, Bayle propõe a *novidade* como boa e positiva, desde que conforme aos princípios da razão, no plano do direito como no da religião, contrariando a mentalidade arraigada da época, refractária a qualquer mudança: em assuntos da religião, “o *novum* é assimilado, desde os tempos antigos, ao *vitiosum*, ao *ambitiosum*, ao *inane*”⁴⁰, concitando a reprovação geral. “Será que depois de tantas experiências, devemos hoje crer que é impossível que alguém nos ensine coisas novas? Isso mostra que toda a lei que exclua novos esclarecimentos ou progressos dos conhecimentos humanos e divinos, é violenta. Onde estaríamos se há dois ou três mil anos esta lei tivesse sido posta em prática?” (CPh, II, v, 254). Para Bayle, ninguém “deve recusar-se a esclarecer com aqueles que têm alguma coisa de novo a dizer”, caso contrário, “como saber se isso não é melhor do que o que até aqui criamos de boa-fé?” (CPh, II, v, 253). E aplica o princípio à exegese bíblica: “Pretendo fazer um comentário dum novo gênero, e apoiá-lo em princípios mais gerais e mais infalíveis que tudo o que o estudo das línguas, da crítica e dos lugares-comuns me poderiam facultar” (CPh, I, i, 85): portanto, um “comentário *filosófico*”, como enuncia o título longo da obra.

O conflito surgia fácil porque todas as religiões se julgavam as únicas verdadeiras: Bayle ilustra-o com um discurso fictício (um representante da Igreja Católica primitiva)⁴¹,

Agostinho, para trazer os donatistas à Igreja da África, foi, entre os séculos XVI e XVII, reinterpretada pelos católicos para constringer os protestantes à conversão. Cf. Paul Hazard, *A Crise da Consciência Europeia (1680-1715)*, *op. cit.*, p. 86.

⁴⁰ Turchetti, M., “Réforme & tolérance, un binôme polysémique”, in Nicolas Piqué et Ghislain Waterlot (eds.), *Tolérance et Réforme: éléments pour une généalogie du concept de tolérance*, Paris: L’Harmattan (1999), p. 12.

⁴¹ “De resto, monsenhor, de que tenhamos o direito de constringer, não se segue que vós o tenhais também: nós falamos em nome da verdade, e por causa disso é-nos permitido infligir violência às pessoas; mas as falsas religiões não possuem este privilégio: o que elas fazem é uma crueldade bárbara; o que nós fazemos é completamente divino e uma santa caridade” (CPh, II, ix, 165).

sustendo a tese de que nada justifica o direito de perseguir, dissecando os argumentos de católicos e de protestantes, erigindo a *reciprocidade* como o princípio que deve reger a igualdade entre religiões. Com razão Habermas enfatiza que, “neste aspecto, Bayle foi precursor de Kant: praticava já a assunção recíproca das perspectivas e insistia na universalização das ‘ideias’ a cuja luz julgamos a natureza da acção humana”⁴².

No “Discurso Preliminar”, contraria-se que a coesão do Estado deva pressupor a uniformidade religiosa, condição fundamental do Estado unitário, que esteve na base da revogação do Édito de Nantes⁴³, expresso pelo adágio “*cujus regio, ejus religio*” (“tal região, a sua religião”), ou, na versão francesa, “*un roi, une foi, une loi*”⁴⁴. Segundo Bayle, os princípios da tolerância não só não trazem conflitos, como “é a não-tolerância que causa todas as desordens falsamente imputadas à tolerância” (“DP”, 73). É o caso, por exemplo, do paganismo: dividido numa infinidade de seitas, com deuses e cultos tão diversos, seria o cenário perfeito para os piores conflitos religiosos; entretanto, jamais houve guerras de religião entre pagãos: “em todo o lugar, muita calma e grande tranquilidade; e porquê? Porque uns toleravam os ritos dos outros” (“DP”, 73). Ora, se a intolerância do seu tempo tivesse sido aplicada na antiguidade, observa Bayle, e se a coerção fosse usada para garantir a unidade religiosa, a comunidade teria entrado em combustão: “é, portanto, a tolerância que é fonte de paz, e a intolerância, de confusão e de zaragata” (“DP”, 73-74). Trata-se dum extraordinário avanço: a *diversidade religiosa* é útil e benéfica às sociedades políticas.

b) Uma tolerância radical

Para fundar a tolerância, era à filosofia que importava recorrer, isto é, à razão e à crítica: “[...] o tribunal supremo e que julga em última instância e sem apelo

⁴² Habermas, J., “De la tolerancia religiosa a los derechos culturales”, traducción y notas de Juan Carlos Velasco, *Claves de Razón Práctica*, n.º 129 (2003), p. 4 (pp. 4-12).

⁴³ É na sequência da revogação do Édito de Nantes (15 de Outubro de 1685), assinada em Fontainebleau por Luís XIV, que Bayle publica as duas primeiras partes do *Commentaire Philosophique* (Outubro de 1686), escritos com urgência e virulência ante a ameaça endémica do fanatismo religioso, mas tratando a questão num enfoque universal: na I Parte, refuta a interpretação agostiniana *ad litteram* da passagem de Lucas (14, 23) — “*contrains-les d’entrer*” —, e responde, na II, a 8 objecções feitas (ou que poderiam fazer-se) às 9 longas refutações (da I Parte); na III (1687), procura refutar as passagens das cartas de Santo Agostinho onde este justificava o uso de poderes seculares para erradicar a heresia donatista; e no *Supplément du Commentaire Philosophique* (1688), além de outros assuntos, volta à ‘reciprocidade’, mas elevando a parada, travando a única fuga que restava aos adversários: um igual direito aos hereges em perseguir os ortodoxos.

⁴⁴ Cf. Labrousse, E., “*Une foi, une loi, un roi?*”: *la révocation de l’Edit de Nantes*, Paris/Genève: Payot/Labor & Fides (1985), pp. 95-112.

tudo o que nos é proposto, é a *razão* falando pelos *axiomas da luz natural*, ou da metafísica” (I, i, 88); jamais um tribunal eclesiástico, sempre ligado à intolerância. Então, “a lei positiva, uma vez verificada à luz natural, adquire a qualidade de regra e de *criterium*, tal como em geometria uma proposição demonstrada por princípios incontestáveis se torna um princípio por relação a outras proposições” (I, i, 93). Segue-se uma espiral de *refutações* do sentido literal de “*obriga-os a entrar*”, alegando, na 1.^a, que “é contrário às ideias mais puras e distintas da luz natural” (CPh, I, ii), na 2.^a, que “é contrário ao espírito do Evangelho” (CPh, I, iii), com variantes — a 7.^a, mostrando que “era desconhecida dos Padres da Igreja nos primeiros séculos” (I, viii), a 8.^a, entre os cristãos primitivos (CPh, I, ix).

Na 3.^a refutação do sentido literal, realça-se que este “confunde a justiça com a injustiça e a virtude com o vício, dissolvendo assim a sociedade” (CPh, I, iv), da qual a 9.^a é o corolário — tal sentido literal “exporia os verdadeiros cristãos a uma opressão constante, sem que nada se pudesse alegar para a deter”, até “um derramamento de sangue contínuo” (CPh, I, x). Na 4.^a refutação, Bayle mostra que tal interpretação serve de pretexto para “os infiéis não deixarem entrar nenhum cristão em seus países e expulsá-los de todos os lugares” (CPh, I, v), na 5.^a, que “justifica o crime” (CPh, I, vi), na 6.^a, que priva os cristãos dum forte argumento contra o maometismo”, já que, se aqueles sempre defenderam que as falsas religiões dependem da força, recorrendo agora à força, admitem que a própria religião poderá não ser verdadeira (CPh, I, vii)⁴⁵. Nesta sequência, Bayle funda as suas refutações na *razão*, que denomina diversamente — “luz natural”, “luz interior”, “verdade interior”, “princípios gerais do conhecimento”, etc. Nesta trajetória racionalista em que afloraram conceitos cartesianos, desponta também a inspiração de Malebranche (*Traité de Morale*, 1684): “Quero dizer, sem excepção, que é preciso submeter todas as leis morais a essa ideia natural da equidade que, tanto como a luz metafísica, *ilumina todo o homem vindo ao mundo*. Mas como as paixões e os preconceitos só obscurecem muito frequentemente as ideias da equidade natural, [...] Para então se desfazer desses dois obstáculos, quero que um homem, que quer conhecer distintamente a luz natural em relação à moral, se eleve acima do seu interesse pessoal e do costume de seu país, e se

⁴⁵ Laursen, J. C., “Pierre Bayle: el pirronismo contra la razón en el *Commentaire Philosophique*”, trad. Lisandro Pedro Aguirre, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 36 (1) Otoño, 2010, pp. 35-58.

interrogue: *Uma tal coisa é justa, e se se tratasse de a introduzir num país onde ela não fosse costume, e onde fosse possível segui-la, ou não, ver-se-ia, examinando-a friamente, que ela é bastante justa para merecer ser adoptada?* (CPh, I, i, 89-90). Não se lêem tais reflexões sem divisar o futuro imperativo kantiano⁴⁶, nelas prefigurado.

Ora, sendo a razão, e não a revelação, o critério de juízo, trata-se dum passo enorme e duma audácia inaudita para a época, que implode todo o edifício teológico que servia de sustentáculo à intolerância, assente na interpretação literal agostiniana, que levava a uma completa inversão de valores, já que não só “o direito de constranger é a inversão geral do decálogo” (CPh, I, iv, 114), como, segundo o filósofo de Roterdão, equivalia a afirmar que “a razão do mais forte é sempre a melhor” (CPh, II, i, 192), não se distinguindo mais a virtude do vício, e o injusto tornando-se o justo.

Na II Parte, que trata das objecções às 9 refutações, Bayle deslisa do racionalismo para um peculiar cepticismo, com a entrada em cena da “*consciência errante*”: “tudo o que a consciência bem esclarecida nos permite fazer para o avanço da verdade, a consciência errónea no-lo permite para o que cremos a verdade” (CPh, II, viii, 283); daí o imperativo: “a primeira e a mais indispensável de todas as nossas obrigações é a de nunca agir contra a inspiração da consciência, e toda a acção que é feita contra as luzes da consciência é essencialmente má” (CPh, II, viii, 292). Como jamais há certeza objectiva, somente subjectiva — fruto da graça —, os erros do livre exame são, em última análise, de pouca importância relativa: quem se engana, desde que faça o bem, é um “ortodoxo para com Deus” (CPh, II, x, 340). É a afirmação da *liberdade de consciência*: e, ao afirmar que a consciência é uma luz natural, segue a tradição jusnaturalista do século XVII.

Na sequência deste princípio, Bayle não pretende fixar um princípio de coexistência entre cristãos, como em Locke, mas situa-se acima de toda a religião; mais: em vez de pensar a liberdade de consciência como um princípio a aplicar-se dum ponto de vista cristão, concebe-a como uma opção moral absoluta, independente de qualquer religião; por isso, ele pôde defender uma doutrina da tolerância religiosa universal, a mais aberta de seu século⁴⁷. Aliás, a tolerância é um imperativo que não admite excepções: “É preciso tudo ou nada. Não se pode

⁴⁶ Devolvé, J., *Religion, Critique et Philosophie chez P. Bayle*, Paris, Alcan, pp. 109-110, 1906.

⁴⁷ Mori, G., *Bayle Philosophe*, Paris, Honoré Champion, 1999, p. 290.

ter boas razões para tolerar uma seita se elas não são boas o suficiente para tolerar uma outra” (*CPh*, II, vii, 271-272). Bayle propugnou uma tolerância radical, que não excluía confissões (Locke excluiu católicos e ateus), não lutando apenas pela tolerância, mas pela *liberdade de consciência*, o que poucos ousaram na época.

Quanto à objecção sobre a obstinação persecutória por consciência errônea, ela não tem pertinência, pois Bayle repete, depois de Gassendi, que “a evidência é uma qualidade relativa”: se “[...] é ir longe demais dizer que os assuntos controversos são claros e evidentes como o dia, cada um sabe, ou deveria saber, que a evidência é uma qualidade relativa; é por isso que não poderemos mais responder, à excepção das noções comuns, que o que nos parece evidente deva parecer também a outro” (*CPh*, II, i, 188-189). Como os princípios da moral são assimilados às noções comuns, aos axiomas da lógica, a sua ignorância não tem escusa. E, “porque o soberano não perde o direito inerente que tem de retirar da República aquele que arruína necessariamente a segurança dos indivíduos, e que rompe os laços das sociedades, ele não o perde se por acaso se deparar com alguém que mata e rouba, seguindo as luzes da consciência” (*CPh*, II, iv, 233). A razão é um guia seguro e nela se fundam os nossos juízos em questões religiosas e bíblicas; o único limite da tolerância são actos que perturbam a conservação da sociedade. A posição de Bayle é já próxima da que John Stuart Mill defenderá um século e meio mais tarde: são tolerados todos os pensamentos, não todas as acções; e, se os pensamentos levam a acções, serão precisas certas restrições públicas.

Entretanto, nesta intransigente defesa da tolerância religiosa perpassa a tensão entre racionalismo e um peculiar pirronismo. Destarte, Bayle é visto como um herdeiro de Montaigne e precursor de Hume, ou um elo nessa corrente que liga Montaigne a Hume⁴⁸, portanto um céptico seiscentista: “porque a razão não pode dar qualquer conteúdo moral suficientemente transparente, a tolerância é necessária”⁴⁹; ou um “supercéptico”, pelo radicalismo da sua concepção de razão: “em cada caso, Bayle não está apenas ou meramente preocupado em desafiar uma teoria, mas em usar a ocasião para generalizar um ataque a todas as teorias e mostrar os abismos sem esperança a que levam todos os esforços intelectuais

⁴⁸ Cf. Brahami, F., *Le Travail du Scepticisme: Montaigne, Bayle, Hume*. Paris, P.U.F, p. 119-121, 2001.

⁴⁹ *Ib.*, p. 161, note 2.

humanos⁵⁰. De facto, um certo supercepticismo transparece no seu *Dicionário*⁵¹, em especial em diversos verbetes (e respectivas notas)⁵², onde a pretensão racionalista vai além dos limites e a actividade autodestrutiva surge como “razão Penélope”: “a nossa Razão não serve senão para confundir tudo, e só faz duvidar de tudo: ainda não construiu uma obra, mostra-vos os meios para a arruinar. É uma verdadeira Penélope, que durante a noite desfaz a tela que havia tecido de dia. Assim, o melhor uso que podemos fazer dos estudos de filosofia é saber que ela é uma via do desvario, e que devemos buscar outro guia, que é a luz Revelada⁵³, pelo que o seu cepticismo desemboca num “pirronismo cristão”: se a razão não é fiável para nos guiar à verdade, há que buscar um outro guia — a fé ou a revelação.

Se Bayle parece assim enfraquecer a defesa da tolerância religiosa pela via da racionalidade, todavia o escopo desta inflexão céptica era ainda difundir por outra via o ideal da tolerância, pondo as premissas da função positiva da razão; se esta não for limitada, ela tornar-se-á destrutiva, o que não inviabiliza a sua função terapêutica: há nela uma “capacidade de verdade”⁵⁴, um ‘racionalismo crítico’ mediante a consciência (funcionando melhor quando age sobre os dados da consciência e da intuição). O próprio Bayle junta por vezes “a razão e a consciência” (*CPh*, II, ii, 287), isto é, o ‘senso comum’ que a detém logo que despontem contradições em si mesma.

c) A Ilustração antecipada

Segundo Cassirer, Bayle é “percursor do século XVIII, para o qual o seu *Dicionário Histórico e Crítico* constituiu, além de reserva científica inesgotável, um

⁵⁰ Popkin, R. H., *The History of Scepticism: from Savonarola to Bayle*, Oxford, Oxford University Press, p. 289, 2003.

⁵¹ Bayle, P., *Dictionnaire Historique et Critique*, 5.^a ed., Genève, Slatkine Reprints (1995) 4 vols. (1, A-B, CXX+719 pp.; 2.º, C-J, 915 pp.; 3.º, K-P, 831 pp.; 4.º, Q-Z, 804 pp.). Doravante, *DHC*.

⁵² Cf., entre vários, “Pyrrhon”, “Acosta (Uriel)” G, “Bunel (Pierre)” E, “Arcésilas” F. Estas letras maiúsculas são as “Notas” [“Rem”(arques)], em duas colunas, após o texto principal de cada artigo (a toda a largura da página); ora, são as “Rem” o que interessa mais ler (o “coração do Dicionário”), que chegam a ocupar dez vezes o corpo do artigo, estendendo-se nas margens com as citações das Notas.

⁵³ Bayle, P., *DHC*, “Bunel (Pierre)” E.

⁵⁴ Cf. Bouchardy, J.-J., *Pierre Bayle: la nature et la “nature des choses”*, Paris, Honoré Champion Éditeur, pp. 198-199, 2001.

treinamento dialéctico sem igual”⁵⁵. Na expressão de Labrousse, “como Moisés morrendo no limiar da terra de Canaã, Bayle apenas vislumbrou de longe o terreno sobre o qual iria ser construída mais tarde uma história de tipo científico”⁵⁶. Obra colossal⁵⁷, o *Dicionário* é emblemático da “guerra pacífica” dos espíritos, isto é, do debate crítico, permanente e pacífico, que caracteriza a República das Letras⁵⁸, na qual vigora “só o império da verdade e da razão”⁵⁹; e, como matriz da *Encyclopédie* e do Iluminismo, se o seu autor não é considerado nem sucessor de Descartes nem filósofo do Iluminismo, porventura “o seu erro foi ter chegado depois de uns e antes de outros”⁶⁰. Pela sua erudição, o *Dicionário* vale por si só uma biblioteca⁶¹, onde abunda “uma colecção de todos os tipos de assuntos, alguns sérios, outros risíveis”⁶², preponderando o estilo irónico e polémico, congeminado numa mistura entre o dever, o prazer e o lazer: há, na escrita filosófica de Bayle, uma dimensão lúdica⁶³.

Se a interpretação clássica da concepção de razão em Bayle é a de um céptico do século XVII — “razão Penélope” —, ela permite patentear algumas contradições e paradoxos, como no verbete sobre “Pirro”, em que o abade pirrónico se compraz em objectar ao contendente que não pode nem provar a identidade da sua própria pessoa nem a da sua própria vida; então, tudo perde significado, a incoerência está por toda a parte, e o pirronismo destrói-se a si mesmo: “as razões para duvidar são elas mesmas duvidosas; portanto, é necessário duvidar se é preciso duvidar. Que caos e que constrangimento para a mente!”⁶⁴. Se antes era o

⁵⁵ Cassirer, E., *La Philosophie des Lumières* (1932), Paris, Fayard, p. 216, 1970.

⁵⁶ Labrousse, E., “La méthode critique chez Pierre Bayle et l’Histoire” (1957), *Notes sur Bayle*, Paris, Vrin, 1987, p. 22.

⁵⁷ Fruto de 4 anos de intenso e perseverante labor (1693–1696), publicado em 1697 (5.ª ed. definitiva, 1734), é uma obra colossal (16 volumes, mais de 2000 verbetes, 3756 títulos de livros do início da idade moderna, cerca de 267 autores clássicos e antigos citados). Sobre a estrutura, processo de elaboração e os números referidos, cf. van Lieshout, H. H. M., *The making of Pierre Bayle’s Dictionnaire Historique et Critique*, Amsterdam & Utrecht, Holland University Press, pp. 68-93, 2001.

⁵⁸ *Nouvelles de la République des Lettres* é uma revista literária que Bayle criou 1684 (redactor principal entre Março de 1684 e Fevereiro de 1687), no período conturbado da revogação do Édito de Nantes.

⁵⁹ Bayle, P., *DHC*, art. “Catius”.

⁶⁰ Abel, O., *Pierre Bayle: les paradoxes politiques*, Paris, Michalon, p. 9, 2017.

⁶¹ Cf. Gros, J.-M., “Introduction”, in P. Bayle, *CPh*, op. cit., p. 9.

⁶² Bayle, P., *DHC*, Éclaircissement sur les obscénités, p. 324.

⁶³ Bost, H., *Pierre Bayle historien, critique et moraliste*, Turnhout: Brepols, p. 98, 2006.

⁶⁴ Bayle, P., *DHC*, “Pyrrhon”, C.

racionalismo que fundava a doutrina da tolerância nos princípios da moral — base dos direitos da consciência errante —, Bayle parece aderir depois a uma “fé cega”: esta não seria, como ele diz explicitamente, senão um gosto arbitrário e pessoal, sem fundamento, sem razão⁶⁵, todavia como um outro fundamento da tolerância — *de gustibus non est disputandum*. Aliás, como Bayle notara já na obra de 1686, “é à educação que eles [os homens] devem o que são, mais de uma religião que de outra (porque se fôssemos nascidos na China seríamos todos chineses, e se os chineses fossem nascidos na Inglaterra seriam todos cristãos, [...])” (*CPh*, II, x, 345), relevando, portanto, também o papel da educação.

Até mesmo para iludir censores e caluniadores, católicos ou protestantes, Bayle teve de confessar por vezes o seu fideísmo, numa “concessão hipócrita destinada a desarmar adversários”⁶⁶; por isso, “a escrita de Bayle é uma escrita codificada”⁶⁷, não se devendo aferir a sua opinião pela frequência da mesma ideia: afirmava que “todos os leitores não adivinham o que [um autor] quer, mas há quem o adivinhe, e [o autor] sabe bem que haverá quem o fará”⁶⁸; e afirmava ainda que «é preciso deixar ao leitor adivinhar pelo menos metade do que queremos dizer, e não deve temer-se que não nos compreendam. A malignidade do leitor vai mais longe que nós. É preciso confiar nela, é o mais seguro”⁶⁹. Se o recurso a tais astúcias a que foi obrigado poderia confundir o leitor, ele, em várias obras — como já vimos —, escondeu a sua própria identidade por um nome falso ou pelo anonimato.

Diríamos que, “sucessivamente, Bayle fala a linguagem dum teólogo calvinista, dum panfletário huguenote, dum discípulo de Malebranche ou dum filho espiritual de Erasmo, de Montaigne e de Naudé. Destes elementos tão variados que ele igualmente acolhe, Bayle não elabora qualquer síntese sistemática: e, entretanto, não permanecem isolados e flutuando no seu espírito; somente a fusão que aí se opera não é o resultado duma construção intelectual, é acima de

⁶⁵ Bayle, P., *DHC*, “Nicole (Pierre)”, C.

⁶⁶ Labrousse, E., *Pierre Bayle: hétérodoxie et rigorisme* (1964), Paris, Albin-Michel. p. 167, 1996.

⁶⁷ «[...] l’écriture de Bayle est une écriture codée». Cf. Mori, G., “Interpréter la philosophie de Bayle”, *Bayle Philosophe*, Paris, Honoré Champion, 1999, pp. 13-53.

⁶⁸ Bayle, P., *DHC*, “Rémond”, D.

⁶⁹ Bayle, P., “Harangue de Mr le duc de Luxembourg” (1680), *Ceuvres Diverses*, Hildesheim (1982–1990), V-1, p. 144.

tudo à personalidade de Bayle que é preciso buscar os factores que associam essas atitudes espirituais tão diferentes numa unidade menos doutrinária que psicológica”⁷⁰. Nas suas várias fases, Bayle foi patenteando uma radicalização progressiva, ora na senda racionalista, ora na experiência da consciência errante, ora na via céptica, parecendo por vezes raiar o relativismo, mas sempre pela liberdade de consciência e o pluralismo das opiniões: “se a multiplicidade das religiões prejudica um Estado é só porque uma não quer tolerar a outra, mas engoli-la pela via das perseguições [...]; a tolerância é o que há de mais próprio para restituir o século de ouro, e fazer um concerto e uma harmonia a várias vozes e instrumentos de diferentes tons e notas, [...]” (CPh, II, v, 256-257). A multiplicidade das religiões não é um mal, é até fonte de prosperidade na sociedade⁷¹: a tolerância está para esta como a polifonia para a música. Como ideal, Bayle defendia uma sociedade que não receie o pluralismo das religiões e valorize a liberdade da crítica gravada nas consciências, que é da natureza humana: a liberdade de consciência “é o direito mais essencial e mais inalienável que o homem pode gozar, e os soberanos devem considerá-lo como o mais inviolável”⁷²; defendia que a autoridade destes “não se estende até poder fazer leis que obrigassem os súbditos a agir contra a sua consciência” (CPh, I, vi, 146). Nisto, Bayle foi firme e constante, donde também advém o princípio do Estado laico, esteio da sua filosofia política.

Se a tese bayleana é a da *recusa total da coerção*, a extensão da tolerância abrange inclusive o ateu e o herege: “Há ocasiões em que os sentimentos médios são os melhores, e as duas extremidades viciosas; isso é mesmo muito frequente, mas nesta relação não há meio termo; é preciso tudo ou nada. Não podemos ter boas razões para tolerar uma seita, se elas não são boas o suficiente para tolerar uma outra” (CPh, II, vii, 271-272). Em suma, a intolerância não é a resposta a uma desordem, ela é a desordem.

Romilly, no verbete “Tolerância” da célebre *Encyclopédia*, utiliza argumentos de Bayle, por vezes quase textuais, mormente sobre os direitos da “consciência errante”, terminando nestes termos: “Remetemos os leitores, curiosos em

⁷⁰ Labrousse, E., *Pierre Bayle: hétérodoxie et rigorisme*, op. cit., pp. X-XI.

⁷¹ Cf. Bayle, P., 4, “Hospital”, rem[arque] F, *Dictionnaire Historique et Critique* (1695–1697), 4 vols., Genève, Slatkine Reprints (1995). Doravante, DHC.

⁷² DHC, “Guise (François de Lorraine, Duc de)”, C.

aprofundar o tema, ao *Comentário Filosófico* de Bayle, no qual, em nossa opinião, esse grande gênio se superou⁷³. Mais tarde, Sainte-Beuve, elogiando a sua obra, pôde escrever que “tudo está em Bayle, que dele importa saber colher”.⁷⁴ Mais perto de nós, Éric Weil apregoa (1949) sobre Bayle, o “percursor de Voltaire, herdeiro de Montaigne”: “O seu erro é ser muito actual, muito próximo de nós. Vexa-nos, irrita-nos, provoca-nos, nós que, de novo, somos ortodoxos [...]”⁷⁵. Jacques Brunsvchicg resumiu numa fórmula o “efeito Bayle”: “Ele fez das ideias, como talvez ninguém antes dele, algo de excitante; ensinou os seus leitores a jogar com elas como com frutos meio proibidos”⁷⁶. Como observa Habermas, Bayle “encontrava sempre novos exemplos para exortar os seus intolerantes oponentes a adoptar a perspectiva do outro e a aplicar aos adversários os próprios critérios”⁷⁷. Talvez por isso Voltaire, no prelúdio ao seu *Poema sobre o Desastre de Lisboa*, se refira a Bayle como “o maior dialéctico que jamais tenha escrito, não fez mais que ensinar a duvidar [...]”⁷⁸. Sobre o método crítico de Bayle, Koselleck afirma que não só engloba todos os domínios do saber humano, como implica-os “num processo infinito de relativização, de modo que a crítica se tornou a verdadeira actividade da razão”⁷⁹, doravante a esta indissociavelmente associada.

IV. SOBRE A LIBERDADE DE EXPRESSÃO

a) Liberdade de comunicar é liberdade de pensar

Já Baruch de Espinosa (1632–1677), de ascendência portuguesa (de família natural da Vidigueira, fugida da Inquisição para Amesterdão) — porventura o filósofo moderno mais contemporâneo —, “o pai da nossa modernidade política”⁸⁰, no seu *Tratado Teológico-Político* (1670), no capítulo “Onde se

⁷³ Romilly, J.-E., “Tolérance”, *op. cit.*, p. 395 (itálico nosso).

⁷⁴ «Tout est dans Bayle, mais il faut l’en tirer». Cf. Sainte-Beuve, “Du génie critique et de Bayle” (1844), *Portraits Littéraires*, ed. Gerald Antoine, Paris, Robert Laffont (1993), (pp. 250-266) p. 260 note* et note 20 (p. 1119).

⁷⁵ Weil, E., *Philosophie et Réalité*, Paris: Beauchesne, ch. XVIII, 1982, p. 337.

⁷⁶ Brunschwig, J., “Introduction”, in Leibniz, *Essais de Théodicée*, Paris: Flammarion, 1969, p. 12.

⁷⁷ Habermas, J., “De la tolerancia religiosa a los derechos culturales”, *op. cit.*, p. 4.

⁷⁸ Voltaire, “Prélude”, *Poème sur le désastre de Lisbonne / O Poema sobre o desastre de Lisboa* (1756), ed. bilingue de Vasco Graça Moura, Lisboa, Aletheia, 2005, p. 28.

⁷⁹ Koselleck, R., *Le Règne de la Critique* (1959), traduit de l’allemand par Hans Hildenbrand, Paris, Minuit, 2019, p. 90.

⁸⁰ Lenoir, F., *Le Miracle Spinoza: une philosophie pour éclairer notre vie*, Paris, Fayard, p. 135, 2017.

demonstra que num Estado livre é lícito a cada um pensar o que quiser e dizer aquilo que pensa”⁸¹, sustém que num Estado legítimo “[...] terá obrigatoriamente de se conceder a liberdade de opinião e governar os homens de modo a que, professando embora publicamente opiniões diversas e até contrárias, vivam apesar disso em concórdia” (*TTP*, 371). Para Baruch, sem dúvida é despótico o Estado que incute medo e persegue: “[...] um poder que negue aos indivíduos a liberdade de dizer e de ensinar o que pensam será, por conseguinte, um poder violento; pelo contrário, um poder que lhes conceda essa liberdade será um poder moderado” (*TTP*, 366), pelo que “os verdadeiros agitadores são aqueles que, num Estado livre, querem abolir a liberdade de pensamento” (*TTP*, 372-373). Sem um espaço de discurso livre não é possível uma vida social condigna.

Espinosa, “um século antes de Voltaire e Kant”, e “alguns decénios antes de Locke, [...], é o primeiro teórico da separação dos poderes político e religioso, e o primeiro pensador moderno das nossas democracias liberais”⁸²; mas se há um aspecto em que ele é ainda mais actual, “é ter perfeitamente percebido os limites das nossas democracias quando estas ainda não existiam”, e que serão tão mais sólidas e vigorosas quanto mais “os indivíduos que as compõem forem capazes de dominar as suas paixões tristes — o medo, a cólera, o ressentimento, a inveja, etc. — e de pautar a sua existência segundo a razão”; de certo modo, Espinosa antevia que “cidadãos, mais movidos pelas emoções do que pela razão, poderão eleger ditadores ou demagogos”, percebendo, “três séculos antes de Gandhi”, que “a verdadeira revolução é interior e que é transformando-se a si mesmo que transformaremos o mundo”⁸³ — um programa existencial longamente explanado na *Ética*, a sua grande obra.

Sobre a liberdade de expressão, não se passe ao lado da reflexão de Kant, filósofo há momentos citado, que a trata como um direito individual e imprescritível: “A liberdade de pensar contrapõe-se, em primeiro lugar, à coacção civil. Sem dúvida, há quem diga: a liberdade de falar ou de escrever pode-nos ser tirada por um poder superior, mas não a liberdade de pensar. Mas quanto e com que correcção pensaríamos nós se, por assim dizer, não pensássemos em comunhão com os outros, a quem comunicamos os nossos pensamentos e eles nos comunicam

⁸¹ Espinosa, B., *Tratado Teológico-Político* (1670), Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1988, cap. XX, pp. 365-374. Doravante *TTP* (no texto).

⁸² Lenoir, F., *op. cit.*, p. 135.

⁸³ *Ib.*, pp. 136-137.

os seus! Por conseguinte, pode muito bem dizer-se que o poder exterior, que arrebatava aos homens a liberdade de *comunicar* publicamente os seus pensamentos, lhes rouba também a liberdade de *pensar* [...]”⁸⁴. Esse, o principal direito dos indivíduos no estado civil (ao qual se opõem a coacção civil, o poder tutelar, a heteronomia), sem o qual a cidadania fica irremediavelmente prejudicada.

Todavia, uma das defesas mais intransigentes da liberdade de expressão na história das ideias foi a de John Stuart Mill (1806-1873), em *Sobre a Liberdade* (*On Liberty*, 1859), cujo tema é “a liberdade civil, ou social”, sobre “a natureza e os limites do poder que pode ser legitimamente exercido pela sociedade sobre o indivíduo”⁸⁵. Com efeito, “a sociedade pode executar as suas próprias ordens, e executa-as, de facto: e se emite ordens incorrectas em vez de correctas, ou se emite ordens em relação a assuntos em que não devia interferir, exerce uma tirania social mais alarmante do que muito tipos de opressão política, [...]” (*L*, 32). De facto, a tirania social é um perigo latente nas nações modernas; ao utilizar a expressão “tirania da maioria”, que toma de Tocqueville, Mill realça que há um limite para a intervenção legítima na autonomia individual.

Ora, o único princípio racional que governa a sociedade em relação ao indivíduo é “o princípio do dano” (*the harm principle*): “O objectivo deste ensaio é asseverar um princípio muito simples, que se destina a reger em absoluto a interacção da sociedade com o indivíduo no que diz respeito à coacção e controlo, quer os meios usados sejam a força física, na forma de punições legais, quer a coerção moral da opinião pública. [...]. É o princípio de que o único fim em função do qual o poder pode ser correctamente exercido sobre qualquer membro de uma comunidade civilizada, contra a sua vontade, é o de *prevenir dano a outros*”. (*L*, 39-40). Ao invés dos filósofos precedentes, não é o jusnaturalismo nem o contratualismo, mas o *utilitarismo*, o paradigma que respalda a obra de Mill, pelo que o princípio é de matriz consequencialista⁸⁶; segundo Glyn Morgan, implica

⁸⁴ Kant, I., “Que significa orientar-se no pensamento?” (1786), *A Paz Perpétua e outros opúsculos*, Lisboa, Edições 70, 1988, p. 52.

⁸⁵ Stuart Mill, J., *Sobre a Liberdade* (1859), trad. Pedro Madeira, Lisboa, Edições 70, p. 27, 2016. Doravante, *L* (no texto). O contexto em que o livro foi escrito é mui distinto daquele das obras de Locke, Bayle ou Voltaire. Se, em 1689, o Estado liberal inglês dava os primeiros passos com aprovação do *Bill of Rights*, em 1859 a situação modificara-se: o Iluminismo, a Revolução Americana (1776) e a Revolução Francesa (1789), o processo de secularização do Estado havia-se consolidado, bem como a garantia dos direitos e liberdades individuais.

⁸⁶ Cf. Warburton, N., *Liberdade de Expressão: uma breve introdução* (2009), trad. Vítor Guerreiro, Lisboa:

“a recusa de proibir qualquer coisa que não ameace directamente os interesses vitais de outros indivíduos”⁸⁷, na linha da “liberdade negativa”, embora, no Capítulo IV, Mill se preocupe com “os limites da autoridade da sociedade sobre o indivíduo” (L, 133), sustentando aí⁸⁸ uma certa intervenção da sociedade.

Decorre daí: “A única parte da conduta de qualquer pessoa pela qual ela responde perante a sociedade, é a que diz respeito aos outros. Na parte da sua conduta que apenas diz respeito a si, a sua independência é, por direito, absoluta. Sobre si, sobre o seu próprio corpo e a sua própria mente, o indivíduo é soberano” (L, 40). Mill distingue, pois, entre actos que se referem a *si mesmos* e actos que se referem aos *outros*: qualquer interferência (por parte do Estado ou de outros indivíduos) em “condutas relativas a si mesmo” é ilegítima: essa é a esfera individual que requer liberdade de consciência e de pensamento, de opinião, de sentimentos, de gostos e de preferências, etc.; mas somos responsáveis por danos de “condutas relativas a outros”, e só a prevenção de dano justifica a interferência na liberdade.

De tais pressupostos resulta a mais ampla liberdade de pensamento e de expressão: “Se todos seres humanos, menos um, tivessem uma opinião, e apenas uma pessoa tivesse a opinião contrária, os restantes seres humanos teriam tanta justificação para silenciar essa pessoa como essa pessoa teria justificação para silenciar os restantes seres humanos, se tivesse poder para tal” (L, 51). Dessa

Gradiva, p. 33, 2015. Segundo o autor, o princípio baseia-se “na crença de que, perseverando a liberdade individual e tolerando a diversidade, a sociedade maximizaria a felicidade”; quer dizer, proporciona “as melhores condições para a prosperidade e progresso humanos” (*ib.*). Partindo da obra de Mill, Nigel reflecte sobre novas interferências, hoje, na privacidade e intimidade da vida dos cidadãos.

⁸⁷ Morgan, G., “The mode and limits of John Stuart Mill’s toleration”, in Melissa Williams and Jeremy Waldron, *Toleration and its Limits*, New York University Press, p. 139 (pp. 139-167), 2008. Para esclarecer melhor, Glyn considera quatro tipos de acções: 1) as que atingem apenas o agente; 2) as que afectam os outros de maneira trivial; 3) as que afectam os outros negativamente, mas consensual ou justificadamente; 4) as que prejudicam os interesses vitais e essenciais de outros, injustificada e não-consensualmente. Segundo Morgan, o “princípio do dano” de Mill proíbe terminantemente apenas as acções do tipo 4), estando as demais no âmbito geral de tolerância. Glyn Morgan, *op. cit.*, p. 149.

⁸⁸ Respigamos apenas estes dois excertos: “[...] todos os que recebem a protecção da sociedade têm o dever de retribuir o benefício, e o facto de se viver em sociedade torna indispensável que cada um tenha de adoptar uma certa linha de conduta para com os outros.” (L, 133). “Nenhuma pessoa é um ser inteiramente isolado; é impossível uma pessoa fazer qualquer coisa grave ou permanentemente danosa para si, sem que daí resultem más consequências, e frequentemente muito para além deles.” (L, 140). Conforme opina a autora, não há propriamente contradição, já que o capítulo IV da obra de Mill visa realçar a dimensão educativa da sua teoria, devendo também cada um preocupar-se quer com a formação do carácter do outro quer com a segurança. Glyn Morgan, *op. cit.*, p. 157.

liberdade resulta a “*livre discussão*”, que, caso seja suprimida, acarretará dano irremediável para a humanidade, presente e futura: “Mas o mal particular em silenciar a expressão de uma opinião é que constitui um roubo à humanidade; à posteridade, bem como à geração actual; àqueles que discordam da opinião, mais ainda que àqueles que a sustentam”. E elucida: “Se a opinião for correcta, ficarão privados da oportunidade de trocar erro por verdade; se estiver errada, perdem uma impressão mais clara e viva da verdade, produzida pela sua confrontação com o erro — o que constitui um benefício quase igualmente grande” (L, 51). Então, proibir a difusão de uma opinião, mesmo que se lavre em erro, é por si só erigir uma iníqua pretensão epistemológica de infalibilidade.

Ademais, para Mill, o indivíduo é também o mundo que ele vivencia, experiência essa parcial e marcada pelas peculiaridades de cada época; e esse processo não é infalível, pois não só “[...] as épocas não são mais infalíveis que os indivíduos” como “todas as épocas albergaram muitas opiniões que épocas posteriores declararam não apenas falsas, mas também absurdas; e é igualmente tão certo que muitas opiniões, agora correntes, serão rejeitadas por épocas futuras, tal como acontece que muitas opiniões outrora correntes são rejeitadas pela época presente” (L, 53). Aduz-se uma outra consequência epistemológica: se aquilo que constitui a verdade para uma pessoa é fruto de uma visão parcial do mundo, nenhuma opinião dará conta de toda realidade, ou representará a verdade inteira: “[...] embora a opinião silenciada esteja errada, pode conter uma porção de verdade, o que frequentemente acontece; e dado que a opinião geral ou prevalecente sobre qualquer assunto raramente ou nunca constitui a verdade por inteiro, é apenas através do conflito de opiniões opostas que o resto da verdade tem alguma hipótese de vir ao de cima” (L, 100-101). Então, o progresso do conhecimento humano de aproximação à verdade faz-se detectando erros e, de forma tentativa e provisional, superando-os num movimento perpétuo: sendo o erro natural e ínsito ao processo *cognoscitivo*, é-o também relativamente ao processo *político*.

b) Falibilidade, tolerância e reciprocidade

O falibilismo próprio da epistemologia de Mill preanuncia o que Karl Popper (1902–1994) desenvolverá na sua *Lógica da Descoberta Científica*⁸⁹, na lógica da tese

⁸⁹ A obra *The Logic of Scientific Discovery* é de 1959, que o autor reescreveu em inglês, a partir do original alemão *Logik der Forschung* de 1934 (impresso em 1935).

da falsabilidade, segundo a qual as teorias científicas são conjecturas, fazendo-se a aproximação à verdade pela superação continua dos erros: neste enfoque, a verdade é intersubjectiva, cujo estatuto é o da provisoriedade, pela sua constante possibilidade de refutação. Como tais “princípios são *epistemológicos* e, simultaneamente, éticos”⁹⁰, implicam a tolerância.

Sobre este tema, Popper evoca Voltaire: “O título da minha conferência “Tolerância e responsabilidade intelectual” remete para um argumento de Voltaire, [...]: A tolerância é a consequência necessária do reconhecimento de que somos falíveis”. E, mais adiante, refere-se a uma perversão, “a da *intolerância*, que Voltaire, com razão, considera difícil de tolerar. De facto, é aqui que a tolerância esbarra nos seus limites. Se reconhecemos à intolerância o direito de ser tolerada, acabamos por destruir quer a tolerância quer o estado de direito. Foi o destino da República de Weimar”⁹¹, questão já tratada no “paradoxo da tolerância”.⁹²

Consonante com esta posição é a do jusfilósofo Norberto Bobbio, quem comentou a obra de Popper logo que surgiu⁹³, e para quem a tolerância “é o único poder supremo [...] que consiste em deixar o outro ser aquilo que ele é”⁹⁴, defendendo resolutamente: “O único critério razoável é o que deriva da ideia mesma de tolerância, e pode ser formulado assim: a tolerância deve ser estendida a todos,

⁹⁰ “1. O princípio da *falibilidade*: é possível que eu não tenha razão e tu tenhas. Mas também pode acontecer que ambos não tenham razão. 2. O princípio da *discussão racional*: queremos tentar ponderar, tão impessoalmente quanto possível, os nossos argumentos a favor e contra uma certa teoria, passível de crítica. 3. O princípio da *aproximação à verdade*: através da discussão objectiva aproximamo-nos quase sempre mais da verdade; conseguimos uma mais perfeita compreensão, mesmo que não cheguemos a acordo.” Karl Popper, “Tolerância e responsabilidade intelectual” (1981), *Em Busca de um Mundo Melhor*, trad. Teresa Curvelo, Lisboa, Fragmentos (1989), p. 180; os itálicos são nossos.

⁹¹ Popper, K., “Tolerância e responsabilidade intelectual”, *op. cit.*, pp. 172-173.

⁹² Como realça, “menos conhecido é o *paradoxo da tolerância*: a tolerância ilimitada levará ao desaparecimento da tolerância. Se permitirmos uma tolerância ilimitada àqueles que são intolerantes, se não estivermos preparados para defender uma sociedade tolerante contra o ataque dos intolerantes, o resultado será a destruição dos tolerantes e da tolerância. [...]” Popper, K., *A Sociedade Aberta e os seus Inimigos* (1945), trad. Anabela Sottomayor e Catarina Labisa, Lisboa, Fragmentos, vol. I, cap. 7, nota 4, 1966, p. 268. Toda a nota (longa) merece ser lida, pois é crucial também nos nossos dias.

⁹³ “Permitam-me referir que creio ter sido o primeiro, ou talvez o único, a apresentar este livro ao público italiano, duas vezes, numa recensão na *Rivista di Filosofia*, [3-4, 1946, pp. 204-206], e num artigo na revista *Il Ponte*, no final do mesmo ano” [republicado em *Tra Due Repubbliche*, Roma: Donzelli Editore (1996), pp. 87-97]. Cf. Bobbio, N., “Organicismo e Individualismo: un’antitesi”, in Angelo M. Petroni e Ricardo Viale, *Individuale e Collettivo: decisione e razionalità*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1997, p. 180.

⁹⁴ Bobbio, N., *Elogio della Mitezza e altri scritti morali*, Milano, Linea d’Ombra, 1994, p. 20.

excepto àqueles que a negam, ou, mais brevemente, todos devem ser tolerados, excepto os intolerantes”⁹⁵. Já Voltaire advertira, sobre os intolerantes, que eles “comecem por não ser fanáticos para merecerem a tolerância”⁹⁶. Ora, sendo esta um bem social inestimável e imprescindível, para o perseverar — como Mill, Popper e Bobbio advertiram —, é indispensável impor limites, não deixando de ter também em conta como nos poderá valer a “velha prudência” (*phronêsis*) preconizada por Aristóteles — como instantemente aconselha Paul Ricoeur.

Sintomaticamente, o “*princípio do dano*” previsto por Mill retoma hoje actualidade, e os mesmos argumentos contra o “*despotismo da maioria*” (por Estados, grupos ou indivíduos) podem ser aplicados à “*tiranía de minorias*”, exercida pela coacção de grupos minoritários que proliferam, vigiando discursos e condutas com nova sanha inquisitória, susceptível de provocar graves danos físicos e psíquicos, na profissão ou na honorabilidade, que, como escreve Mill, se faz também “[...] penetrando muito mais profundamente nos pormenores da vida, e escravizando a própria alma” (*L*, 32). Tais minorias, opressivas e atentatórias da liberdade de expressão, com as suas subtis campanhas desmedidas, querem impor-se nos *media*, nas instituições e em universidades (algumas já providas de “livros de estilos”), impositivas dum novo “*politicamente correcto*”.

Ricoeur deve ser escutado quando alerta para as duas formas pervertidas de tolerância que emergem, “num movimento de balança”: por um lado, a “*indiferença*”, uma espécie de “*tolerância por defeito*”, e a “*indiferenciação*”, que faz “virar o respeito de todas as diferenças num elogio da diferença pela diferença”⁹⁷, nivelando assim todos os valores. Ora, a tolerância é uma noção moral que comporta uma dupla exigência — a *si mesmo* e aos *outros* —, cujo esteio é a *reciprocidade*: segue-se que não pode haver tolerância à intolerância, já que sem reciprocidade não há tolerância.

COMUNICAÇÃO APRESENTADA À CLASSE DE LETRAS
NA SESSÃO DE 22 DE ABRIL DE 2021

COMUNICAÇÃO RECEBIDA A 12 DE SETEMBRO DE 2022

⁹⁵ Bobbio, N., “Le ragioni della tolleranza” [conferência em 1985], *L'Età dei Diritti*, Torino, Einaudi, 1989, p. 248.

⁹⁶ Voltaire, *Tratado sobre a Tolerância*, *op. cit.*, XVIII, p. 123.

⁹⁷ Ricoeur, P., “Etat actuel de la réflexion sur l'intolérance”, in Académie Universelle des Cultures, *L'Intolérance* in Forum International sur l'Intolérance, Paris, Grasset, 1998, p. 22.