

## A fundamentação da tolerância nos séculos XVII e XVIII: Locke, Bayle e Romilly

### The foundation concerning the tolerance in the XVII<sup>th</sup> and XVIII<sup>th</sup> centuries: Locke, Bayle and Romilly

Fernando Bahr\*

#### Resumo

Este trabalho propõe mostrar a variedade dos argumentos que a filosofia dos séculos XVII e XVIII implantou, em torno da fundamentação de tolerância religiosa. Tomando como exemplos a *Epistola de Tolerantia*, de John Locke, o *Commentaire philosophique* de Pierre Bayle e o artigo *Tolérance* de Jean-Edme Romilly (incluído no volume XVI da Enciclopédia de Diderot e D'Alembert), que examina as principais tradições visíveis neles e identifica alguns dos problemas enfrentados pelos três autores – problemas resultantes da mesma variedade de fontes que os alimentam. Finalmente, observa-se que as armadilhas filosóficas não prejudicaram o êxito do empreendimento político que esses autores defenderam e que esses fatos sugerem a necessidade de se terem em conta elementos retóricos não sempre considerados pela história da filosofia.

**Palavras-chave:** tolerância; tradições filosóficas; crença; consciência; retórica

#### Abstract

This paper aims at to showing the diversity of arguments that 17th/18th Century Philosophy collected in order to elaborate the foundations of religious tolerance. Three writings are examined as examples: John Locke's *Epistola de tolerantia*, Pierre Bayle's *Commentaire philosophique*, and Jean-Edmé Romilly's contribution to the *Encyclopédie* edited by Diderot and D'Alembert. In each case, we detect the principal philosophical traditions and we indicate some problems caused by this very diversity of arguments. Finally, we observe that the philosophical problems did not harm the success of the political enterprise defended by these writings, and that such outcome suggests the importance of taking into account rhetorical elements not usually considered in the history of philosophy.

**Key words:** tolerance; philosophical traditions; belief; conscience; rhetoric

---

\* UNL-CONICET (Argentina); Trad. Waldemir Ferrira Lopes Neto – Unicap/PE; PIBIC Filosofia

## 1 Introdução

Martin Fitzpatrick distingue seis abordagens intelectuais e práticas para a questão da tolerância que, nascidas na época da primeira filosofia moderna, vão alimentar o século XVIII. Tais abordagens, o autor explica, “não eram independentes. Suas ideias, muitas vezes, se sobrepunham com frequência e, comumente, eram intimamente vinculadas aos contextos e circunstâncias, mas em certo sentido, tornou-se tradições identificáveis durante todo o período pré-moderno”<sup>1</sup>.

A primeira delas, com raízes luteranas, estabeleceu-se no imperativo de obedecer a consciência e, sobre esta base, defendeu o direito de fazê-lo; sua principal crítica ao uso da violência foi que as crenças não podiam ser estabelecidas de maneira compulsiva e que, portanto, resultava absurdo utilizar meios coercitivos para erradicar ou impor profissões sinceras de fé. A segunda, conhecida sob o título “tradição latitudinária” nas Ilhas Britânicas e de “tradição arminiana” na Holanda, teve sua origem na irênica teologia do humanismo renascentista. Essa teologia, que deixou num segundo plano as instituições religiosas para conceber o cristianismo a partir de um núcleo de verdades essenciais – principalmente relacionados à pureza moral – que poderiam ser aceitas por todos os crentes, visou a eliminar, assim, a sangrenta luta interconfessional. A terceira tradição usou os argumentos do ceticismo antigo para suspender o julgamento sobre o caráter objetivamente determinável da verdade religiosa e alegou que a única coisa necessária de um crente, cristão ou não, era a fidelidade a si mesmo ou a ortodoxia para consigo mesmo: correspondia, desse modo, a cada um encontrar o seu próprio caminho para Deus, contanto que suas ações não prejudicassem a outros. Nesse viés, o Estado não deveria interferir. A quarta radicalizou a posição anterior, adotou o preceito libertino *intus ut libet, foris ut moris est* (isto é: “interiormente, como você quiser, exteriormente, como de costume”) e defendeu o direito de todos. Desse modo, mesmo que fossem ateus ou deístas, a pensar livremente, a fim de que não se atentasse contra a paz civil, obviamente. A quinta, chamada de “tradição republicana”, enfatizou o valor da religião como um vínculo social e, portanto, se-

melhante aos irênicos renascentistas, considerou que aqueles que acreditam em um Deus, na providência e nas recompensas e punições da vida após a morte, preencheram os requisitos mínimos de um credo civil e não haveria nenhuma razão para discriminá-los sob nenhum aspecto. A sexta, finalmente, a “tradição politiquê” característica da França do século XVI, apoiou a tolerância das minorias alegando motivos pragmáticos e, especialmente, a relação entre a paz social e o progresso econômico; postularam a necessidade de um governante que favorecesse os interesses nacionais antes que os de qualquer uma das partes em conflito.

Essa distinção é muito útil para guiar-nos entre os livros e opúsculos dos séculos XVI e XVII, que denunciam as perseguições por motivos religiosos; tão útil como é, no entanto, o esclarecimento que a precede sobre a miscelânea e sobre a posição de suas ideias. Para muitos filósofos desses séculos, de fato, a tolerância era uma necessidade política urgente, não um problema intelectual para ser resolvido na República das Letras.

Aqueles que refletiram sobre ela, buscando que se incorporasse de maneira positiva no léxico político e religioso, não estavam interessados – principalmente – na coerência das teorias que desenvolveram ou defenderam, mas no seu efeito prático. Para esses escritores, vítimas quase sempre de alguma perseguição, o único que contava era ajudar a modificar prejuízos e condutas de quem decidia no seio da Igreja ou do Estado.

É essencial ter em mente os contextos e as circunstâncias, haja vista que eram os oponentes ou o auditório, sempre mutável, os que orientavam a escolha de certos argumentos e os exemplos, positivos ou negativos, que serviam para ilustrá-los. As seis tradições podem ser identificadas, mas sempre com uma “impureza” anormal para o filósofo, que, desde o presente, procura isolar os argumentos da situação em que nasceram e medir, exclusivamente, a precisão dos seus enlances e consistência que, como uma teoria, poderia alcançar.

Neste trabalho, com o intuito de realçar precisamente esta confluência e transferência de argumentos, analisaremos três escritos em defesa da tolerância. Os dois primeiros foram escritos com poucos meses de diferença, isto é, entre novembro de 1685 e setembro 1686,

por refugiados políticos que residiam na Holanda. Um deles, o mais conhecido, foi publicado em 1689, anonimamente, sob o título de *Epistola de Tolerantia*; seu autor, John Locke, viveu em Amsterdã por cerca de seis anos sob um nome falso, até a Revolução Gloriosa de 1688, que lhe permitiu voltar à Inglaterra<sup>2</sup>. O segundo, bastante menos conhecido para o mundo francófono, levou o título de *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ "Contrain-les d'entrer"* e apareceu em Amsterdã entre 1686 e 1687 com impressão falsa<sup>3</sup>. Seu autor, Pierre Bayle, que utilizou os acrogramas M.J.F. e alegou que a obra era tradução do inglês, nunca reconheceu publicamente tê-la escrito, a diferença de Locke, e nunca pôde voltar a sua terra natal, França.

Ele morreu em Roterdã, onde viveu por mais de vinte cinco anos, até o final de 1706<sup>4</sup>. A longa influência de ambos é, em qualquer caso, notável, e trataremos de vê-la refletida no terceiro escrito, do qual nos ocuparemos. Este foi escrito quase 80 anos mais tarde, entre 1762 e 1764, e assinado por Jean-Edmé Romilly, pastor da Igreja Valonade, Londres, para ser incluído como um artigo no volume XVI da *Encyclopédia de Diderot e D'Alembert*, volume que se publicou em 1765.

## 2 A Epístola de Locke

Começemos por Locke. Os especialistas, em geral, concordam que o argumento mais importante de sua *Epistola* é que, não sendo capaz de mudar as nossas ideias e vontade, a força não serve como instrumento para produzir conversões religiosas com a sinceridade necessária para a salvação<sup>5</sup>. Nesse sentido, Locke parece continuar a primeira das tradições estabelecidas por Fitzpatrick. Esse argumento se baseia na nítida e absoluta separação estabelecida pelo filósofo Inglês entre o domínio da Igreja e o domínio do Estado. O primeiro tem como tarefa exclusiva o culto público de Deus e, por meio dele, a aquisição da vida eterna. O seu motor e sua razão de ser é “a persuasão interior e completa” que determinado culto é agradável a Deus e eficaz para a salvação de suas almas<sup>6</sup>. Portanto, o pertencer à determinada Igreja não pode ser, senão voluntária. Além disso, nin-

guém é obrigado a ficar lá, se não é pela esperança certa de que, em virtude dessa permanência, pode alcançar a vida eterna<sup>7</sup>. Essa é a questão mais importante da vida humana, diz Locke, e, portanto, seria irracional que um homem a tenha deixado nas mãos de outro, seja príncipe ou súdito, para ordenar a fé ou o culto que deverá abraçar<sup>8</sup>.

O Estado também é uma sociedade voluntária, os seus objetivos, no entanto, não podem, de forma alguma, ser confundidos ou relacionados aos das Igrejas, haja vista que, o Estado se concebe, exclusivamente, à proteção de outros tipos de bens, relacionados com a vida terrena, vida que, segundo Locke, “ao ser fraca, passageira e de duração incerta, precisa de algumas comodidades exteriores que a ajudem e que devem ser adquiridas ou preservadas com esforço e engenho”<sup>9</sup>. Estes bens (a vida, a liberdade, a saúde, o descansar o corpo e a posse de coisas externas), diferentemente da salvação eterna, podem perder-se contra a vontade – por mais esforço que se possa fazer – “seja pela ação da rapina da própria fraude dos concidadãos ou pela violência hostil de estrangeiros”<sup>10</sup>. Sendo, neste caso, muito diferente o tipo de perigo, a proteção é bastante diferente e deve envolver a execução das leis imparciais que a sociedade encarrega ao magistrado civil. O que o juiz irá avaliar e, se necessário castigará, não serão as convicções íntimas, mas as ações que prejudiquem ou ponham em perigo os bens materiais dos concidadãos; daí, a violência, ou ameaça dela, deve ser reprimida pelas ações eficazes do Estado, posto que, seria absurdo atribuir essa aplicação ao domínio das crenças. Ninguém pode acreditar contra a sua vontade, mas todos são obrigados a agir de acordo com a lei civil, estando ou não, intimamente convencido da justiça desse mandamento.

O tópico de que, pela natureza, o entendimento não pode ser forçado a crer em algo sob uma força exterior, vai ser repetido várias vezes por Locke, algo que, sem dúvida, acabará constituindo o pilar de sua teoria. Ele não é o único a pensar assim, haja vista que, pelo menos outras três tradições filosóficas foram identificadas por Fitzpatrick na mesma epístola. Em primeiro lugar, a tradição “latitudinária” ou “arminiana”, a que Locke estava estreitamente ligado por causa da sua admiração por Richard Hooker e sua amizade com Philip van Limborch e Jean Le Clerc<sup>11</sup>. Os traços que caracterizam

essa tradição são vistos, com efeito, desde o início da Epístola, com a afirmação de que “ninguém pode ser cristão sem caridade e sem a fé que move (...) por amor”<sup>12</sup> e que, quem quer que seja “que siga a Cristo, deve assumir a sua doutrina e deve levar o seu fardo” e que, portanto, jamais deve ser considerado um herege, ainda que não cumpra com as cerimônias ensinadas pelos seus pais<sup>13</sup>. O que define, essencialmente, o discípulo de Cristo, diz Locke, é “a bondade, caridade, a mansidão e a boa vontade, em geral, a todos os homens”, então, quem ao invés de praticar e pregar uma vida inocente encaminha todos os seus esforços para a introdução de cerimônias ou o estabelecimento de opiniões que são na sua maior parte ininteligível, estes não podem ser tomados por verdadeiros cristãos<sup>14</sup>. Essas considerações são independentes da distinção entre crenças e ações e, claro, da separação entre Igreja e Estado, mas Locke retorna a elas em outros momentos. Por exemplo, pode-se ver essa tradição, quando perguntou se não seria “mais agradável que a Igreja de Cristo consentisse que as condições de sua comunhão se apoiassem naquilo que, exclusivamente, disse o Espírito Santo, isto é, unicamente nas palavras expressas nas Sagradas Escrituras e que são necessárias para a salvação”<sup>15</sup>, ou afirmou no “*Postscript*”, que acompanha a segunda edição da Carta (março de 1690), que aquele que não nega nada daquilo que as *Escrituras ensinam nas suas palavras expressas*, nem provoca uma separação por algo que manifestadamente está contido nelas, não importa como chamem os seus adversários e, mesmo que alguns não sejam considerados cristãos, na realidade, “não podem ser, verdadeiramente e realmente, um herege ou cismático”<sup>16</sup>.

Além desta tradição, a “republicana” também está presente. Na verdade, Locke pode fundamentar-se no princípio da soberania do magistrado civil para negar a tolerância a qualquer igreja que “esteja constituída sobre o fundamento (*explicitado no parágrafo acima*), já que todos aqueles que entram nela estão, *ipso facto*, sob a proteção e a serviço de outro príncipe”<sup>17</sup>. Por essa razão, os muçulmanos não deveriam ser tolerados<sup>18</sup>. Igualmente os católicos, porque, mesmo que não o digam de maneira expressa, admitem e agem como se os homens não estivessem obrigados a cumprir suas promessas, ou como se os príncipes pudessem ser destronizados no caso de pertenc-

cerem à outra confissão, ou ainda, como se todas as coisas lhes pertencessem<sup>19</sup>. No entanto, é difícil alegar os motivos baseados na soberania do magistrado ou na paz civil para excluir da tolerância aos ateus. Na verdade, neste momento, Locke parece esquecer as “fronteiras fixas e imutáveis” que tinha estabelecido entre as Igrejas e o Estado<sup>20</sup>, ou melhor, parece apelar para o princípio que define a tradição republicana, isto é, que sem religião não há moralidade e sem moral não há república. Este é, certamente, o argumento para condenar politicamente o ateísmo (declarado ou secreto): “as promessas, contratos e juramentos, que são os vínculos da sociedade humana, não tem valor algum para o ateu. Se se remove Deus, inclusive no pensamento, tudo se dissolve”<sup>21</sup>.

A última tradição visível na teoria de Locke é a tradição cética. Ela é observada em algumas passagens da *Epístola* onde Locke reconhece como fato a ideia de que “cada igreja é ortodoxa para si mesma” e que, sendo iguais as pretensões de todas as partes, nenhum juiz na terra será capaz de determinar quem está certo e quem está errado<sup>22</sup>. Enfim, é na *Terceira Carta sobre a Tolerância*, a partir das objeções de Jonas Proast, que essa linha de argumento passará a um primeiro plano. Proast põe em questão o princípio fundamental da *Epístola* ao argumentar que as crenças podem ser alteradas em virtude de uma força exterior de forma indireta, isto é, forçando as pessoas a considerar argumentos que até então não haviam considerado. Ninguém pode negar, afirma Proast, que, indiretamente e à distância, o uso da força leve os homens a abraçar a verdade, “a qual, caso contrário, nunca conheceriam, por descuido e negligência, ou sob a influência do erro. E que, em razão dos seus próprios preconceitos, rejeitariam ou condenariam sem escutá-la”<sup>23</sup>. Para refutar essa objeção, Locke começa um argumento que é muito querido ao ceticismo moderno (como veremos mais adiante em Bayle). Em matéria de religião, diz ele, é impossível distinguir os preconceitos das verdades: o que é um viés errado para um cristão é verdadeiro para um turco, e vice-versa<sup>24</sup>. Portanto, ninguém pode reivindicar o privilégio de conhecer a verdade e, em virtude desse privilégio, considerar no erro aqueles que não acreditam nela. Assim, não pode legitimar-se o uso da força, nem mesmo de maneira indireta<sup>25</sup>.

### 3 O *Commentaire* de Bayle

Prestemos atenção agora ao *Commentaire Philosophique*. Jean-Michel Gros o considera como “o melhor construído e o mais consistente” de todos os escritos de Bayle<sup>26</sup>. No entanto, o mesmo Gros, em outro estudo, representa a variedade de interpretações que recebeu. Segundo Elisabeth Labrousse, o fundamento da obra se encontraria no “rigorismo moral” da consciência; para Gianni Paganini a chave deve ser buscada na rejeição da *rabies theologica e nas* semelhanças com os irenistas. Já para Gianluca Mori, o *Commentaire* terminaria sugerindo uma decepção pela mesma ideia de tolerância; Já para Frédéric Brahami, o principal ponto de apoio seriam os argumentos céticos e o relativismo que integram e deles se desprendem<sup>27</sup>.

Mas, não apenas isso. Contra a coerência dada por Gros, o próprio Bayle tinha antecipado ironicamente esta variedade de abordagens, quando, no prefácio do *Suplement du Commentaire philosophique* diz que aqueles que “traduzirem a obra de Inglês”

Divertiram-se misturando nelas coisas, tanto dependentes de um sistema como do outro. Algumas vezes imitando o pensamento de certos autores e não o estilo, enquanto que, outras vezes, imitavam o estilo, mas não as formas de pensar, gerando, dessa forma, contrastes vários que levaram, segundo eles, que o meu comentário fora atribuído pelos leitores para pessoas muito diferentes<sup>28</sup>

Essa passagem notável, que curiosamente não tem sido considerada por muitos especialistas, revela que Bayle não pretendeu construir uma teoria e foi muito consciente de que no seu trabalho se reuniram diferentes linhas de argumentação nem sempre compatíveis entre si<sup>29</sup>.

O ponto de confluência de todas elas é claro: rejeitar a interpretação *ad litteram* do “obrigá-los a vir” pronunciado por Jesus Cristo na parábola do banquete (Evangelho segundo Lucas, XIV, 23). Expressão que era quase um lugar comum da teologia cristã para justifi-



car o uso da violência. A variedade de argumentos, no entanto, fez que os seus leitores, encontrassem nele, desde uma piedosa profissão de fé malenbranchiana, até uma teologia libertina ou um caminho aberto ao deísmo e ao ateísmo”<sup>30</sup>.

Vejamos melhor os motivos de tais desacordos.

A obra de Bayle, dissemos, é demonstrar que as palavras de Jesus na parábola do banquete não poderia dar legitimidade ao uso da violência contra os supostos hereges. Com essa finalidade, ele não faz uma exegese da passagem em questão, mas um comentário “filosófico”. Ele repousa sobre “princípios gerais e infalíveis que todos os que poderiam fornecer o estudo das línguas, da crítica e dos tópicos”<sup>31</sup>. A primeira parte se abre com um princípio, “que a luz natural e os princípios gerais dos nossos conhecimentos é a regra matriz e original de toda a interpretação da Escritura, especialmente, em questões morais”<sup>32</sup>. Esse princípio é seguido por nove refutações argumentativas, potenciais ou reais, em prol de interpretação literal de “obrigá-los a vir”.

O tom predominante, no início, é racionalista e os conceitos que utiliza, pelo menos nos primeiros quatro capítulos, referem-se à escola cartesiana, especialmente a Malebranche – que via a verdadeira filosofia como “a senhora” entre as ciências<sup>33</sup>, a contemplação como oração natural da inteligência e Deus como a luz do mundo que fala interiormente a todos os homens. A isso se soma um conceito de Deus como “lugar” onde podemos ver as ideias<sup>34</sup>. Esta exaltação geral das luzes naturais da razão coexiste, no entanto, com outros argumentos que não a requerem como fundamento. Como por exemplo, o argumento que caracteriza a primeira tradição mencionada por Fitzpatrick e de como influencia Locke, a saber: que nenhuma força exterior pode gerar crenças sinceras<sup>35</sup>. Além disso, vê-se também o argumento, ainda presente em Locke, que evidencia a bondade, a doçura e a paciência como características essenciais do Evangelho<sup>36</sup>.

A partir do capítulo V, entra em cena, a figura da “consciência errônea” e Bayle apela “às ideias eternas de Deus, regra primitiva, original e infalível da retidão” para concluir que seria “um pecado escandaloso, aparentar ser cristão quando a consciência nos evidencia que a religião chinesa, da que abjuramos externamente, é a melhor de

todas”<sup>37</sup>. Essa afirmação aparenta ser incômoda no quadro racionalista predominante. Em efeito, se a *rectaratio*, que por estar baseada na *summaratio* do Deus Verdadeiro, é a única guia confiável para determinar aquilo em que devemos crer, então, como admitir que um pagão, ao que se ensine o Evangelho e sua conformidade com a lei natural, rejeite esse ensinamento para fechar-se nas suas crenças tradicionais? Bayle sustenta que “os direitos da consciência (...) são, diretamente, os do próprio Deus”. Algo em que haveria estado de acordo até o próprio Calvino<sup>38</sup>. Esse, não obstante, como todos os ortodoxos, estabelecia uma distinção entre *conscientia sana e conscientia falsa* que Bayle, sendo seu exemplo de um crente na religião chinesa, parece não ter presente.

Tal linha de argumento, característica da “tradição cética” que identifica Fitzpatrick, se aprofundará na segunda parte do *Commentaire*, no qual Bayle se dedica a responder as objeções que puderam fazer-se às nove refutações anteriores. A primeira objeção que examina Bayle é o argumento clássico de que não se recorre “à violência com o fim de molestar às consciências, senão para despertar aos que se recusam a examinar a verdade”<sup>39</sup>; isto é, exatamente, a mesma objeção que Jonas Proast fez a Locke. Também a resposta de Bayle é semelhante à de Locke. De fato, a reflexão acerca do que significa “recusar-se a examinar a verdade” leva-o a analisar a noção de “obstinação” – vício que os ortodoxos atribuíam aos hereges e que, a partir do qual, justificavam o uso da força. Bayle observa a este respeito que é impossível distinguir essa “obstinação” da própria “constância”, isto é, da convicção da consciência e que, em virtude disso, nem sequer o fato de que o hipotético obstinado não consiga responder às objeções - que pudesse ser feita desde a ortodoxia -, justificaria essa apelação, haja vista que a convicção pessoal não depende da habilidade para defendê-la<sup>40</sup>. Dessa feita, Bayle se diferencia de Locke em três pontos importantes. Em primeiro lugar, assume plenamente os supostos da argumentação cética a partir da noção de evidência como uma “qualidade relativa”

Esta evidência que encontramos em certos objetos pode vir, ou do viés do olhar<sup>41</sup> – pelo qual considera-

mos –, ou da parcela que eles têm com os nossos corpos<sup>42</sup>, ou da educação, ou do hábito, ou de alguma outra causa, de modo que não há nenhuma consequência para com o nosso próximo, haja vista que outro homem não vê as coisas pelo mesmo viés que nós, nem tem os órgãos modificados que servem à compreensão como temos, nem foi educado como nós e sucessivamente<sup>43</sup>.

Nas convicções religiosas, aconteceria algo semelhante ao que acontece com respeito ao gosto por certas obras de arte ou do gosto por certo vinho. Portanto, ele conclui o argumento assim: “é uma ignorância crassa do mundo e, principalmente do homem, julgar o gosto alheio pelo nosso”<sup>44</sup>. O contexto cético torna-se bastante claro e, bem afinado com ele. Assim, a única guia que lhe resta, doravante, à consciência – para discernir o apropriado e adotar a conduta conveniente – é a “verdade respectiva” ou “verdade *putativa*”. Isto é, a verdade tal como cada indivíduo a concebe de boa fé, a partir daquilo que o costume ou a educação lhe transmitiram. A partir desse conceito, Bayle relativiza noções claras ao discurso violento, tais como “heresia”<sup>45</sup> e “blasfêmia”<sup>46</sup>, e coloca a consciência errônea em um pé de igualdade com a consciência esclarecida<sup>47</sup>, ao afirmar que o critério para diferenciar o vício da virtude, ou o critério que Deus terá em conta para o seu juízo, é puramente formal. Destarte, se a ação foi executada conforme as indicações da verdade putativa (depois de uma análise honesta) será justa. Por outro lado, se foi executada desprezando tais indicações será pecado e merecerá castigo<sup>48</sup>. Afiançando este critério formal por um lado, e ampliando, por outro, os casos em que cabe aplicar a desculpa de “ignorância invencível”<sup>49</sup>, afirma, então, a possibilidade de uma sociedade em que todas as crenças, incluindo os ateus<sup>50</sup>, possam viver livremente suas convicções sem outros limites que a tranquilidade pública e a segurança da soberania.

Esta inclusão dos ateus, que afasta Bayle da “tradição republicana” da tolerância e o aproxima da “tradição libertina”, é a segunda grande diferença com Locke. A terceira é que Bayle admite que a noção de “verdade putativa” – em referência às convicções religiosas –, que Locke supunha, mesmo sem defini-la, poderia levar a pensar

que “todo homem que se veja obrigado em consciência a perseguir, estaria obrigado a fazê-lo e faria mal se não perseguisse”<sup>51</sup>.

Ele reconhece que tal resultado não tem uma superação teórica e interpreta essa fatalidade como armadilhas que se tendem à própria razão, em prol de quem quiser obedecer-lhe cegamente<sup>52</sup>. Assim, oferece duas saídas. A primeira aponta para o restabelecimento de certa confiança nos poderes de persuasão racional. Em resumo, afirma que o caso de intolerância por motivos de consciência é impossível de se resolver; no caso singular, não obstante, tentar-se-á evidenciar se aquilo em que cremos é obra de má fé e, assim, confiar que outros argumentos esclarecerão “naquilo que os examine com sinceridade (...) os erros em que a consciência poderia estar envolvida no tocante à perseguição”<sup>53</sup>.

O segundo recurso de saída apela para a distinção entre “opiniões” e “ações”. O julgamento sobre o primeiro, diz ele, pertence a Deus, o juiz, contudo, deve basear-se unicamente sobre fatos e não as alude a questões relativas à sua consciência ou à religião. A sua única função é proteger a paz e a segurança da sociedade, por isso pode e deve punir aqueles que perseguem ou assassinam movidos pelos instintos da sua consciência social, relacionados a essas convicções que transportam sem “desvendar essas raras ocasiões e singulares nas que a consciência cai na ilusão”<sup>54</sup>.

Em suma: não se pode saber, com certeza, se, para aqueles que, no “obrigá-los a vir” de Jesus Cristo, descobrem um mandato para o exercício da ação persecutória dos considerados hereges, mas, por outro lado, é certo que os fatos nos mostram que esse comportamento ameaça a convivência pacífica e que, portanto, deve ser punido. O problema, ao final, não seria uma questão de filosofia, mas do aparato coercitivo do Estado<sup>55</sup>.

#### **4 O artigo “*Tolérance*” de Romilly**

O *Commentaire philosophique* de Pierre Bayle, além de uma grande variedade de refutações a argumentos alheios, inclui também uma autorrefutação, pelo menos em relação ao conceito de “verdade relativa”, que predomina em toda a segunda parte. Não é incomum

que os seus intérpretes atuais tenham encontrado nele evidências de uma decepção com a ideia que dizia defender ou com que se tenha deparado com os vestígios de um espírito perverso. Porém, para alguns ilustrados franceses do século XVIII, *Commentaire* foi o melhor testemunho de um gênio filosófico em seu ponto mais alto. É o que diz na última linha do artigo “*Tolérance*” onde Jean-Edmé Romilly escreve para a *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*<sup>56</sup>.

O artigo de Romilly não está limitado a recordar Bayle apenas no final. Pode-se dizer, ao invés disso, que, ao sugerir aos “leitores curiosos” a leitura completa do *Commentaire*, Romilly os convida a repetir o caminho que ele mesmo fez. A primeira parte de “*Tolérance*”, de fato, é destinada a estabelecer “sobre os princípios mais óbvios, a justiça e a necessidade da tolerância”<sup>57</sup>. Esta, é quase um resumo, em quatro páginas *in folio*, dos argumentos que o *Commentaire* e o seu *Suplement* desenvolvem ao longo de mais de 250 páginas.

Bayle, como vimos, organizou a segunda parte de seu escrito sobre o conceito de “verdade putativa”, baseado na impossibilidade de encontrar uma forma padrão de mitigar as disputas religiosas. Sem nomear explicitamente esse conceito, Romilly também apela para a obscuridade e os limites da razão para apoiar a necessidade de tolerar ao diferente. A razão humana, diz ele, não tem “uma medida precisa e determinada sobre aquilo que é claro para uns e é, muitas vezes, obscuro para outros”; a evidência também é

Uma qualidade relativa, que pode vir ou do dia em que vemos os objetos, ou da relação entre eles e os nossos corpos, (...) de tal maneira que, tal grau de clareza suficiente para convencer a uma pessoa será insuficiente para outro cuja inteligência é menos viva. Além disso, deve-se levar em conta que as pessoas são afetadas de formas diferentes. De onde se deduz que, ninguém tem o direito de estabelecer sua razão como regra, nem pretender que outro se submeta às suas opiniões<sup>58</sup>.

O segundo ponto forte de Bayle foi ressaltar a influência que tem os preconceitos e as crenças sobre a educação em geral e as opções da fé em particular. Isso, Romilly também aponta: “[a] educação, os preconceitos, os objetos que nos cercam, e mil causas secretas influenciam o nosso julgamento e o alteram infinitamente (...) as opiniões se dividem e são tão arbitrárias que cada um que tente fazer prevalecer a sua, encontrará nela resultados particulares”<sup>59</sup>.

Não há “erros culpáveis”, porque, segundo tinha dito Bayle, “a única pedra de toque<sup>60</sup> para discernir aquilo que é apropriado entre a multiplicidade das sensações confusas, das paixões, dos preconceitos e das opiniões, é a consciência”. E “o sentimento interior desta consciência, a sua convicção plena e inteira, é o caráter certo da conduta que cada um deve ter”<sup>61</sup>. O argumento de Romilly é, basicamente, o mesmo. A saber

Não concebo que se possa repreender quem erra intencionalmente, quem toma o falso por verdadeiro, sem que se possa acusá-lo de malícia ou negligência. (...) Se lhe falta o discernimento ou penetração, não é o que tratamos aqui. Não tratamos se é culpado das limitações ou erros da inteligência. Tais limitações ou erros só podem ser imputados se dele participa o coração. O que evidencia a essência do crime é a intenção direta de atuar contra as luzes da inteligência, ao fazer o que sabemos que é mal, ou ao ceder às paixões perversas, ou ainda, ao perturbar a finalidade das leis de ordem que são conhecidas por nós. Em suma, toda a moralidade de nossas ações está na consciência, precisamente no motivo que nos leva a agir<sup>62</sup>.

A este raciocínio, de caráter geral, seguem cinco justificativas específicas, que visam a destacar, de diversas maneiras, a irracionalidade da intolerância. A primeira já é conhecida por nós; a saber: o meio (a violência) é inadequado para o fim (a conversão)<sup>63</sup>. Locke e Bayle recorreram a ela. A segunda é que a perseguição calunia a mensagem de paz do Evangelho; assim, quem a defende parece

mais filho da “espada” de Maomé que da doçura de Cristo. Além disso, este argumento nos é familiar por seus laços com a teologia irênica, que tanto Bayle quanto Locke lembrou<sup>64</sup>. A terceira é que a perseguição “quebra as barreiras que separam o certo e o errado, o vício e a virtude” e ainda “quebra com todos, os laços sociais”<sup>65</sup> – um argumento que poderia estar relacionado, tanto com a “tradição republicana”, como com a “tradição *politique*”. A quarta, continuando o argumento anterior, aponta a que a perseguição (“direito” que todas as Igrejas poderiam exercer, pois “blasfêmia” ou “heresia” são acusações reversíveis) faz da verdade e do erro, um mero resultado de armas<sup>66</sup>. A sexta<sup>67</sup> é que, se os cristãos não podem tolerar aqueles que não pensam como eles, então, serão considerados por outras nações, inimigos do gênero humano e os soberanos dessas poderiam, simplesmente, deter os missionários, haja vista que “o dever mais essencial de um soberano é assegurar a paz e a tranquilidade em seus estados”<sup>68</sup>.

Todas essas justificativas específicas parecem assumir, como um suporte, um conceito de consciência, cujo objetivo seria a verdade relativa e, nesse sentido, a “tradição cética” da tolerância. Na segunda parte do artigo, referindo-se aos deveres do soberano, no entanto, a voz autorizada do *Commentaire philosophique* fica de fora e a “tradição republicana” assume o controle. Há uma mudança em Romilly. Em primeiro lugar, fazendo uma distinção entre Igrejas e Estado em que a influência de Locke é manifesta. Romilly disse

Jamais o assunto chegará ao seu verdadeiro ponto se não se distingue, primeiramente, o Estado da Igreja e o Sacerdote do Magistrado. O Estado ou a República visa à conservação dos seus membros, a segurança da sua liberdade, das suas vidas, da sua tranquilidade, dos seus bens e dos seus privilégios. A Igreja, por outro lado, é uma sociedade cujo objetivo é a perfeição do homem e a saúde da sua alma. O Soberano considera, sobretudo, a vida presente. A Igreja considera, principalmente e diretamente, a vida por vir. Manter a paz na sociedade contra todos os que queiram atentar contra ela é o dever e o direito do soberano; mas o seu direito termina onde reina o

da consciência: estas duas jurisdições devem estar sempre separadas, pois uma não pode invadir a outra, sem que se produzam males infinitos decorrentes<sup>69</sup>.

Em outro aspecto de grande importância, Romilly se aproxima da *Epistola de Tolerantia*, afastando-se, assim, de Bayle. Ele sustenta, na linha de Locke e de Rousseau – a quem cita –, que não há sociedade sem religião e que, portanto, os ateus não podem ser admitidos. Os ateus, em particular, que retiram aos poderosos o único freio que os retém e retiram aos fracos a sua única esperança, que prejudicam a todas as leis humanas tirando o poder que deriva de uma sanção divina, que não deixa, entre o certo e o errado, mais do que uma distinção política e frívola, que não veem a vergonha do crime, mais do que na pena do criminoso. Os ateus, digo, não devem reclamar da tolerância para si; que eles comecem a ser instruídos, que sejam exortados com bondade. Mas se persistirem, que sejam reprimidos; e, finalmente, rompam com eles e os desterre da sociedade. Pois eles mesmos cortaram os vínculos com ela<sup>70</sup>. “Os erros especulativos são indiferentes ao Estado”<sup>71</sup>, disse Romilly. Ele, não obstante, assim como Locke, não considera o ateísmo um erro especulativo, senão um erro moral incompatível com a vida humana na sociedade<sup>72</sup>. Seu ceticismo, tão notável na primeira parte do artigo, rompe, em virtude desse argumento, todo o vínculo com a tradição libertina e com a “tolerância universal”<sup>73</sup> que proclama que pode manter-se, exatamente como no caso de Locke, nos justos limites de uma tolerância interconfessional<sup>74</sup>. Por sua parte, o reconhecimento da estreita liberdade de consciência, ou em termos spinozianos, da *libertas philosophandi*, visível em Bayle e, ainda antes dele, em outros céticos do século XVII, como Charron ou La Mothe Le Vayer, deverá buscar dentro da *Encyclopédie* outros caminhos menos visíveis<sup>75</sup>.

## 5 A título de conclusão

Mesmo sem ser um especialista em Filosofia Moderna, Stephen Toulmin, no seu livro *Cosmopolis*, deu indicações preciosas



para quem se dedica à história deste período. Para Toulmin, no século XVII, produziu-se uma mudança de visão de uma filosofia parcialmente prática para outra puramente teórica. Esta mudança é vista, principalmente no trabalho de Descartes, que, diz Toulmin, ao contrário da tradição humanista do século XVI, “convence os seus colegas filósofos a desistir de áreas como história, etnografia ou poesia, ricas em conteúdo e contexto, para concentrar-se em áreas abstratas e descontextualizadas como a geometria, a dinâmica e a epistemologia”<sup>76</sup>. Essa mudança significou entre outras coisas, segundo o autor, a substituição da lógica e da retórica do argumento para a evidência. Desde Descartes, portanto, a pergunta retórica: “Quem dirigiu a quem este argumento, em que fórum e usando que exemplo” deixou de ser uma questão filosófica. E argumentos como os que se estabelecem “entre pessoas particulares em situações específicas, tratando casos concretos nos quais muito está em jogo” seriam substituídos por evidências que poderiam ser verificadas e julgadas por escrito. “Depois de 1630, conclui ele, a tradição da filosofia moderna na Europa Ocidental se concentrou na análise formal das cadeias de afirmações escritas, em vez dos méritos e dos defeitos circunstanciais de expressões persuasivas”<sup>77</sup>.

A tese de Toulmin é muito atraente. Neste artigo, temo-nos ocupado em mostrar, no entanto, que esse divisor de águas, na maneira de se fazer filosofia que *Cosmopolis* estabelece antes e depois de 1630, não se aplica para o problema da tolerância. Tomando como exemplos dois tratados escritos por volta de 1686 e um artigo publicado em 1765, todos amplamente distribuídos e influentes, encontramos um entrelace de argumentos que, às vezes, se baseiam em princípios irreconciliáveis - que envolvem um público sempre em mudança e que, se reúne, precisamente, em virtude de sua possível força persuasiva sem que se consolide jamais como evidências. Em sua leitura do pensamento moderno, portanto, Toulmin parece considerar determinados aspectos ou questões que se ajustam à “busca da certeza” que ele quer definir como a consigna filosófica por excelência entre 1640 e 1950. Portanto, deve terminar em meados do século XVII a tradição do humanismo renascentista e sua “aceitação cética da ambigüidade”. Aceitação de que, de maneira mais ou menos explícita, pode ser de-

tectada em Bayle, Locke e Romilly. Haveria, pois, que aproveitar Toulmin contra si mesmo e corrigir seus esquemas, sem perder de vista os ingredientes retóricos que ele detecta na interpretação e o sucesso de toda a filosofia, inclusive a mais “purificada” de contexto. Este Toulmin corrigido pode, com certeza, ajudar-nos a entender por que as dificuldades na fundamentação racional da tolerância e, até mesmo, o argumento autorrefutatório que encontramos em Bayle, não impediram, entretanto, que autores analisados e outros que acompanhavam o seu trabalho, conseguissem o que objetivavam, isto é, que a conveniência ou a bondade de conviver com aqueles que não pensavam igual, em questões religiosas, se estabelecesse como parte do legado político da filosofia moderna.

## Notas

- <sup>1</sup> Martin Fitzpatrick, “Toleration and the Enlightenment Movement”, em O. P. Grell y R. Porter (Eds.), *Toleration in Enlightenment Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 27.
- <sup>2</sup> A epístola foi dirigida a Philip van Limborch, teólogo arminiano, amigo de Locke, que a publicou em Gouda (1689). Foi traduzida para o Inglês, no mesmo ano pelo dissidente radical William Popple sob o título de *A letter concerning toleration*. Em 1690, respondendo às críticas que recebeu por Jonas Proast, clérigo de Oxford, Locke publicou uma segunda *Carta*. Seguiram-lhe ainda duas mais: a terceira é a mais longa de todas e a quarta, inacabada, que aparece em 1702. Sobre isso, ver Nicholson, Peter, “cartas posteriores de John Locke sobre a tolerância”, em J. Horton e S. Mendus (Eds.), *John Locke. A Carta sobre a Tolerância em Foco*, Londres, Routledge, 1991, p. 119-138.
- <sup>3</sup> O título completo é: *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ ‘Contrain-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 l’on réfute tous les sophismes des convertisseurs à contrainte, et l’apologie que Saint Augustin a faite des persécutions*. Em 1686 apareceram as duas primeiras partes, em 1687 se publicou a terceira, em 1688 foi acrescido um *Supplément du Commentaire philosophique*. O suposto autor inglês era conhecido como Jean Fox Bruggs. A marca original de impressão dizia “À Canterbury, Chez Thomas Litwell”. Vários intérpretes viram no pseudônimo escolhido uma homenagem a dois defensores da tolerância: o Quaker George Fox e o Anabatista Jean de Bruggs. O nome da impressa “Litwell”, foi interpretado como um chamado aos “esclarecidos” (cf. G. Mori, *Introduzione a Bayle*, Bari / Roma, Laterza, 1996, p.

- 63; H. Bost, *Pierre Bayle*, Paris, Fayard, 2006, p. 289; J.-M. Gros, *Introducción a Pierre Bayle, De la tolérance. Commentaire philosophique*, Paris, H. Champion, 2006, pp. 42-43).
- <sup>4</sup> Bayle e Locke se conheceram pessoalmente em Roterdã entre 1687 e 1688. Tudo indica que a reunião o encontro ocorreu na casa do Quaker Benjamin Furly, dono de uma biblioteca de mais de quatro mil livros e fundador de um grupo de discussão intelectual chamado “*The Lantern*”, que ambos parecem ter assistido. Sobre as circunstâncias do encontro e o papel desempenhado na vida intelectual de Roterdã por Benjamin Furly, ver Gerald Cerny, “Jacques Basnage and Pierre Bayle: an intimate collaboration in refugee literary circles and in the affairs of the Republic of Letters”, em M. Magdelaine et al. (Eds.), *De l’Humanisme aux Lumières. Bayle et le protestantisme*, Paris, Universitas; Oxford, Voltaire Foundation, 1991, pp. 495-507. Também é útil P. J. S. Whitmore, “Bayle’s criticism of Locke”, em P. Dibon (Ed.), *Pierre Bayle, le philosophe de Rotterdam*, Amsterdam, Elsevier; Paris, Vrin, 1959, pp. 81-96.
- <sup>5</sup> Assim, afirma, por exemplo, Jeremy Waldron, “*Locke: Toleration and the Rationality of Persecution*”, em J. Horton y S. Mendus (eds.), *op. cit.*, pp. 70-89. Uma passagem clara de Locke a este respeito é: “Neither the Profession of any Articles of Faith, nor the Conformity to any outward Form of Worship (...) can be available to the Salvation of Souls; unless the Truth of the one, and the acceptableness of the other unto God, be thoroughly believed by those that so profess and practise. But Penalties are no ways capable to produce such Belief. It is only Light and Evidence that can work a change in Men’s Opinions. And that Light can in no manner proceed from corporal Sufferings, or any other outward Penalties” (John Locke, *A Letter Concerning Toleration and Other Writings*, edited and with an Introduction by Mark Goldie, Indianapolis, Liberty Fund, 2010, p. 14).
- <sup>6</sup> “All the Life and Power of true Religion consists in the inward and full persuasion of the mind: And Faith is not Faith without believing” (*Ibid.*, p. 13).
- <sup>7</sup> “No Man by nature is bound unto any particular Church or Sect, but every one joins himself voluntarily to that Society in which he believes he has found that Profession and Worship which is truly acceptable unto God. The hopes of Salvation, as it was the only cause of his entrance into that Communion, so it can be the only reason of his stay there. For if afterwards he discovers anything either erroneous in the Doctrine, or incongruous in the Worship of that Society to which he has join’d himself; Why should it not be as free for him to go out, as it was to enter? No Member of a Religious Society can be tied with any other Bonds but what proceed from the certain expectation of eternal Life. A Church then is a Society of Members voluntarily uniting to this end” (*Ibid.* pp. 15-16).

- <sup>8</sup> “[B]ecause no man can so far abandon the care of his own Salvation, as blindly to leave it to the choice of any other, whether Prince or Subject, to prescribe to him what Faith or Worship he shall embrace” (*Ibid.*, p. 13).
- <sup>9</sup> “But besides their Souls, which are Immortal, Men have also their Temporal Lives here upon Earth; the State whereof being frail and fleeting, and the duration uncertain; they have need of several outward Conveniences to the support thereof, which are to be procured or preserved by Pains and Industry” (*Ibid.*, p. 46)
- <sup>10</sup> “[E]ither by the Rapine and Fraud of their Fellow-Citizens, or by the hostile Violence of Foreigners” (*Ibid.*, p. 47)
- <sup>11</sup> Cf. sobre isso, John Marshall, *John Locke. Resistance, Religion, and Responsibility*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, especialmente os capítulos 4 e 8.
- <sup>12</sup> “If the Gospel and the Apostles may be credited, no Man can be a Christian without *Charity*, and without *that Faith which works*, not by Force, but by *Love*” (*Ibid.*, p. 8).
- <sup>13</sup> “He certainly that follows Christ embraces his Doctrine, and bears his Yoke, tho he forsake both Father and Mother, separate from the Publick Assembly and Ceremonies of his Country, or whomsoever, or whatsoever else he relinquishes, will not then be judged an Heretick” (*Ibid.*, pp. 9-10).
- <sup>14</sup> “Let anyone have never so true a Claim to all these things, yet if he be destitute of Charity, Meekness, and Good- will in general towards all Mankind; even to those that are not Christians, he is certainly yet short of being a true Christian himself” (*Ibid.*, p. 8. Ver também p. 9)
- <sup>15</sup> “But since men are so sollicitous about the true Church, I would only ask them, here by the way, if it be not more agreeable to the Church of Christ, to make the Conditions of her Communion consist in such things, and such things only, as the Holy Spirit has in the Holy Scriptures declared, in express Words, to be necessary to Salvation” (*Ibid.*, p. 17)
- <sup>16</sup> “In a word: He that does not deny anything that the Holy Scriptures teach in express words, nor makes a Separation upon occasion of anything that is not manifestly contained in the Sacred Text; however he may be nicknamed by any Sect of Christians, and declared by some, or all of them to be utterly void of true Christianity, yet indeed and in truth this Man cannot be either a Heretick or a Schismatick” (*Ibid.*, pp. 66-67).
- <sup>17</sup> “That Church can have no right to be tolerated by the Magistrate, which is constituted upon such a bottom, that all those who enter into it, do thereby, *ipso facto*, deliver themselves up to the Protection and Service of another Prince” (*Ibid.*, p. 52)
- <sup>18</sup> “It is ridiculous for anyone to profess himself to be a *Mahumetan* only in his Religion, but in everything else a faithful Subject to a Christian Magistrate, whilst at the same time he acknowledges himself bound to yield blind obedience to the *Mufti* of *Constantinople*; who himself is intirely obedient

- to the *Ottoman* Emperor, and frames the feigned Oracles of that Religion according to his pleasure. But this Mahumetan living amongst Christians, would yet more apparently renounce their Government, if he acknowledged the same Person to be Head of his Church who is the Supreme Magistrate in the State” (*Ibid.*, p. 52).
- <sup>19</sup> “What else do they mean, who teach *that Faith is not to be kept with Hereticks?* Their meaning, forsooth, is that the privilege of breaking Faith belongs unto themselves: For they declare all that are not of their Communion to be Hereticks, or at least may declare them so whensoever they think fit. What can be the meaning of their asserting that *Kings excommunicated forfeit their Crowns and Kingdoms?* It is evident that they thereby arrogate unto themselves the Power of deposing Kings: because they challenge the Power of Excommunication, as the peculiar Right of their Hierarchy. That *Dominion is founded in Grace*, is also an Assertion by which those that maintain it do plainly lay claim to the possession of all things” (*Ibid.*, pp. 50-51).
- <sup>20</sup> “[T]he Church itself is a thing absolutely separate and distinct from the Commonwealth. The Boundaries on both sides are fixed and immovable. He jumbles Heaven and Earth together, the things most remote and opposite, who mixes these Societies; which are in their Original, End, Business, and in everything, perfectly distinct, and infinitely different from each other” (*Ibid.*, p. 24).
- <sup>21</sup> “Those are not at all to be tolerated who *deny the Being of a God*. Promises, Covenants, and Oaths, which are the Bonds of Humane Society, can have no hold upon an Atheist. The taking away of God, though but even in thought, dissolves all” (*Ibid.*, pp. 52-53). La exclusión de los ateos permite ver, por lo demás, que Locke defiende la tolerancia *religiosa*, no la *libertad de pensamiento*. El pasaje que acabamos de citar, en efecto, continúa de esta manera: “Besides also, those that by their Atheism undermine and destroy all Religion, can have no pretence of Religion whereupon to challenge the Privilege of a Toleration”
- <sup>22</sup> “For every Church is Orthodox to itself; to others, Erroneous or Heretical. Whatsoever any Church believes, it believes to be true; and the contrary thereunto it pronounces to be Error. So that the Controversie between these Churches about the Truth of their Doctrines, and the Purity of their Worship, is on both sides equal; nor is there any Judge, either at *Constantinople*, or elsewhere upon Earth, by whose Sentence it can be determined” (*Ibid.*, p. 21).
- <sup>23</sup> “Who can deny, but that *indirectly* and *at a distance*, it does some service toward the bringing men to embrace the Truth, which otherwise, either through Carelessness and Negligence they would never acquaint themselves with, or through Prejudice they would reject and condemn unheard, under the notion of Error?” (J. Proast, *The Argument of the Letter Concerning*

- Toleration*, Oxford, George West and Henry Clements, 1690, p. 3).
- 24 “You speak more than once of Mens being brought to lay aside their *Prejudices* to make them consider as they ought, and judge right of Matters in Religion; and I grant without doing so they cannot: But it is impossible for Force to make them do it, unless it could show them, which are Prejudices in their Minds, and distinguish them from the Truths there. (...) You cannot but allow there are many Turks who sincerely seek Truth, to whom yet you could never bring *Evidence sufficient* to convince them of the Truth of the Christian Religion, whilst they looked on it as a Principle not to be question’d, that the Alcoran was of Divine Revelation. This possibly you will tell me is a *Prejudice*, and so it is; but yet if this Man shall tell you it is no more a *Prejudice* in him, than it is a *Prejudice* in any one amongst Christians, who having not examin’d it, lays it down as an unquestionable Principle of his Religion, that the Scripture is the Word of God; what will you answer to him?” (J. Locke, Excerpts *A Third Letter on Toleration*, em *A Letter Concerning Toleration and Other Writings*, ed. cit., p. 87).
- 25 J.-F. Spitz sustenta que esta resposta é muito fraca e que não desativa a objeção de Proast; ao contrário, Locke mostraria com ela o seu próprio fracasso, ou seja, que “seu raciocínio não é capaz de levar à tolerância aqueles que acreditam possuir a verdadeira religião e que perseguem em nome desta persuasão” (J.-F. Spitz, “Quelques difficultés de la théorie lockienne de la tolérance”, em I. Zarka, F. Lessay y J. Rogers (Dir.), *Les fondements philosophiques de la tolérance*, tomo I, Paris, PUF, 2002, p. 141). Voltaremos a tratar a questão mais adiante, haja vista que Bayle também enfrentará ao mesmo problema.
- 26 Cf. J.-M. Gros, “La tolérance et le problème théologico-politique”, em A. McKenna e G. Paganini (eds.), *Pierre Bayle dans la République des Lettres. Philosophie, religion, critique*, Paris, Honoré Champion, 2004, pp. 412-415. A lista poderia prolongar-se: por exemplo, para John Kilcullen deve-se prestar atenção ao vínculo entre consciência e lei natural (J. Kilcullen, *Sincerity and Truth. Essays on Arnauld, Bayle, and Toleration*, Oxford, Clarendon Press, 1988, pp. 77-78 y 103-104), para Walter Rex o que dirige a obra é o amor aos paradoxos, senão a perversidade (cf. W. Rex, *Essays on Pierre Bayle and Religious Controverses*, The Hague Martinus Nijhoff, 1965, pp. 180-184).
- 27 J.-M. Gros, “Bayle: de la tolérance à la liberté de conscience”, em *Ibid.*, p. 304.
- 28 “[C]eux qui ont traduit mon Anglois n’ont pû, disent ils, ôter à l’Ouvrage l’air du pays natal sans se servir d’un stile diffus, outre qu’ils se sont divertis à y mêler bien des choses tantôt dependantes d’un Systême, tantôt d’un autre, d’imiter ici la manière de penser de certaines Auteurs, & non pas leur style, là le stile de quelques autres, & non leur manière de penser, & de faire ainsi plusieurs disparates, qui font, disent-ils, que les Lecteurs ont donné mon Commentaire à bien des gens différents, Sans s’approcher ni d’eux ni de moi”

(Pierre Bayle, *Supplément du Commentaire philosophique, Oeuvres diverses*, La Haye. P. Husson *et al.*, 1727-1731, repr. anast. con una introducción de E. Labrousse, Hildesheim, G. Olms, 1964-82, tomo II, p. 498b).

- <sup>29</sup> Temos nos ocupado mais extensamente desta passagem do *Supplément* e dos efeitos que parecem derivar-se dele em “El *Commentaire philosophique*” de Pierre Bayle. “*Deus não quer que conheçamos com certeza*”, *Tópicos. Revista de Filosofia de Santa Fe*, Argentina, n° 8-9, 2001, pp. 59-80.
- <sup>30</sup> Estes e outros epítetos semelhantes foram utilizados por Pierre Jurieu e Jacques Saurin, teólogos calvinistas refugiados na Holanda. Encontrar-se-ão bons resumos dos comentários sobre Jurieu e Saurin no artigo de Mario Turchetti, “La liberté de conscience et l’*autorité du magistrat au lendemain de la Révocation*”, em Hans Guggisberg *et al.* (Eds.), *La liberté de conscience (XVIe-XVIIe siècles). Actes de Colloque de Mulhouse et Bâle (1989)*, Genève, Librairie Droz, 1991, pp. 314-330.
- <sup>31</sup> “Je prétens faire un *Commentaire* d’un nouveau genre, & l’appuyer sur des principes plus généraux & plus infaillibles que tout ce que l’étude des Langues, de la Critique & des lieux-communs me pourroit fournir” (P. Bayle, *Commentaire philosophique*, I, i, *Oeuvres diverses*, ed. cit., II, p. 367a).
- <sup>32</sup> “Que la lumière naturelle, ou les principes généraux de nos connoissances, sont larègle matrice & originale de toute interprétation de l’*Écriture*, en matière de moeurs principalement” (*Ibid.*)
- <sup>33</sup> “[T]ous les Théologiens, de quelque parti qu’ils soient, après avoir relevé tant qu’il leur a plu la révélation, le mérite de la foi, & la profondeur des Misteres, viennent faire hommage de tout cela aux piez du trône de la Raison, & ils reconnaissent, quoiqu’ils ne le disent pas en àutant de mot (mais leur conduite est un langage assez expressif & éloquent) que le tribunal suprême & qui juge en dernier ressort & sans appel de tout ce qui nous est proposé, est la Raison parlant par les axiomes de la lumière naturelle, ou de la Métaphisique” (*Ibid.*, p. 368a). Walter Rex considerou esta passagem como “um ponto de inflexão na história intelectual da França no século XVII, acaso só superado em importância pelo Discurso do Método”, comparando-o acertadamente com *el Traité de morale* de Malebranchce (cf. W. Rex, *op. cit.*, p. 154). Em qualquer caso, várias passagens do *Dictionnaire historique et critique* que Pierre Bayle publicará uma década depois sustenta exatamente o contrário; observemos, por exemplo, a *remarque C* do artigo “Pyrrhon” (*Dictionnaire historique et critique*, 5ª ed., Amsterdam, P. Brunelet *al.*, 1740, tomo III, pp. 733b-734a).
- <sup>34</sup> “C’est Dieu lui-même, la Vérité essentielle & substantielle, qui nous éclaire alors très-immédiatement, & qui nous fait contempler dans son essence les idées de vérités éternelles, contenues dans les principes ou dans les notions de Métaphisique” (*Commentaire philosophique*, I, i, ed. cit., p. 368a-b). É preciso observar, não obstante, que Bayle nunca aceitou a teoria

- malebranchiana da visão das ideias em Deus, a que considerava um mal entendido causante de erros perpétuos (conferir a carta a Desmaizeaux del 16/10/1705 em *Oeuvres diverses*, ed. cit, tomo IV, p. 862a).
- <sup>35</sup> “[L] a seule voie légitime d’inspirer la Religion est de produire dans l’ame certains jugemens, & certains mouvemens de volonté, par raport à Dieu. Or comme les menaces, les prisons, les amendes, les exils, les coups de bâton, les supplices, & généralement tout ce qui est contenu sous la signification littérale de contrainte, ne peuvent pas former dans l’âme les jugemens de volonté, par raport à Dieu, qui constituent l’essence de la Religion, il est clair que cette voie-là d’établir une Religion est fausse, & par conséquent que Jésus-Christ ne l’apas commandée” (*Commentaire philosophique*, I, ii, ed. cit., p. 371a).
- <sup>36</sup> “Il faudrait copier presque tout le Nouveau Testament, si l’on vouloit apporter toutes les preuves qu’il fournit de la bonté, de la douceur, & de la patience, qui sont le caractere essentiel & distinctif de l’Evangile” (*Ibid.*, I, iii, p. 374a).
- <sup>37</sup> “[A]bsolument, universellement, & dans les idées éternelles de Dieu, règle primitive, originale & infaillible de la droiture, c’est un péché très criant que de faire sem blant d’être Chretien, lors que la conscience nous montre que la Religion Chinoise, que nous abjurons extérieurement, est la meilleure de toutes” (*Ibid.*, I, v, p. 379b).
- <sup>38</sup> Cf. Jean Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, Libro III, Cap. XIX, §§ 14 y 15 (*Institution de la religion chrétienne par Jean Calvin. Nouv.ed. soigneusement rev. et corr. sur l’éd. française de 1560*, Genève, Beroud, 1888, pp. 389-391). Sobre as concepções calvinistas de liberdade de consciência, ver Alain Dufour, “a noção de liberdade de consciência dos Reformadores” e Olivier Millet, “Le thème de la conscience libre chez Calvin” em Hans Guggisberg *et al.* (Eds), *La liberté de conscience (XVIe-XVIIIe siècles)*.
- <sup>39</sup> “On n’use point de violence afin de gêner la conscience, mais pour réveiller ceux qui refusent d’examiner la vérité” (*Commentaire philosophique*, II, i, ed. cit., p. 393a).
- <sup>40</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 395b-396a.
- <sup>41</sup> N.T. “olhar” no sentido de ponto de vista.
- <sup>42</sup> N.T. Em virtude de que “*organos*” – do artigo origina - deriva do escrito em francês “*organes*”, opta-se por traduzir por “corpos”.
- <sup>43</sup> “Cette évidence que nous trouvons dans certains objets peut venir ou du biais selon lequel nous les envisageons, ou de la proportion qui se trouve entre nos organes & eux, ou de l’éducation, & de la habitude, ou de quelques autres causes; ainsi il n’y a point de conséquence de nous à notre prochain, parce qu’un autre homme n’envisage pas les choses du même biais que nous, n’a pas les organes qui servent à la compréhension modifiée comme nous, n’a pas été élevé comme nous, & ainsi du reste” (*Ibid.*, II, i, p. 396b).
- <sup>44</sup> “Vous trouvez peut-être le vin de Canarie si bon, que vous croiez qu’il ne faut qu’avoir une langue pour sentir cette bonté, mais combien y a-t-il de gens



- qui valent autant que vous, & qui ne boivent que de l'eau, qui ne sauraient mettre dans leur bouche ce vin sans le trouver très mauvais. Ainsi c'est une ignorance crasse du monde, & de l'homme principalement, que de juger du goût d'autrui par le nôtre" (*Ibid.*).
- <sup>45</sup> "[C]omm ela foi ne nous donne point d'autres marques d'Orthodoxie que le sentiment intérieur, & la conviction de la conscience, marque qui se trouve dans les hommes plus hérétiques: il s'ensuit que la dernière analyse de notre croyance, soit orthodoxe, soit hétérodoxe, est que nous sentons & qu'il nous semble que cela ou cela est vrai" (*Ibid.* II, x, p. 439a).
- <sup>46</sup> "Mais s'il [supuesto blasfemo] répond qu'il s'en informe tant qu'il a pu, & que ce n'est qu'après toutes les perquisitions possibles qu'il s'est fixé à telles manieres d'honorer Dieu, & qu'eux qui les traitent de blasphêmes, lui paroissent si mal instruits de la vérité, qu'il ne doute point qu'ils n'aient pris l'un pour l'autre, & qu'il s'estimerait blasphémateur s'il parlait comme eux; s'il leur répond, dis-je, cela, ne leur doit-il fermer la bouche (...)?" (*Ibid.*, II, vi, pp. 417b-418 a).
- <sup>47</sup> "[T]out ce que la conscience bien éclairée nous permet de faire pour l'avancement de la vérité, la conscience erronnée nous le permet, pour ce que nous croyons la vérité" (*Ibid.* II, viii, p. 422b).
- <sup>48</sup> Cf. *Ibid.*, II, ix, p. 428 a-b.
- <sup>49</sup> Cf. *Ibid.*, II, x, p. 442 a-b. Encontrar-se-á um bom resumo da posicao de Bayle ao respeito na *Additionaux pensées diverses sur la comète*, v, *Oeuvres diverses*, ed. cit., tomo III, p. 180.
- <sup>50</sup> Bayle admite "em a república", explicitamente, a socinianos, judeus e turcos (cf. *Commentaire philosophique*, II, vii, pp. 419b-420 a). Inclui também aos católicos, com certas restrições (cf. *Ibid.*, II, v, p. 412b), e aos pagãos de forma implícita (cf. *Ibid.*, II, ix, p. 429b). Com referência aos ateus, declara que o magistrado pode proibi-los de fazer proselitismo e que eles, por conseguinte, ao não crer em Deus, não poderiam se opor a tal medida alegando motivos de consciência (cf. *Ibid.*, II, ix, p. 431 a). Em nenhum momento afirma que os ateus devam ser expulsos da sociedade ou obrigados a se converter; algo que, está muito claro ao se ter em conta, tanto a famosa defesa de uma sociedade de ateus que aparece na sua primeira obra (cf. Pierre Bayle, *Pensées diverses sur la comète*, édition critique de A. Prat, revue par P. Rézat, Paris, Société des Textes Français Modernes, 1994, tome II, p. 103) quanto às reflexões que faz no *Dictionnaire historique et critique* em referência aos resortes da ordem social (art. "Diagoras", rem. H, *Dictionnaire historique et critique*, ed. cit., tomo II, pp. 284a) bem como a respeitabilidade moral do ateísmo por convicção filosófica (art. *Des-Barreaux*, rem. E, *Dictionnaire historique et critique*, II, pp. 279b).
- <sup>51</sup> "[J]e veux montrer que la persécution est une chose abominable, & cependant tout homme qui se croira obligé en conscience de persécuter, sera obligé, selon moi, de persécuter, & ferait mal de ne persécuter pas" (*Commentaire*

- philosophique*, II, ix, p. 430b).
- <sup>52</sup> “J’ai assez de bonne foi pour avouer que si mon sentiment a quelque faible, c’est du côté des conséquences. Les preuves directes sont merveilleuses; les suites du sentiment opposé sont monstrueuses; voilà qui va bien jusques-là: mais quand on se jette sur les suites de mon hypothèse, la chose ne va pas si bien; on dirait que pour humilier notre esprit, Dieu ne veut pas qu’il trouve aisément où asseoir la plante du pied, & qu’il ne rencontre que des pièges, de quelque côté qu’il se tourne” (*Ibid.*, II, vi, p. 415a-b).
- <sup>53</sup> “Si je me sers même de fortes raisons, j’ai lieu de croire que ceux qui les examineront sincèrement, éclaireront les erreurs de conscience où ils pourraient être quant à la persécution; & ainsi mon dessein es juste” (*Ibid.*, II, ix, p. 430b).
- <sup>54</sup> “Enfin je dis que les Magistrats aiant reçu ordre & de Dieu & des hommes de faire mourir les meurtriers, peuvent faire justement punir celui qui tué selon les instincts de sa conscience; ce n’est pas à eux à démêler ces rencontres rares & singulières, où la conscience tombe à cet égard dans l’illusion” (*Ibid.*, p. 433b).
- <sup>55</sup> O “fracasso” que Bayle reconheceu neste ponto é exatamente o mesmo que J.-F. Spitz atribuí a Locke (cf. *supra* nota 24), a saber, que a teoria pode ser incapaz de convencer aqueles que acreditam na posse da verdade e, portanto, se outorgam o direito de perseguir outros. Para Bayle, no entanto, como vimos, essa capacidade autodestrutiva está inscrita na própria natureza da razão: um instrumento capaz de complicar tudo e fazer duvidar de tudo. A única arma que tem construído uma obra mostra-nos também, os meios para derrubá-la (cf. art. “Bunel”, rem E, *Dictionnaire historique et critique*, ed. cit., I, p. 707b). Locke, certamente, não haveria aceitado tal caracterização bayliana, própria de um cético.
- <sup>56</sup> “Nous renvoyons les lecteurs curieux d’approfondir ce sujet au commentaire philosophique de Bayle, dans lequel ce beau génie s’est surpassé” (“Tolérance”, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, par une Société de Gens de Lettres, Paris, chez Briasson, David, Le Breton, Durand, tomo XVI, 1765, p. 395)
- <sup>57</sup> “Nous établirons d’abord sur les principes les plus évidents, la justice & la nécessité de la *tolérance*” (*Ibid.*, p. 390).
- <sup>58</sup> “J’entre en matière par une réflexion très-simple, & cependant bien favorable à la *tolérance*, c’est que la raison humaine n’ayant pas une mesure précise & déterminée, ce qui est évident pour l’un est souvent obscur pour l’autre; l’évidence n’étant, comme on sait, qu’une qualité relative, qui peut venir ou du jour sous lequel nous voyons les objets, ou du rapport qu’il y a entre eux & nos organes, ou de telle autre cause; en sorte que tel degré de lumière suffisant pour convaincre l’un, est insuffisant pour un autre dont l’esprit est moins vif, ou différemment affecté, d’où il suit que nul n’a droit de donner sa raison pour règle, ni de prétendre asservir personne à ses opinions” (*Ibid.*)

- <sup>59</sup> “L’éducation, les préjugés, les objets qui nous environnent, & mille causes secrettes, influent sur nos jugemens & les modifient à l’infini. Le monde moral est encore plus varié que le physique ; & les esprits se ressemblent moins que les corps. Nous avons, il est vrai, des principes communs sur lesquels on s’accorde assez ; mais ces premiers principes sont en très-petit nombre, les conséquences qui en découlent deviennent toujours moins claires à mesure qu’elles s’en éloignent; comme ces eaux qui se troublent en s’éloignant de leur source. Dès-lors les sentimens se partagent, & sont d’autant plus arbitraires, que chacun y met du sien, & trouve des résultats plus particuliers” (*Ibid.*).
- <sup>60</sup> N.T. “pedra de toque” expressão que se refere ao jaspe negro que serve para avaliar o quilate do ouro.
- <sup>61</sup> “Mais quel remède à ce desordre? Le voici, c’est de dire que Dieu aiant uni notre âme à un corps qui vivrait parmi une infinité d’objets qui la rempliraient de sensations confuses, de sentimens vifs, de passions, des préjugés, & d’opinions innombrables, lui a donné un guide & comme une pierre de touche, pour discerner ce qui lui serait propre parmi cette cohue d’objets & de dogmes différens; que cette pierre de touche est la conscience, & que le sentiment intérieur de cette conscience, & sa conviction pleine & entiere, est le caractère certain de la conduite que chacun doit tenir” (*Commentaire philosophique, II, x, p. 441b*).
- <sup>62</sup> “Mais je ne conçois pas ce qu’on peut reprocher à celui qui se trompe de bonne foi, qui prend le faux pour le vrai sans qu’on puisse l’accuser de malice ou de négligence; qui se laisse éblouir par un sophisme, & ne sent pas la force du raisonnement qui le combat. S’il manque de discernement ou de pénétration, ce n’est pas ce dont il s’agit; on n’est pas coupable pour être borné, & les erreurs de l’esprit ne peuvent nous être imputées qu’autant que notre coeur y a part. Ce qui fait l’essence du crime, c’est l’intention directe d’agir contre ses lumieres, de faire ce qu’on sait être mal, de céder à des passions injustes, & de troubler à dessein les loix de l’ordre qui nous sont connues; en un mot, toute la moralité de nos actions est dans la conscience, dans le motif qui nous fait agir” (“Tolérance”, ed. cit., pp. 390-391).
- <sup>63</sup> “Mais quel rapport y a-t-il entre des tortures & des opinions? Ce qui me paraît clair, évident, me paraîtra-t-il faux dans les souffrances? Une proposition que je vois comme absurde & contradictoire, sera-t-elle claire pour moi sur un échafaud? Est-ce, encore une fois, avec le fer & le feu que la vérité perce & se communique? Des preuves, des raisonnemens peuvent me convaincre & me persuader; montrez-moi donc ainsi le faux de mes opinions, & j’y renoncerai naturellement & sans effort; mais vos tourmens ne feront jamais ce que vos raisons n’ont pu faire” (*Ibid.*, p. 391).
- <sup>64</sup> “Jesus, votre modèle, n’a jamais employé que la douceur & la persuasion; Mahomet a séduit les uns & forcé les autres au silence; Jesus en a appelé à ses oeuvres, Mahomet à son épée; Jesus dit: voyez & croyez; Mahomet,

- meur sous croix. Duquel vous montrez-vous les disciples” (*Ibid.*, p. 392). A sexta refutação de Bayle contra o significado literal de “obrigá-los a vir”, assinala justamente que, aquele que admite esse sentido “removeram da religião cristã um argumento poderoso que ela fazia uso contra o islamismo” (*Commentaire philosophique* I, viii, pp. 386b-387a).
- <sup>65</sup> “On ne peut faire un plus grand mal aux hommes que de confondre tous les principes qui les gouvernent; de renverser les barrières qui séparent la justice d’avec l’injuste, le vice & la vertu; de briser tous les noeuds de la société” (“Tolérance”, ed. cit., p. 393). Observam-se, neste caso, as semelhanças com o título do capítulo IV (Parte I) do *Commentaire philosophique*: “*Troisième Réfutation du sens littéral, par la raison qu’il bouleverse les bornes qui séparent la justice d’avec l’injustice, qu’il confond le vice avec la vertu, à la ruine universelle des Sociétés*” (p. 374b).
- <sup>66</sup> “Toujour sest-il certain qu’avec l’intolerance vous ouvrez une source intarissable de maux, dès-lors chaque partie s’arrogera les mêmes droits, chaque secte employera la violence & la contrainte, les plus faibles opprimés dans un lieu deviendront oppresseurs dans l’autre, les vainqueurs auront toujours droit, les vaincus seront les seuls hérétiques, & ne pourront se plaindre que de leur faiblesse; il ne faudra qu’une puissante armée pour établir ses sentimens, & confondre ses adversaires; le destin de la vérité suivra celui de combats, & les plus féroces mortels seront aussi les meilleurs croyans” (“Tolérance”, ed. cit., p. 393). Bayle também ressaltou que defender a intolerância equivalia a afirmar que “a razão do mais forte é sempre a melhor” (*Commentaire philosophique*, II, i, p. 397a).
- <sup>67</sup> N.T. a quinta justificativa está omitida no artigo original.
- <sup>68</sup> “En effet, je le demande, qu’aurions nous à reprocher à un prince de l’Asie ou du Nouveau-monde qui ferait prendre le prémier missionnaire que nous lui enverrions pour le convertir? Le devoir le plus essentiel d’un souve rain n’est-ce pas d’affermir la paix & la tranquillité dans ses états (...)?” (“Tolérance, ed. cit., p. 393). Bayle desenvolve cuidadosamente esta linha de argumento no capítulo V da primeira parte, titulado “*Quatrième Réfutation du sens littéral, par la raison qu’il fournit un prétexte très-plausible & très-raisonnable aux Infidèles de ne laisse rentrer aucun Chrétien dans leur pays, & de les chasser de tous les lieux où ils les trouvent*” (pp. 376b-377a).
- <sup>69</sup> “Donc on ne réduira jamais la question à son véritable point, si l’on ne distingue d’abord l’état de l’église & le prêtre du magistrat. L’état ou la république a pour but la conservation de ses membres, l’assurance de leur liberté, de leur vie, de leur tranquillité, de leur possessions & de leur privilèges: l’Eglise au contraire est une société, dont le but est la perfection de l’homme & le salut de son âme. Le souverain regarde surtout la vie présente: l’Eglise regarde surtout & directement la vie à venir. Maintenir la paix dans la société contre tous ceux qui voudraient y porter atteinte, c’est le devoir & le droit du

souverain; mais son droit expire où regne celui de la conscience: ces deux juridictions doivent toujours être séparées; elles ne peuvent empiéter l'une sur l'autre, qu'il n'en résulte des maux infinis" (*Ibid.*, pp. 393-394).

<sup>70</sup> "Les athées en particulier, qui enlèvent aux puissants le seul frein qui les retienne, & aux faibles leur unique espoir, qui énerve toutes les loix humaines en leur ôtant la force qu'elles tirent d'une sanction divine, qui ne laissent entre le juste & l'injuste qu'une distinction politique & frivole, qui ne voient l'opprobre du crime que dans la peine du criminel: les athées, dis-je, ne doivent pas réclamer la *tolérance* en leur faveur; qu'on les instruisse d'abord, qu'on les exhorte avec bonté; s'ils persistent, qu'on les réprime, enfin rompez avec eux, bannissez-les de la société, eux-mêmes en ont brisé les liens" (*Ibid.*, p. 394).

<sup>71</sup> *Ibid.*

<sup>72</sup> "I must only remark before I leave this head of speculative opinions that the belief of a deity is not to be reckoned amongst purely speculative opinions, for it being the foundation of all morality, and that which influences the whole life and actions of men, without which a man is to be counted no other than one of the most dangerous sorts of wild beasts, and so incapable of all society" (John Locke, *Additions to An Essay Concerning Toleration*, in *A Letter Concerning Toleration and Other Writings*, ed. cit., p. 132).

<sup>73</sup> Cf. "Tolérance", ed. cit., p. 392.

<sup>74</sup> Cf. *supra* nota 20.

<sup>75</sup> Um dos mais interessantes, neste sentido é, com certeza, o artigo "Philosophe", que Diderot, como se sabe, tomou de um escrito de Cesar Chesneau du Marsais e adaptou aos limites políticos do projeto enciclopedista, mediante a oportuna exclusão de alguns adjetivos e de paisagens que poderiam resultar como muito explícitos. Com referência a *libertas philosophandi* e suas diferenças com a teoria de Locke, pode-se conferir Jonathan I. Israel, "Spinoza, Locke and the Enlightenment Battle for Toleration", em O. P. Grelland R. Porter, *Toleration in Enlightenment Europe*, ed. cit., pp. 102-113.

<sup>76</sup> Stephen Toulmin, *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago, The University of Chicago Press, 1990, p. x.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 31.

