

A tolerância e sua medida em John Locke e Pierre Bayle

*Maria Cecília Pedreira de Almeida**

Resumo: Os escritos de John Locke e Pierre Bayle sobre a tolerância contribuíram decisivamente para a formação do discurso filosófico sobre aquele conceito, que será amplamente divulgado no século XVIII. A doutrina de Locke afirma que o indivíduo tem certos direitos, que estão intrinsecamente relacionados com a sua liberdade e devem ser respeitados pelo Estado. Bayle também foi um defensor da tolerância, exaltando a liberdade de consciência do indivíduo. No entanto há divergências entre estes dois pensadores: Locke propõe limites à tolerância, enquanto Bayle é tido como um tolerante exagerado. A proposta é investigar os principais argumentos utilizados nas suas respectivas defesas da tolerância, e a partir daí analisar algumas divergências entre os dois autores, especialmente as diferentes medidas da tolerância adotadas por cada um deles.

Palavras-chave: Igualdade; Liberdade; Poder político; Tolerância

Abstract: The writings of John Locke and Pierre Bayle on toleration contributed decisively to the formation of philosophical discourse about that concept, which will be widely spread in the eighteenth century. Locke's doctrine claims that the individual has certain rights, which are intrinsically related to their liberties and should be respected by the state. Bayle was also an advocate of tolerance, praising the liberty of conscience of the individual. However there are differences between these two thinkers: Locke proposes limits to tolerance, while Bayle is seen as a tolerant exaggerated. The aim is to investigate the main arguments used in defense of tolerance, and look at some differences between the two authors, especially the different measures of tolerance adopted by each one of them.

Keywords: Equality; Freedom; Political power; Toleration

I A construção de um conceito

A Declaração de Princípios sobre a Tolerância, aprovada pela Conferência Geral da UNESCO de 16 de novembro de 1995, estabelece no seu artigo 1º, item 1.3: “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 e fortalece as

* Doutoranda pelo Departamento de Filosofia da USP, com apoio da CAPES. É também editora dos Cadernos de Ética e Filosofia Política. *E-mail:* cecilia.almeida@usp.br Artigo recebido em 21.05.2010, aprovado em 30.06.2010.

normas enunciadas nos instrumentos internacionais relativos aos direitos humanos”.

Para o mundo moderno a tolerância é uma noção bem conhecida. No entanto, nem sempre é alcançada. Inicialmente destinada apenas a apontar uma solução para o problema da convivência de diversas crenças religiosas, o seu discurso deixou de ser sobre a verdade e a compatibilidade teórica ou prática de idéias diferentes, para passar a por em primeiro plano o tema do preconceito e da discriminação.

De acordo com Jacques Le Goff¹, o conceito de tolerância não surgiu antes do século XVI, mas foi ao longo do século XVIII que houve a disseminação dessa idéia como virtude. No século XVI a palavra tolerância mantém o máximo de sua carga negativa (que existe, de certo modo, até hoje): tolerar então era sofrer, suportar pacientemente um mal necessário², como se se tratasse de uma doença ou infecção. Só se tolerava o que não se podia impedir. Também era comum que a tolerância designasse uma atitude de impunidade frente ao mal ou à falta. Indicava uma espécie de conivência ou aceitação de um erro. Quem era “tolerante” poderia ser acusado de indiferença religiosa, ou mesmo de mentalidade irreligiosa³, quando não de subversão⁴. Por outro lado, a intolerância designava uma virtude, uma espécie de integridade moral ou firmeza para com os preceitos morais, algo próximo da austeridade hoje.

Dois filósofos que contribuíram decisivamente na transformação da tolerância de vício em virtude foram John Locke e Pierre Bayle. Foi Voltaire que em suas *Cartas Filosóficas* aproximou as filosofias de Locke e Bayle⁵ notadamente no que diz respeito à noção de tolerância. De acordo com o autor das *Cartas*, Locke é um sábio⁶ e Bayle é um modelo de filósofo⁷. No verbete *filosofia* do Dicionário Filosófico, realça a perseguição sofrida por ambos: “todos os cães do lodo teológico ladravam uns contra os outros, ladravam em unísono contra De Thou, contra La

¹ De acordo com o historiador Jacques Le Goff. Cf. Rouanet, 2001, p. 151-163.

² Cottret, 1999, p. 5.

³ Bobbio, 2000, p. 150.

⁴ Cf. Ashcraft, 1995, p. 532.

⁵ Cf. Rétat, 1971, p. 254.

⁶ Cf. Voltaire 1973, p.29.

⁷ Cf. Voltaire, 1973, p. 191.

Mothe Le Vayer, contra Bayle. Quantas besteiras foram escritas pelos estudantezinhos gauleses contra o sábio Locke!”⁸.

A *Carta sobre a tolerância* (1689) de Locke não foi traduzida para o francês antes de 1710, mas seu conteúdo atinge o público francês antes dessa data. Por volta de 1706 são publicadas sínteses das teses de Bayle e Locke conjuntamente, sob o nome de *Harangue*⁹. Além disso, o verbete *tolerância* da *Enciclopédia* também revela que o século XVIII associou estreitamente os pensamentos de Locke e Bayle. Nele, o autor, Jean Edme Romilly, sustenta uma defesa da tolerância e utiliza argumentos presentes nos textos dos dois autores. Ao longo do artigo, é possível observar a referência quase textual aos escritos de Bayle, especialmente à tese deste último sobre os direitos da consciência errante. Ao mesmo tempo, observa-se o recurso às idéias de Locke, sobretudo no que se refere à separação entre o Estado e a religião e os limites da tolerância para com os ateus¹⁰.

A aproximação que o Século das Luzes faz entre os dois autores não é destituída de sentido: há diversos argumentos que são semelhantes e que aparecem nos textos daqueles autores, apesar de partirem de perspectivas teóricas e práticas bem diferentes. O propósito aqui é conhecer alguns dos argumentos que estão presentes nos textos daqueles autores, esclarecendo que apesar de terem semelhanças, os dois filósofos se distanciam sobretudo quando adotam diferentes medidas para a tolerância.

O leitor moderno encontra raciocínios bastante familiares quando analisa a defesa desta noção em Locke ou Bayle, de modo que nem sempre é fácil perceber o que suas filosofias têm de novo ou de revolucionário. Para isso é preciso ter em mente que a intolerância era a regra e a tolerância exceção. Havia várias teses usadas a favor da intolerância. Aqui se abordará apenas as duas principais. A primeira é uma tese política largamente usada a favor da intolerância, que dizia que antes de ser um assunto que só diz respeito à consciência de cada um, a tolerância tem a ver com a função que a religião deve desempenhar no Estado. Segundo esta opinião, o reforço da uniformidade religiosa era uma característica

⁸ Cf. idem, *ibidem*, p. 191.

⁹ Cf. Labrousse, 1987, p. 118.

¹⁰ Cf. Encyclopédie. Verbetes “Tolerance”. Texto disponível em http://portail.atilf.fr/cgi-bin/getobject_?a.123:93./var/artfla/encyclopedie/textdata/IMAGE/

fundamental do Estado unitário. O Estado para ser forte deveria ter uma única religião. Este argumento foi fundamental até mesmo para a revogação do Edito de Nantes. Era expresso pelo adágio “*cujus regio, hujus religio*”, ou “a religião do súdito é a religião do príncipe”, ou ainda na sua versão francesa “*um roi, une foi, une loi*”. Os defensores desta tese pregavam que a unidade do Estado estava intrinsecamente ligada à unidade religiosa. Um Estado seria tanto melhor quanto menor fosse o número de religiões que ali se abrigasse. Assim, não era mais uma questão da glória de Deus ou da salvação do próximo (consideração que tinha bem pouca importância para os governos, mesmo naquela época), mas simplesmente o interesse vital que uma sociedade tinha no consenso religioso de seus membros. Assim, havendo uma religião oficial, todo dissidente religioso é por isso mesmo de uma lealdade política duvidosa.

Contra esta tese, havia quem entendesse o Estado como uma entidade distinta tanto do governo quanto dos governados. Estes tinham o papel de árbitros, livres para agir de acordo com seus valores seculares para a manutenção da paz civil e religiosa, em nome da segurança pública¹¹. Assim de acordo com este modo de pensar não é essencial, nem desejável que o Estado interfira na religião dos homens.

A noção de tolerância não envolvia apenas um ideal religioso. Por trás deste tema e das políticas implementadas em seu nome havia uma razão de Estado. De acordo com a visão esposada, haveria predominância dos privilégios concedidos à Religião oficial – o anglicanismo na Inglaterra, o galicanismo na França, – e contenção às concessões dadas às categorias religiosas dissidentes. A legislação em vigor tinha por função manejar esse jogo de favorecimento de uns e diminuição ou desestímulo de outros.

II Locke: entre a desobediência e a salvação

Foi sobretudo contra o argumento de que era papel do Estado procurar a unidade religiosa, que Locke escreveu a *Carta sobre a Tolerância*. O principal argumento político em favor da tolerância é a necessidade de separação entre Igreja e Estado. Ao defender este afastamento, o autor pretende delimitar qual é o lugar da autoridade política, quais os seus

¹¹ Cf. Pittion, 1999.

limites, até onde ela pode interferir ao se tratar dos cultos de religião. Assim, ele é contrário ao princípio segundo o qual o consenso religioso completo entre os cidadãos é uma vantagem para o Estado.

Locke afirma que a jurisdição do magistrado civil se estende apenas à comunidade política. Cabe a ele zelar pela busca, preservação e pelo desenvolvimento dos interesses civis dos seus membros. Interesses civis (“civil interests”) que na terminologia lockiana compreendem “a vida, a liberdade, a saúde, a preservação do corpo e ainda a posse de coisas exteriores como dinheiro, terras, casas, móveis e coisas assemelhadas”¹². Assim, o poder, o direito e o domínio do magistrado civil se limitam unicamente a proteger e promover os bens civis. Ele não pode de maneira alguma, enfatiza Locke, ser estendido para a salvação das almas. À igreja, por outro lado, cabe somente o cuidado com a salvação e o outro mundo.

A *Carta* é dirigida aos perseguidores, como está claro no início do texto: “[...] eu apelo às consciências daqueles que perseguem, torturam, destroem e matam outros homens sob o pretexto da religião, façam isso por amizade ou bondade ou não”¹³. Embora o autor não se refira explicitamente, ele também se dirige aos governantes, que eram grandes perseguidores. Por isso a tolerância deve ser tratada como uma questão política e deveria ser uma preocupação do Estado. Se a questão religiosa traz conseqüências importantes, pois pode culminar (e geralmente culminava) em atos de violência, isto deve ser tratado pelo poder político.

Como para Locke a finalidade essencial do Estado é zelar pela preservação de certos direitos dos indivíduos estes não têm o direito de infligir tortura por motivo religioso. Aqui Locke busca combater um outro argumento, de inspiração agostiniana, usado em favor da intolerância: o de que o castigo aos heréticos é justificável porque devemos procurar o bem de nossos semelhantes: constrange-se o dissidente a aceitar a verdade por amor, para procurar a sua salvação eterna; é por isso que é conveniente fazê-lo sofrer uma coerção. É preciso notar que as sanções não tinham o propósito de exercer uma ação persuasiva direta, mas uma ação indireta. Ela deveria incitar ao exame atento das verdades simultaneamente propostas e rejeitadas pela ignorância, pela negligência ou por preconceito,

¹² Locke, 2003, p. 218.

¹³ Idem, *ibidem*, p. 216.

e ao fim deste processo haveria a aceitação da verdade, antes não vista. A tortura, assim, é menos corretiva que pedagógica.

A tortura era necessária porque era um modo de proteger a sociedade contra as doutrinas nocivas: os hereges, aqueles que não estavam em uma religião, eram comparados com aqueles que se separavam da tradição comum, como os incendiários ou os envenenadores de poços. Estes, aliás, eram menos nocivos que os hereges que eram vistos como aqueles que permaneciam cegos à verdade, pois a sua preguiça, as suas paixões ou os seus vícios não permitiam que encontrassem a verdadeira religião. Além disso, era imperativo que se defendesse a glória de Deus. Assim, o tratamento do herético se dava ou em razão de uma preocupação para com o bem comum da sociedade (é preciso extirpar o monstro de seu seio ou recuperá-lo), ou pela salvação pessoal do errante, ou pela preservação da Glória de Deus, e todas essas motivações levam a uma mesma conclusão prática: é necessário reprimir a heresia e para fazer isso é necessário constranger o herético por todos os meios a renunciar às suas falsas doutrinas¹⁴.

Bayle e Locke refutam este argumento. A prática dessa teoria se mostrou com o tempo desmentida pelos fatos. As querelas teológicas ou as perseguições mais ou menos abertas mostravam com evidência que as sanções não fabricam mais do que hipócritas ou pessoas ainda mais aferradas à sua opinião. É o que Locke expõe na *Carta*:

Que algum homem considere adequado fazer com que um outro homem cuja salvação ele deseja ardentemente expire em tormentos, mesmo antes de ter se convertido, eu confesso que isso me surpreenderia, e a outros também. Certamente ninguém nunca acreditará que tal atitude possa provir da caridade, do amor ou da boa vontade. Se alguém sustentar que os homens possam ser obrigados pelo fogo e pela espada a professar certas doutrinas, e se conformarem a este ou aquele culto exterior, sem qualquer consideração pelos seus costumes (*morals*); se alguém tentar converter aqueles que erram à verdadeira fé, forçando-os a professar coisas em que não acreditam, e permitindo a prática de coisas que o Evangelho não permite, não se pode duvidar, de fato, que tal homem deseje ter uma numerosa assembléia junto a si na mesma fé: mas que ele pretenda por tais meios compor uma verdadeira igreja Cristã, isso é realmente inacreditável (*altogether incredible*)¹⁵.

¹⁴ Cf. Labrousse, 1996, p. 544.

¹⁵ Locke, 2003, p. 217.

Locke rejeita terminantemente a idéia segundo a qual se poderia constranger alguém a crer, visando o seu bem, ou seja, visando mostrar-lhe o verdadeiro caminho da salvação. Locke é absolutamente contrário a este modo de pensar, pois acredita que ninguém pode mudar sua fé pelo simples comando de outro. A crença não pode ser imposta coercitivamente. A convicção interior é algo imprescindível para a verdadeira fé, que segundo Locke, é a única que é agradável a Deus. A vontade é inútil para interferir neste processo, pois assim como nossas percepções e idéias, a fé não depende de nossa vontade¹⁶.

É interessante notar os termos usados por Locke. A mente só pode ser persuadida, nunca forçada a crer em algo. Ele usa o termo “persuadir”, que vem do latim *persuadere*¹⁷, que vem provavelmente de *persuaviter*. *Persuadere* é persuadir, induzir, levar, seduzir, e *persuaviter* vem de *suave*, algo agradável ou suave. É diferente de *vincere*, convencer, que vem de *vincere*, vencer. O persuadir está muito mais associado à razão do que o convencer, mais associado à força. Assim, por sua própria natureza, o entendimento humano, não pode ser obrigado ou *vencido*, apenas *persuadido*. Desta forma, todos os tipos de castigos e sofrimentos os mais diversos e cruéis são inúteis para alterar a convicção de uma pessoa. Locke diz que ninguém pode ser forçado a ser salvo, porque ninguém crê firmemente em uma religião na qual não confie, da qual não esteja persuadido dentro de sua mente. E só na fé e na sinceridade interior que consiste a força e a eficácia da religião verdadeira, e toda atitude do poder civil que tente interferir na crença dos indivíduos é vã e ineficaz.

O magistrado poderá interferir e legislar sobre as coisas indiferentes (*indifferent things*¹⁸), tendo sempre como critério a utilidade coletiva, ou o bem público. Coisas indiferentes são as “que não estão

¹⁶ Para Locke, “o cuidado das almas não pode pertencer ao magistrado civil, porque seu poder consiste apenas na força exterior. Mas a religião verdadeira e salvadora consiste na persuasão interna (inward persuasion) da mente, sem o que nada pode ser aceitável para Deus. E tal é a natureza do entendimento, que não pode ser forçado a crer em algo por uma força exterior. Confisco de bens, aprisionamento, torturas, nada dessa natureza pode surtir qualquer eficácia para fazer os homens mudarem o julgamento interno que eles têm das coisas”. Locke, 2003, p. 219.

¹⁷ Vale a pena mencionar a retórica (arte da persuasão), que ensina pelo uso da palavra, que dirige os homens sem violência, por adesão consentida.

¹⁸ Locke, 2003, p. 233.

determinadas como boas ou más em virtude da lei divina revelada, ou das descobertas da razão, que se chamam *lei natural*¹⁹. O governante poderá então estabelecer regras para as coisas indiferentes (que são indiferentes à lei divina). No entanto, o governante não pode fixar regras de acordo com a sua vontade. A lei positiva deve sempre ter por fim o bem público, que é prescrito pela lei natural. É preciso ter em mente que “o bem público é a regra e a medida de toda elaboração da lei”²⁰.

Desta forma, religião e Estado são domínios separados. O governo não pode outorgar qualquer novo direito à igreja, nem a igreja ao governo civil. As igrejas entre si devem se relacionar do mesmo modo que as pessoas, com tolerância, e nenhuma delas pode ter jurisdição sobre outra ainda que o governante faça parte de uma seita determinada. Porque sob este aspecto o governante assemelha-se a um cidadão comum, e nenhum indivíduo deve atacar ou prejudicar de qualquer maneira a outrem em seus interesses civis somente porque professa outra religião²¹. Se uma coisa não for útil à comunidade, ainda que seja indiferente, não poderá ser estabelecida por lei e quem dita esta razão, em última instância, é a lei natural. A lei natural como um dos pilares da filosofia política de Locke, define o justo e o injusto, a virtude e o vício, e é a partir dela que se prescrevem os direitos e os deveres que existem no estado civil. De acordo com Locke, é a lei natural em última instância que dota a moral de sentido, o que significa dizer que sem esta noção não haveria distinção entre o bem e o mal²².

Mas é preciso ainda considerar que a defesa de Locke da tolerância não é irrestrita, mas há limites, como também há limitações para o exercício da liberdade. O autor afirma que os limites justos entre a religião e o governo repousam sobre o postulado segundo o qual todos os homens têm autoridade suprema e absoluta de julgar por si mesmos em matéria de religião. A liberdade da consciência individual deve ser respeitada e nela

¹⁹ Locke, John. *Carta sobre a Tolerância*. Introdução de Raymond Polin. Lisboa, Ed. 70, p. 52.

²⁰ Locke, 2003, p. 233.

²¹. Afirma Locke que “todos os direitos e privilégios que pertencem a ele como homem ou como cidadão são invioláveis e devem ser-lhes preservados. [...] Deve-se evitar toda violência e dano, seja ele cristão ou pagão” Idem, *ibidem*, p. 224.

²² Cf. Spitz, 2001, p. 216.

também está fundada a defesa da tolerância, embora ela não seja o seu motivo principal. Há sem dúvida em seu pensamento uma defesa da liberdade essencial ao homem, que não é a licença para fazer tudo o que se deseja, mas o direito de obedecer à obrigação estabelecida pela lei no estado civil²³. Assim, vemos que Locke não sustenta uma liberdade absoluta, mas é adepto de uma liberdade que é restringida pela lei. Isto está de acordo com o que afirma no *Segundo Tratado sobre o Governo*, §22:

a liberdade dos homens sob um governo consiste em viver segundo uma regra permanente, comum a todos nessa sociedade e elaborada pelo poder legislativo nela erigido: liberdade de seguir minha própria vontade em tudo quanto escapa à prescrição da regra e de não estar sujeito à vontade inconstante, incerta, desconhecida e arbitrária de outro homem²⁴.

É a própria liberdade que guia a entrada para uma determinada igreja. A igreja é antes de tudo uma sociedade livre e voluntária (“free and voluntary society”²⁵). Como o próprio Locke vai afirmar, ninguém nasce membro de nenhuma igreja, mas se elege determinada seita por se acreditar a mais viável para a salvação. Do mesmo modo que ele é livre para se associar, deve ser livre para deixar a igreja:

O homem não está, por natureza, obrigado a fazer parte de uma igreja, a ligar-se a uma seita; junta-se espontaneamente à sociedade em cujo seio julga que se pratica a verdadeira religião e um culto agradável a Deus. Porque a esperança da salvação que aí encontra é a única causa da sua entrada na igreja, será também a única razão de nela permanecer. Se vier a descobrir depois algum erro na doutrina ou qualquer incongruência no culto, é necessário que a mesma liberdade com que entrou, lhe faculte sempre a saída; nenhum laço é com efeito, indissolúvel, a não ser os que prendem com a esperança certa da vida eterna. Uma igreja congrega em si membros espontaneamente unidos em vista desse fim²⁶.

Se a tolerância se fundamenta no direito à liberdade dos indivíduos de escolher seu culto e se a liberdade não é total, mas restrita ao que prescrevem as leis e ainda, se a lei natural tem como regra e medida o

²³ Cf. Locke, 2004, p. 43.

²⁴ Locke, 1998, Livro II, §22, p. 403.

²⁵ Cf. Locke, 2003, p. 220.

²⁶ Idem, ibidem, p. 220.

bem público, há também um limite à tolerância. Ela deve excluir tudo o que vai contra a existência da comunidade política e da paz civil. Nenhuma opinião contrária à sociedade humana ou àquelas regras morais que são necessárias à preservação da sociedade civil devem ser toleradas pelo magistrado²⁷. Como ao magistrado cabe o cuidado da comunidade política, ele deve evitar que qualquer pessoa sofra dano, em sua vida ou propriedades. Assim, a regra é: o que não é legal no curso normal da vida, nem na vida privada, também não é em assuntos de religião. Por outro lado, aquilo que é legal e permitido normalmente para os súditos, não pode ser proibido em seitas ou usos religiosos²⁸.

Esse é um limite mais geral. Locke prevê dois limites específicos à tolerância. Um deles é encontrado nos católicos, considerados intolerantes. Os intolerantes não são dignos de ser tolerados. Diz Locke que não são dignas de ser toleradas seitas que “se arrogam a si mesmas alguma prerrogativa especial, disfarçada pela demonstração especiosa de palavras enganadoras, mas que na verdade são opostas aos direitos civis da comunidade”. Locke diz que o máximo que uma igreja pode fazer é punir aqueles que acreditam não serem dignos de continuar no seio de sua instituição religiosa com o afastamento obrigatório daquele membro: a excomunhão. No entanto este afastamento não pode repercutir em nada no que diga respeito aos seus bens ou à sua vida civil.

Os católicos não devem ser tolerados ainda porque se associam a uma religião e se entregam à proteção e serviço de outro príncipe, e é inadmissível que o magistrado permita uma jurisdição estrangeira em seu próprio território. É precisamente enquanto devotados a um príncipe estrangeiro, o Papa, que são justificáveis diversas medidas de precaução, podendo chegar a ir até certas incapacidades civis.

Não devem ser tolerados, em terceiro lugar, os ateus. Os que negam a existência de Deus, segundo Locke, não conseguiriam manter as promessas, contratos e juramentos que são os laços que unem e mantém a sociedade humana. A supressão de Deus, ainda apenas que em pensamento, dissolveria a possibilidade de concretizar qualquer ação que não fosse absolutamente obrigatória por medo do castigo do magistrado. A

²⁷ Cf. *idem*, *ibidem*, p. 244.

²⁸ *Idem*, *ibidem*, p. 236.

descrença nas sanções prometidas no além-túmulo por um Deus remunerador e vingador, além de seu desapego à lei moral é fato quase certo. Desta forma, os ateus não procurariam viver moralmente. Ainda, suas promessas não atingiram o estatuto tranqüilizador do juramento, e eles são, por conseqüência, suspeitos de um egoísmo individualista sem freio²⁹, e ao qual nenhuma lei é capaz de regular. Percebe-se que para Locke, a base da moral é a lei natural, em última instância divina, e acreditar nela é condição para o comportamento moral³⁰.

É preciso notar que no caso destes dois limites a preocupação de Locke é mais política do que puramente religiosa. Em primeiro lugar, não se trata de insuflar a intolerância para com os Católicos, mas de negar-lhes a tolerância irrestrita; mais do que isso, trata-se de negar-lhes certos direitos que eles se atribuem. Com efeito, como tolerar aqueles que obedecem a outro soberano, ou que dizem que não é preciso cumprir a promessa feita aos hereges (sendo que eles próprios determinam quem é herege ou não, sempre com critérios muito discutíveis...)? Como tolerar aqueles que afirmam que reis por serem excomungados perdem os seus direitos sobre seus reinos? É preciso reconhecer que os católicos não têm estes direitos. Dizer que eles os possuem é pregar a anarquia, já que haverá risco de desrespeito aos contratos, o que pode culminar em última instância na sedição e até mesmo a dissolução do governo (por meio da excomunhão do príncipe). Para Locke trata-se apenas de manter um equilíbrio entre os direitos. Se os católicos forem tolerados, haveria um desequilíbrio entre os direitos dos católicos e dos demais. Todos, sem exceção devem manter a sua palavra e cumprir os contratos, todos devem obediência ao soberano, só o povo pode destituir o governante, e, sobretudo, só o Estado tem o direito de perseguir ou tirar a vida de alguém.

Quanto aos *ateus*, embora o pano de fundo da argumentação seja teológico, sua exclusão da tolerância é igualmente de motivada por razões estritamente políticas: como preservar a paz em uma sociedade em que pessoas não mantêm a sua palavra, e não cumprem os contratos? Se os ateus não juram, porque não têm pelo que jurar, a ordem da sociedade está

²⁹ . Cf. Labrousse, 1987, p. 121.

³⁰ Harris, 1998, p. 189.

em perigo. Mais uma vez, é preciso apenas preservar um equilíbrio de direitos, sobretudo preservar a paz da sociedade, fazendo com que a própria tolerância seja também preservada.

III Bayle e sua doutrina da tolerância: da retorsão à razão

A obra de Bayle é vasta, mas um texto essencial que procura estabelecer uma defesa da tolerância é o *Commentaire philosophique* (1686), que reúne e consolida elementos centrais de textos anteriores do autor: *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). A preocupação primordial é estabelecer e justificar a tolerância religiosa, embora ideias acerca do tema estejam disseminadas em todo o *Dictionnaire Historique Critique* (1696). O *Commentaire philosophique* foi publicado na Holanda, sob pseudônimo, Jean Fox de Bruggs³¹. O momento histórico explica o receio de divulgar seu nome verdadeiro. Com a revogação do Edito de Nantes em 1685, tornaram-se possíveis a perseguição e a violência contra os protestantes.

A doutrina da tolerância de Bayle mantém sem dúvida alguns pontos de semelhança com a de Locke. Estes dois autores se distanciam, no entanto, quanto à medida que esta tolerância deve ter. De forma semelhante à de Locke, Bayle ensina que os erros da consciência não devem ser combatidos com a perseguição: “combater os erros a golpes de bastão é tão absurdo quanto tomar fortalezas com reprimendas e silogismos”³². Bayle também sustenta que fomentar a intolerância só cria e aumenta o problema que ela tenta resolver. Tratar os dissidentes religiosos como suspeitos ou párias certamente cria um risco para a segurança de um Estado³³. Ao contrário, aceitá-los, impede tal perigo.

³¹ Jean-Michel Gros esclarece que o nome escolhido por Bayle esconde um jogo de palavras, que remete a George Fox, quaker que foi defensor da tolerância, e a David Joris, fundador de uma seita anabatista nos Países Baixos e que foi submetido a uma ativa perseguição. Cf. Gros, 1992, p. 43-4.

³² Bayle, Pierre. *De la tolérance: commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ "Contrains-les d'entrer"*. p. 245. As citações ulteriores deste texto seguem a edição prefaciada e anotada por Jean-Michel Gros, e serão indicadas abreviadamente (“C.P.”) pela parte, número do capítulo e número da página.

³³ Cf. Labrousse, 1987, p. 117.

Como em Locke, Bayle sublinha a inutilidade da perseguição aos dissidentes³⁴. A crueldade é inútil para persuadir as suas vítimas e, além disso, atesta a falha da teoria pela qual a intolerância é necessária. Não é preciso punir para corrigir. Ao contrário, a violência só intensifica o mal que ela deseja combater.

No tratamento dado à noção de tolerância, Bayle tenta inverter o sentido negativo que esta palavra tinha nos séculos XVI e XVII, ao sustentar que esta tem um valor intrínseco, fundado na razão. Ao propor como princípio a preocupação com o outro, Bayle afirma que a tolerância tem como conseqüência a desejada paz social³⁵. Esta noção, assim, não é vício, e sim virtude. Aliás, essa idéia de inversão ou de *retorsão* é bem presente nos escritos de Bayle: faz parte de seu estilo uma dialética sutil que vai invertendo as posições iniciais. Não se trata apenas de refutação, mas de chegar a uma posição que é oposta à inicialmente apresentada. Para Gianluca Mori, a inversão dialética é a forma mesma de seu pensamento filosófico³⁶ e isso é sentido nitidamente na sua doutrina da tolerância: a luta contra a dissidência religiosa não é como se diz com freqüência, necessária; ao contrário, há um caráter ilícito e criminoso na perseguição³⁷; isso se evidencia, por exemplo, no Capítulo V da Segunda parte do *Commentaire Philosophique*: “[...] todo homem que crê que seja permitida a violência sobre a consciência deve crer também que é uma conseqüência legítima que todos os crimes se transformem em atos de piedade contanto que busquem destruir a heresia”³⁸.

Bayle também deseja combater o argumento da unidade religiosa. Para Bayle, a religião do príncipe não precisa coincidir com a religião do súdito. Deve-se conceder ampla liberdade de consciência, liberdade essa cujo limite é a ordem pública. Não é necessário que o Estado tenha apenas uma religião, ao contrário, a razão de Estado, o seu bem comum está mais associado à diversidade religiosa, e isso não importaria em nenhum risco para a unidade nacional. É preciso estabelecer não só a liberdade de culto, mas a liberdade de consciência. É preciso notar que a liberdade de

³⁴ . Cf. Labrousse, 1987, p. 173

³⁵ Idem, p. 234.

³⁶ Mori, 1999, p. 8.

³⁷ Labrousse, 1996, p. 520.

³⁸ CP, II, V, p. 249.

consciência é algo diferente da liberdade de culto. A primeira é muito mais ampla. A liberdade de culto é sim a liberdade de crer diferentemente, mas ela não implica numa igualdade entre os dois cultos³⁹.

Esse postulado da liberdade de consciência, além de advir da razão também era reforçado pela própria finalidade do Estado. Bayle afirma que os soberanos têm um direito essencial e inalienável de fazer as leis. Para conservar a república e a sociedade que comandam, podem ordenar que todos aqueles que perturbem a ordem pública por doutrinas que sejam sediciosas, que incitem ao roubo, à morte ou ao perjúrio, sejam punidos segundo a exigência de cada caso⁴⁰. No entanto, o Estado não deve perseguir a falsidade ou a verdade das doutrinas, mas apenas a paz e a segurança pública⁴¹. Esta é a sua finalidade. Os príncipes devem deixar a tarefa de combater as doutrinas falsas aos teólogos, aos ministros, aos professores. E se ainda assim não for possível demonstrar a sua falsidade, o soberano não pode obrigá-los a se conformar a qualquer doutrina, nem a majoritária do Estado: ao contrário, o soberano deve permitir as seitas ditas “errôneas” e se contentar com que elas obedeçam às leis políticas. Ainda que se considere que súditos sigam doutrinas manifestamente falsas, se eles obedecerem às leis do Estado, esta “falsidade” não lhe dará o direito de maltratar os seus súditos⁴².

Assim há um dever de respeitar as consciências individuais por parte do Estado, mas não há de outra parte, o direito de resistência do súdito. Seja sob uma monarquia ou sob uma república, não há nenhum indivíduo que sob essas formas de governo não seja mereça todo o rigor das leis se ele resistir ao poder (V. Comentário Filosófico, II, II). Mas é preciso notar que Bayle não elege a monarquia absoluta como o melhor sistema: ele pensa que o mal é menor se o soberano for um indivíduo do que uma assembléia. Quando há uma assembléia podem acontecer divergências, como as que ele narra no verbete *De L’Hospital*, do *Dicionário*. Para Bayle todos os regimes têm seus inconvenientes porque “tal é a condição do gênero humano que não tem como escolher entre o

³⁹ É por exemplo permitir a prática do culto protestante, mas com certas restrições, como a proibição de procissões.

⁴⁰ Cf. CP, II, V, p. 244.

⁴¹ Cf. CP, II, V, p. 247.

⁴² Cf. CP, II, V, p. 245.

bem e o mal, mas entre o mau e o pior, e acontece com freqüência que escolha o pior quando pensa escolher apenas o mal menor”⁴³.

O problema da escolha vai ser também tratado por Bayle, especialmente nos artigos *Nicolle* e *Pellisson* do *Dicionário*. Como escolher? Por que meios podemos nos persuadir de que escolhemos a religião verdadeira? Estes verbetes apontam para um outro tema que é muito discutido entre os intérpretes, o ceticismo de Bayle. Para este autor é possível conhecer? Parece que a grande tese tratada por estes dois artigos é a controvérsia entre a via da autoridade e a via do exame racional para haver uma conversão ou mesmo para fundamentar alguma explicação acerca dos dogmas religiosos. Mas para Bayle não parece haver um meio seguro de estabelecer a verdade: “nem pela via da autoridade, nem pela via do exame se pode escolher um partido com a satisfação de dizer que se fez um bom uso da razão; pois este bom uso consiste em suspender seu julgamento, até que a evidência das provas se apresente”⁴⁴.. Assim, o mais seguro a fazer será a suspensão do juízo, até que haja um critério claro e distinto para estabelecer a verdade. Esta é uma das teses que culminarão na tolerância dita “irrestrita” de Bayle: dela não se excluirão católicos, protestantes nem mesmo ateus. O único limite da tolerância são atos que se choquem com a conservação da sociedade política, pois isso implicaria em última instância numa desobediência às leis civis.

Assim, se não há modo de reconhecer a via para a verdade, e se todas as crenças devem ser igualmente toleradas, o ateu não deve ser excluído deste esquema. A tese central de Bayle é a de que os ateus podem agir corretamente sem recorrer à religião. O ateu pode agir bem, porque é um ser dotado de razão. Ao elaborar esta conclusão, Bayle gera outra – e importante – inversão: o ateu, considerado herege e monstro sacrílego deixará de ser um perigo social, ao mesmo tempo que um cristão deixará de ser, por isso mesmo, um cidadão modelo. Como o ateu não crê em castigos ou em recompensas depois de sua morte, Bayle acredita ser mais virtuosa a ação do ateu do que a do cristão, pois este tem como móbil de

⁴³ Bayle, P. Bourgoigne, Philippe le Bon (A). *Dictionnaire historique et critique*. 5 ed. Amsterdam, Leyde, La Haye, Utrecht: [s.n.], 1740.

⁴⁴ Cf. Bayle, P. Nicolle, Pierre (C). *Dictionnaire historique et critique*. 5 ed. Amsterdam, Leyde, La Haye, Utrecht: [s.n.], 1740.

sua ação uma recompensa ou o medo do castigo na vida depois da morte: “a razão ditou aos antigos sábios que seria preciso fazer o bem por amor ao próprio bem, e que a virtude deveria ter ela mesma como recompensa, e que é característico de um homem mau se abster do mal pelo medo do castigo”⁴⁵.

O ateu, sem o conhecimento de Deus, pode conhecer o que é honesto e bom, porque pode se governar segundo a razão, ou pelo princípio da utilidade. Desta forma, o ateu não representa nenhum perigo para a sociedade. Além disso, mesmo um homem destituído de fé pode ser sensível à glória do mundo: diferentemente do que pensou Locke, para Bayle o ateu é capaz de respeitar os contratos. Se ele agir mal as conseqüências são sensíveis neste mundo e não em outro. Bayle afirma que é sobretudo a estima interior dos outros homens que nós aspiramos. E por isso há a possibilidade de uma sociedade formada por ateus. No capítulo 179 dos *Pensées Diverses*, Bayle afirma que aqueles que sustentam que a alma morre com o corpo são por princípio mais gente de bem do que outros, porque teriam um interesse particular em não adquirir uma má reputação – e dá o exemplo do usurário, que não pode depreciar o negócio, e é o mais exato entre todos os homens a cumprir o que promete, e nos termos que promete. Por não crerem na providência divina, nem na imortalidade da alma, uma república de ateus teria mais confiança nas leis promulgadas e isso favoreceria a condição de uma vida socialmente digna.

É possível dizer que o sistema de Bayle repousa sobre essa distinção fundamental que contribui para fazer cessar a solidariedade entre o Estado e a Igreja. Para ele, as pessoas não se comportarão melhor pelo simples fato de serem religiosas. Assim, o civismo do comportamento do homem (sua moralidade, no sentido superficial do termo), é explicável por fatores naturais como amor próprio, medo da reprovação, ou por temperamento, pelo sentimento de honra do indivíduo, e não pelos dogmas que professe. A religião não interfere na moralidade humana, pois esta poderia ser explicada por pressões externas, como amor à reputação⁴⁶. As pessoas, segundo Bayle, podem comportar-se bem, mesmo sem acreditar que exista um Deus para puni-las depois. Neste sentido, para este

⁴⁵ Bayle, P. *Pensées diverses sur la comète*, § 178.

⁴⁶ Harris, 1998, p. 191.

autor, um ateu cessa de ser um perigo social, ao mesmo tempo que um cristão convencido cessa de ser, por isso mesmo, um cidadão modelo. Dessa forma, não há razão por que a tolerância não possa ser estendida a todos, indistintamente.

Assim, ainda que por vias diferentes, Bayle chega à mesma conclusão que Locke. A tolerância é um imperativo. É interessante notar que o que é em Locke uma premissa, um ponto de partida, é em Bayle uma conclusão minuciosamente elaborada: é preciso que o poder civil compreenda enfim quais são os interesses reais do Estado, e aceite que a moralidade efetiva dos cidadãos não lhe interessa. A única coisa que deve ser observada é se na sua conduta eles respeitam as leis. Se sim, suas opções especulativas devem ser completamente indiferentes para as autoridades, pois as convicções teóricas dos homens são desprovidas de conseqüências práticas. Elas não determinam as suas ações, quando muito lhes servem de pretextos. Assim, tanto em Bayle como em Locke, o magistrado deve deixar aos teólogos a tarefa de punir os heréticos, mas não a de prescrever sanções com conseqüências civis.

O ponto central da teoria da tolerância de Bayle é a obediência do homem aos ensinamentos de sua consciência, que deve se afastar de todo preconceito e superstição. A consciência é uma lei que estabelece a ligação mais íntima entre o indivíduo e o seu criador, que o guia nas escolhas práticas. Ela deve necessariamente ser respeitada pelo outro como um direito inalienável. Portanto nem os padres da igreja e nem o Estado podem aí intervir. No entanto, a atuação do Estado, tal como em Locke deve ter limites: este limite é a ordem pública, mas também a consciência individual. Bayle afirma no *Commentaire*, que os homens que legislam sobre a consciência excedem o seu poder e o fazem sem autoridade; de onde se segue que tais leis são manifestamente nulas⁴⁷. Assim, o respeito à consciência individual marca os limites dos direitos autênticos do soberano: “a liberdade de consciência é o direito mais essencial e o mais inalienável de que o homem pode fruir e os soberanos devem considerá-lo o mais inviolável”⁴⁸.

⁴⁷ CP, II, V, p. 244.

⁴⁸ Guise (François de), (C). *Dictionnaire historique et critique*. 5 ed. Amsterdam, Leyde, La Haye, Utrecht: [s.n.], 1740.

Justamente porque é fundada na liberdade de consciência, para Bayle a tolerância é um imperativo. Portanto, dela não se excluíram católicos, protestantes nem mesmo ateus: “é preciso tudo ou nada. Não se pode ter boas razões para tolerar uma seita se elas não são boas o suficiente para tolerar uma outra”⁴⁹. O único limite da tolerância são atos que se choquem com a conservação da sociedade política, pois isso implicaria em última instância uma desobediência às leis civis.

Bayle procura erigir a liberdade de consciência filosoficamente e garanti-la por um fundamento racional, e não apenas histórico ou de direito positivo. O direito de consciência não será um direito constituído externamente, e que, portanto, poderia ser modificado ou limitado em nome da coletividade ou de interesses políticos. Para Bayle, a consciência revela uma conexão imediata com o divino e por isso implica separação entre o domínio privado e público que é mais radical do que uma simples separação dos poderes entre a Igreja e o Estado. A liberdade de consciência é fundada em bases metafísicas porque a consciência é infensa às eventuais coerções externas. Nenhuma pressão exterior pode agir sobre ela, que é completamente autônoma e *naturalmente* livre. Para guiá-la, Bayle recorre à noção de lei natural, que ele equipara à lei divina: “a consciência relativa a cada homem é a voz e a lei de Deus, conhecida e aceita como tal por aquele que tem esta consciência. De modo que violar esta consciência é essencialmente crer que se viola a lei de Deus”⁵⁰.

Ora, segundo Bayle, violar uma consciência é o mesmo que desconsiderar a lei de Deus. As decisões da consciência resultam do assentimento ou a idéias claras e distintas, ou a certas noções que geram uma persuasão invencível. Toda tentativa de forçar uma consciência a crer em algo diferente do que ela está persuadida intimamente, não é apenas contrária ao direito como também é inútil. Por isso a consciência mesmo que em erro não pode ser coagida. O filósofo universaliza o caráter sagrado da consciência ao se ligar à consideração só de sua forma, e não ao seu conteúdo. Como ela é errante, a consciência de cada um tem o direito ao respeito de todos os outros. Assim, perseguir um homem pela sua fé não é

⁴⁹ Bayle, P. CP, II, VII, p. 272.

⁵⁰ Bayle, P. CP, I, VI, p. 146.

somente ineficaz e supérfluo, é um outro crime contra a humanidade e até mesmo um insulto à própria divindade⁵¹.

Todos os atos conformes aos ditames da consciência são inocentes ou virtuosos, tenha ou não ela compreendido corretamente as injunções da lei divina⁵². Bayle institui que a consciência tem direito de errar. Não se pode negar a um homem o direito de adorar a Deus de determinada maneira, se ele está de boa fé. Se ele não está, condena-se a si mesmo, ao rejeitar os ditames de sua consciência. Para ele, uma doutrina falsa, mas que é sinceramente professada, deve ter os mesmos direitos da ortodoxia mais estrita. Nada legítima, segundo ele, a força sobre uma consciência errante⁵³. Assim, Bayle separa o liame que associava tradicionalmente o erro ao pecado e aproxima o erro da ignorância. O erro pode não ser intencional, e sim involuntário e por conseqüência inocente. Desta forma, ele não procede necessariamente do vício.

IV A medida do poder e da liberdade

A liberdade de consciência para Bayle será, como para Locke, um direito do indivíduo. Os direitos individuais em Locke, não serão irrestritos, mas conhecerão as limitações impostas pelos direitos da comunidade de se proteger contra a desordem e a subversão. No entanto, em Bayle, a liberdade deve ser concedida à consciência, e por isso ela é ilimitada. Isso se explica porque o indivíduo tem o dever, antes de qualquer outro, de obedecer aos ditames de sua consciência que, para cada um, “é a voz mesma de Deus”.

Desta forma, talvez seja possível concluir que não obstante partirem do mesmo ponto de partida – a separação entre a igreja e o Estado – e chegarem a conclusões semelhantes – a tolerância religiosa é um imperativo e traz benefícios ao Estado – Locke e Bayle concebem diferentemente o Estado e sua forma de atuação, e talvez por isso divirjam quanto à medida que a tolerância deve ter. Esta discrepância parece estar relacionada não só ao modo como ambos entendem o poder político, mas sobretudo à sua concepção de consciência individual. Ambos têm sucesso

⁵¹ Cf. Lucas, 1987, p. 107.

⁵² Cf. Labrousse, “La Tolérance comme Argument de Controverse: Les *nouvelles Lettres* de Pierre Bayle”. In: *Notes sur Bayle*, 1987, p. 180.

⁵³ Cf. Lucas, 1987, p. 107 e 110.

em sua empreitada já que conseguem transformar a tolerância de vício em virtude.

Bayle constrói a defesa de sua idéia de tolerância pelo viés filosófico-moral – a impossibilidade de se determinar a verdade e daí o direito à livre consciência. No entanto, a garantia da tolerância só pode se dar pela via política. Segundo este autor, a liberdade dos indivíduos não pode ser assegurada independentemente do Estado. Assim, a liberdade de consciência é fundada numa ordem metafísica, e por isso é bem ampla, abrangendo todas as seitas, inclusive os ateus, mas a sua garantia é externa, propiciada pelo poder político. Locke, diferentemente, parte da separação essencial entre igreja e Estado, e assim confere uma justificação política à tolerância que deverá ser limitada e garantida na medida em que não ponha em risco a sociedade política, e que, segundo ele, deveria excluir ateus e católicos.

Apesar disso, para Locke, o poder político é essencialmente limitado, e por isso há sempre a possibilidade do súdito resistir a um poder que se mostre arbitrário e que contrarie certos direitos dos cidadãos. Paradoxalmente, Bayle, apesar de entender a liberdade de consciência como um direito inviolável do indivíduo, e conceber o Estado como garantidor de certos direitos, prefere dentre todas as formas de governo, o absolutismo, que não prevê a possibilidade do direito de resistência. Como foi visto, estes dois autores foram evocados muitas vezes conjuntamente em vários textos do século XVIII, e foram essenciais para a disseminação da idéia de tolerância, tornada consenso pelos *philosophes* no século XVIII⁵⁴. Parece possível afirmar, todavia, que se suas doutrinas têm seus pontos de convergência, notadamente em seus argumentos a favor da tolerância, possuem também algumas dissonâncias, sobretudo quando se trata de sua medida.

Referências

ASHCRAFT, R. *La politique révolutionnaire et les Deux traités de gouvernement de Locke*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

BAYLE, P. *Dictionnaire historique et critique*. [Reprod. em fac-símile.]. Genève; [Paris], 1698. Documento eletrônico disponível em

⁵⁴ Cf. Labrousse, 1987, p. 111.

<http://www.lib.uchicago.edu/efts/ARTFL/projects/dicos/BAYLE/search.fulltext.form.html>). (Acesso em 15.10.2009).

_____. *Pensées Diverses sur la Comète*. Paris, Librairie E. Droz, 1939.

_____. *A Philosophical Commentary on These Words of the Gospel, Luke 14:23, "Compel them to come in, that my house may be full"*. Indiana, Liberty Fund, 2005.

_____. *De la tolérance: Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ "Contrains-les d'entrer"*. Préf. et commentaires de Jean-Michel Gros. Paris, Presses pocket, 1992. (Agora, Les classiques, 113)

_____. *Political Writings*. Ed. Sally L. Jenkinson. Cambridge University Press, 2000.

BOBBIO, N. *A Era dos Direitos*. Rio de Janeiro, Campus, 1992

_____. *Elogio da Serenidade*. São Paulo, Ed. Unesp, 2000.

BOURDIN, Bernard. *La genèse théologico-politique de l'État moderne*. Paris, Presses Universitaires de France, 2004.

COTTRET, Bernard. De l'édit de Nantes à la Glorieuse Révolution – concorde, liberté de conscience, tolérance. *La naissance de l'idée de tolérance (1660-1689)*. Publications e l'université de Rouen, n°260, p. 3-28, 1999.

GOUGH, J.W. *John Locke's Political Philosophy*. Oxford, Clarendon Press, 1973.

HARRIS, Ian. *The Mind of J. Locke*. Cambridge University Press, 1998.

LABROUSSE, Elisabeth. "Note à propos de la conception de la tolérance au XVIIIe siècle". In: *Notes sur Bayle*. Paris, Vrin, 1987.

_____. *Pierre Bayle. Hétérodoxie et Rigorisme*. Paris, Albin Michel, 1996.

LOCKE, John. *A Letter Concerning Toleration*. New Haven and London, Yale University Press, 2003.

_____. *A Letter Concerning Toleration*. Ed. and intr. By James. H. Tully. Indiana, Hackett Publishing Company, 1983.

_____. *An Essay concerning Human Understanding*. Ed. Peter H. Nidditch. Oxford, Clarendon Press, 1988.

_____. *Carta sobre a Tolerância*. Introdução de Raymond Polin. Lisboa, Ed. 70.

_____. *Cartas sobre a Tolerância*. Introdução de Raymond Polin. São Paulo, Ícone Editora, 2004.

_____. *Dois Tratados sobre o Governo*. São Paulo, Martins Fontes, 1998.

- LUCAS, Manuel Benavides. *El cometa y el filósofo*. Mexico, Fondo de Cultura Econômica, 1987.
- MATOS, Olgária. “Sociedade: Tolerância, Confiança, Amizade”. *Revista USP*, São Paulo (37): 92-100, Março/Maio 1998.
- MORI, Gianluca. *Bayle philosophe*. Paris, Honoré Champion, 1999.
- NEIMAN, Susan. *O mal no pensamento moderno – uma história alternativa da filosofia*. Rio de Janeiro, Difel, 2003.
- PITTON, Jean-Paul. “Religion, Reason of State, and Toleration”. In: *La Naissance de L’Idée de Tolérance*. Rouen, Publications de L’Université de Rouen, nº 260, 1999.
- RÉTAT, Pierre. *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIIIe. Siècle*. Paris: Société d’Édition “Les Belles Lettres”, 1971.
- ROUANET, Luiz Paulo. Paz, justiça e tolerância no mundo contemporâneo. *Revista de História* 145 (2001), pp. 151-163.
- SANTOS, Antonio Carlos dos. *La voie doublée: l’éclipse de la tolérance et l’inviabilité politique chez Montesquieu*. França, 2003. Tese de doutoramento. Université Paris X – Nanterre e Universidade de São Paulo.
- SPITZ, Jean-Fabien. *John Locke et les fondements de la liberté moderne*. Paris, Presses Universitaires de France, 2001.
- VOLTAIRE. *Dicionário Filosófico*. São Paulo. Abril Cultural, 1978. (Col. “Os Pensadores”).
- _____. *Traité sur la Tolérance*. In: *Ouvres Philosophiques*. Paris, Larousse, s/d.
- WALZER, Michael. *Da Tolerância*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.