

# CETICISMO E TOLERÂNCIA NA MODERNIDADE

## *SKEPTICISM AND TOLERANCE IN MODERN PHILOSOPHY*

*Flávio Miguel de Oliveira Zimmermann*

*<https://orcid.org/0000-0003-4557-0042>*

*[flaviozim@gmail.com](mailto:flaviozim@gmail.com)*

*Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS)*

**RESUMO** *Estudos sobre o ceticismo moderno nos mostram, desde Richard Popkin, a intensidade da famosa crise cética que permeou todo o período. Preocupações com a tolerância também foram prioridade dos filósofos desse período, como nos mostram, por exemplo, Alan Levine e Rainer Forst. A questão a se verificar é como esses dois conceitos podem se interrelacionar. Neste artigo, farei uma relação entre ceticismo e tolerância na modernidade, mostrando como determinados filósofos céticos ou simpatizantes do ceticismo sustentaram ideias tolerantes. Em seguida, mostrarei que, embora do ceticismo não se siga necessariamente nenhuma noção de tolerância, o cético moderno encontraria problemas epistemológicos ao tentar suspender o juízo entre a tolerância e a intolerância, no que se refere à recepção de ideias de suas adversárias, isto é, ela não poderia suspender o juízo com relação a qualquer opinião recebida, sob o risco de não poder sustentar o seu próprio ceticismo.*

**Palavras-chave:** *Ceticismo. Tolerância. Filosofia moderna. Paradoxo cético.*

**ABSTRACT** *Research on modern skepticism has shown us, since Richard Popkin, the relevance of the famous skeptical crisis that permeated the entire period. Studies on tolerance were also a priority for philosophers of this period, as demonstrated, for example, by Alan Levine and Rainer Forst. The question to be considered is how these two concepts can interrelate. In this article I will make a connection between skepticism and tolerance in modernity, showing how some skeptical philosophers or those sympathetic to skepticism supported tolerant ideas. I will then show that, although skepticism does not necessarily follow any notion of tolerance, the modern skeptic would encounter epistemological problems when trying to suspend judgment between tolerance and intolerance with regard to the reception of ideas from her adversaries, that is, she could not suspend judgment with regard to any opinion received at the risk of not being able to support his own skepticism.*

**Keywords:** *Skepticism. Toleration. Modern Philosophy. Skeptical paradox.*

## 1 Introdução

Preocupações com temas relacionados ao ceticismo e à tolerância percorreram toda a modernidade, dos séculos XVI ao XVIII. A questão pertinente aqui é analisar como os dois conceitos caminharam juntos em alguns autores, isto é, como argumentos céticos ou como filósofos céticos chegaram a sustentar noções ou traços de tolerância em seus sistemas filosóficos.

Para fazer tal relação, neste artigo seleciono os seguintes autores modernos que lidaram tanto com o tema do ceticismo quanto da tolerância: Michel de Montaigne (1533-1592), John Locke (1632-1704), Pierre Bayle (1647-1706), David Hume (1711-1776) e Voltaire (1694-1778). A extensão do ceticismo de cada um desses autores bem como os seus comprometimentos com teorias voltadas à tolerância são naturalmente discutíveis. O propósito deste artigo não é o de se aprofundar nesse debate, e sim mostrar como esses filósofos sustentam alguma noção de tolerância, a despeito dos seus ceticismos ou de como utilizaram argumentos céticos em favor da tolerância.

O viés de procedimento cético pirrônico com relação à moral – antes da suspensão de juízo – é a ponderação sobre argumentos relacionados à multiplicidade de culturas e crenças que se apresentam ao raciocinador. A partir disso, o cético não se decide em favor de um modelo de vivência social como sendo superior ou inferior a outro: daí as explícitas contrariedades de filósofos relacionados ao ceticismo moderno às intervenções culturais, principalmente sangrentas, e aos modelos de colonização dos povos originários. Uma forma

de tolerância, aqui, pode ser encontrada no repúdio a situações que causem dor e crueldade a outros seres humanos, como pode ser encontrado em Montaigne, Hume e Voltaire.

Outro caminho do ceticismo para a tolerância encontra-se no liberalismo político moderno, que parte de uma defesa dos direitos da consciência individual. Partindo da suposição de que cada pessoa, cada religião ou grupo social pensa de modo diverso, o respeito pela opinião alheia entra, aqui, como um caminho para a tolerância. Na medida em que não temos critérios objetivos para avaliar qual religião ou conjunto de crenças é o verdadeiro dentre os que se apresentam, resta-nos sustentar o respeito mútuo entre cidadãos. A partir disso, Locke e Bayle avaliam que uma religião não tem o direito de perseguir outra – Montaigne, Hume e Voltaire também argumentam a favor da liberdade de opinião.

O terceiro tópico está relacionado à crítica às nossas capacidades epistemológicas de se atingir a verdade. Será mostrado que o reconhecimento das limitações de nossas capacidades cognitivas favorece uma perspectiva de tolerância acerca das opiniões das outras pessoas, que supostamente também são limitadas em seus conhecimentos. Percebemos, com isso, que nossa razão deve reconhecer sua incapacidade de impor quaisquer regras de convivência em sociedade, já que não temos disponível em nosso meio um modelo superior de vida social e que a análise de bom e mal, certo e errado é relativa àquele que analisa. A partir do reconhecimento desse relativismo, podemos chegar a uma noção de tolerância com relação às ideias do(a) outro(a).

Por fim, discutirei se o cético pirrônico poderia suspender o juízo sobre a tolerância e a intolerância. Como conclusão, sustento que, apesar da tentativa de suspender o juízo sobre todas as coisas, o cético pirrônico não poderia suspender o juízo com relação à recepção de ideias de suas adversárias, isto é, com relação a qualquer opinião recebida de qualquer pessoa ou grupo social, sob o risco de vetar informações necessárias para os seus questionamentos e análises e, dessa forma, não poder fundamentar o próprio ceticismo. O cético, portanto, deve necessariamente ser favorável à liberdade de opinião e ao acolhimento de visões de mundo mais diversas que se lhe apresentem.

## 2 O relativismo cultural

O processo da dúvida cética, de acordo com os antigos pirrônicos<sup>1</sup>, começa pela análise imparcial dos fatos e situações, seguida da constatação da

1 De acordo com Sexto Empírico, "Hipótiposes Pirrônicas" I, IV (2007, p. 04).

equipolência das ideias e chega à suspensão do juízo. Conforme o décimo tropo de Sexto Empírico, cada costume e cada hábito é visto como simplesmente diferente entre si (2007, pp. 37-40). Esse tropo se mostrou bastante apropriado para uso dos modernos, especialmente por Montaigne, após a conquista da América e a Reforma Protestante. No contexto da intervenção a povos originários de outras regiões, Montaigne expõe seus relatos sobre a conquista não apenas de forma descritiva, mas também crítica à forma como os massacres ocorriam – Voltaire e Hume também manifestam repúdio a atos de crueldade e violência contra outras populações.

Montaigne fala sobre os costumes dos habitantes do Novo Mundo em vários de seus ensaios. Em boa parte deles, enfatiza as crueldades cometidas contra os povos originários, a pureza natural daqueles habitantes e a excentricidade de seus modos e costumes. A sua intenção, em muitos casos, é a de chocar os europeus com tais descrições, mas, quando passa a refletir sobre o modo de vida dos próprios ocidentais, demonstra que nenhum costume é mais estranho que outro. “Não são os bárbaros motivo de maior estranheza para nós do que nós para eles”, ele diz no ensaio “Dos costumes e da inconveniência de mudar sem maiores cuidados as leis em vigor” (Montaigne, 1987, p. 58). Além disso, como é bem conhecido, ele escreveu nas vigas da sua biblioteca a famosa frase de Públio Terêncio (*Homo sum humani a me nihil alienum puto* – Eu sou homem e nada do que é humano me é estranho).

No seu ensaio “Apologia de Raymond Sebond”, o filósofo comenta sobre a variedade e estilos de beleza, formas de governo, tipos de alimentação, religiões, ciências e crenças dos indígenas, entre outras coisas<sup>2</sup> (Montaigne, 1987, pp. 224-265). François de La Mothe le Vayer, no ensaio “Da divindade”, apresenta uma lista mais completa e organizada de práticas e costumes das mais diversas culturas, observando que alguns fazem cerimônias pomposas aos deuses, enquanto outros apenas os adoram com a pureza de espírito; que os cristãos lavam a fronte com água benta, enquanto os maometanos lavam os pés; que alguns elevam templos, igrejas e mesquitas para seus deuses, enquanto outros creem que a divindade é dissolvida em todos os lugares; que alguns acham que o Estado pertence à religião, enquanto outros defendem que a religião pertence ao Estado; que há ainda os que fazem sacrifícios, imolações, que aprovam a inquisição e a tortura, enquanto outros creem que não se deve cometer violências em nome da religião. Para Le Vayer (1716, vol. I, pp. 388-

2 Montaigne adquiriu conhecimento de costumes exóticos aos europeus principalmente por meio da chamada “literatura das navegações”, como diz Marcondes (2012). Para uma lista das fontes de Montaigne, ver o próprio Marcondes (2012) e Zimmermann (2019).

391), nas mais diversas sociedades, não há quase nenhuma que não creia estar de posse da verdade e que não condene as demais.

Montaigne, após apresentar algumas concepções de costumes culturais entre os antigos na “Apologia”, conclui que a confusão das ideias humanas e a variedade de costumes e crenças mais o instruíram do que o contrariaram. Observa também que as instituições e escolas filosóficas estão constantemente em contradição entre si, fazendo com que o acaso seja encontrado nessas questões de modo tão regular quanto a razão (Montaigne, 1987, p. 239).

Desse modo, não há porque espantar-se diante de relatos de costumes tão diferentes dos nossos, pois é preciso compreender cada um em seu contexto. No caso dos povos do Novo Mundo, fica claro o quanto um olhar superficial sobre as suas culturas levou os conquistadores a interferirem e atacarem seus modos de vida, bem como fez filósofos e estudiosos a aceitarem, de modo não crítico, a ideia de que, devido a seus costumes, eles seriam selvagens e estúpidos (*sauvages et bruts*). “Condenamos tudo o que nos parece estranho e também o que não compreendemos”, adiciona Montaigne (1987, p. 217; 1834, p. 262).

No ensaio “Dos canibais”, Montaigne (1834, p. 110) faz a seguinte observação a respeito dos canibais: a de que, além de lhe parecer bárbaros os atos de crueldade dos indígenas, o julgamento de suas falhas não deve fazê-lo esquecer dos atos igualmente bárbaros dos europeus<sup>3</sup>. Não é pior comer um homem morto do que comê-lo vivo, acrescenta, ou então queimá-lo aos poucos, esquartejá-lo ou ainda entregá-lo aos cães e aos porcos a pretexto de devoção e fé: “cada qual considera bárbaro o que não se pratica em sua terra” (Montaigne, 1987, p. 101).

Pierre Charron (1797, p. 335) também entende que é irracional a condenação dos costumes de outras culturas e explica como o sábio deve observar com precisão essas diferenças e, acompanhando de perto o texto de Montaigne, diz que “cada um chama barbárie ao que não é do seu gosto e costume, e parece que não temos outro tipo de verdade e de razão senão o exemplo e a ideia das opiniões e costumes do país onde estamos” (pp. 261-262). Além disso, complementa que “é ato de levandade e presunção injuriosa, ou mesmo evidência de fraqueza e insuficiência, condenar aquilo que não está em conformidade com a lei e os costumes do seu país” (p. 340, tradução minha).

Sobre o tópico do canibalismo e antropofagia, Charron fala acerca dos casos em que é costume matar e comer os próprios pais quando estão velhos, mas justifica o ritual, explicando que esse é um ato de afeto (*piété et bonne affection*)

3 No original: “je ne suis pas marry que nous remarquons l'horreur barbaresque qu'il y a en une telle action; mais oui bien de quoy, jugeants à point de leurs faultes, nous soyons si aveuglez aux nostres” (1834, p. 110).

por parte dos indígenas, que acreditam que isso lhes dará uma sepultura mais digna ao revivificá-los em seus próprios corpos (Charron, 1797, p. 336).

Essa última observação já havia sido feita por Montaigne em sua “Apologia” (1834, p. 335) e, mais tarde, por La Mothe Le Vayer em seu “Opúsculo ou pequeno tratado cético” (1646, p. 82), além de seu diálogo “O banquete cético” (1716, vol. I, p. 127). Voltaire também compara a crueldade dos indígenas com as dos europeus, no verbete “Antropófagos” do seu “Dicionário Filosófico”:

Em 1725 trouxeram quatro selvagens do Mississípi a Fontainebleau e foi-me dada a honra de conversar com eles; do grupo fazia parte uma grande dama do país a quem perguntei se já tinha comido gente e com perfeita ingenuidade me respondeu que sim. Devo ter ficado um tanto escandalizado, mas ela desculpou-se, dizendo que mais valia comer um inimigo morto que deixá-lo devorar pelas feras, e que os vencedores mereciam ter a preferência. Quanto a nós, matamos em batalha campal ou não campal os nossos vizinhos, e na mira da mais vil das recompensas trabalhamos como cozinheiros dos corvos e dos vermes (Voltaire, 1988, p. 105).

De modo semelhante, em “Jenni”, o personagem de Voltaire, Freind, ouve de um chefe das montanhas que enterrar seus entes queridos é dá-los de comer aos vermes e que nossos estômagos seriam uma sepultura mais honrosa para eles. Nessa ocasião, porém, o diálogo não termina relativizando, pois logo em seguida Freind convence os nativos de que esse costume inspira uma “ferocidade destrutiva no gênero humano” (Voltaire, 2012, cap. VII).

A questão por trás desses relatos a respeito da antropofagia é a de que, quando pretendemos avaliar o mérito ou demérito das ações de povos com costumes diferentes dos nossos, qual critério devemos tomar como padrão do que é certo ou errado? Nós não temos um instrumento neutro, e acabamos tomando como medida os critérios da nossa própria cultura. Porém, certos costumes da nossa cultura, avaliados por outra, também lhes parecerão estranhos e cruéis.

Apesar desse relativismo, no entanto, percebe-se a existência de alguns valores embutidos nas críticas tanto de Montaigne quanto na de Voltaire, que são o repúdio à dor, à crueldade, às práticas sanguinárias em si. Os modos como cada prática é realizada são diversificados em todas as culturas conhecidas, os filósofos reconhecem, mas não significa que, por isso, devem simplesmente ser aceitos com naturalidade. Quando Montaigne enuncia o “horror bárbaro” (*l’horreur barbaresque*) nas ações dos canibais, bem como as suas faltas (*leurs fautes*), deixa claro seu repúdio a tais atos. Além disso, ao afirmar que “não é pior comer um homem morto do que comê-lo vivo”, apresenta um juízo acerca do que é mau ou pior, demonstrando, apesar disso, que ambas as

situações são desagradáveis<sup>4</sup>. Quando Charron diz que “comer o próprio pai é um ato de afeição para algumas culturas”, está justificando o ato em nome desse afeto; e quando Voltaire afirma qual sepultura seria “mais honrosa” para um ente querido, está também enunciando um juízo de valor e, além disso, continua deixando claro que o ato de comer alguém permanece sendo uma “ferocidade destrutiva”. Tais manifestações de piedade e compaixão a outros seres humanos possibilitam uma visão tolerante com relação à humanidade. Antes de se constituir num mero relativismo cético ou na mera apresentação de informações acerca de outras culturas, tanto Montaigne quanto Voltaire manifestam um certo repúdio a atos cruéis cometidos, seja contra indígenas, seja contra europeus.

Hume, a despeito de seu ceticismo, também não deixa de manifestar sentimentos de reprovação contra casos de matança e sacrifícios humanos entre povos politeístas, qualificando-os como “perniciosos” em sua “História Natural da Religião”, seção IX, embora, continua, esses não sejam mais expressivos e “vergonhosos” do que as “corrupções” do monoteísmo cristão (Hume, 2005, pp. 197-198).

Mas o principal escrito de Hume a respeito do relativismo cultural está no seu “Um diálogo”, anexado à sua “Investigação sobre os princípios da moral”. Lá, ele descreve os costumes excêntricos de um país imaginário na voz de Palamedes, com exemplos que parecem ter sido tirados de La Mothe Le Vayer ou dos “Ensaio” de Montaigne. Hume, porém, revela que, embora cada cultura conceda mais ou menos valor a determinadas qualidades para compensar ou suprir outras, os sentimentos morais em si continuam sempre subsistindo em todos nós: características como bom senso, conhecimento, boa eloquência, fidelidade, justiça, coragem e temperança seriam princípios gerais, louvados por todos os seres humanos em todas as épocas. Apenas circunstâncias particulares seriam derivadas do acaso. Tal argumento é encontrado também no início da seção I da “Investigação sobre os princípios da moral”, em que Hume acusa os que negam as distinções morais de “contendores insinceros” (*disingenuous disputants*) e, mais adiante, na seção V, na qual apresenta algumas das qualidades naturais do ser humano contra o “paradoxo superficial” dos céticos (Hume, 1975, pp. 169 e 214). Se todo ser humano é naturalmente dotado de tais qualidades, não importando de que região ou época seja, existe

4 Como diz Luiz Eva (2004, p. 174), Montaigne também manifesta repugnância por várias paixões relacionadas aos dogmáticos, como o ciúme, o medo, a avareza, a inveja, os desejos imoderados, a superstição, o amor pela novidade, a rebelião e a desobediência.

aqui uma via para o reconhecimento do(a) outro(a) em sua humanidade, mesmo que sejamos tão diferentes culturalmente.

Na sua “História da Inglaterra”, Hume é bastante explícito no seu apoio a uma tolerância universal como antídoto contra as guerras entre seitas – nesse caso, religiosas.

Abra a porta para a tolerância: o ódio mútuo irá diminuir entre os sectários; seu apego aos seus modos particulares de religião vai decair; as ocupações e os prazeres comuns da vida sucederão à acrimônia das disputas; e o mesmo homem, que em outras circunstâncias teria enfrentado chamas e torturas, será induzido a mudar de seita diante da menor perspectiva de benevolência e progresso (Hume *apud* Dees 2005, p. 156, tradução minha).

Independentemente dos usos que cada autor faz do ceticismo, é possível encontrar, nos argumentos apresentados, uma porta de entrada para a tolerância, manifestada em seus repúdios à violência, guerra e barbarismo contra outros seres. É importante mencionar, além disso, que nenhum desses autores chegou a, claramente, suspender o juízo entre a tolerância e a intolerância. Porém, eles deixam explícito ou implícito algum tipo de reprovação ou contrariedade às práticas relacionadas à tortura, crueldade ou que promovam dor aos seres humanos<sup>5</sup>.

### 3 Argumentos cético-políticos

Na modernidade, nos dizem Popkin e Goldie (2006, p. 99), os argumentos em favor da tolerância eram essencialmente religiosos, mas podemos analisá-los também a partir dos seus fatos históricos ou a partir de seus aspectos político-pragmáticos e econômicos, morais ou epistemológicos. Alguns famosos filósofos modernos fundaram suas noções de tolerância em bases não céticas. Leibniz, por exemplo, a embasou na *caritas sapientis*, isto é, na “caridade sábia”, que é a virtude cristã de benevolência diante da fraqueza e erros do próximo; Kant no dever moral, vendo o indivíduo como fim em si mesmo; Espinosa, sobre o Direito Natural, derivado de um *conatus* que leva todo organismo a preservar a própria existência<sup>6</sup>.

5 E, provavelmente, também contra “dor animal”. Para uma investigação sobre isso nos autores propostos aqui, cabe destacar as seguintes fontes: o verbete “Animais” do “Dicionário” e uma nota de rodapé do cap. XII do “Tratado” de Voltaire; a “Apologia” de Montaigne; a seção IX da “Investigação” e as partes I, III, 16, II, I, 12 e II, II, 12 do “Tratado” de Hume; o “Ensaio” II, XI, 10 e 11 de Locke e o artigo “Rorarius” do “Dicionário” de Bayle.

6 Sobre tolerância em Espinosa, Kant e Leibniz, ver Levine (1999, caps. 6 e 12).



Além disso, muitos modernos, tais como Thomas More, Jean Bodin e Thomas Hobbes, fundamentam a tolerância numa política de governo instituída<sup>7</sup>. Nesta seção, veremos como Locke e Bayle utilizam argumentos céticos em favor de suas ideias de tolerância, com base na liberdade de crença e consciência. Mostrarei, ademais, que Montaigne, Hume e Voltaire também escrevem a favor da liberdade de consciência.

A despeito de seu ceticismo moderado, Locke fundamenta a tolerância em sua “Carta sobre a Tolerância”, tendo como ponto de partida a diversidade de crenças e costumes dentro de um mesmo território<sup>8</sup>. A base cético-política dos seus argumentos gera o abandono de uma visão unificada de mundo, promovendo a separação entre aquilo que é de interesse individual da(o) cidadã(o) (que envolva sua vida e propriedade privada) e o que diz respeito ao interesse da(o) outra(o)<sup>9</sup>. Para Locke, cabem às leis apenas tratar da segurança e dos bens dos homens. No que tange ao interesse do indivíduo, como a salvação pessoal, não cabe interferência do Magistrado. A idolatria é pecado? Pergunta o autor na “Carta”. Sim, mas a avareza e a frugalidade também são, e ninguém diz que o avarento deva ser punido, pois ele não interfere no direito dos outros. Mesmo acerca de questões em que Locke diz saber serem falsas, não cabe a ninguém impor ou coagir o(a) outro(a) à verdade, pois a força não gera consciência ao errante.

Em três ou quatro passagens da “Carta”, ele apresenta o dilema relativista cético de como poderíamos avaliar qual religião é a mais verdadeira partindo do que cada uma afirma. Se uma igreja tivesse poder sobre outra, qual seria? Se pensarmos que é a ortodoxa sobre a herege, veremos que toda igreja é ortodoxa para si mesma e herege para outra. Não há um juiz universal para resolver a

7 Sobre formas de legitimar a tolerância por meio de políticas públicas em More, Bodin e Hobbes, ver Forst (2013, pp. 109ss, 143-144 e 189ss). Em Locke, ver Loque (2021). Em Bodin é importante observar que, no seu “Colóquio entre os sete sábios”, a visão cética entre diferentes religiões é predominante, e em Hobbes a questão é complexa, na qual uma parte dos seus comentadores sustenta não haver qualquer espaço para a tolerância na sua filosofia. Sobre isso, ver também Shirley Letwin (Levine 1999, cap. 8), Tuck (2009) e Black (1998).

8 N. Tarcov sistematizou na “Carta” sete tipos de argumentos em favor da tolerância (Levine 1999, cap. 9), mas vou destacar aqui apenas os mais relevantes para o nosso propósito. Locke é comumente visto como um cético moderado, pois frequentemente leva em consideração a limitação do nosso conhecimento, especialmente com relação à moral, que ele vê como lei de Deus; defende ainda que o conhecimento da natureza das coisas sensíveis é meramente provável e que não podemos conhecer nada além da conexão entre as nossas próprias ideias. Ver, por exemplo, seu “Ensaio”, livro IV, cap. III, par. 6, 14, 28, e Black (1998).

9 Podemos pensar que o sistema liberal ou republicano, por defender um estado laico e de direitos individuais, bem como a opinião sobre qualquer assunto sem impor crenças ou dogmas aos cidadãos, adota uma visão “cética” de mundo, isto é, a visão de que não se toma por concedido nenhuma religião, credo ou visão de mundo como verdadeira ou falsa. Portanto, qualquer cidadão pode, em teoria, seguir a religião, seita ou filosofia que lhe agrada. Sobre uma relação entre ceticismo e liberalismo ver, por exemplo, Lessa (1994). Sobre liberdade individual e ceticismo em Locke, ver Sam Black (1998).

controvérsia, exceto, lembra Locke, o nosso Juiz Supremo, em outra vida. A tolerância religiosa de Locke se estende também a outras nações, pois se Gênova tiver o poder de extirpar a falsa religião, então as Índias podem fazer o mesmo com os cristãos (1983, pp. 9-10, 17-18, 28).

Bayle (2006, p. 98) também usa o argumento relativista, que Goldie & Popkin denominam “argumento da reciprocidade”: se posso perseguir em nome da minha fé, então outros poderiam fazer o mesmo em nome da fé deles. No seu “Comentário filosófico” I, 5, 7 e 9, observa que se os cristãos podem forçar outros povos a seguir sua religião na China ou na terra Austral, então todas as demais religiões teriam o mesmo direito. No cap. X da primeira parte do “Comentário”, especula o seguinte: “tenho a verdade do meu lado, portanto minhas violências são boas realizações. Tal pessoa está em erro, portanto suas violências são criminosas” (Bayle, 2005, p. 134, tradução minha). Dessa forma, ninguém tem o direito de impor a verdade a outras nações e a outros povos. Caso contrário, o direito seria universal e não teríamos critérios para definir qual povo ou nação teria mais direito de impor os seus modos de vida sobre os outros, indica a asserção relativista. Logo, a melhor coisa é tolerarmos-nos uns aos outros, conclui Bayle em II, VI (2005, p. 209).

O próprio Bayle compreende mais adiante, em II, X, que, embora o pirrônico tenha questionado a natureza absoluta dos objetos externos, “eles deixaram nossas ações morais incontestadas e não desaprovaram os homens de proceder nos deveres da vida civil, mediante o julgamento da consciência” (Bayle, 2005, p. 270, tradução minha). O autor se refere, obviamente, ao preceito cético de Sexto sobre seguir a moral da sua região sem consentir na verdadeira natureza dos preceitos morais, e acrescenta que tal ação é realizada de modo consciente.

O respeito pela liberdade de crença, presente em Locke e Bayle, fundamenta o respeito mútuo entre cidadãos. Tanto em Bayle quanto em Locke, a verdade se encontra em Deus, somente; por isso cabe a cada um seguir sua consciência. Montaigne também advoga em favor da liberdade de opinião e estipula as fronteiras da razão privada em algumas passagens. Em “Da presunção”, ele diz ter “tanto apreço à liberdade de opinião que a ela não renuncio nem mesmo sob o domínio de uma paixão” (Montaigne, 1988, p. 26). Além disso, não seria aceitável querer subordinar todos os demais em favor de suas ideias, pois “a razão privada tem jurisdição privada” (Montaigne, 1987, p. 64).

Em Bayle e Locke, como vimos, até mesmo a consciência errante deve ser tolerada. Mas então “cada cidadão só deverá acreditar em sua razão e pensar o que essa razão esclarecida ou enganada lhe ditar?”, pergunta-se Voltaire no “Tratado sobre a Tolerância”, cap. XI. E a resposta é: “exatamente, contanto

que ele não perturbe a ordem, pois não depende do homem acreditar ou não acreditar, mas depende dele respeitar os costumes de sua pátria” (Voltaire, 2000, p. 63).

Voltaire, além disso, frequentemente argumenta de modo favorável a essa razão esclarecida, capaz de conter a “força” proveniente das controvérsias religiosas, como no verbete “Superstição”, do “Dicionário”:

Os muçulmanos acusam todas as sociedades cristãs de práticas supersticiosas e são acusados do mesmo. Quem julgará este grande processo? A razão? Mas cada seita pretende ter a razão do seu lado. Será pois a força que julgará, enquanto aguardamos que a razão penetre em um número bastante de cabeças para desarmar a força (Voltaire, 1988, p. 294).

Em Hume, a defesa da liberdade de consciência aparece especialmente nos ensaios “Da liberdade civil” e “Da liberdade de imprensa”, além de “Da Superstição e do Entusiasmo”. Nesse último, Hume relaciona o espírito do Entusiasmo (geralmente relacionado ao protestantismo) à liberdade civil, já que, diferentemente dos supersticiosos (católicos, em geral), resiste a se submeter à autoridade eclesiástica. Nos outros dois, ele enfatiza a utilidade pública de um tipo de liberdade civil, que seria mais facilmente encontrada nos governos que oscilam entre a República e a Monarquia Absoluta. Para Hume, a principal razão para os cidadãos na constituição de um governo civil é a de manter a ordem e a paz, por meio da lei. Sem isso, não há grandes vantagens para o indivíduo ao unir-se aos demais em sociedade<sup>10</sup>.

Essa base pragmática com a intenção de fundar a paz e a ordem social é, segundo Dees, uma forma de justificar a tolerância em Hume (2005). As outras duas mencionadas pelo comentador são o ataque à religião institucionalizada e o seu ceticismo, que será tratado a seguir.

#### **4 As limitações da razão**

A principal constatação cética após a percepção da necessidade de duvidar de tudo o que nos for apresentado sob qualquer indício de obscuridade é a de que a nossa razão se mostra constantemente incapaz de atingir qualquer verdade em seu estado pleno. Essa observação não só diz respeito ao conhecimento de questões metafísicas que se encontram para além das nossas percepções

10 “Investigação sobre os Princípios da Moral” 4,1 e “Tratado” 3,1,1. Interessante mencionar também que, a esse respeito, Hume escolhe a seguinte frase de Tácito para sua epígrafe do “Tratado”: “Rara felicidade de uma época em que se pode pensar o que se quer e dizer o que se pensa”.

sensíveis como também pode se aplicar a questões relativas a padrões de comportamento moral e social das sociedades conhecidas, extraídas de diretrizes das mais diversas culturas. Se cada um julgar que os ditames dos seus costumes são os únicos verdadeiros, os conflitos culturais acabam tornando-se inevitáveis, como tanto se observou na modernidade.

Os ataques céticos, portanto, à arrogância e à altivez daqueles que têm a pretensão de apontar, por meio da razão, os caminhos da sociedade ideal podem favorecer a aceitação e um olhar tolerante para com os demais. Podemos encontrar trechos significativos nos autores apresentados aqui sobre o reconhecimento da limitação de nossas capacidades cognitivas em matéria de Filosofia, bem como críticas às filosofias sistemáticas que tinham como propósito fundamentar discursos racionais universalistas. Essa crítica às filosofias sistemáticas é bastante clara em Montaigne e Bayle, conforme será apresentado a seguir.

Locke também percebeu a contribuição dos argumentos céticos nesse sentido e os utilizou em sua “Carta” como fundamento de seu liberalismo; mas enquanto para Montaigne e Bayle um dos resultados da suspensão completa de juízo sobre o modo ideal de viver em sociedade – que envolvia, em sua época, questionar os dogmas de autoridades eclesiásticas – era apontar a fé despidida da razão, Locke enfatiza a limitação da razão em matéria de conhecimento, como se verá a seguir.

Em Montaigne, os parágrafos mais explícitos e significativos sobre as limitações da nossa razão estão na sua “Apologia”, seja reconhecendo que nossas capacidades cognitivas não são tão privilegiadas assim, quando as comparamos com a suposta razão dos animais, seja observando nossa impossibilidade de obter informações precisas por meio da própria razão ou dos órgãos dos sentidos.

A “Apologia” apresenta críticas a todos os tipos de dogmatismo, considerando a presunção como princípio de todos os pecados. O ensaio também concede que a ignorância é inerente a todos nós e ataca os filósofos que pretendem tudo examinar e julgar, incluindo apreciações de culturas e religiões alheias (1987, pp. 226, 232 e 237). No plano da conquista da América, como já salientado, Montaigne promove ataques céticos contra europeus conquistadores e, no da contrarreforma, seus ataques são direcionados aos dogmáticos protestantes e católicos da Liga, como mostra Maia Neto (2012). Assim, ao reconhecer as limitações das capacidades humanas, e na falta de uma

filosofia política instituída em bases certas e indubitáveis, Montaigne indica preferência a uma política de moderação e de respeito pelas diferenças<sup>11</sup>.

Além disso, não é razoável supormos a existência de uma razão fundacionista e universal, pois, quando tentamos justificá-la, tomando por base a própria razão, encontramos-nos num evidente círculo vicioso (1987, p. 277). As consequências das críticas de Montaigne às tentativas dos filósofos de fundamentar uma razão sólida e estruturante perante os mistérios da natureza humana, bem como os assuntos que envolvem as supostas intenções da Divindade, levam o autor a apontar a fé como salvaguarda à dúvida cética<sup>12</sup>.

Bayle também apresenta o paradoxo da razão, na famosa obs. C do verbete “Pirro” do seu “Dicionário Histórico e Crítico”, como uma passagem propedêutica para a fé. Mas Bayle vai além de Montaigne e mostra que o caminho para a fé não está no abandono das nossas faculdades cognitivas em favor dela, nem é o esvaziamento de nossos preconceitos adquiridos pela razão que nos levará a encontrar a graça e, sim, é o exercício da própria razão que deverá nos conduzir à fé. Ao aceitar o desafio cético de duvidar de tudo, percebeu que “[...] as razões de duvidar são elas mesmas duvidosas. É preciso, portanto, duvidar se é preciso duvidar” (Bayle, 2007, p. 159). A razão por si só, portanto, quando levada ao extremo de seus autoquestionamentos, é autodestrutiva e pode até mesmo ser danosa para a verdade, como ele observa na obs. G do verbete “Uriel Acosta”: ao tentar explicar racionalmente todos os mistérios da Revelação, o método de Acosta poderá levar qualquer um ao deísmo ou ao ateísmo. “A filosofia refuta os erros; mas, se não pararmos aqui, ela ataca as verdades” (Bayle, 1740, Vol. I, p. 69, tradução minha).

Concebendo que a razão sozinha é incapaz de verdades absolutas, verifica-se que há um espaço destinado à fé. A solicitação de assentimento a essa fé, porém, não provém de nenhuma instituição em particular; ela é sentida por uma convicção e sentimento interno. Seguir meramente a lei de Deus sem senti-la em seu coração não é precisamente o que vai nos garantir a salvação pessoal: isso pode até soar como hipocrisia, para Bayle.

Que as pessoas chamem isso de efeito da graça o quanto quiserem. Deus me livre que eu o conteste; ainda assim, digo que, como a fé não nos oferece outro critério da ortodoxia além do sentimento e convicção interiores da consciência, um critério comum a todos, mesmo às almas mais heréticas; segue-se que toda a nossa crença, seja ortodoxa ou heterodoxa, se resolve nisto: que a sentimos, e nos parece que isso ou aquilo é

11 Montaigne é relacionado ao grupo de católicos moderados, os *politiques*. Sobre isso, ver Maia Neto (2012), Maryanne Horowitz (Lenine 1999, pp. 77-102) e Levine (1999, pp. 67-69).

12 Conforme Popkin (2000, pp. 89-122) e Maia Neto (2012), Montaigne estava argumentando em favor da fé católica no contexto da contrarreforma.

verdadeiro. Onde concluo que Deus não exige, nem dos ortodoxos nem dos hereges, uma certeza fundamentada em busca ou discussão científica, e, consequentemente, aceita de cada um o que ama, seja o que for que lhes pareça verdadeiro (Bayle, 2005, p. 265, tradução minha).

Assim, no campo da fé, para Bayle, não é a razão, e sim a consciência ou convicção interna que é decisiva, e isso inclui a consciência errônea. Cada indivíduo deve seguir, portanto, suas próprias luzes contra a autoridade do costume, “em termos quase kantianos”, como observa Forst (2013, p. 248), e de modo próximo a Montaigne (1834, p. 46) no ensaio “Dos costumes e da dificuldade de mudar sem maiores cuidados as leis em vigor”. Com a consciência individual, Bayle define uma nova religiosidade, como diz Gros (2017, p. 195), “uma religiosidade sem religião”.

Locke, na “Carta”, também levanta alguns argumentos céticos – além de fundar ideias no liberalismo político, como já observado – a fim de demonstrar a falibilidade do conhecimento humano e justificar escolhas individuais relacionadas à fé e a questões de interesse privado. Na Inglaterra, ele observa, cada príncipe mudou os artigos de fé da nação, não havendo, destarte, aquele com interpretação privilegiada sobre os demais. Assim, pergunta, ao obedecer qual dos príncipes o cidadão estaria cultuando Deus? É certo que, se houvesse uma religião verdadeira, os príncipes não divergiriam entre si (Locke, 1983, p. 13). Por isso, no “Ensaio sobre o Entendimento Humano” IV, 16, 4, Locke justifica a necessidade de aceitação, por parte do Estado, de todas as opiniões individuais, uma vez que nenhuma opinião é “certa”, nem ninguém pode demonstrar provas indubitáveis de que o que diz é verdade.

Como é inevitável que as *opiniões* da maioria dos homens, senão de todos, não sejam certas nem tenham prova indubitável de verdade; e como, por outro lado, geralmente se acusa de ignorante, superficial ou tolo aquele que abandona credos ou renuncia a opiniões diante de argumentos sem resposta imediata, parece-me que caberia aos homens manterem, *em meio à diversidade de opiniões a paz*, os ofícios comuns de humanidade e *a amizade*; e não é razoável esperar que cada um abandone prontamente e de bom grado a própria opinião para abraçar a nossa, resignando-se a uma autoridade que seu entendimento não reconhece (Locke, 2012, p. 724, grifos do autor).

No “Ensaio sobre a Tolerância” de 1667, Locke chama a atenção para o fato de que cada homem não é capaz de mudar de opinião por coerção, nem comandar a sua própria razão a ver as coisas de modo contrário ao que lhe aparece: a razão simplesmente vê as coisas como consegue ver, assim como o olho enxerga determinadas cores, “estejam essas cores realmente lá ou não” (Locke, 2007, p. 170). Logo em seguida, nivela o conhecimento de todos os homens, observando que somos todos falíveis e que tanto eu quanto

o magistrado somos igualmente donos e responsáveis por nossas próprias consciências. Portanto, não cabe a nenhum magistrado prescrever o caminho da salvação de ninguém, além dele mesmo. Locke caminha aqui próximo de Bayle, inclusive afirmando que todo culto e crença devem ser aceitos dentro do Estado, desde que sejam realizados com o máximo de conhecimento e consciência de quem o pratica. Diverge, porém, ao alertar que não é qualquer crença que deve ser aceita, visto que algumas poderiam suprimir as leis civis e toda fonte de moralidade<sup>13</sup> (Locke, 2007, pp. 171-175).

Embora em alguns casos, como na moralidade, matemática e nas provas da existência de Deus, podemos obter conhecimentos demonstráveis, em outros casos, encontramos apenas persuasão e fé. Tais conhecimentos não são objetivos num sentido metafísico, ou seja, eles são racionais, porém não sabemos se representam conhecimento verdadeiro, como mostra Black (1998); e, por isso, são subjetivos e relativos à consciência de cada um. Não cabe a ninguém, portanto, impor nenhum dogma a outrem (pois esse também seria relativo à sua crença pessoal) e, sim, a cada um encontrá-lo, por si próprio, dentro de si.

Não sendo, assim, o entendimento capaz de atingir quaisquer verdades, contentamo-nos em aceitar, de forma tolerante, as mais variadas crenças e opiniões no que se refere a costumes e práticas religiosas (observando, porém, exceções das crenças intoleráveis, conforme cada caso). A visão contrária, tanto de Locke quanto de Bayle, é a de que o Estado imponha uma religião a seus súditos. Esse reconhecimento das limitações de nossas faculdades cognitivas relativizam a noção de pensamento unificado e absoluto e acabam favorecendo a aceitação de crenças subjetivas sobre os mais diversos assuntos. Como diz Voltaire (1988, p. 299), no verbete “Tolerância” do seu “Dicionário”, “[...] devemos tolerar-nos mutuamente porque todos somos fracos, inconsequentes, sujeitos à mutabilidade e ao erro”. Na mesma linha de raciocínio, o teólogo alemão do século XVI Sebastian Franck (1499-1543) havia observado que não cabe a outro dizer quem é herético ou não, pois ninguém pode estar certo de conhecer a verdade divina (Franck *apud* Mout 2006, p. 232).

Hume não insiste muito no tópico a respeito das limitações de nossas faculdades, exceto quando trata do seu ceticismo mitigado, que é outra forma de se aproximar do tópico sobre a tolerância, como mostra Dees (2005). Em duas passagens bastante significativas da “Investigação sobre o Entendimento Humano”, Hume se contrapõe às visões estreitas dos que cedem à paixão cega

13 Sobre crenças intoleráveis em Locke, ver Loque (2021).



e à obstinação por suas próprias crenças, descrevendo de forma psicológica o rumo dos seus pensamentos, e se pronuncia favoravelmente a uma “filosofia cética ou acadêmica”. Na seção XII, mostra que os “raciocinadores dogmáticos” têm a tendência de repudiar opiniões divergentes das suas, pois “vendo apenas uma face dos objetos, sem ter ideia de qualquer argumento contrário, eles correm precipitadamente aos princípios para os quais se inclinam, e não têm nenhuma indulgência com os que nutrem opiniões opostas” (Hume, 1980, p. 202). Qualquer dúvida em seu entendimento, continua, “põem entraves às suas paixões e suspende-lhes a ação”. Assim, para se afastarem desse estado de aporia, que lhes é tão perturbador, se lançam de forma cega às suas afirmações violentas e obstinadas. Para diminuir, portanto, a “alta opinião que fazem de si mesmos e o seu preconceito contra os antagonistas” (Hume, 1980, p. 202), tais raciocinadores poderiam reconhecer a fragilidade do entendimento humano e tornarem-se mais modestos e reservados em suas afirmações. Uma recomendação de Hume é observar como se comportam os mais sábios, que, embora se entreguem totalmente ao estudo e reflexão, sempre se mostram desconfiados de seus próprios posicionamentos. E, por fim, toda vez que sentir qualquer forte apego às próprias resoluções, “uns laivos de pirronismo” (*a small tincture of Pyrrhonism*) serão necessários para abater o seu orgulho e obstinação, além de reconhecer que tudo o que conseguiu contra seus opositores não é nada mais que míseros progressos diante da “universal perplexidade e confusão inerente à natureza humana” (Hume, 1980, p. 202).

Na seção V da mesma “Investigação”, defende que essa mesma postura cética, quando dirigida com prudência, não favorece nenhuma “paixão desordenada”, apresenta o “perigo das decisões apressadas”, reconhece os limites do entendimento humano, e se opõe à “arrogância temerária, às exageradas pretensões e à credulidade supersticiosa” (Hume, 1980, p. 150).

Essa aversão às práticas dogmáticas, apegadas às paixões desenfreadas, e que reconhece tanto a relatividade do conhecimento quanto as limitações de nossas faculdades cognitivas, próprias do seu chamado “ceticismo mitigado”, pode favorecer também o caminho para a tolerância, na medida em que parte de uma aceitação de todas as opiniões contrárias às do raciocinador ao reconhecer que, devido às próprias limitações naturais, a verdade não se encontra ao seu alcance. Além disso, tal prática preconiza a prudência e a modéstia nos raciocínios e se posiciona de modo contrário aos que se apegam rapidamente às suas crenças de forma obstinada, crédula e preconceituosa. Tais pessoas dogmáticas e assertivas tendem a repudiar quaisquer visões divergentes das suas. O cético, pelo contrário, tende a receber qualquer opinião que lhe for apresentada.



## 5 O paradoxo cético

Evidentemente, há muito o que explorar entre o ceticismo e a tolerância na modernidade: pode-se tanto fazer buscas de noções de tolerância nos filósofos céticos, além dos que tratei aqui, quanto procurar, nos autores que escreveram sobre tolerância, argumentos céticos em favor do tema. Meu presente propósito, obviamente, está longe de esgotar a discussão nem tem a pretensão de atribuir quaisquer rótulos de “cético” ou de “tolerante” aos autores tratados, mas tão somente mostrar que existe uma relação entre ceticismo e tolerância nos filósofos modernos, como foi apresentado acima e na própria natureza do ceticismo, conforme argumentarei a seguir.

Como mostrado, existem argumentos céticos relativistas e argumentos que limitam as capacidades da razão em Montaigne, Locke, Bayle, Voltaire e Hume. Foi salientado também que existem argumentos favoráveis à tolerância em Hume e Voltaire, a favor dos direitos individuais e da liberdade de consciência em Locke e Bayle, e contrários à violência, crueldade e sacrifícios humanos em Montaigne e seus seguidores. Julgo que todos são favoráveis a um determinado tipo de tolerância. Certamente, é possível realizar também estudos sobre a não tolerância desses mesmos autores, especialmente se pensarmos numa definição de tolerância mais ampla, que envolva discussões que se tornaram mais comuns nos séculos XX e XXI, tais como racismo, machismo, eurocentrismo e xenofobia.

Se pensarmos numa definição simples e geral de tolerância para o presente propósito, que seria meramente a ação de ouvir o que o(a) outro(a) tem a dizer, ou então de simplesmente estar atento aos argumentos de quem tenha qualquer opinião divergente daquela que está sendo considerada em determinada situação, então penso que o cético não poderia ser intolerante, isto é, não poderia deixar de considerar toda e qualquer opinião vinda de quem quer que seja.

Há alguns autores que consideram a possibilidade de o cético suspender o juízo entre a tolerância e a intolerância e, portanto, não julgam o ceticismo um bom caminho em direção a uma política de tolerância. Levine (1999, p. 05) reconhece que o ceticismo moral pode justificar a aceitação de todos os pontos de vista, mas acaba possibilitando que uma pessoa intolerante seja tolerada. Para Dees (2005), o ceticismo é uma via fraca (*poor route*) para a tolerância religiosa, pois ele não nos daria uma razão melhor para aceitarmos a tolerância em vez da imposição de uma ideia ou a repressão de todas. Forst (2013, p. 161) acrescenta que o ceticismo religioso não é a *via regia* para a tolerância, posto que ele pode resultar em intolerância àqueles que não são céticos. Black (1998) também defende que o ceticismo religioso ou ético é compatível com

a rejeição completa do direito à consciência, e para Tuck (2009) o ceticismo moral e religioso pode estar ligado a um programa de repressão ideológica.

De um determinado ponto de vista, após suspender o juízo acerca de toda e qualquer teoria ética, política ou religiosa, não poderá se seguir a aceitação de uma teoria propositiva sobre a tolerância. A partir desse relativismo, pode-se até confirmar o paradoxo da tolerância, sugerindo que o intolerante possa ser tolerado. Mas é preciso evitar uma confusão aqui: ceticismo não é o mero relativismo. Enquanto o relativista aceita todas as teorias possíveis, admitindo que todas são igualmente verdadeiras ou falsas, o cético se propõe a analisá-las, buscando a verdadeira. Nesse sentido, o cético não poderia se negar a receber qualquer teoria que lhe fosse proposta, ou seja, não poderia ser intolerante quando se trata de considerar ideias a serem julgadas e avaliadas. Embora certamente possa suspender o juízo com relação às justificações teóricas acerca de teorias sobre a tolerância, no que diz respeito à análise e atenção ao que lhe é proposto, o cético deve estar aberto a pelo menos ouvir o(a) outro(a), de modo tolerante. O termo “ceticismo” deriva da mesma raiz presente no termo *sképsis*, do grego, e tem sentido aproximado à ação de examinar, observar, considerar, investigar e olhar cuidadoso.

Sabe-se que o cético pirrônico não pode afirmar convictamente nem que a verdade seja atingível nem que seja inatingível (para evitar o risco de dogmatizar), mas ele não renuncia à busca da verdade (conforme Sexto Empírico, “Hipótiposes Pirrônicas” I, I) e, logo, mantém esperanças de ainda encontrá-la. O único meio possível de se buscar a verdade é analisando, de forma irrestrita, toda e qualquer ideia ou teoria que se apresente. O cético pode responder que os argumentos e razões que utiliza, quando está analisando um dado raciocínio, são de uso instrumental, provisório ou aparente (dependendo da sua afiliação a um ceticismo pirrônico ou acadêmico), e que ele não concede nenhum valor objetivo à razão<sup>14</sup>. No entanto, ele não pode ser intolerante ao considerar e examinar tais argumentos e razões. Portanto, uma postura política de exclusão de ideias, que impeça a manifestação de opiniões de uma pessoa ou de determinado grupo racial, de gênero, ou classe social, por exemplo, não seria apropriada ao cético, que se propõe a analisar, de forma isenta, todas as possíveis opiniões sobre qualquer tema. A liberdade de pensamento e opinião, destarte, é um requisito básico para a formação dessa dúvida cética.

14 Hume, Montaigne, Bayle e Voltaire problematizaram, de formas diferentes, o valor objetivo da razão. Ver, por exemplo, Hume, “Investigação”, seção XII (1975, p. 150), Montaigne, “Apologia” (1987, p. 277), Bayle (artigo “Pirro”, obs. B, do “Dicionário”), e Voltaire, “Dicionário” (verb. “Certo, certeza”).

Assim, não faria sentido o cético suspender o juízo entre a tolerância e a intolerância, pelo menos no que se refere à prática de ouvir, ler, receber e estar aberto às opiniões de outrem; pois, sem admitir essa liberdade irrestrita de expressão e de posições diversificadas, o cético jamais poderia permanecer fiel ao seu procedimento de busca pela verdade.

**Disponibilidade de dados:**

Todo o conjunto de dados que dá suporte aos resultados deste estudo foi publicado no próprio artigo.

**Ausência de conflito de interesses:**

O autor declara que não há conflito de interesses.

**Editores responsáveis:**

Mauro Luiz Engelmann

**Referências**

- BAYLE, P. (1740). «Dictionnaire historique et critique». Amsterdam, Leyde, La Haye, Utrecht. Disponível em: <http://books.google.com> (acessado em 31 de dezembro de 2021).
- \_\_\_\_\_. “Verbete Pirro do Dicionário Histórico e Crítico”. *Sképsis*, Ano I, Nr. 2, 2007. pp. 149-69. Tradução de P. Smith.
- \_\_\_\_\_. (1686-88). “A Philosophical Commentary on These Words of the Gospel, Luke 14.23, ‘Compel Them to Come In, That My House May Be Full’”. Indianapolis: Liberty Fund, 2005. Edited, with an Introduction, by John Kilcullen and Chandran Kukathas.
- BLACK, S. “Toleration and the Skeptical Inquirer in Locke”. *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 28, Nr. 4 (Dec., 1998), pp. 473-504.
- CHARRON, P. (1601). «De la sagesse». Paris: Chaignieau, 1797.
- DEES, R. “The Paradoxical Principle and Salutary Practice: Hume on Toleration”. *Hume Studies*, Vol. 31, Nr. 1, 2005.
- EMPIRICUS, S. “Outlines of Pyrrhonism”. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. Ed. Julia Annas & Jonathan Barnes.
- EVA, L. “Montaigne contra a vaidade”. São Paulo: Humanitas, 2004.
- FORST, R. “Toleration in conflict: past and present”. New York: Cambridge University Press, 2013.
- GOLDIE, M., POPKIN, R. “Scepticism, priestcraft, and toleration”. In: GOLDIE, WOKLER (ed.). *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*. New York: Cambridge University Press, 2006.

GROS, J.-M. “Fundamentos e limites de uma teoria filosófica da tolerância: o Comentário filosófico de Pierre Bayle”. *Enunciação*. Vol. 2, Nr. 2, 2017. pp. 178-208. Trad. M. de Sant’Anna Alves Primo.

HUME, D. (1748/1751). “Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals”. Oxford: Clarendon, 1975.

\_\_\_\_\_. (1740). “Tratado da Natureza Humana”. São Paulo: Unesp, 2000.

\_\_\_\_\_. (1748/1741-42). “Uma Investigação sobre o Entendimento Humano & Ensaios Morais, Políticos e Literários”. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

\_\_\_\_\_. (1757/1779). “Obras sobre religião”. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005.

LA MOTHE LE VAYER, F. de (1630/1633). «Cinq dialogues faits à l’imitation des anciens & Quatre autres dialogues du mesmo auteur». Francfort: Jean Sarius, 1716. 2 Vol.

\_\_\_\_\_. (1643). «Opuscule ou petit traité sceptique sur cette commune façon de parler: n’avoir pas le sens commun». Paris: A. de Sommaville, 1646.

LESSA, R. “Ceticismo e Liberalismo: Reflexões sobre uma possível afinidade eletiva”. *Revista de Sociologia e Política*. Nr. 3, 1994. pp. 33-40.

LEVINE, A. (ed.). “Early Modern Skepticism and the Origins of Toleration”. Oxford: Lexington Books, 1999.

LOCKE, J. (1689). “An Essay concerning human understanding”. Indianapolis/Cambridge: Hackett Pub., 1996.

\_\_\_\_\_. (1689). “Carta acerca da Tolerância & Segundo Tratado sobre o Governo”. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

\_\_\_\_\_. (1689). “Ensaio sobre o Entendimento Humano”. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

\_\_\_\_\_. “Ensaios Políticos”. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

LOQUE, F. “A ‘Carta sobre a Tolerância’ de John Locke: considerações sobre a laicidade”. *Kriterion*, Vol. 62, 2021, pp. 193-210.

MAIA NETO, J. “O Contexto Religioso-Político da Contraposição entre Pirronismo e Academia na ‘Apologia de Raymond Sebond’”. *Kriterion*, Vol. 126, 2012. pp. 351-374.

MARCONDES, D. “Montaigne, a Descoberta do Novo Mundo e o Ceticismo Moderno”. *Kriterion*, Nr. 126, 2012. pp. 421-433.

MONTAIGNE, M. de (1575/1580/1595). “Ensaios”. São Paulo: Abril Cultural, 1987/1988. 2 Vol. (Col. Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. (1575/1580/1595). «Essais». Paris: Lefevre, 1834.

MOUT, N. «Peace without concord: religious toleration in theory and practice”. In: MITCHELL, M. (ed.). *The Cambridge history of Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. Vol. 6: Reform and Expansion 1500-1660. pp. 227-43.

POPKIN, R. “A História do Ceticismo de Erasmo a Espinosa”. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000. Trad. D. Marcondes.

TUCK, R. “Scepticism and toleration in the seventeenth century”. In: S. Mendus (ed.). *Justifying Toleration: Conceptual and Historical Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. pp. 30-44.

VOLTAIRE, F. M. Arouet (1734/1764-69). “Cartas Inglesas, Tratado de Metafísica & Dicionário filosófico”. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

\_\_\_\_\_. (1763). “Tratado sobre a Tolerância”. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

\_\_\_\_\_. (1775). “Estórias de Jenni ou o ateu e o sábio”. 2012. E-book disponível em <http://www.amazon.com.br>. (Acessado em 31 de dezembro 2021).

ZIMMERMANN, F. “Ceticismo e Tolerância em Montaigne”. *O que nos faz pensar*, Nr. 44, julho de 2019, pp. 190-217.