

Entre a razão e as paixões: Mandeville, Bayle e a desconstrução da moralidade ilustrada

Between reason and passions: Mandeville, Bayle, and the deconstruction of enlightened morality

Bruno Costa Simões
Universidade Federal de Pernambuco (UFPB)
brunocostasim@gmail.com

“Fra l’ombre e gl’orrori
farfalla confusa
già spenta la face
non sa mai goder.
Così fra timori
quest’alma delusa
non trova mai pace
né spera piacer.”

(Händel, *Aci, Galatea & Polifemo*, HWV 72, 1708)

Resumo: Trata-se de uma leitura que visa reconstituir a crítica silenciosa de Bernard Mandeville ao deísmo, baseando-se na sua ruptura com a noção de racionalismo moral. Partindo do contexto setecentista do deísmo, investiga-se como Mandeville, influenciado por sedimentos céticos lançados por Pierre Bayle, desloca o debate teológico sobre as demonstrações e provas de raciocínios para o terreno social das paixões humanas, apontando assim para a inconsistência de uma doutrina religiosa racionalmente fundamentada. Com base nisso, busca-se ainda delimitar como, para Mandeville, a hipocrisia não é propriamente um desvio moral, mas um mecanismo estrutural para manter a coesão social, sendo a instituição religiosa uma das mais significativas expressões de hipocrisia. Assim, inspirado por Bayle, que via os vícios humanos como decorrência de sua condição de criatura decaída, Mandeville radicaliza essa tese ao argumentar que a prosperidade depende do direcionamento — e não da supressão — dos vícios. Por fim, o texto examina a crítica de Mandeville ao clero, expondo como a *mise en scène* da austeridade moral propagada pelo clero camufla interesses mundanos, e como a religião, longe de ser um freio moral, torna-se instrumento de controle social.

Palavras-chave: Bernard Mandeville - Pierre Bayle - Deísmo - Religião natural- Hipocrisia- Ordem social

Abstract: In This study reconstructs Bernard Mandeville’s subtle critique of deism by tracing his break with the notion of moral rationalism. Situated in the eighteenth-century deist milieu, it shows how Mandeville (drawing on Pierre Bayle’s skeptical legacy) transfers the theological debate from the sphere of rational demonstration and its evidence to the social arena of human passions, thereby exposing the incoherence of a religion grounded on reason alone. It further argues that, for Mandeville, hypocrisy is not merely a moral lapse but a structural device for preserving social cohesion, with organized religion serving as one of its most powerful manifestations. Building on Bayle’s view of human vice as an inevitable outcome of our fallen condition, Mandeville radicalizes the argument by maintaining that prosperity hinges on directing rather than suppressing these vices. Finally, the paper examines Mandeville’s indictment of the clergy, revealing how their performance of moral austerity masks worldly ambitions and how religion—far from acting as a brake on vice—functions as an instrument of social control.

Keywords: Bernard Mandeville - Pierre Bayle - Deism - Natural religion - Hypocrisy- Social order

Recebido em 17 de fevereiro de 2025. Aceito em 04 de maio de 2025.

A ilusão da virtude racional

A ideia de religião natural, que exerceu influência significativa na Inglaterra na primeira metade do século XVIII, estava intimamente associada ao deísmo, como detalha Maria Emanuela Scribano em *Natura umana e società competitiva – Studio su Mandeville* (1980). O deísmo, a despeito da diversidade de interpretações e do recorrente uso pejorativo do termo por seus detratores, que o associavam a malfeitores (*miscredenti*) e o viam como uma ameaça subversiva à “verdadeira religião”, começou a florescer na Inglaterra com o *Act of Toleration* de 1689 e do *Licensing Act* de 1695, leis sancionadas por William III, que minimizavam as penalidades e determinou as condições de reunião para os *Trinitarian Protestants* que não pertenciam à Igreja da Inglaterra, em outros termos, concedendo alguma liberdade de culto a segmentos cristãos não anglicanos e posteriormente também a católicos. Grosso modo, ao afirmar o poder da razão na determinação de verdades próprias à religião natural, o deísmo implicou uma rejeição dos dogmas centrais do cristianismo, como a crença na revelação, na inspiração divina das Escrituras e numa hierarquia clerical divinamente ordenada. Dessa perda territorial de ideias influentes, se pode derivar pelo menos duas consequências: o declínio da antiga linhagem das monarquias divinamente designadas, visto que a autoridade política moderna do governante passou a ser vista como fruto do consentimento humano; mas talvez tão significativo quanto este foi o fato de que, num sentido moral, a própria noção de virtude humana tornou-se independente da crença em Deus: ser uma pessoa virtuosa passava a ser entendido como resultado de uma operação da razão que, ao determinar as leis corretas da conduta humana, prescindia de elementos de credulidade e, sendo assim, podia ser regrada e estimulada por medidas políticas voltadas a agir sobre a suscetibilidade do comportamento humano, tendo em vista o bem-estar social. Tal processo, portanto, mesmo que ainda sob o manto oficial do clero, representava o próprio desvencilhamento de uma moralidade evangélica, cujo rigor prendia-se a uma consciência íntima da fé. A bem dizer, não se podia de todo abrir mão da autoridade do Evangelho, mas, segundo a razão, o componente comum dessa religião natural estava voltado para uma certa adequação ou funcionalidade, em que o cristão passa a se assumir como tal não pela convicção de sua crença e dos mistérios da fé, mas na medida em que viver de forma cristã se torna moralmente útil à sociedade (SCRIBANO, 1980, p. 12-13, 38; PRIMER, p. v; SCHOCHET, 2000, p. 37).¹

Como resultado desse desejo de erigir uma religião a partir de bases racionais, a adoção de uma “bom comportamento” era, portanto, o que a doutrina cobrava, dispensando liturgias, hierarquias e pregações, e permitindo que até mesmo a ideia do “ateu virtuoso” – um dos alvos preferido da perseguição e da intolerância clerical – fosse ganhando espaço de forma positiva. Afinal, o fundamento racionalista do deísmo desdobrava-se na ideia de que, ao rejeitar a autoridade do poder clerical, os elementos místicos e supersticiosos deveriam ser removidos das escrituras sagradas, de modo que a adesão à religião natural poderia ser efetivada por meio da razão prática, abrindo mão, pois, de maiores abstrações teológicas. Após tantos conflitos religiosos, tratava-se antes de tudo em saber comportar-se em sociedade segundo a lei e os costumes bem aceitos.

Recuperando um pouco mais tal contexto, o pano de fundo do deísmo envolveu as agitações na Inglaterra do séc. XVII, período marcado pela *Great Rebellion*, resultado dos abusos da monarquia e da igreja nacional,

¹ Segundo Sarah Hutton, nominalmente, a primeira obra deísta é *De religione laici*, de Herbert Cherbury (*Lord Herbert of Cherbury*), publicada em 1645 na terceira edição de seu *De veritate* (1624). Em *De religione*, afirma-se o papel das faculdades da mente – instinto natural, percepção interna (ou consciência), percepção externa (ou sensação) e pensamento discursivo (ou razão) – como meios indispensáveis, implantados pela Divina Providência, para o conhecimento do mundo, cuja verificação desse conhecimento se dá pelo critério de um “consentimento universal”. Trata-se, em suma, de modalidades cognitivas por meio de “noções comuns” que permitem aferir a validade de uma verdade. Entre essas noções estão: “que existe um deus, que deus deve ser adorado, que a virtude e a piedade são as partes principais da adoração, que devemos nos arrepender de nossos pecados e que a vida após a morte traz recompensa ou punição” (pp. 16-17). Como mostra Hutton, os elementos essenciais da religião podem ser alcançados pela razão sem a necessidade de revelação, o que ao mesmo tempo abre passagem para a sua independência em relação à crença no Evangelho. (HUTTON, 2004)

acarretando uma “quebra de confiança nas formas estabelecidas de religião” (HILL, 2001, p. 191), e aprofundando a proliferação de seitas cristãs – católicos, puritanos, presbiterianos, batistas, socinianos, congregacionalistas, *quakers*, *levellers* e *diggers*, *ranter*s e *seekers* –, cada uma com uma interpretação específica da doutrina e dos textos cristãos, e alguma delas com expressiva participação na política institucional.² Além de incitarem movimentos que se engajaram na Guerra Civil Inglesa em 1642, essas insurgências populares, marcadas por um forte apelo teológico, desafiaram o poder centralizador da monarquia, que concentrava o poder político e presidia a Igreja Anglicana. Nesse quadro conturbado, o deísmo emergiu sob uma perspectiva apaziguadora, como crítica aos misticismos que distorciam o cristianismo e que eram associados ao conceito de Deus, bem como uma recusa ao poder institucional que, com base em sua autoridade, manipulava moralmente o pensamento dos fiéis, amparando-se em interpretações particulares da Sagrada Escritura feita por seus líderes. (SCRIBANO 1980, p. 12-14; HILL 2001, p. 187-227). Nesse sentido, o deísmo vinha a reboque das tensões de uma Inglaterra atravessada por conflitos religiosos e civis, percorrendo um arco histórico que vai da monarquia dos Stuart ao estabelecimento de uma nova ordem nas relações sociais, morais e políticas com a Revolução Gloriosa, transformando-se numa espécie de esforço ilustrado – anterior ao Iluminismo – para conciliar fé e razão, rejeitando tanto as autoridades religiosas impositivas quanto os dogmas indemonstráveis, em favor de uma ética racionalmente acessível.

Em *Free Thoughts on Religion, the Church and National Happiness* (publicado originalmente em 1720 – com reedições subsequentes –, sendo a edição de 1729 a de referência), Mandeville define o adepto do deísmo da seguinte forma:

Aquele que acredita (*believes*), segundo a acepção comum do termo, que existe um Deus e que o mundo é governado pela providência, mas não tem nenhuma fé em nada que nos é revelado (*has no Faith in any thing reveal'd to us*), é um deísta; e aquele que não acredita nem num nem noutro é um ateu. (MANDEVILLE, 2001, p. 15-16)

À parte o fato de aproximar deístas e ateus, a caracterização de Mandeville aponta que o deísta assume a evidência de certas ideias básicas – um princípio criador e uma causalidade decorrente dele –, delimitando uma doutrina que exalta essa causa primeira autojustificável sem a necessidade, como frisado, da crença na revelação. No limite, por sucinto que seja, a tese implica que Deus jamais precisaria de alguma forma ter *se revelado* a seres racionais para que estes pudessem compreendê-lo exclusivamente por meio de suas faculdades cognitivas. Além disso, ao assinalar a descrença na revelação e na providência como aspectos definidores do ateísmo, Mandeville parece criar um quadro esquemático no qual o deísmo se situa numa posição intermediária entre o cristianismo e o ateísmo.

Mesmo admitindo a presença do deísmo na cultura filosófica da época, o ponto de discórdia, como veremos, é que Mandeville recusa a possibilidade de uma moral exclusivamente baseada em princípios

² No séc. XVII, o puritanismo teve papel notório no desencadeamento desse processo. Embora enraizado em concepções tradicionais de Deus, já manifestava um afastamento da crença em milagres e uma aproximação com a racionalidade (o argumento do designio, presente em autores puritanos e em teólogos posteriores, servia como meio de conciliar fé e razão, sem necessidade de recorrer à revelação sobrenatural). Após a decapitação de Carlos I, a participação no parlamento inglês dos *Independents* – puritanos radicais que defendiam a liberdade religiosa e a autonomia das congregações locais – favoreceu a separação entre teologia e política, resultando na diminuição da perseguição baseada em dogmas e no consequente aumento da tolerância – ou, pelo menos, da “indiferença em relação à fé dos dissidentes”. Tal mudança abriu caminho para a ideia de que a verdade religiosa deveria ser examinada pela razão, em vez de imposta pela força, antecipando assim a crítica deísta à arbitrariedade da autoridade eclesiástica. Após a Restauração da monarquia em 1660, esse cenário tornou-se mais propício a um “cristianismo racional” e tolerante, no qual a aceitação das diferenças passou a ser vista como forma de estabilidade política e moral. No entanto, vale notar que esse movimento não era irrestrito: *ateus* e *entusiastas* ainda eram considerados segmentos insidiosos e, portanto, indesejáveis. Mais do que um sistema dogmático de crença, passou-se a valorizar a utilidade social da religião, pavimentando o caminho para o deísmo no século XVIII. Ver Christopher Hill, *Puritanism and Revolution - Studies in Interpretation of the English Revolution of the Seventeenth Century*, New York: St. Martin's Press, 1997 (p. 246-7, 259, 268)

racionais que se estrutura em uma suposta harmonia entre a vontade de Deus e as conclusões da razão humana. Embora se valha de elementos cristãos, como a graça divina, o pecado, a predestinação e a liberdade, para Mandeville, eles não podem ser considerados como noções passíveis de demonstração racional, de serem aceitas como verdades ou refutadas de forma metódica, e, por isso, não podem ser simplesmente eliminadas do debate. Nesse perspectiva, Mandeville ressalta que a elaboração e o avanço de ideais e valores, tradicionalmente atribuídos à universalidade defendida pela fé religiosa e pela razão abstrata, decorrem de escolhas feitas a partir de vantagens individuais e circunscritas, em outros termos, de interferências do mundo das paixões nas decisões historicamente concretas.

Nesse sentido, a racionalização da crença como recurso para eliminar superstições infundadas não consegue eximir a humanidade de seus vícios. E a crítica antideísta na qual Mandeville se envolve tem em conta o fato de que a razão abstrata, ao almejar a descoberta e inteligibilidade de uma lei natural desvinculada das situações concretas de cada sociedade, ignora as circunstâncias e motivos dessas escolhas que não são nem um pouco de ordem racional. Não à toa, o célebre benefício público dos vícios individuais, propalado pelo médico holandês, serve como objeção à primazia da virtude como fruto idealizado de uma conquista exclusivamente racional – o que, em *Free Thoughts*, se dá no sentido de afirmar a quase impossibilidade da virtude neste mundo:

A maior dificuldade de nossa religião é viver de acordo com os preceitos do cristianismo. Dominar nossas paixões e mortificar nossos desejos mais arraigados é algo a que poucos se dedicam verdadeiramente; e, quanto às virtudes mais elevadas e heroicas, elas são raramente encontradas. (MANDEVILLE, 2001, p. 18)

Não se trata, pois, de pouca fé que, pela sua escassez, resulta numa dificuldade de exercer a prática religiosa, mas de uma limitação inerente aos seres humanos. Dada a impossibilidade de viver segundo tais preceitos e normas racionais, visto que a luta contra os desejos ignora que a natureza humana é intrinsecamente movida por apetites que pouco ou nada tem de racionais,

[o]s cristãos, portanto, não são maus por falta de fé ou por desejarem ser bons, mas porque não são capazes de vencer seus apetites e refrear suas paixões, ou melhor, não têm resolução suficiente para se empenharem e perseverarem na tentativa de fazê-lo, quando não são assistidos pela Graça Divina. (MANDEVILLE, 2001, p. 24)

Seja na perspectiva ascética, que vê a virtude como resultado da superação das paixões humanas mediada pela graça divina, seja na racionalista, que a define como uma conduta guiada por uma razão depurada de atributos mundanos, para Mandeville, o ser humano é um sujeito de necessidades, intrinsecamente irracional, movido por paixões e propenso ao erro. Mesmo que tais impulsos levem à prosperidade social através do progresso material – uma perspectiva que, conforme Scribano, delineia claramente um “modelo social e econômico e uma determinada visão da natureza” (p. 125), distanciando-se assim de um otimismo reformista do deísmo e negando a possibilidade de uma organização social diversa –, permanecer nesse modo de organização dificulta qualquer expectativa de que a virtude possa vicejar de maneira autêntica.

Ao expor as hipocrisias entranhadas na vida cotidiana, nos costumes e também nas demonstrações planejadas com destreza das grandes instituições – inclusive religiosas – que regem a sociedade, Mandeville destaca a discrepância entre o racionalismo teológico de pretensões universalistas – que exalta a virtude e pressupõe que o ser humano seja dotado de uma natureza boa, orientada para a descoberta da verdade por meio da razão³ – e a atitude concreta, ordinária e muitas vezes dissimulada dos indivíduos em relação

³ Como exemplo desse esforço do deísmo em conciliar fé e razão – suprimindo o dogmatismo revelado em favor de uma religião racionalmente acessível –, vale mencionar as formulações destacadas por F. B. Kaye na introdução à edição de 1924 de *The Fable of the Bees*. No volume I, p. xl, Kaye mostra alguns autores representativos do deísmo inglês no início do XVIII, cuja compreensão serve como pano de fundo intelectual de Mandeville. Entre eles, destacam-se: John Toland escreveu: “... nenhum cristão... diz que a Razão e o Evangelho são contrários um ao outro” (*Christianity not Mysterious*, 2ª ed., 1696, p. 25). Thomas Morgan argumentou: “A Verdade moral, a Razão ou a Adequação das Coisas é a única Marca ou Critério certo de qualquer Doutrina como vindo de Deus, ou como fazendo qualquer Parte da verdadeira Religião” (*Moral Philosopher*, ed. 1738, p. viii). [Matthew] Tindal falou

a esse ideal. É nessa medida, portanto, que Mandeville nega a possibilidade de se estabelecer uma religião natural. A religião, enquanto fenômeno social, deve ser compreendida à luz do universo das paixões humanas, a partir do qual também se explica o domínio social e político.

A herança de Bayle em Mandeville

Pierre Bayle foi precursor de um debate fundamental para a formação de um mundo moderno secularizado. *Grosso modo*, no centro desse debate está a relação entre moral religiosa e as exigências práticas da sociabilidade. Partindo do questionamento sobre se seria possível a existência de uma sociedade de cristãos perfeitos, isentos das fraquezas inerentes à natureza humana, Bayle dá visibilidade às inconsistências que surgem ao se tentar conciliar a fé idealizada com a realidade das ações cotidianas. Ora, qualquer compromisso de equilíbrio entre a busca do benefício social e os preceitos evangélicos resulta numa deturpação do verdadeiro significado da moral cristã, bem como, caso implementado na sociedade, num prejuízo à comodidade coletiva. Essa provocação se delineia em *Pensées diverses sur la comète* (1682), escrito por Bayle a propósito da visão supersticiosa de teólogos e pregadores sobre a passagem do cometa de 1680. No texto, Bayle questiona a crença de que o cometa seria um presságio divino de desgraças destinadas aos humanos por seu comportamento pecaminoso. E, embora o objetivo da obra seja criticar a inconsistência patente de raciocínios feitos a partir da credulidade e o fanatismo religioso, bem como a autoridade das tradições que a reforçam tais ideias, Bayle também se pergunta se a fé pode, de fato, servir como base moral, defendendo, em vez disso, que a razão, assim como é um meio adequado para compreender os fenômenos naturais, pode também conduzir o ser humano a agir corretamente. Nesse sentido, a razão, por si só, bastaria para guiar o agir humano:

A razão ditou aos Antigos Sábios que era preciso fazer o bem por amor ao próprio bem, e que a virtude deveria ser sua própria recompensa, e que somente um homem perverso se absteria do mal por medo do castigo. [...] a razão, sem o conhecimento de Deus, pode por vezes persuadir o homem de que há coisas honestas, que é belo e louvável praticar, não por causa da utilidade que delas resulta, mas porque é conforme à razão. (BAYLE, *Pensées diverses sur la comète*, apud. in SCRIBANO, 1980, p.27)

Para além das pretensões de uma moral racionalizada, despojada de elementos religiosos, nas *Nouvelles Lettres Critiques* (1685), seu questionamento sobre as consequências práticas da moral evangélica assume um tom irônico:

Não percebem que os conselhos de Jesus tendem a arruinar as paixões e ocupações, sem as quais a sociedade humana não pode sobreviver? Não veem que se todos os homens executassem os conselhos evangélicos, o mundo inteiro se tornaria uma abadia de trapistas? (BAYLE, *Nouvelle Lettres Critiques*, *idem*, p.25)

A conclusão a que Bayle conduz é clara: o rigor na observância evangélica não é apenas impraticável do ponto de vista social, mas pode ter efeitos desastrosos para a dinâmica coletiva. De modo geral, paixões humanas como o orgulho, a ambição, a rivalidade, o desejo de distinção, embora moralmente questionáveis,

de “Religião Natural; que, como eu a considero, não difere da Revelada, senão na maneira de ser comunicada: uma sendo a Revelação Interna, assim como a Outra a Revelação Externa da mesma Vontade Imutável de um Ser, que é igualmente em todos os momentos infinitamente Sábio e Bom” (*Christianity as Old as the Creation*, ed. 1730, p. 3). (MANDEVILLE, 1924, p. xl). Complementando essa perspectiva, Alfredo Sabetti apresenta outras passagens dos mesmos autores, sublinhando a coerência e alcance de suas proposições no debate religioso inglês: “Nós dizemos que a razão é o único fundamento de toda certeza, e que nada de revelado — seja quanto ao *seu modo de ser*, seja quanto à sua existência — está isento dessas investigações mais do que os fenômenos naturais. Em suma, sustentamos, conforme o título deste discurso [*Christianity not Mysterious*], que não há nada no Evangelho que seja contrário à razão nem superior a ela, e que nenhuma doutrina cristã pode ser propriamente chamada de mistério” (Toland, apud SABETTI, in MANDEVILLE, 1985, p. 36). “A intenção do Evangelho foi induzir os homens, por meio da pregação, ao *livre pensamento*, de modo que eles pensassem por si mesmos, independentemente das noções sobre Deus e sobre a religião estabelecidas por lei em todo lugar” (Collins, *idem*). “Se Deus, em todos os tempos, *desejou que todos os homens chegassem ao conhecimento da sua verdade*, então sua infinita sabedoria e poder não podem ter deixado de encontrar, em todos os tempos, meios adequados para torná-los capazes de conhecer aquilo que sua infinita bondade determinou que conhecessem.” (Tindal, *ibidem*)

são vetores imprescindíveis à vitalidade da sociedade. Não é possível conciliar, sem distorções, a moral cristã com as exigências da convivência social, pois os mecanismos que promovem um bem coletivo dependem de interações sociais oriundas de desejos aparentemente “viciosos”. Em contrapartida, os meios que conduzem à virtude cristã – abnegação, humildade, desinteresse – são incompatíveis com os mecanismos que garantem a prosperidade e a organização de sociedades emergentemente comerciais.

Como aponta Scribano (p. 24-26), suprimir completamente as paixões humanas acabaria por comprometer a própria motivação das interações sociais, inviabilizando não só o crescimento individual, mas também o bem coletivo. Assim, de um lado, a contenção das paixões e a luta implacável contra a própria natureza, práticas exigidas para evitar o apego à vida terrena e alcançar a salvação; de outro, a busca por vantagens, o autointeresse, o orgulho, a competição, imprescindíveis para o cidadão prospere e, ao participar do funcionamento das engrenagens do comércio, contribuir para o poder da nação. Reforçando essa visão, e provocando o ideário intelectual da razão cartesiana vigente à época, Bayle afirma ainda na mesma carta XVI das *Nouvelles de la République des Lettres* (1684):

o mundo é preservado na condição em que o vemos apenas porque os homens estão cheios de mil falsos preconceitos; e se a filosofia conseguisse fazer com que todos os homens agissem de acordo com as ideias claras e distintas da razão, pode-se ter certeza de que a raça humana logo pereceria.

Assim, não são apenas os “erros, paixões e preconceitos” que se mostram necessários à ordem social; “a humanidade não valeria nada para esta terra se fosse curada disso” (*in*. SCRIBANO, p. 25). Tal reflexão condensa em Bayle a problemática de que os vícios, ainda que moralmente censuráveis, têm uma função crucial. Sua crítica, assim, busca demonstrar que, ao se tentar aplicar de forma absoluta os preceitos da fé cristã, corre-se o risco de destruir os mecanismos que garantem a convivência e a prosperidade coletivas, o que não apenas põe em xeque a ideia de uma moralidade idealizada, mas, como veremos, influencia Mandeville ao mostrar que aquilo que tradicionalmente se entende como imperfeição humana pode, dependendo de como é tratado, ser um elemento significativo que estimula ou restringe a dinâmica social, determinando seu florescimento ou seu declínio. Conforme reconstituído por Scribano, a provocação de Bayle pode ser integrada a uma perspectiva mais ampla, segundo a presença do mal é relativizada e entendida como constitutiva da própria realidade vivida. Tal problematização será, pois, retomada na terceira parte da *Réponse aux questions d'un provincial* (1704), em que Bayle responde à seu interlocutor, Jacques Bernard, que questiona se a utilidade dos vícios não apagaria a distinção entre o bem e o mal. Bernard indaga, perplexo, onde estariam a providência e a sabedoria divinas se os vícios justificassem comportamentos condenáveis. Como conciliar os efeitos práticos e úteis dos vícios com os preceitos que os condenam? A partir do que Bayle observa que, nesse caso, o pecado é apresentado como o meio pelo qual a sabedoria e a providência divinas se manifestam de forma mais expressiva, evidenciadas, por exemplo, na prosperidade dos perversos e no infortúnio dos honestos. Longe de negarem a existência divina, tais injustiças ressaltam a complexidade do mundo e dos desígnios divinos. Não à toa, em tom de advertência, Bayle chama atenção para o risco de se confundir virtude com prosperidade e vício com adversidade e insiste no fato de que, mesmo que um vício gere consequências úteis, isso não altera seu caráter intrinsecamente negativo. E questiona:

Pode uma coisa tão externa como um efeito mudar o estado interno de uma qualidade? Podem as consequências úteis de um vício impedir que ele seja um vício?

Os males, embora representem um desafio moral que põe em xeque a bondade divina, situam-se como elementos necessários à prosperidade na intrincada organização da vida social, cujos base é uma natureza imperfeita. Todavia, conforme destaca Scribano, longe de se tratar de uma mera constatação dos “limites da perspectiva humana” – incapaz de acessar os desígnios divinos –, os males são efetivamente um mal e, sendo assim, a ironia de que um vício útil se converta em virtude, ou de que um bem moral cause estragos, delinea um “mecanismo perfeito” que impede que a exigência moral tenha eficácia plena, evitando a

erradicação completa do vício, o que mantém o equilíbrio da própria estrutura social.

Ora, se o mal se manifesta objetivamente como tal, independentemente de eventuais consequências benéficas para a sociedade, não se pode ignorar, como pano de fundo dessa questão, a observação de Scribano de que

a consideração do sofrimento do mundo constitui a base sobre a qual Bayle constroi a impossibilidade de conciliar a providência divina e a presença do mal. (SCRIBANO, p. 26-27)

No contexto da recepção das obras de Bayle na Inglaterra no século XVIII, o posicionamento de Mandeville introduz novos elementos no debate do período. A publicação em inglês das obras *Pensées diverses sur la comète* (1682), como *Miscellaneous Reflections Occasion'd by the Comet* (1708), *Continuation des Pensées diverses* (1704); e o *Dictionnaire Historique et Critique* (1697, 1702), cuja tradução inglesa – *An Historical and Critical Dictionary* – foi publicada em 1710, reflete o crescente interesse do público por temas como a origem da religião, a relação entre religião e sociedade (principalmente por meio da ideia do ateu virtuoso) e a tensão entre razão e fé. Um importante ponto de interseção entre Bayle e Mandeville pode ser encontrado em *Continuation des Pensées diverses*, onde Bayle trata favoravelmente do desejo por riquezas e dos benefícios do luxo para o fortalecimento de uma nação: um país se mantém poderoso e resiste à investida de seus vizinhos graças à avareza e ambição de seus membros, os quais devem ser incentivados por meio de recompensas e estímulos econômicos. São ideias que, além de ecoarem fortemente em Mandeville, foram bem recebidas na Inglaterra, onde o deísmo já vinha constituindo um ambiente intelectual propício à aclimação, circulação e reelaboração dessas questões, especialmente no que se refere à defesa de um inatismo moral e à possibilidade de uma virtude independente de crenças religiosas.⁴

Racionalidade e hipocrisia: a construção da ordem social

Tendo em conta o quadro intelectual delineado por Bayle, Mandeville se vale das ideias que enfatizam a irracionalidade recorrente no comportamento humano para questionar tanto a viabilidade de uma moral estritamente racional, quanto a tese de que a ordem social depende exclusivamente do autocontrole. Pelo contrário, graças a tal presença cética de Bayle na sua formação – mais explícita e aberta à forma como os indivíduos vivenciam sua passionalidade –, Mandeville sustenta que a prosperidade coletiva deriva do correto direcionamento das paixões. Sendo assim, em vez de defender a repressão dos impulsos – tradicionalmente vistos como condenáveis e que atraem a punição divina –, Mandeville radicaliza a ideia segundo a qual os mecanismos passionais são os verdadeiros motores das ações humanas, propondo, então, que o comércio, o luxo dele decorrente e os comportamentos normalmente taxados de vício, quando inteligentemente administrados, podem impulsionar o progresso econômico e o florescimento de uma nação.

A herança que o influencia, porém, não permanece intacta. O contraste entre os dois vai além dos pontos de partida filosóficos: concentra-se, sobretudo, na tensão entre razão e fé. Para Bayle, é concebível uma sociedade sem religião, desde que fundada na virtude e regrada por leis justas, isto é, com a razão servindo de guia moral; já Mandeville descarta esse quadro como irrealizável, argumentando que, por uma série

⁴Vale destacar que tais obras de Bayle chegaram ao público anglófono justamente nos primeiros anos de Mandeville na Inglaterra (JAMES, 1975, p. 44-46). Respeitadas as cronologias, vale também destacar que, no Brasil, um breve estudo pioneiro sobre a influência de Bayle na Europa, a começar por Mandeville, foi realizado por Luiz Roberto Monzani, que observa: “Bayle não se contenta em simplesmente elaborar uma crítica. Engaja-se claramente na nova mentalidade e faz-se apologista de novos valores nascentes. Liberal, um pouco “avant la lettre”, já declara sua pouca preocupação com os problemas morais, deixando-os para o futuro, e incita à inserção nas novas práticas e concepções” (MONZANI, 1995, p. 31).

de motivos, o medo do desconhecido torna a religião inevitável:

O mundo cristão está repleto de pessoas ímpias e profanas; mas há muito menos ateus reais do que geralmente se imagina. A multidão, em todos os países do mundo, seja qual for sua religião, é tão amplamente e tão poderosamente influenciada pelo medo e pela superstição que nenhum ateísmo jamais poderá afetar a maioria do povo. A crença em espíritos, no diabo, em feitiçaria, no destino ou em qualquer poder superior a nós deve sempre — se os homens quiserem raciocinar minimamente — implicar a crença em uma causa primeira e em um ser supremo. (MANDEVILLE, 2001, p. 17)

Mais do que isso, Mandeville ainda desloca o debate sobre virtude e fé para o âmbito das paixões, tratando as virtudes como substitutos igualmente passionais, distantes de qualquer pureza moral absoluta. Nesse sentido, a devoção, seja qual for seu objeto, é fruto de um impulso, e não de uma escolha estritamente racional. Em suma, assim como Bayle havia permitido entender que um crente fervoroso pode viver de modo pecaminoso — pois crenças e ações seguem lógicas próprias, ainda que convivam intimamente —, Mandeville revela que, num *jogo* de paixões mais intensas sobrepondo-se a outras, o indivíduo pode bem renunciar a certas condutas repudiadas pela religião não por uma prescrição da razão nem por um *dever-ser*, fruto de um senso moral inerente à natureza humana, mas sim por um impulso contingente moldado por usos e costumes histórica e socialmente aceitos. (SABETTI, in MANDEVILLE, 1985, p. 40-41; cf. SIMONAZZI, 2015, p. 224-228). O que é reforçado quando o Mandeville acrescenta:

Tudo o que tem aparência exterior de piedade (...) e pode ser observado sem haver qualquer virtude na alma, sempre foi facilmente acolhido entre nações ignorantes que (...) sempre negligenciaram tudo aquilo que exige alguma virtude para ser praticado. Essa verdade foi sempre profundamente compreendida pelos sacerdotes (...), e o uso que dela fizeram em benefício próprio foi tão excelentemente aprimorado entre os cristãos, que seu clero na cidade de Roma, em luxo e pompa religiosa, não só se igualou a seus predecessores pagãos, mas os excedeu largamente em suas arrogantes (...) pretensões de santidade, poder e autoridade. (MANDEVILLE, 2001, p. 35)

A partir daí, a apropriação que Mandeville faz do anticlericalismo de Bayle serve também para enfraquecer o deísmo, haja vista que este último sustentava que a razão humana bastaria para conhecer a natureza e a Deus, negando a religião revelada e o pegado original. Para Mandeville, entretanto, a verdadeira fé cristão vai além da ideia de uma crença racional; ela nasce do medo, e envolve um sacrifício interior (uma *self-denial*), traduzindo-se numa luta contra as próprias paixões que, além de ultrapassar os limites de uma moral racional, dificilmente pode ser autenticamente identificada neste mundo.

Apesar de suas sátiras ao clero, Mandeville não rejeita o cristianismo. Pelo contrário, defende um padrão rigoroso de conduta cristã — semelhante, aliás, ao ideal de virtude não corrompida pelas paixões, que ele notoriamente caricaturou na *Fábula das abelhas*, em que só uma intervenção divina seria capaz de converter as abelhinhas licenciosas, hipócritas e resmungonas em criaturas honestas e austeras, ainda que desocupadas (PRIMER, 2001, p. xviii - xxi). Sob esse prisma, Mandeville desponta para uma concepção moral que não repousa sobre princípios universais acessíveis à razão, mas se molda por contingências — circunstâncias, hábitos, inclinações, em suma, paixões — visto que, enquanto não somos agraciados em nossas súplicas, estamos à mercê de nós mesmos⁵. Não à toa, Mandeville reverbera o adágio de Bayle, em que o que se tem por certo ou errado passa pelo crivo do quanto favorece ou prejudica quem pratica tal ato — sem o peso da consciência moral: “o homem não está decidido a fazer uma coisa em vez de outra pelo conhecimento geral que tem do que deve fazer” (*Pensées diverses II*, in SCRIBANO, 1980, p. 22).

Bayle parte de uma perspectiva teológica segundo a qual, sem a graça divina, a corrupção humana é irremediável. Ademais, as instituições de maior poder (padres e políticos) mantêm vivas superstições, ritos

⁵ Embora essa seja a linha principal de Sabetti (MANDEVILLE, 1985), Schochet (2000) argumenta um pouco no mesmo sentido: “Uma pessoa é membro do Estado em que nasce simplesmente em virtude desse nascimento. Os laços afetivos que podem existir entre os cidadãos ou súditos dos Estados ‘modernos’ derivam das contingências da história e da convenção. A religião, a moral compartilhada e o que aprendemos a chamar de ‘etnicidade’ são todas secundárias à racionalidade e à necessidade de ordem.” (p. 45-46)

e cerimônias, em benefício próprio. No limite, contudo, subsiste em Bayle a ideia de que em condições especiais (abstratas talvez) fatores não passionais poderiam sustentar sua hipótese de uma sociedade de ateus virtuosos. Mandeville, por sua vez, refuta o *credo racionalista*, repleto de deveres morais puramente formulados pela razão, ao argumentar que tanto o progresso civil quanto o desenvolvimento histórico das religiões (inclusive o cristianismo reformado, reação ao fausto romano) decorrem da própria dinâmica de paixões, justificando assim a complexa relação entre religião, moralidade, poder político e ordem social (Cf. SABETTI, in MANDEVILLE, 1985, p. 37, 41-42).

Ao confrontar ideais morais elevados com práticas cotidianas, Mandeville mostra que as paixões, disfarçadas em cerimônias de polidez, guiam comportamentos individuais e moldam a própria estrutura coletiva (JAMES, p. 43-44). Para ele, “*HYPOCRISY every Body knows is a fair Outside, put on to hide Deformities within*”, ou seja, a hipocrisia é a aparência – bela, estimável e aprazível – que maquia o que não queremos que os outros vejam (MANDEVILLE, 2001, p. 31). Longe de ser mero desvio, os vícios tornam-se protagonistas na organização social, desafiando a noção de virtude e progresso moral. Na profunda transição cultural do início do século XVIII – marcada por tensões políticas, econômicas e religiosas – Mandeville emergiu como crítico mordaz do moralismo intransigente. Enquanto deístas recorriam a Bayle para desacreditar a mística da revelação e exaltar a bondade natural do ser humano, Mandeville subverteu esse aparato, ressaltando a fragilidade humana, o alcance limitado da razão e o ceticismo diante de uma moral puramente abstrata e que servisse de princípio para uma ação genuinamente desinteressada – Anthony Ashley Cooper, terceiro conde de Shaftesbury, por exemplo, sustentava que a ordem moral residia na estrutura do mundo: ao cultivar seu senso moral, o ser humano agia de forma virtuosa e em harmonia com essa ordem; donde emergia a sociabilidade a partir de um sentimento em confluência com essa ordem (BRANCHI, p. 194-198; DOUGLASS, p.7-9). Em contrapartida, Mandeville redireciona a origem das interações humanas para o amor-próprio (*self-love*) e posteriormente para a autocongratulação (*self-liking*) os quais, inseridos no frenesi de transformações, inovações e impulsos da época, convertem-se em operadores econômicos ensimesmados despojados de qualquer outra moralidade para além daquela que traga algum deleite evitando os desconfortos da vergonha.

Em tom satírico – recurso crítico, não demérito –, Mandeville desmonta o que parece se colocar como um otimismo deísta: as ações humanas não brotam de um senso inato de bondade, mas de convenções sociais forjadas por paixões que, conforme evoluem e se sofisticam, encobrem os interesses que presidem as motivações pessoais. As *knaveries* da vida social, assim, são capazes de gerar normas e rituais que promovem a sociabilidade, pondo em xeque qualquer pretensão ascética de conduta racional (SCRIBANO, p. 21-22).

Desde o poema *A colmeia resmungona* (1704), embrião da *Fábula da abelhas*, Mandeville satiriza o clero não como cúmplice dessas paixões que ele próprio tanto condena:

Entre os muitos sacerdotes de Júpiter,
contratados para obter bênçãos do alto,
alguns poucos eram cultos e eloquentes,
mas milhares eram fogosos e ignorantes:
e todos passaram na prova, e conseguiram esconder
preguiça, luxúria, avareza e orgulho.

(MANDEVILLE, 1924, p. 21)

Com isso, fica patente para o autor que a ordem social propriamente dita decorre menos de princípios abstratos e mais do íntimo entrelaçamento de paixões humanas com instituições coletivas criadas, a propósito, por indivíduos movidos por essas paixões. Ao tratar da ingerência do poder teológico sobre o

temporal – historicamente marcada pela intolerância e perseguição –, Mandeville não tem ilusões quanto à inaptidão do clero para promover uma autêntica mensagem evangélica à altura dos seus ideais, pois embora segundo a “doutrina central do Evangelho (...) os cristãos verdadeiramente cumpridores de seu dever não podem odiar ninguém por qualquer motivo religioso” (MANDEVILLE, 2001, p. 1), ao término do seu tratado, mesmo buscando reforçar a importância da tolerância,

Sempre haverá perseguição enquanto houver clérigos, e os leigos não intervierem para lhes retirar os meios. A espada da justiça e o poder de punir jamais deveriam ser divididos ou confiados a outras mãos que não as do Governo. (MANDEVILLE, 2001, p. 198)

Tal ponto é explicado em detalhes por Mandeville por meio de episódios históricos: o aprisionamento e a fome dos habitantes de Châtenay pela Conselho de Paris, nos tempos de São Luís; as perseguições a mouros, judeus e pagãos na Espanha, Portugal e América; e os massacres de leigos cristãos – todos em nome da ortodoxia. E conclui:

Ao esmiuçar todas essas deficiências, não tenho outro objetivo senão convencer o leitor de que o clero é composto por homens que, assim como os demais, não são nem melhores nem piores do que os leigos; e que é apenas o medo e a superstição que (...) fazem com que o vulgo tenha uma maior opinião da sua santidade, e se apoie na sua influência no céu, e no poder espiritual com mais confiança do que merecem. (MANDEVILLE, 2001, p. 154-155)

Em *Free Thoughts*, no capítulo II (*Of Outward Signs of Devotion*), ele mostra que gestos de humildade e outros rituais cristãos muitas vezes obedecem não à fé autêntica, mas à modismos ou ganhos pessoais. A crença em recompensas ou punições ultramundanas, portanto, pouco freia os impulsos, práticas essas ilustradas pelos poucos momentos de ironia na obra através das biografias de Horatio, Emilia e Crato (MANDEVILLE 2001, p. 27-32). Pois o verdadeiro freio são as punições terrenas, impostas por lei, bem como a honra e a vergonha, que limitam as transgressões não por virtude, mas pelo temor das consequências.

Desse modo, Mandeville sublinha que a sociedade não repousa sobre ideais virtuosos, mas sobre a administração engenhosa das paixões, sobretudo da vaidade, honra e vergonha humanas. Ao expor como as exhibições em público servem tanto para exibir status quanto para encobrir motivações egoístas, mais uma vez aponta para o motor da sociabilidade. Das vestes elegantes ao aparato clerical, veem-se as artimanhas tanto para ostentar o status quanto para que se exalte os ritos de abnegação, ocultando assim os sacrifícios que explicitamente impõem aos outros: das anáguas dos vestidos das damas, que apenas insinuam partes do corpo encobertas, o desejo é contido para ser realimentado no incitamento de sua descoberta: “as roupas elegantes são um ponto essencial, as belas plumas fazem os belos pássaros”, sugerindo que através da vestimenta se percebe a importância de quem a veste: “pela maneira como as arrumam, conjecturamos a sua inteligência”; tal percepção se estende ao clero, cuja austeridade esconde uma sofisticação cuidadosamente concebida. Assim Mandeville descreve como o

pároco abastado, bem como todos aqueles de sua profissão, privado da folia dos leigos, faz disso o seu negócio: atém-se a um admirável tecido preto, o mais fino e caro que o dinheiro pode comprar; e distingue-se dos outros pela plenitude de sua nobre e impecável vestidura; suas perucas estão tão alinhadas com a moda quanto o exige o estilo que é obrigado a seguir; mas como a restrição se dá apenas na forma, zela para que a qualidade e a cor de seu tecido sejam tais que poucos nobres se dão conta; seu corpo está sempre asseado, bem como suas roupas; seu rosto liso constantemente barbeado, e suas belas unhas diligentemente aparadas; sua mão branca e macia um brilhante de límpida pureza, apropriando-se mutuamente, prestam honra uma ao outro com graça redobrada. (MANDEVILLE, 2017, p. 138)

Conclusão

A análise de Mandeville sobre a relação entre religião, moralidade e sociedade mostra uma crítica radical ao otimismo racionalista do deísmo do século XVIII, ao mesmo tempo que sua ironia permite reformular, com algum realismo, as tensões entre paixões humanas e ordem social. Enquanto o deísmo defendia uma ética baseada na razão independente e na religião natural, dispensando revelação e dogmas, Mandeville, na esteira traçada por Pierre Bayle, questiona a viabilidade de uma moralidade desvinculada das paixões. Para ele, a virtude cristã – entendida como abnegação – é inatingível, pois os seres humanos são intrinsecamente movidos por interesses, medos e impulsos que a sociedade pode até canalizar de forma direcionada, mas não suprimir. A hipocrisia, embora espelhe essa falha moral, não se identifica inteiramente com ela, pois revela-se um mecanismo essencial para dissimular contradições entre ideais elevados e ações concretas, sustentando paradoxalmente a coesão social.

Embora Mandeville compartilhe com Bayle a presença do precipício da irracionalidade humana e a funcionalidade dos vícios, ele radicaliza essa perspectiva ao rejeitar qualquer conciliação entre moralidade ideal afirmada pela tradição e secularmente relida pelo deísmo e a prosperidade material. Bayle via os vícios como males necessários, úteis para a manutenção da sociedade, mas mantinha uma distinção entre sua utilidade prática e sua natureza moralmente condenável. Mandeville, por sua vez, parece dissolver essa dualidade, muito embora sempre a condene, ao argumentar que os vícios não apenas sustentam a economia, mas no fundo constituem a própria base da civilização. Enquanto Bayle talvez ainda preservasse um resquício de esperança na razão como guia para leis justas, Mandeville descarta tal possibilidade, insistindo que mesmo a religião e a moral são moldadas por paixões e conveniências sociais, como ilustra sua crítica ao clero, cuja austeridade performática esconde interesses mundanos.

Além disso, a divergência de Mandeville em relação ao deísmo e a pensadores como Shaftesbury reside em sua rejeição à noção de uma natureza humana inatamente boa ou racional. Enquanto o deísmo apostava na harmonia entre razão e virtude, Mandeville expõe a fragilidade dessa visão ao destacar que o progresso material depende da exploração astuta de impulsos egoístas. A colmeia virtuosa que entra em colapso na sua famosa fábula sintetiza esse paradoxo. A ironia mandevilleana reside em mostrar que a hipocrisia não é um desvio, mas a engrenagem oculta que potencializa e permite à sociedade funcionar. A contribuição de Mandeville, portanto, não se limita a uma crítica antecipada ao otimismo iluminista, pois, ao inverter a relação entre natureza humana e sociedade — argumentando que esta molda aquela, e não o contrário —, desafia-se narrativas de caráter finalista sobre virtude e progresso. Caleidoscopicamente, sua obra revela que a ordem social emerge de arranjos contingentes, nos quais paixões são administradas, não reprimidas, e onde a moralidade é menos um princípio universal do que um produto negociado de hábitos e necessidades.

Referências bibliográficas

- ALVES PRIMO, M. de S.A. 2014. A questão do ateísmo especulativo em Pierre Bayle. *Griot – Revista de Filosofia*. v.10, n.2.
- BRANCHI, A. 2003. Shaftesbury e Mandeville. In: CARABELLI, G.; ZANARDI, P. (eds.) *Il Gentleman Filosofo: Nuovi saggi su Shaftesbury*, Padova, Il Poligrafo. 175-192.
- DOUGLASS, R. 2020. Mandeville on the origins of virtue. *British Journal for the History of Philosophy*, 2, vol. 28, 276-295.
- HILL, C. 1997. *Puritanism and Revolution - Studies in Interpretation of the English Revolution of the Seventeenth Century*. New York. St. Martin's Press.
- HILL, C. 2001. *O Mundo de ponta-cabeça - Ideias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640*, São Paulo. Companhia das Letras.
- HUTTON, S. 2004, Lord Herbert of Cherbury and the Cambridge Platonists, In: BROWN, S. (ed.) *British Philosophy and the Age of Enlightenment*, Routledge: London and New York, 2004, pp. 16-35
- JAMES, E. D. 1975. Faith, Sincerity and Morality: Mandeville and Bayle. In: PRIMER, I. (ed.), *Mandeville Studies – New Explorations in the Art and the Thought of Dr. Bernard Mandeville (1670-1733)*. The Hague, Martinus Nijhoff.
- MANDEVILLE, B. 1924. *The Fable of the Bees, or Private Vices, Publick Benefits*, With a Commentary Critical, Historical, and Explanatory by F. B. Kaye, The First Volume. Oxford. Oxford University Press..
- MANDEVILLE, B. 2017. *A fábula das abelhas*, trad. Bruno Costa Simões, São Paulo. Editora UNESP.
- MANDEVILLE, B. 2001. *Free Thoughts on Religion, the Church, and National Happiness*. ed. I. Primer. Transaction Publishers. New Brunswick.
- MANDEVILLE, B. 1985. *Liberi pensieri - sulla Religione, la Chiesa e il felice stato della Nazione* (trad. I. Cappelletto / a cura e con introduzione di A. SABETTI, “Bernard Mandeville, un libertino disincantato nel dibattito politico-religioso nell’Inghilterra del settecento”. Napoli. Liguori Editore.
- MONZANI, L. R. 1995. *Desejo e prazer na Idade Moderna*. Campinas. Editora da Unicamp.
- SCHOCHET, G. 2000. Mandeville’s *Free Thoughts* and the Eighteenth-Century Debates on “Toleration” and the English Constitution. In PRIOR, C. W. A. (ed.) *Mandeville and Augustan Ideas: New Essays*. Victoria. University of Victoria Press, 35- 50.
- SCRIBANO, M. E. 1980. *Natura umana e società competitiva – Studio su Mandeville*. Milano. Feltrinelli.
- SIMONAZZI, M. 2015. Atheism, Religion and Society in Mandeville’s Thought. In: PIRES, E. B.; BRAGA, J. (eds.) *Bernard de Mandeville’s Tropology of Paradoxes - Morals, Politics, Economics, and Therapy*. Cham. Springer. 221-242.