

# Berkeley e Mandeville: religião e moralidade<sup>1</sup>

## Berkeley and Mandeville: Religion and morality

Antonio Carlos dos Santos<sup>2</sup>  
Universidade Federal de Sergipe

**RESUMO:** O objetivo deste texto é analisar o debate entre Berkeley, na obra *Alciphron*, e Mandeville, na “A fábula das abelhas” e “Carta para Dion”, tendo como centro da discussão as questões indiretamente levantadas por Berkeley para seu oponente: Na sociedade pensada por Mandeville ou em seu sistema social, político e econômico, haveria um lugar para a religião? E, se há algum lugar, qual seu papel? Sem a religião, o que fundamentaria a moralidade na vida social?

**Palavras-chave:** Berkeley, Mandeville, moralidade.

**ABSTRACT:** The purpose of this text is to analyze the debate between Berkeley's *Alciphron* and Mandeville's *The fable of the bees* and *Letter to Dion*, focusing on the questions indirectly raised by Berkeley to his opponent: Would there be a place for religion in Mandeville's society or in his social, political and economic system? If so, what role would it play? Without religion, on what foundations would morality in social life be based?

**Key words:** Berkeley, Mandeville, morality.

## Introdução

No segundo livro de *Alciphron*, Berkeley (1952), através do pseudônimo Lycicles, registra: “A Inglaterra tem recentemente produzido grandes filósofos que têm desiludido o mundo e têm provado pela razão que os vícios dos particulares são de proveito público. Esta descoberta estava reservada ao nosso tempo, e é nossa seita que tem a glória.” O debate entre os amigos de *Alciphron* é estabelecido e, para reforçar essa ideia, Criton assim se pronuncia: “Lançai apenas um olhar sobre cada vício particular, acompanhai-o em seus efeitos e em suas conseqüências, então vós

---

<sup>1</sup> Este texto faz parte de uma pesquisa maior, ainda em andamento, financiada pelo CNPq. Ele foi escrito em francês, originalmente, para uma revista do Canadá; ignoro a sua publicação. Agradeço a Saulo H. Souza Silva pela tradução.

<sup>2</sup> Universidade Federal de Sergipe. Av. Marechal Rondon, s/n, Bairro Rosa Elze, 49100-000, São Cristóvão, SE, Brasil. E-mail: acsantos12@uol.com.br

vereis a vantagem que ele fornece à coletividade” (Berkeley, 1952). Na primeira citação, há uma premissa e, na segunda, uma constatação, uma conclusão: os efeitos dessas ideias são evidentes. Graça a essas duas passagens, não se tem qualquer dúvida de que elas são uma espécie de simplificação das ideias de Mandeville (1670-1733), as quais Berkeley (1685-1753) deseja responder, para combatê-las e atacá-las duramente mais tarde.

Efetivamente, o pensamento de Mandeville causou um grande escândalo no século XVIII. Numerosos foram os estudos desenvolvidos para demonstrar que Mandeville era completamente deísta, ateu, materialista, para permanecer-se no domínio da religião<sup>3</sup>, e é por essa razão que Berkeley teve uma reação tão virulenta contra ele. No que diz respeito ao debate entre os comentadores dessa querela, o argumento mais convincente é o de Paul J. Olscamp (1970), que sustenta a tese de que o centro da discussão entre os dois filósofos do século XVIII inglês é a moral de Mandeville, a qual, aos olhos de Berkeley, é perniciosa.

Ora, se observamos, simplesmente, “A fábula das abelhas”, talvez Olscamp tenha razão. Porém, se pensarmos, ao mesmo tempo, no debate estabelecido entre Mandeville e Berkeley, especificamente nas obras “A fábula das abelhas”, *Alciphron* e “Carta para Dion”, a causa da discussão não é a moral, mas a religião. A questão da moralidade não está em causa, mas é consequência; ela não é o princípio, porém o fim. Isso quer dizer que é o temor de uma visão do mundo sem religião (e, por isso, secularizada) e sem Deus (o que pode levar o homem ao ateísmo e à imoralidade), cuja consequência seria um mundo subvertido, chamou a atenção de Berkeley. Considerando esse perigo, ele critica o ponto de vista de que partem essas ideias: o “minute philosopher” em que Mandeville é o mais audacioso e o mais permissivo.

Nesse sentido, o objetivo deste texto é analisar o debate entre Berkeley, através de *Alciphron*, e Mandeville, através de “A fábula das abelhas” e “Carta para Dion”, tendo como centro da discussão as questões indiretamente levantadas por Berkeley para seu oponente: Na sociedade pensada por Mandeville ou em seu sistema social, político e econômico, haveria um lugar para a religião? E, se há algum lugar, qual seu papel? Sem a religião, o que fundamentaria a moralidade na vida social?

## I

Nas primeiras linhas do segundo livro de *Alciphron*, já se percebe que o debate entre Berkeley e Mandeville se inicia, notadamente, no conceito de “minute philosophers”, do qual Mandeville é um exemplo. Há alguns outros autores que serão questionados no *Alciphron*, como Shaftesbury, Collins e Toland, que estão, para Berkeley, no mesmo nível. É correto afirmar que todos eles têm os mesmos fundamentos, concentrados em preocupações científicas e religiosas. Porém, é principalmente a religiosa que mais interessa a Berkeley. Ora o ponto de partida é analisar as características do movimento em que se inserem os denominados livres-pensadores.

Em Berkeley, o conceito de livre-pensador é mais amplo e complexo. Amplo, porque reúne, ao mesmo tempo e sem muitos critérios, todos os ateus, descrentes, deístas e anticristãos em um mesmo grupo. Por seu lado, o conceito é complexo,

<sup>3</sup> Carrive (1983b, p. 709), a esse propósito, interpreta: “Mandeville foi tratado de deísta, de livre pensador, de ateu, igualmente de outras injúrias de seu tempo, e mais tarde ainda [...] não podemos em todo caso falar de indiferença nesta matéria: de todos os temas que encontramos nesse autor de interesses diversos, é a religião aquele que reaparece mais frequentemente.”

porque ele entende que todos esses filósofos, desprovidos de virtudes, possuem opiniões errôneas, tendo eles, por essa razão, uma visão limitada que propaga formas conscientes de irreligião e de ateísmo. É preciso observar que o ateu, no final do século XVII e início do XVIII, era considerado um louco, um homem corrompido, capaz de cometer as ações mais bárbaras possíveis. Ele era tido como vaidoso, cego, insano e, por tudo isso, perigoso. O ateu era então confundido com o livre-pensador, porque tanto um quanto o outro buscam a liberdade de pensamento através da razão. É por isso que havia uma espécie de *odium theologicum* contra os ateus.

Em Berkeley, o ateísmo não é simplesmente uma loucura, como ele mesmo sustenta (Berkeley, 1952), porém um tipo de “patologia social” (Hamou, 2000) que afetava numerosos povos, sobretudo os ingleses, os quais se imaginavam filósofos e livres-pensadores (Berkeley, 1952), mas que, na realidade, não passavam de “pequenos filósofos” com uma visão miúda das coisas do mundo. E por que os chama assim? Porque eles reduzem a natureza humana a um nível muito baixo, àquele da animalidade, como Berkeley mesmo afirma no primeiro capítulo do *Alciphron*. Todavia, é no segundo capítulo desse mesmo livro que Crition define melhor o perfil daqueles que são parte dos “minute philosophers”, que ele qualifica de seita, uma maneira de melhor depreciá-los:

Aqueles que eu tenho sobre meu caminho eram em sua maioria homens de prazeres grosseiros, velhos escroques em suas ocupações ou, em terceiro gênero, alguns semi-sábios preguiçosos que não são nem homens de ocupações nem de espírito especulativo, mas que se posicionam como juízes e críticos de todos os objetos, sem se aprofundar em nenhum. Aqueles que, entre os espíritos especulativos, desejam ter o ar de conhecer o mundo [...]. Homens semelhantes a esses, na maior parte dos casos, são parte da seita do pense-menu (Berkeley, 1952, p. 127).

Os livres-pensadores são perigosos, porque eles defendem uma liberdade de palavra, escritura, e de ação, conquistam facilmente os jovens e os ignorantes, provocam o desprezo às leis, à autoridade civil e às religiões (Berkeley, 1952). Ora, tudo isso é uma ameaça contra a ordem estabelecida. Berkeley, pela boca de Lysicles, exagera o pensamento dos livres-pensadores, para mostrar que ele diz respeito a pessoas práticas (e não simplesmente pensamentos), que estão dispostas a difundir suas ideias entre todos e, por essa razão, podem efetivamente provocar uma mudança na vida das pessoas: “Nós somos por uma liberdade completa, independente, primitiva. A liberdade interior sem o exterior é um bem que não serve para nada, senão para pôr o julgamento do homem em contradição com sua conduta” (Berkeley, 1952, p. 131). Em uma palavra, esses “semifilósofos” clamam por uma sociedade sem Deus e, por isso mesmo, sem nenhuma moral. Como podemos aceitá-los sem nada dizer ou sem nada fazer? – questiona Berkeley. Nesse sentido, ele se engaja vivamente para pôr todo seu saber e sua formação religiosa a serviço da fé, denunciando todo tipo de secularismo: “[...] na louvável educação atual, eu conheço muitos que absolutamente não têm sido instruídos de qualquer noção religiosa e outros as tiveram recebido tão superficialmente que eles as têm esquecido sem o menor sofrimento” (Berkeley, 1952, p. 129).

Em suma, o que é um livre-pensador? É um “esboço de filósofo” (Berkeley, 1952), um homem com “espírito forte” que toma os meios pelos fins, que desconhece o sentido da vida moral, “porque ele é escravo do egoísmo que encerra cada um deles na esfera de seus pequenos interesses” (Brykman, 1993, p. 354). Os “pequenos pensadores” são demolidores da sociedade, propagadores da impiedade, infiéis à fé

cristã, formam um tipo de “confraria dos blasfemadores”<sup>4</sup>. Segundo Pierre Dubois (1985), Berkeley ataca os “pequenos pensadores” a partir de quatro pontos, sendo eles:

(1) O conhecimento deve ser obtido pela conversação, não pelo estudo, que faz somente pedantes. (2) Já que a verdade é uma e que as crenças religiosas são numerosas, todas elas devem ser falsas [...]. (3) As provas da realidade se encontram nos sentidos; e a ideia de Deus não tem nenhum fundamento. (4) O homem deve seguir sua natureza, isso quer dizer seguir o que é original, universal e invariável; e essas marcas estão ausentes na religião e na moralidade. Apenas os apetites, as paixões e os sentidos possuem objetos verdadeiros e fornecem verdadeiros prazeres, e o fim natural de cada um de nós é a satisfação própria (Dubois, 1985, p. 77-78).

Ora, sem religião, não há nem educação nem moralidade e, dessa forma, todos os laços sociais são comprometidos. A denúncia dos “pequenos pensadores” é importante, porque eles negam a utilidade da religião na sociedade e é por essa razão que não há uma grande diferença entre os “pequenos pensadores” e os ateus. Todos os dois são uma ameaça à vida social, porque eles desejam um mundo inverso. Enfim, ao passo que critica “the minute philosophers”, Berkeley (1952) constata seus efeitos perversos por toda parte: “Os jovens riem dos anciãos, as crianças menosprezam seus parentes; e os súditos zombam do governo; felizes efeitos da filosofia “minute philosopher”!”. Na verdade, Berkeley compreende bem que os “pensadores pequenos” utilizam um método prático para atacar a moral religiosa, sobretudo em nome da liberdade de pensamento. Sobre esse tipo de livre pensamento, Pascal Taranto sustenta o seguinte:

O livre pensamento não consiste em tirar a vista daquilo que porta batina, ou em ridicularizar a fé para seguir a moda. O anticlericalismo, anticristianismo, não são *habitus*, nem manias, mas instrumentos necessários de um *método* que deve determinar uma atitude crítica radical (Taranto, 2000, p. 31).

Nesse sentido, Berkeley, em nome da “ortodoxia anglicana”<sup>5</sup>, engaja-se num duro combate aos “pequenos pensadores”, a fim de neutralizar sua marcha crítica e laica, combate que se inicia com a tradução da Bíblia para o inglês e tem seu apogeu na revolução puritana da Inglaterra (Taranto, 2000).

Na realidade, a discussão posta na obra de Berkeley, sobre os “pequenos pensadores” e, por consequência, na de Mandeville é a seguinte: se retirarmos a religião da vida social, o que é que poríamos em seu lugar? Ora, sem a religião, que é o fundamento de toda moralidade, pensa Berkeley, tudo está em perigo, daí a importância de lutar, de maneira rápida e eficaz, contra sua desapareição.

Porém, para melhor compreender o afrontamento da ortodoxia de Berkeley, em *Alciphron*, a seu inimigo maior do “minute philosopher”, é necessário analisar o pensamento do próprio Mandeville, sustentado, inicialmente, em “A fábula das abelhas”, depois, em sua resposta às críticas de Berkeley, na “Carta para Dion”.

<sup>4</sup> Assim, Berkeley (1952, p. 145) assevera, no *Alciphron* III, 3: “Como a expressão livre-pensador designa alguns homens de espécie e de sentimentos muito diferentes, não podemos dizer em sentido estrito que ela represente uma seita particular que professa um certo sistema de opiniões distintas e bem estabelecidas; se bem que, é preciso admitir, estejamos todos de acordo sobre certos pontos de incredulidade ou princípios negativos, acordo que nos une de todas as formas sob a ideia comum de uma seita única.”

<sup>5</sup> A propósito de ortodoxia, Taranto (2000, p. 27) afirma: “Dizemos que a ortodoxia é aquilo pelo que a Igreja enquanto instituição se protege contra aquilo que entende como uma ameaça; ela pode então ocasionalmente, e por algumas razões circunstanciais, se armar contra o perigo que estima mais urgente (o entusiasmo após a Restauração, o papismo sob James II, o livre-pensar e suas tendências republicanas sob o ‘settlement’ de Hannover [...]).”

## II

Mandeville é um pensador muito controverso. Para muitos comentadores<sup>6</sup>, entre eles Maxwell (1951) e John Kennedy (2004), Mandeville segue a tradição que, remontando a Maquiavel e a Hobbes, separa a ética da política. Para outros, *grosso modo*, o conceito de virtude em Mandeville não tem o mesmo sentido de antes dele e essa é a razão de Rogers (1925), John Colman (1972) e mesmo Goldsmith (1976) pensarem que sua ideia de ética é diferente da velha virtude cristã. Para outros pesquisadores, como George Bragues (2005) e Louis Dumont (1975), Mandeville separa o comércio da moralidade, o que permite o nascimento da economia emancipada da ética. Ora, o que Mandeville sustentou para provocar controvérsias? Qual é a essência de seu pensamento que provocou Berkeley tão fortemente?

O ponto de partida de Mandeville é o de que o homem é governado pelas paixões e, para que ele tire bom proveito disso, é preciso conhecê-las para bem saber utilizá-las. Todo o pensamento de Mandeville se organiza em torno das paixões, porque elas estruturam nossas ações morais, nossos hábitos, nossos costumes e, por esse motivo, elas são igualmente a base das regras de nossa sociedade. Conforme toda tradição de seu tempo, as paixões são interpretadas como os instintos, as emoções, os apetites; em resumo, elas são alguns sentimentos morais, como o orgulho ou a vergonha (Carrive, 1983a). A propósito dessas duas paixões, Mandeville escreve:

Um homem capaz de se *envergonhar* sente seu espírito enfraquecido; ele sente seu coração se resfriar e se apertar, o sangue some e se dirige para a superfície do corpo, a visão torna-se ardente, o pescoço e uma parte do peito se ressentem desse fogo; ele está pesado como chumbo: sua cabeça abaixa, e seus olhos, obscurecidos por uma névoa de confusão, estão fixados ao solo. Nenhuma injúria pode o comover, a vida não tem mais atrativos para ele, e ele desejaria poder se esconder de todos os olhares. Porém quando, sua *vaidade* é satisfeita, ele exulta de orgulho, ele manifesta sintomas completamente opostos. Seus humores se dilatam e agitam o sangue de suas artérias; um calor mais que ordinário incha e fortifica seu coração; ele tem as extremidades frias; ele se sente tão leve que parece que poderia caminhar sem tocar a terra; ele tem a cabeça ereta, e enfeitada ao redor de olhos plenos de vivacidade, ele está plenamente alegre de viver, está ativo à cólera, e desejaria que o mundo inteiro o observasse” (Mandeville, 1974, p. 61, grifo nosso).

Então, o homem é um composto de paixões às vezes bem contraditórias, que se movem e se entrecruzam, em busca de um equilíbrio<sup>7</sup>. Sobre isso, Mandeville define: “Eu creio que o homem é um composto de paixões diversas, que tudo quanto elas são, à medida que são excitadas e tomam o primeiro lugar, o governa dia a dia, quer ele deseje ou não” (Mandeville, 1974, p. 41).

Acontece que as paixões têm sido interpretadas severamente e condicionadas pela tradição teológica como uma fonte do mal, porque elas estão ligadas às máscaras, às chantagens (as quais não cessam de serem dissimuladas ou de

<sup>6</sup> Nosso alvo aqui não é fazer todo um repertório sobre os comentadores de Mandeville, mas, simplesmente, ater-nos àqueles que têm uma relação estreita com o debate estabelecido entre Mandeville e Berkeley. Evidentemente, entre os estudos dedicados a Mandeville, a obra de Paulette Carrive (1983a, 1983b) tem um lugar especial.

<sup>7</sup> Sobre esse ponto, Carrive (1983a, p. 154) declara: “As paixões constituem a essência do homem; o homem é um composto de paixões; se buscarmos definir uma normalidade, essa não pode ser invocando uma norma que lhe seria exterior, mas um equilíbrio que não se pode suprimir de forma alguma; as paixões, as quais são como pequenas perturbações, se reprimem umas às outras, se evaporam umas às outras, e é esse choque recíproco que faz aquilo que é convencionalmente chamado o homem normal e equilibrado; pouca coisa, na verdade.

serem travestidas). Em Mandeville, não se trata de curá-las, de escondê-las ou de ignorá-las, porque elas são naturais: é preciso sim que o homem possa conhecê-las bem e bem educá-las, a fim de saber corretamente jogar e tirar proveito. Por essa razão, sua obra pode ser entendida como uma educação para as paixões, mas não no sentido de repressão, e sim como conhecimento de si. Com esse alvo em vista, Mandeville propõe ao leitor inquieto a ideia de conhecer-se melhor, para tornar-se capaz, mais interessado nele mesmo, mais ambicioso em consideração às coisas deste mundo. Não é por acaso que ele insiste diversas vezes que não escreve para um louco, mas para aqueles que podem pensar, conhecer, refletir, examinar a si mesmo como é devido<sup>8</sup>.

Para pôr em marcha o projeto de dissecar a natureza humana, já no início de seu livro, Mandeville apresenta ao leitor o conjunto de seu objetivo:

O desígnio geral da fábula é de mostrar que é impossível ter todas as doçuras mais refinadas da existência que se encontram em uma nação industriosa, rica e poderosa, e de conhecer ao mesmo tempo toda a virtude e toda inocência que podemos desejar em uma idade de ouro (Mandeville, 1974, p. 24).

A dura tarefa de Mandeville é mostrar como o homem é na realidade, sob a visão mais dura: sua natureza mesma, em estado selvagem, na qual se opõem o amor de si e o amor próprio. No fundo, Mandeville define natureza humana não por aquilo que ela tem de majestoso, à maneira dos gregos ou dos humanistas, porém por sua deficiência; não por sua grandeza, porém por aquilo que a torna selvagem como as bestas:

[...] aqueles que examinam a natureza do homem, abstração feita de artifício e de educação, observam aquilo que faz dele um animal social, isto corresponde a seu desejo de estar em companhia, sua bondade, sua piedade, sua amabilidade e outras graças e ornamentos exteriores, mas essas são suas qualidades mais ignóbeis e as mais abomináveis que constituem os talentos mais indispensáveis para poder viver nas sociedades mais entendidas e, segundo o convencional, as mais felizes e as mais prósperas (Mandeville, 1974, 23).

Assim como Maquiavel<sup>9</sup>, Mandeville não quer construir a ideia de um homem imaginário, ideal, mas de um homem tal qual ele aparece, mesquinho e desprezível, para encontrar nesse mesmo homem as ações valorosas e honráveis. Por essa razão, “não existe diferença entre a natureza original de um selvagem e aquela de um civilizado” escreve Mandeville (1974); isso permite concluir que não há ruptura entre os dois estados. Assim, a natureza é a mesma, todavia, a maneira de agir é diferente: no estado de natureza, o selvagem deixa aparecer suas paixões sem ambiguidade, enquanto os civilizados as dissimulam de maneira artificial. É nessa artificialidade que o civilizado vai buscar seu valor primeiro: o amor de si.

Todas as paixões têm sua fonte última no amor de si (Mandeville, 1974). Depois dos estoicos, esse conceito não teve muita mudança, permanecendo a busca da conservação de si, do bem-estar, do próprio interesse. Porém, na segunda parte de “A fábula”, Mandeville distingue o amor de si (“self-love”) e o amor próprio

<sup>8</sup> Mandeville (1974, p. 73) ainda registra: “É raro que isso se dê com o tempo, e mais raro ainda que encontremos os meios convenientes de examinarmos-nos como deveríamos.”

<sup>9</sup> A propósito dessa questão, Mandeville (1974, p. 41) escreve: “Uma das principais razões que encontro para que tão poucos compreendam a si mesmos é que a maior parte dos escritores passa seu tempo em explicar aos homens aquilo que eles deveriam ser, e não dão quase nunca o mal de lhe dizer aquilo que eles são realmente”.



("self-liking"), porque o primeiro pode levar o homem a autodestruir-se. Assim, o amor-próprio é "uma estima de si", um prazer pelo qual nos apreendemos conosco mesmos ou como ele próprio escreve, trata-se de "um instinto pelo qual cada indivíduo valoriza a si mesmo acima de seu valor real" (Mandeville, 1991, p. 134). É necessário insistir sobre a diferença entre o amor de si, que conduz o homem a lutar por sua própria subsistência, algo que é inerente à qualquer criatura, e o amor próprio, que consiste na busca por alguém de meios de distinguir-se dos outros, de estabelecer para si um valor superior aos dos outros. É a partir dessas duas formas de amor que pode aparecer o ódio a si e aos outros. Enfim, Mandeville (1991, p. 149) escreve: "Servindo-se desse mesmo método de raciocinar *a posteriori* através dos fatos, que nós temos revelado a natureza e a utilidade do amor-próprio, podemos facilmente explicar e tornar inteligível as outras paixões."

Em Mandeville, todas as inconveniências da vida social começam pela vida civilizada. A razão é simples: o homem no estado de natureza não tem vícios nem virtudes, pois eles nascem com a sociedade. Não é necessário esquecer que não são as paixões em si que conduzem o homem aos vícios, mas o uso astucioso delas, o que pode conduzi-lo às dissimulações. Ao mesmo tempo, é importante chamar atenção para o fato de que, com essa ideia, Mandeville não quer dizer que o homem não é apto à vida social ou que o homem não tem prazer com os outros, como sustenta Hobbes<sup>10</sup>. Mas não é preciso ir além, em direção a outro extremo, e pensar que os homens têm uma tendência natural à vida social, à maneira de Rousseau. O homem é um animal social, mas a sociedade é artificial, produto do próprio homem. Em suma, a sociabilidade é o resultado da vida dos homens em conjunto, não é um dote da natureza, mas uma obra de arte humana, impulsionada por suas necessidades, por seus apetites e por suas imperfeições. Mandeville insiste sobre o fato de que, no nascer da sociedade, não existe contrato, porque isso faria supor, desde já, a existência de uma sociedade, cuja estrutura o levaria a respeitá-la. Enfim, como resume Carrive:

Longe então que seja o amor dos homens uns pelos outros que conduz à formação das sociedades, é ao contrário a luta; a via doce da história é excluída da reconstrução hipotética que retraça Mandeville. É o orgulho que é aqui a mola, e não a cooperação (Carrive, 1983a, p. 216).

É esse o sentido que subverte a linguagem tradicional, principalmente a da virtude cristã: o amor à humanidade é minado pela inveja, o respeito ao outro pelo egoísmo, o respeito aos pobres é interpretado com uma estupidez. Ao fazer referência ao homem real, conforme temos enfatizado, Mandeville demonstra que a vida social está plena de hipocrisia, em que o homem se mascara, pois está estimulado pelo amor-próprio, que, também, é fonte secreta de todos os prazeres. Enfim, Mandeville (1974) fornece uma nova educação das paixões: "O homem não tem necessidade de domar suas paixões, é-lhe suficiente escondê-las. A virtude ordena-nos submeter nossos apetites, mas a boa educação exige somente que nós os dissimulemos."

A natureza humana é também fabricada e, para isso, é preciso descobrir a utilidade das paixões para transformar os vícios privados em benefícios públicos. Ora, é como se o vício do homem rico e orgulhoso sustentasse o pobre e o virtuoso. Para Mandeville, aquele que se limita e reza em um monastério faz um bom trabalho, mas

<sup>10</sup> A propósito, Mandeville (1974, p. 150) argumenta: "É muito indigno para um filósofo dizer, como o fez Hobbes, que o homem é nascido inapto à vida em sociedade, sem alegar melhores razões do que a incapacidade em que se encontram as pequenas crianças vindas ao mundo."

não dá qualquer ajuda à circulação de riqueza. E quem põe adiante a construção das casas, o financiamento das óperas, o apoio às festas populares e dá dinheiro para abrir as estradas e as construções suntuosas? A resposta é evidente: o rico orgulhoso. Dando um exemplo histórico, o qual retoma Montesquieu nas “Considerações sobre os romanos”, Mandeville afirma que aquilo que impulsionou os romanos à grandeza foi justamente seu orgulho de ser romano: “Nós veremos então que aquilo que tem conduzido tantos deles [os romanos] ao último grau de abnegação não era outra coisa que sua habilidade política em servir-se dos meios mais eficazes para lisonjear o orgulho dos homens” (Mandeville, 1974, p. 48).

Assim, na vida privada, é preciso condenar o vício, mas isso encoraja as virtudes sociais. É preciso então dosar essa condenação porque os vícios são igualmente importantes para os homens. Essa convivência com o vício é explicitada pelo próprio Mandeville através de um exemplo paradoxal, em que algumas mulheres honestas podem, sem conhecimento, ser úteis aos interesses das prostitutas. Sobre isso, Mandeville escreve:

Em Amsterdam, desembarcam 6 ou 7 mil marinheiros que não têm visto outras pessoas que as de seu sexo durante vários meses seguidos, como cremos que as mulheres honestas percorreriam as ruas sem serem molestadas, se não existissem prostitutas disponíveis a um preço razoável? Por essa razão, os sábios magistrados desta cidade bem policiada toleram um número indeterminado de casas onde as mulheres são alugadas tão publicamente quanto cavalos em uma estrebaria de locação (Mandeville, 1974, p. 82).

Em princípio, essa ideia, que poderia chocar a sociedade puritana, tem de fato fornecido um enorme benefício porque, por um lado, as mulheres de família não são mais atacadas e, por outro lado, haverá mais trabalhos para as prostitutas. E Mandeville continua:

[...] em seguida, isso não passa de alguns lugares onde nos encontramos para fazer negócios e estabelecer um ponto de encontro para uma reunião mais secreta, e não sofreríamos jamais se ocorresse alguma espécie de baixaria, e [...] pondo-se à parte a grosseria e o barulho das pessoas que ali frequentam, não encontraremos indecência, e geralmente menos obscenidade, que vemos em nossos teatros (Mandeville, 1974, p. 83).

Aqui, Mandeville insiste que não existe muita diferença entre aquilo que se passa em um ambiente privado como o das prostitutas e aquilo que vemos no teatro, porque cada um desempenha seu próprio papel: a satisfação de sua vida pelo desvio do amor-próprio, sabendo que a relação entre o vício e a virtude não é tão oposta, “de onde eu creio poder tirar uma justa conclusão que a castidade pode ser sustentada pela incontinência, e que as melhores virtudes têm necessidade do socorro dos mais tenebrosos vícios” (Mandeville, 1974, p. 85).

### III

Diante desses argumentos tão diretos e tão chocantes, muito cedo, quando foi publicada “A fábula das abelhas”, críticos de todas as partes protestaram. Evidentemente, a crítica de Berkeley no *Alciphron* foi uma das mais duras entre as publicadas na época<sup>11</sup>. Ora, o argumento principal de Berkeley (1952) é o de que

<sup>11</sup> Sobre esse debate, Carrive (1983a, p. 75) escreve: “É preciso nesta querela dar uma importância particular ao livro de Berkeley, *Alciphron*, não tanto em causa das agitações que ele suscita [...], mas porque ele é típico das distorções que muitos têm feito sofrer o pensamento de Mandeville para torná-lo detestável.”



a vida social mostrada por Mandeville, que relaciona vícios privados a benefícios públicos, é a de uma sociedade imoral, marcada por vícios, e não por virtudes, sendo por isso que deve haver uma relação entre os meios e os fins para chegar à felicidade. Elevando o pensamento de Mandeville para reforçar seus próprios argumentos, Berkeley propõe-se a provar a falta de critérios seguros para estabelecer princípios racionalmente sustentáveis, a partir da felicidade individual. Isto é, Berkeley questiona se podemos fundamentar os princípios públicos nos vícios. Ele chega à conclusão de que isso é coisa impensável.

Ora, o pensamento de Mandeville conduz o leitor, segundo Berkeley, a duas consequências muito graves: primeiro, o individualismo (Berkeley, 1952) na busca do prazer e, segundo, o ceticismo, por meio da corrupção moral. Para Berkeley, Mandeville faz do vício uma virtude. A questão seguinte se torna então inevitável: o que faremos? Ser inocente e pobre ou rico e pervertido? Onde se encontra a responsabilidade do filósofo? Berkeley ataca Mandeville especialmente com a seguinte questão: a moral individual pode verdadeiramente promover a prática do bem público? Evidentemente, a resposta de Berkeley é não, e sua razão é simples: a ética de Mandeville (se é que existe uma) é baixa, porque ela subestima o lugar da razão na vida moral (considerando simplesmente as paixões) e não fornece qualquer motivo efetivo de atração para o bem público, já que o alvo do homem é o puro egoísmo natural e os vícios são os próprios fundamentos da força e da prosperidade da sociedade.

Com efeito, Berkeley, para criticar seu oponente, faz duas coisas diferentes: de um lado, ele exagera ao erguer uma caricatura do pensamento de Mandeville e, de outro lado, se apropria de certos termos de seu pensamento, para fazer uma espécie de jogo de linguagem, o qual confunde o leitor. Um bom exemplo do primeiro caso é o do incêndio de Londres. Mandeville faz uma relação entre o grande incêndio de Londres, de 1666, seguido por uma grande peste, e a tentativa de reconstrução da cidade, o que levou seu prefeito a contratar muitos construtores, carpinteiros e operários em geral. Ora, eis o que Lysicles interpreta:

[...] queimar a cidade de Londres não seria uma ação tão maldosa como para um povo estupidamente cego possa parecer; visto que aquilo provocaria uma rápida transferência de propriedade, fazendo passar do rico ao pobre pelo emprego de um grande número de trabalhadores (Berkeley, 1952, p. 108).

No segundo caso, Berkeley confunde o leitor com alguns jogos de palavras, utilizando a própria linguagem de Mandeville. Um exemplo disso é o da relação entre vício e virtude. Mesmo em “A fábula das abelhas”, Mandeville (1974, p. 176) é claro quando sustenta: “Eu afirmo como primeiro princípio que em todas as sociedades, grandes ou pequenas, é o dever de cada um de seus membros ser homem de bem, e é preciso encorajar a virtude, opor-se ao vício, fazer respeitar as leis e punir aqueles que as transgridem.” Para Berkeley, o vício é tornado virtude. É por isso que Mandeville é compreendido como cúmplice e propagador do vício, como se fosse alguma coisa que está na moda, efêmero, passageiro. Assim, Lysicles define: “[...] a virtude moral não é mais que um nome, uma ficção, uma quimera, um entusiasmo visionário ou, no máximo, uma moda incerta e cambiante como todas as modas” (Berkeley, 1952, p. 116). Enfim, na medida em que Berkeley critica Mandeville, acrescentando sempre fortes exageros, há a constatação dos efeitos perversos das ideias de Mandeville por toda parte e é essa a razão pela qual é necessário combatê-las urgentemente.

Se Berkeley é bastante virulento em relação a Mandeville, devido a seu pensamento econômico, social e mesmo político, porque ele “tende infalivelmente à dissolução

e à ruína de tudo” (Berkeley, 1952, p. 116), é ainda mais severo naquilo que concerne à religião. Para ele, todo seu pensamento é dirigido contra as instituições e, sobretudo, contra a religião. Assim, Lysicles, que simboliza Mandeville, resume em duas máximas a ideia geral dessa discussão. Inicialmente, a religião não é necessária à vida social. Euphranor questiona-se, aliás: “Como alguns homens podem publicar e praticar tais coisas impunemente?”. Ora, “a verdade da religião”, conforme interpreta Berkeley (1952), choca-se diretamente com os ideais de Mandeville, e é por essa razão que, o primeiro rebate: “essa nova filosofia me parece difícil de digerir” (Berkeley, 1952, p. 118).

Enfim, toda a última parte do segundo livro do *Alciphron* dedica-se à discussão sobre papel da religião na sociedade de Mandeville e sua conclusão é esperada: ele deseja excluí-la completamente, sem ter qualquer plano alternativo<sup>12</sup>. Se a religião não é necessária ou indiferente, se a retirarmos da vida social, o que restaria? Segundo Berkeley, absolutamente nada, somente a animalidade, como aquela que caracteriza as bestas selvagens.

No fundo, a discussão central é a de que Mandeville não crê que a religião seja fonte de moralidade, enquanto Berkeley vê a religião como a única fonte da moralidade. Em um debate que envolve campos tão opostos, o confronto entre eles acaba sendo inevitável. Com efeito, esse debate tem sua origem em Bayle, de quem Mandeville foi grande leitor, o qual, de certa maneira, Berkeley também deseja atacar.

## IV

O debate entre Mandeville e Berkeley prossegue na “Carta a Dion” e seu centro é, precisamente, a religião. Endereçada diretamente ao autor ou ao personagem principal do *Alciphron*, se bem que esse último não toma parte no debate, porque Dion é um testemunho mudo. Esse texto, de 1732, é o último que Mandeville escreveu. É, sem dúvida, por isso que ele não comporta simplesmente uma resposta a Berkeley, mas propõe uma reflexão sobre o conjunto das críticas que ele recebeu desde que publicou “A fábula das abelhas”.

*Grosso modo*, há três argumentos na “Carta”. O primeiro concerne ao desconhecimento que Berkeley tem de “A fábula das abelhas”. O fato de que ele não a tenha citado uma única vez no segundo livro do *Alciphron* constitui, para Mandeville, uma prova de que Berkeley não a leu. E, admitindo-se que ele a tenha lido, é possível crer que não tenha dado atenção ao conteúdo, visto que exagera em suas análises, ao abordar o livro em questão. Mandeville é bastante claro: “Estou convencido de que vós jamais leu o livro do qual falas, pelo menos não o lestes por completo, nem com a menor atenção” (Mandeville, 1954, p. 6). Mandeville utiliza uma estratégia semelhante à de Berkeley: ele faz alguns elogios a seu oponente, para criticá-lo em seguida. Ele entende que *Alciphron*, em geral, é bem escrito, apesar de ter utilizado as ideias dele, Mandeville, sem ter lido seu livro e sem agradecer-lhe. Nesse sentido, ele teria sido desonesto. E Mandeville posiciona-se assim: “Eu não posso dizer que este autor libertino não empregue por si mesmo sofismas para justificar seu texto” (Mandeville, 1954, p. 43). Após ter insistido nesse ponto diversas vezes, Mandeville “desculpa” Berkeley, porque ele não foi o primeiro a pensar dessa maneira (nem o último). Isso quer dizer que um bom número de pessoas teria criticado seus livros

<sup>12</sup> Assim Criton declara: “Eles me trazem o efeito de estar embriagado e atordoado por uma falsa noção de liberdade, e empurrado pelo ferrão desse princípio a fazer sobre seu país algumas experiências insensatas. Eles não estão de acordo que para retirar tudo aquilo que está em seu caminho, em nenhum plano concreto, e sem fonte nem conhecimento daquilo que é necessário construir em seu lugar” (Berkeley, 1952, p. 140).

sem tê-los lido. Para esse tipo de pessoa, Mandeville faz muitas citações, bastante longas, para que se possa melhor compreender seus argumentos de “A fábula”, pela falta de atenção ou por uma leitura parcial da obra de Berkeley. Então, as longas citações fazem parte de sua metodologia de respostas a seu opositor, Berkeley.

O segundo argumento de Mandeville diz respeito à sua preocupação com mundo real, e não com espiritual, ao contrário de Berkeley. Ele quer dizer que se ocupa dos domínios deste mundo e que ele se interessa então mais por economia. Dessa forma, Mandeville escreve:

Estou escrevendo numa época e num país onde a maioria do que chamamos de a melhor classe de pessoas, parece estar muito mais impressionada com os entretenimentos temporais do que com os espirituais; ao mesmo tempo eles se dizem cristãos, e que pouco importa o que dizem, escrevem ou pregam o estado futuro de felicidade eterna; todos eles estão intimamente ligados a este mundo insano, ou pelo menos, a maioria, por seus feitos e ações, parece muito mais comprometidos ao primeiro do que ao segundo (Mandeville, 1954, p. 19).

Mandeville segue com o desenvolvimento do argumento mais escandaloso que ele sustenta em “A Fábula”: o de que o luxo, apesar de depender dos vícios dos homens, é absolutamente necessário para tornar uma grande nação formidável, suntuosa e polida. Mandeville justifica-se assim: “Uma nação florescente sem esse luxo é como um pão sem milho, como biblioteca sem livros”. Convencido de que é a riqueza privada que promove a circulação dos benefícios públicos, Mandeville reforça seus argumentos demonstrando que é muito difícil fazer uma escolha entre Deus e o diabo, mas, que do ponto de vista da satisfação pessoal, está pronto para sacrificar sua alma<sup>13</sup>. O autor de “A fábula” sublinha que é necessário rever a relação tradicional entre o bem e o mal, porque às vezes o mal é a condição do bem (Mandeville, 1954, p. 34). Mais uma vez, Mandeville observa que Berkeley vê o homem ideal, magnânimo, ligado à perfeição divina, enquanto ele, Mandeville, examina a natureza humana a partir de sua verdadeira maldade e sua deformidade, as quais são mais instrutivas aos homens. Eis por que ele está em completo desacordo com Mandeville.

O terceiro grande tema da “Carta para Dion”, se é que podemos dizer assim, é o lugar da religião na vida social. Com efeito, essa ideia está em “A fábula”, porém, na “Carta”, Mandeville explicita seus argumentos sem deixar qualquer ambiguidade. Assim, Mandeville registra:

Minha opinião é a seguinte: a moral de um povo em geral, eu quero dizer as virtudes e os vícios de uma nação inteira, não são tão influenciadas pela religião praticada entre eles quanto são pelas leis de seu país; os dirigentes, tanto quanto pela sua situação financeira (Mandeville, 1954, p. 56).

Apresentando claramente sua filiação a Bayle e dissociando-se de Locke, Mandeville sustenta um mundo laico em que o lugar estabelecido para a religião é limitado por outros elementos, como as leis civis. Para Mandeville, se insistimos sobre uma visão do mundo bastante religiosa, caímos na miséria econômica e, por consequência, na pobreza social. Então, existe uma forte contradição entre a moral

<sup>13</sup> Mandeville (1954, p. 22) registra: “Como essa glória do mundo não pode ser alcançada sem os vícios do homem, eu não teria nada a ver com tudo isso, visto que é impossível servir a Deus e a Mammon, minha escolha será de arriscar ser eternamente miserável; e, salvo por aqueles que trabalham para engrandecer a nação, eu almejava os mais altos cumes e buscava o cuidado de minha própria alma.”

da religião cristã e aquela estabelecida pela economia. Se desejamos que o mundo moderno funcione bem, pensa Mandeville, é preciso deixar a religião um pouco de lado. Com isso, não podemos concluir que Mandeville fosse ateu (nada seria pior que ser qualificado como ateu)<sup>14</sup> ou que a religião não tenha sua utilidade. O filósofo deseja simplesmente defender a ideia, na “Carta para Dion”, que o pensamento religioso não deve ser prioritário, quando se trata de uma discussão sobre a economia de um povo: a religião é uma coisa e a economia é outra. É necessário ter uma religião (e Mandeville prefere o cristianismo porque ele é racional), crer em Deus, na divindade do Antigo e do Novo Testamento, ter uma boa conduta e praticar o bem pela caridade. Não é preciso esquecer que a religião ordena a paciência diante das injúrias, interdita o assassinato e deixa a Deus todas as formas de vingança. Estas são algumas regras práticas que têm sua utilidade na vida. O problema, pensa Mandeville (1954), é que o cristianismo proposto por Berkeley é bastante “fácil”, a tal ponto que seus praticantes não são verdadeiramente dignos do nome de cristãos, como ele mesmo escreve, no final da “Carta para Dion”. A corrupção do cristianismo, através da facilitação de suas exigências, decorreu da necessidade de justificativa, a seus membros, de suas próprias felicidades privadas e da concórdia nacional.

Nesse sentido, há uma enorme distância entre a impossibilidade sublime da fé e a vaidade da vida real, e é difícil escolher entre os dois. Essa concepção de vida ética de Mandeville, pelo viés da religião prolonga a vida dos homens no pessimismo, porque a natureza humana é corrompida e somente a graça divina pode regenerar alguns, mas não todos. Ora, como afastar esse paradoxo? Maxwell defende a tese de que não vale a pena escolher um caminho em detrimento do outro. Para ele, a religião concerne à vida do homem moral em sua intimidade e a outra concerne à vida do homem em sociedade, e, nesse caso, aquilo que conta mais é sua eficácia. É talvez justamente nessa tensão ou nesse paradoxo que torna o pensamento de Mandeville tão apaixonante e tão controverso depois do século XVIII.

## Conclusão

Berkeley (1952) ataca Mandeville fortemente no livro *Alciphron* e condena os “livres-pensadores”, porque eles são perigosos para a vida social. Eles têm um ponto de vista limitado, uma espécie de vício congênito, vício que torna os “filósofos miúdos” em, simplesmente, tagarelas (Brykman, 1993). É verdade que, através do gênero literário de *Alciphron*, Berkeley não tinha como apresentar uma estrita fidelidade às ideias de Mandeville e é por isso que ele exagera, desenvolvendo, no texto, entendimentos que não estão de acordo com o que tinha pensado Mandeville. Para um homem de espírito como Berkeley, não seria permitido fechar os olhos diante de um mundo tão desconcertante. Nessa perspectiva, Berkeley contenta-se em seguir os boatos sobre as obras de Mandeville, os que ele ouvia nas conversas de salão, por exemplo, sem considerar como importante o rigor de suas teses, como seria necessário. Naquele momento, o mais importante era agir pelos meios que ele dominava melhor: a escrita.

<sup>14</sup> A definição de ateu em Mandeville é, como em toda a tradição do século XVII, *grosso modo*: aquele que crê na existência de um Deus que não se ocupa do mundo, ou aquele que crê, mas lhe nega o governo do mundo. No entanto, existem duas outras concepções: a primeira, aquela de um ser que crê na Providência de Deus, porém que pensa que ele está acima do bem e do mal, noções estas puramente convencionais. A segunda, aquela de alguém que tem noção exata dos atributos naturais e morais de Deus, mas que, por um lado, não crê na imortalidade da alma, e, por outro lado, acentua a transcendência de Deus (Carrive, 1983b, p. 738-739).

Apesar da parcialidade de Berkeley quanto a Mandeville, ninguém pode desconsiderar a força dos argumentos da obra *Alciphron*, sua visão do mundo em relação à de Mandeville e sua crítica à Modernidade já em curso, diante da qual tudo se dissolve. Louis Dumont (1975) afirma que Berkeley se encontra justamente no momento da transição entre a moralidade religiosa e outra, emancipada pela economia, entre um mundo racionalista e outro filosoficamente utilitário, ao qual ele mesmo não se identifica e que busca compreender. Talvez seja por isso que ele questiona, no segundo capítulo do *Alciphron*, sobre onde se encontra a responsabilidade do filósofo? Ora, Mandeville responde a essa questão na "Carta para Dion", afirmando que o trabalho do filósofo é, como faz Berkeley, criticar o mundo. Desse modo, trata-se de "examinar as falsas pretensões de virtude", de denunciar uma concepção enfraquecida da religião, que ele denomina de "cristianismo fácil", de desvendar as máscaras humanas, as camuflagens das paixões e da hipocrisia social. Em resumo, trata-se de retirar tudo aquilo que há debaixo do tapete e trazer à luz, sobretudo a questão religiosa com toda sua moralidade.

Chegamos assim a dois pontos de vista bem distintos: um é o do filósofo e o outro, o teólogo-filósofo. De um lado, Mandeville vê o homem passional e, ao mesmo tempo, incapaz de controlar totalmente as paixões. Do outro, Berkeley vê o homem racional, capaz de seguir e de praticar piedosamente as leis e os mandamentos, sobretudo religiosos. O primeiro pensa o homem a partir de uma nova perspectiva, a de que o homem pode jogar com as paixões, transformando vício em virtude. O segundo é ligado à tradição e à ortodoxia religiosa e põe seu pensamento a serviço da fé. Para o autor da "Fábula", a religião não tem um lugar tão importante, contrariamente ao que pensa o autor de *Alciphron*. Um é um médico e tem uma visão do mundo mais imanente e, por isso mesmo, defende uma moralidade claramente utilitarista; outro é um bispo e, em que pese seja um dos pilares do empirismo, põe-se muito mais a serviço do transcendente, donde sua preocupação com a normatividade. Para o primeiro, a felicidade está aqui, sobre a terra e, para o segundo, ela está na outra vida, sendo preciso preparar sua alma (e a de seus fiéis) desde já, ainda neste mundo. Mandeville é um crítico dos costumes e dos hábitos sociais, enquanto Berkeley é um apologeta, guardião das tradições católicas. Mandeville é um tipo de libertino, enquanto Berkeley, um doutrinador. O holandês tem uma visão religiosa, laica e livre de toda tutela religiosa. O neoirlandês tem uma visão religiosa fechada e dogmática. Ora, com tantas diferenças entre Berkeley e Mandeville, só poderia haver um rico e fecundo debate entre eles.

## Referências

- BERKELEY, G. 1952. *Alciphron ou le pense-menu*. Paris, Éditions Mouton, 203 p.
- BRAGUES, G. 2005. Business is one thing, ethics is another: revisiting Bernard Mandeville's fable of the bees. *Business Ethics Quarterly*, 15(2):179-203.
- BRYKMAN, G. 1993. *Berkeley et le voile des mots*. Paris, Vrin, 354 p.
- CARRIVE, P. 1983a. *La philosophie des passions chez Bernard Mandeville: 1*. Paris, Didier-Erudition, 963 p.
- CARRIVE, P. 1983b. *La philosophie des passions chez Bernard Mandeville: 2*. Paris, Didier-Erudition, 963 p.
- COLMAN, J. 1972. Bernard Mandeville and the reality of virtue. *Philosophy*, 47(180):125-139. <http://dx.doi.org/10.1017/S0031819100040869>
- DUBOIS, P. 1985. *Berkeley*. Paris, Vrin, 159 p.
- DUMONT, L. 1975. The emancipation of economics from morality: Mandeville's fable of the bees. *Social Science Information*, 14(1):35-52. <http://dx.doi.org/10.1177/053901847501400103>
- GOLDSMITH, V. 1976. Public Virtue and private vices: Bernard Mandeville and English political ideologies in the early eighteenth century. *Eighteenth Century Studies*, 9(4):477-510. <http://dx.doi.org/10.2307/2737791>

- HAMOU, P. 2000. *Le vocabulaire de Berkeley*. Paris, Ellipses, 63 p.
- KENNEDY, J. 2004. Machiavelli and Mandeville: prophets of radical contingency. *Political Theology*, 5(1):102-120. <http://dx.doi.org/10.1558/poth.2004.5.1.102>
- MANDEVILLE, B. 1974. *La fable des abeilles*. Paris, Vrin, 287 p.
- MANDEVILLE, B. 1991 [1974]. *La fable des abeilles II*. Paris, Vrin, 1991, 318 p.
- MANDEVILLE, B. 1954. *Letter to Dion*. Liverpool, University Press of Liverpool, 120 p.
- MAXWELL, M.A. 1951. Ethics and politics in Mandeville. *Philosophy*, 26(98):242-252. <http://dx.doi.org/10.1017/S0031819100022853>
- OLSCAMP, P.J. 1970. *The moral philosophy of George Berkeley*. The Hague, Martinus Nijhoff, 241 p.
- ROGERS, A.K. 1925. The ethics of Mandeville. *The International Journal of Ethics*, 36(1):1-17.
- TARANTO, P. 2000. *Du déisme à l'athéisme: la libre-pensée d'Anthony Collins*. Paris, Honoré Champion, 556 p.

*Submitted on August 11, 2010.*

*Accepted on December, 2011.*