

Um espinosismo sem Espinosa? Elihu Palmer e a dinâmica das luzes radicais na América do século XVIII¹

A spinozism without Spinoza? Elihu Palmer and the dynamics of the radical enlightenment in eighteenth-century America

Fernando Cyrillo Júnior

Graduado em História

Universidade de São Paulo (USP)

fernandocyrillo@usp.br

Recebido: 10/06/2025

Aprovado: 28/01/2026

Resumo: Este artigo visa reposicionar Elihu Palmer (1764–1806) no contexto das Luzes Radicais do século XVIII, baseando-se na proposta de Antoine Lilti sobre o radicalismo histórico. Ao problematizar a dicotomia de Jonathan Israel entre pensadores “radicais” e “moderados”, o estudo investiga a atuação pública e os escritos de Palmer, analisando como suas ideias dialogam, direta ou indiretamente, com o pensamento de Espinosa — configurando o que se pode chamar de um “espinosismo sem Espinosa”. O trabalho também examina a complexa relação de Palmer com o unitarismo, a religião popular e a crítica à escravidão, revelando uma radicalidade construída em articulação com o cenário americano. Com base na metodologia de Quentin Skinner e nas reflexões de Martin Jay, propõe-se uma leitura nuançada que valoriza a dinâmica dos usos políticos e a recepção filosófica no contexto atlântico revolucionário.

Palavras-chave: Luzes radicais; Espinosa; Moralidade.

Abstract: This article aims to reposition Elihu Palmer (1764–1806) within the context of the Radical Enlightenment of the eighteenth century, drawing on Antoine Lilti's framework for understanding radicalism in specific historical and intellectual settings. By challenging Jonathan Israel's binary of “radical” versus “moderate” thinkers, the study examines Palmer's public engagements and writings. In doing so, it explores how his ideas engage with Spinozist thought—both directly and indirectly—configuring what might be termed a “Spinozism without Spinoza”. The paper also investigates Palmer's complex relationship with Unitarianism, popular religion, and anti-slavery critique, showing that his radicalism was shaped in dialogue with the American historical and intellectual milieu. Employing Quentin Skinner's methodology and Martin Jay's reflections, the article offers a more nuanced reading of eighteenth-century radicalism, emphasizing the political uses, philosophical receptions, and conditions of idea-production in the revolutionary Atlantic context.

Keywords: Radical enlightenment; Spinoza; Morality.

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), Brasil. Processo nº2024/22117-1

Introdução

Este trabalho investiga a trajetória de Elihu Palmer (1764–1806), livre-pensador e expoente do deísmo americano que, mesmo após a cegueira, manteve intensa atividade política e intelectual. O objetivo é situá-lo no contexto das Luzes Radicais do século XVIII, adotando a conceituação histórica de Antoine Lilti (2021). Ao fazê-lo, pretende-se problematizar a tese de Jonathan Israel, que tende a classificar de modo dicotômico pensadores como “radicais” ou “moderados”, muitas vezes sem considerar a complexidade dos matizes filosóficos, políticos e sociais que determinam essa categorização. Nesse sentido, revelam-se as limitações da abordagem de Israel, que, ao relacionar filósofos mais democráticos e inclusivos dentro do espectro da radicalidade, acaba por cristalizar uma fronteira rígida entre duas posições que, na prática, exibem transições e diálogos substanciais.

Jonathan Israel (2002) sustenta que o filósofo radical se distingue por uma disposição democrática e inclusiva, decorrente de uma posição monista², capaz de ampliar direitos civis, incentivar a participação popular e combater exclusões sociais. Nesse contexto, este estudo se propõe a verificar se tal premissa se sustenta na trajetória de Elihu Palmer. Para isso, analisamos em que medida seu engajamento em causas democráticas — seja em sua vida pública ou em seus escritos — evidencia sua inserção no campo radical, conforme definido por Israel.

Ao preencher essa lacuna historiográfica, isto é, ao posicionar Elihu Palmer, um dos mais proeminentes livre- pensadores das Luzes nos Estados Unidos, dentro da genealogia radical iluminista, este trabalho também se dedica a discutir o que significava, na América do final do século XVIII, ser “radical”. Trata- se de compreender como as condições políticas, sociais e intelectuais daquele período moldaram uma noção de radicalidade que, embora inspirada pelas tradições europeias, adquiriu contornos próprios nos Estados Unidos, seja pela urgência das lutas antimonárquicas, seja pela construção de uma identidade republicana ainda em formação.

Para tanto, recorremos à contribuição clássica de Quentin Skinner, que oferece ferramentas metodológicas cruciais para a história intelectual. As formulações desse autor nos permitem superar a dicotomia entre o textualismo (a análise interna da obra focada apenas na coerência lógica e atemporal) e o contextualismo social reducionista (que tende a explicar as ideias apenas como reflexo das estruturas econômicas e sociais). Na perspectiva de Skinner, a alternativa reside no contextualismo linguístico, que consiste em situar o autor dentro das convenções de seu tempo para entender o texto não apenas

² Ideia de um universo reduzido a uma única substância, princípio ou lei.

como um conjunto de proposições, mas como um ato de fala (ação política) intencional dentro de um debate específico.

De modo complementar, utilizamos trabalhos mais recentes, como os de Martin Jay (2021), cujo estudo fornece subsídios essenciais para refinar nossa orientação teórica. A obra de Jay é fundamental ao analisar a tensão constitutiva entre a gênese de uma ideia (suas condições históricas de surgimento e motivações originais) e sua validade (sua capacidade de sustentar pretensões de verdade que transcendem aquele momento histórico). Essa abordagem nos permite evitar um historicismo redutor — que limitaria o pensamento de Palmer apenas às circunstâncias de seu tempo — e examinar a força normativa de suas proposições filosóficas. Ao articular o rigor metodológico dessas perspectivas, pretendemos não somente reavaliar a posição de Palmer, mas também enriquecer o debate acerca das Luzes Radicais na América do século XVIII, valorizando a complexidade das interações intelectuais que constituíram esse período.

A Vida e o Pensamento de Elihu Palmer

Antes de iniciar as discussões, é necessário traçar um breve panorama sobre quem foi Elihu Palmer. Apesar de sua relevância para os debates filosóficos e teológicos do século XVIII, Palmer foi pouco estudado em âmbito global e jamais recebeu atenção acadêmica no Brasil.

Elihu Palmer, nascido em 1764 em Scotland, Connecticut, teve uma vida marcada por transformações políticas, intelectuais e pessoais que formaram seu pensamento e sua atuação como livre-pensador. Sua infância foi influenciada pelo contexto da Independência dos Estados Unidos e pelas primeiras instruções religiosas do ministro calvinista James Cogswell (1720-1807). Após o fim da Guerra de Independência dos Estados Unidos em 1783, Palmer optou por uma vida pública, ingressando na faculdade Dartmouth College visando seguir o ministério ou a advocacia. Durante sua formação, entrou em contato com ideias de pensadores como John Locke (1632-1704), David Hume (1711-1776), Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) e Thomas Jefferson (1743-1826), o que ampliou sua visão de mundo (FISCHER, 2021).

Quando se formou em 1787, Palmer já havia conquistado uma boa reputação. Pouco depois da graduação, assumiu um cargo em uma igreja presbiteriana em Newtown, Long Island, ocasião em que conheceu o médico Isaac Ledyard (1754-1803). Ledyard apresentou-lhe a ideia de uma matéria eterna e viva — base para seu futuro materialismo —, levando-o a questionar a existência de Deus

como entidade transcendente (APONTE, 2012). Essas ideias influenciaram Palmer, que começou a combinar o universalismo cristão com noções de vitalismo. Em 1792, juntou-se à Sociedade dos Filósofos Naturais Deístas da Filadélfia, passando a negar publicamente a divindade de Jesus Cristo e a atrair a atenção de clérigos, gerando tensões entre o tradicionalismo religioso e as novas correntes racionalistas (FISCHER, 2021).

O contexto político da época, marcado pela execução de Luís XVI na França em 1793 e pela ascensão de ideias radicais, impactou os Estados Unidos e reforçou a conexão que Palmer via entre liberdade intelectual e liberdade política. Para ele, a superação da superstição religiosa era essencial para a emancipação política. No entanto, em agosto de 1793, Palmer enfrentou uma tragédia pessoal: um surto de febre-amarela em Water Street matou sua esposa e o deixou cego. Seus inimigos políticos interpretaram o infortúnio como uma retribuição divina por suas heresias (FISCHER, 2021).

Imerso em disputas políticas, Palmer envolveu-seativamente na campanha eleitoral do início do século XIX, em um contexto de extrema polarização. Os apoiadores de Thomas Jefferson acusavam os federalistas de serem monarquistas disfarçados, enquanto os partidários de John Adams(1735-1826) retratavam Jefferson como um infiel perigoso. Era um momento de intensas disputas, mas, mais do que isso, tratava-se da criação de ídolos públicos no delicado processo de formação da nação (JUNQUEIRA, 2023). Foi como uma intervenção direta nessa “batalha ideológica” que, em 1800, Palmer lançou sua contraofensiva intelectual, publicando sua obra: *Principles of Nature; Or a Development of the Moral Causes of Happiness and Misery among the Human Species.*

Para além de sua dimensão política imediata, a obra consolidou a trajetória intelectual de Palmer e estabeleceu um confronto direto com a ortodoxia religiosa. Nesse trabalho, Palmer amalgamou o materialismo aprendido com Ledyard, o deísmo politizado de Thomas Paine e o vitalismo de John "Walking" Stewart para fundamentar uma nova ética. Ao rejeitar doutrinas tradicionais como o pecado original e a expiação, ele propôs que a verdadeira moralidade estava enraizada na matéria viva e na natureza. Para Palmer, a felicidade não dependia da graça divina, mas da libertação da ignorância.

Entretanto, o radicalismo teológico da obra acabou fornecendo argumentos para a oposição logo após sua publicação. Embora Thomas Jefferson tenha vencido a disputa e a transferência de poder em 1801 tenha sido pacífica, a tensão política permaneceu, e as teses expostas em *Principles of Nature* transformaram Palmer em um alvo conveniente. Seus inimigos políticos instrumentalizaram suas ideias "heréticas" para criar escândalos, associando-o a Jefferson como uma estratégia para

descredibilizar o novo presidente (FISCHER, 2021). Assim, paradoxalmente, no momento de vitória dos republicanos, Palmer se viu sob ataque constante, mas continuou a defender suas ideias publicamente, consolidando-se como um dos maiores exemplos de livre-pensador nos Estados Unidos.

Em março de 1806, Palmer retornou à Filadélfia para uma última série de discursos, mas faleceu no dia 31 do mesmo mês, aos 41 anos, devido a uma inflamação nos pulmões (FISCHER, 2021, p. 238). Sua trajetória reflete a intensa busca pela liberdade religiosa e pelo questionamento das bases da religião revelada. Podemos analisar que Elihu Palmer foi um homem que enfrentou adversidades pessoais e políticas, mas permaneceu fiel aos seus princípios de liberdade intelectual e justiça social. Contudo, para compreender a real dimensão teórica desse radicalismo e como ele se insere no panorama internacional, é fundamental dialogar com a recente renovação historiográfica sobre o tema.

As luzes radicais na historiografia

A trajetória e as ideias de Palmer inserem-se em um debate mais amplo sobre a natureza da filosofia moderna. Em 2001, o historiador Jonathan Israel, em seu livro *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*, inaugurou a discussão sobre as chamadas “Luzes Radicais”. Israel (2002) sustenta que um único filósofo forneceu fundamentos intelectuais que inspiraram toda uma corrente radical do Iluminismo europeu, cujas ideias se espalharam pelo continente. Para o autor, esse papel cabe ao filósofo Baruch Espinosa (1632-1677), argumentando que sua concepção de uma Natureza autônoma e autocriadora fundamentou a própria essência do radicalismo iluminista. Nessa perspectiva: “[...] a intelligibility of a imminet universe based on principles of mathematical rationality, in effect believes in Spinoza God” p. 29³ Nesse quadro, considera-se como radical todo aquele que defende posições derivadas do monismo filosófico, ou seja, uma única substância no universo, eterna, infinita e causa de si mesma.

Seguindo essa linha, Israel (2013, p. 24) argumenta que o Iluminismo constitui um fenômeno heterogêneo, difuso e complexo, cujas nuances derivam de conflitos internos. Embora reconheça essa heterogeneidade, ele insiste que, no cerne do debate, era inconcebível um meio-termo entre o Iluminismo democrático radical e o Iluminismo antidemocrático moderado. Assim, rejeita qualquer

³ Texto original: “[. . .] the intelligibility of a imminet universe based on principles of mathematical rationality, in effect believes in Spinoza God” p. 29

síntese teórica ou prática entre essas correntes, associando o dualismo de John Locke e seus seguidores à manutenção do *status quo*, enquanto o monismo espinosista daria origem ao radicalismo político. Em sua definição, o Iluminismo moderado apoiaria abertamente as estruturas vigentes, ao passo que o Iluminismo radical “reduzia Deus e a Natureza à mesma coisa, eliminava milagres e espíritos distintos dos corpos, e invocava a razão como único guia na vida humana, afastando-se da tradição” (ISRAEL, 2013, p. 29). É nesse ponto que Israel revela seu posicionamento: as Luzes Radicais são valorizadas e devem ser estudadas em profundidade, ao passo que as Luzes Moderadas são desprezadas por servirem de base ao conservadorismo (LILTI, 2019, p. 270–311).

Em 2019, após diversas outras obras publicadas por Israel, o historiador Antoine Lilti, em *L'héritage des lumières: Ambivalences de la modernité*, dedica o sétimo capítulo de seu livro a confrontar frontalmente a interpretação de Israel. Para Lilti (2019), a ambição de Israel é oferecer uma interpretação inédita do Iluminismo, enfatizando a corrente radical, materialista e democrática como núcleo da modernidade ocidental, em detrimento do reformismo “moderado” representado por autores como John Locke e Voltaire (1694-1778). Segundo Israel (2002), a vertente radical do Iluminismo teria prenunciado o advento da modernidade. No entanto, Lilti (2019) identifica ao menos dois problemas nesse tipo de abordagem. O primeiro refere-se ao desdém pela multiplicidade de apropriações do espinosismo, e o segundo está na concepção de modernidade como ruptura absoluta com o religioso.

A primeira crítica de Lilti diz respeito à maneira unificada pela qual Israel apresenta as Luzes Radicais em âmbito europeu. Lilti sustenta que Israel se afasta de interpretações que valorizam contextos nacionais e distinções geográficas, insistindo que os debates se prolongaram “de Berlim a Nápoles, de Paris à Filadélfia” (LILTI, 2019, p. 276). Ao adotar essa visão de longo alcance sem ressalvas, Israel despreza a singularidade histórica e cultural de cada região, renunciando a refinamentos e precauções na reconstrução das controvérsias locais.

A segunda crítica de Lilti aponta para a metodologia israeliana. Israel busca delinear uma trajetória coerente, ainda que conturbada, do espinosismo, como se a clareza de suas posições monistas garantisse uniformidade intelectual ao longo do século XVIII. Assim, Lilti (2019) acusa Israel de ignorar vertentes que destacam os limites da interpretação e a instabilidade dos significados textuais. Nesse sentido, a ambiguidade dos escritos, a performatividade dos discursos filosóficos e as diversas operações de recepção e interpretação são deixadas de lado. Para Lilti, Israel não considera — ou se

recusa a considerar — que o sentido de um texto pode variar conforme seu contexto de leitura, tampouco investiga as práticas sociais e culturais que moldaram sua recepção.

Lilti vai além em sua crítica, revelando nuances que Israel negligencia e que apontam para uma complexidade maior no campo radical (LILTI, 2019, p. 270–311). O autor demonstra, por exemplo, como Louis Meyer criticou a história sagrada de modo ainda mais incisivo do que Espinosa, e como o compromisso pedagógico e democrático dos irmãos Koerbagh sugere um “espinosismo sem Espinosa” — conforme evidenciado por Pierre-François Moreau (2007, p. 289–297)⁴. Essa observação é crucial, pois, segundo Lilti, Israel estuda o espinosismo como uma corrente filosófica isolada da ação política concreta, muitas vezes atribuindo-lhe um caráter revolucionário sem demonstrar as evidências de seu engajamento prático.

É justamente contra essa fragmentação que a tese de Israel se constrói. A uniformização que ele propõe pressupõe uma coerência inegável entre posições ontológicas (monismo e materialismo) e posturas sociais ou políticas radicais (republicanismo democrático, igualdade de gênero, liberdade de expressão, anticolonialismo). Para Israel (2011, p. 49), “o Iluminismo Radical foi a principal fonte intelectual da retórica dinâmica do igualitarismo democrático propagada durante os vinte anos anteriores a 1789”⁵ por Thomas Jefferson, Thomas Paine (1737-1809), Joseph Priestley (1733-1804), Richard Price (1723-1791) e vários outros escritores ao redor do mundo. Para Israel, essa coesão entre filosofia e política radical é essencial, pois:

Se deixarmos de classificar o pensamento radical como uma tendência espinosista, combinando a doutrina da substância única, ou monismo filosófico, com democracia e uma filosofia moral puramente secular baseada na igualdade, não conseguiremos entender os mecanismos básicos das controvérsias e das polêmicas do século XVIII (ISRAEL, 2013, p. 31).

Lilti contrapõe essa afirmação ao demonstrar que as ambivalências internas ao espinosismo ajudam a entender muito melhor as controvérsias do período. Em vez de reduzir o confronto de ideias a blocos estáticos — radicais versus moderados —, Lilti defende que o pluralismo filosófico das Luzes Radicais é essencial para apreender as dinâmicas intelectuais do século XVIII, pois as controvérsias reconfiguram permanentemente as posições. Por fim, Lilti (2019) sugere duas alternativas para avançar nesse debate: examinar de que modo as controvérsias construíram o espinosismo e questionar o que

⁴ Texto original: “spinozisme sans Spinoza”.

⁵ Texto original: Radical Enlightenment, then, was the primary intellectual source of the dynamic rhetoric of democratic egalitarianism propagated during the twenty years before 1789

significava ser “radical” naquele contexto específico. Dessa forma, ele abre caminho para uma leitura mais complexa e menos dicotômica das Luzes Radicais.

Radicalismo na América

Seguindo as sugestões de Lilti, passamos a pensar o radicalismo na América. A história de uma divindade revolucionária americana, embora possa ser rastreada até Epicuro e seu universo infinito, para Matthew Stewart (2015) em *Nature's God: The Heretical Origins of the American Republic*, a genealogia do Deus da Natureza tem início no final do século XVII com Espinosa e Locke. Stewart retoma o clássico estudo de Carl Becker (1958), *The Declaration of Independence: A Study in the History of Political Ideas*, e defende que este permanece válido ao afirmar que Thomas Jefferson dialogava diretamente com as obras de Locke. Assim, para compreender a estrutura do pensamento político de figuras centrais da Revolução Americana — como Thomas Jefferson, James Madison (1751-1836), Thomas Young (1773-1829), James Otis 1725-1783), Patrick Henry (1736-1799 e John Dickinson (1781-1783)—, o pensamento de Locke se torna, segundo Stewart, absolutamente indispensável (STEWART, 2015).

No capítulo *On the Genealogy of Nature's God*, Stewart investiga a estrutura interna do pensamento lockeano e seu impacto ambivalente sobre contemporâneos e sucessores. Embora o Iluminismo costume ser dividido entre correntes radicais e moderadas, com Espinosa e Locke representando respectivamente polos opostos dessa divisão, Stewart propõe uma leitura mais complexa: a dualidade no legado de Locke seriam, na verdade, duas faces de uma mesma tradição filosófica. Stewart sintetiza a ideia ao dizer:

Espinosa é o principal arquiteto da filosofia política radical que encontra sua expressão máxima na República Americana, e Locke é seu rosto aceitável. O chamado liberalismo lockeano é, na realidade, apenas o radicalismo espinozista adaptado às limitações do entendimento comum das coisas. (STEWART, 2015, p. 139)⁶

No décimo capítulo do quarto livro de *An Essay Concerning Human Understanding*, Locke (1999) declara que a existência de Deus é tão evidente quanto a de um nariz em um rosto. Seu argumento é que “o nada não pode produzir um ser” (LOCKE, 1999, p. 613)⁷, de modo que “deve haver algo que

⁶ Texto original: “Spinoza is the principal architect of the radical political philosophy that achieves its ultimate expression in the American Republic, and Locke is its acceptable face. So-called Lockean liberalism is really just Spinozistic radicalism adapted to the limitations of the common understanding of things” p 139.

⁷ Texto original: “[...] nothing cannot produce a being” p. 613.

existia desde a eternidade, pois o que teve um começo deve ter sido causado por outra coisa” (LOCKE, 1999, p. 613–614).⁸ A esse ser eterno — “que qualquer um pode chamar de ‘Deus’ (LOCKE, 1999, p. 614).⁹ — Locke atribui os atributos clássicos da divindade: onipotência, onipresença e imutabilidade. Essa demonstração da existência de Deus é, portanto, tranquilizadora para leitores ortodoxos, e é justamente isso que Locke parece almejar. No entanto, Stewart (2015) argumenta que o primeiro sinal de que entramos em “terreno perigoso” aparece quando percebemos que essa prova se ancra num princípio essencial do epicurismo: do nada, nada surge.

Além disso, Locke parte para uma demonstração da infinitude do universo que se baseia na premissa de que o que é eterno deve ser Deus — argumento quase idêntico ao de Espinosa em sua *Ética*. Ali, Espinosa (2009) afirma que a mente humana possui ideias pelas quais percebe a si mesma, seu próprio corpo e corpos externos como existentes, e defende que nada pode vir do nada. Assim, tudo o que existe deve ter surgido de algo mais e continuará se transformando, num fluxo eterno e necessário. A partir disso, conclui-se que existe algo eterno e infinito — aquilo que chamamos de Deus. Portanto, “a mente humana possui conhecimento adequado da essência eterna e infinita de Deus” (ESPINOSA, 2015, parte II prop. 47).¹⁰

Embora Locke afirme explicitamente que Deus é um ser pensante — com base na ideia de que somente seres pensantes podem gerar outros seres pensantes —, seu argumento se revela, na prática, surpreendentemente próximo do de Espinosa, ainda que expresso em termos distintos. Para Espinosa, Deus não é um sujeito consciente separado do mundo, mas sim a própria substância infinita e pensante — o universo, sob o atributo do pensamento. Assim, quando Locke afirma que Deus pensa, ele não se distancia tanto quanto parece da concepção de Espinosa, pois, em ambos os casos, o pensamento é apresentado como atributo necessário e essencial da realidade. A “mente de Deus” em Locke, lida sob essa perspectiva, torna-se quase uma versão domesticada da ideia de que o universo é a própria manifestação do pensamento divino (STEWART, 2015).

⁸ Texto original: “That from eternity there has been something; since what was not from eternity had a beginning; and what had a beginning must be produced by something else” p. 613–614.

⁹ Texto original: “which whether any one will please to call God” p. 614

¹⁰ Texto original: “The human mind has ideas from which it perceives itself, its own body, and external bodies as actually existing” parte II prop. 47

Ao se aproximar do fim de sua prova, Locke se depara com um dilema teológico. Para manter uma aparência de ortodoxia, deveria defender a *creatio ex nihilo*.¹¹ No entanto, ao fazê-lo, entraria em contradição com sua própria premissa de que nada pode vir do nada. Sua solução é lançar mão de uma retórica ambígua, atribuindo a resolução do impasse aos limites da “filosofia vigente”, e evitando qualquer afirmação que o comprometa diretamente. Essa ambiguidade foi prontamente notada por leitores mais atentos, que viam na hesitação de Locke um indício de rendição — ainda que velada — ao espinosismo que ele ostensivamente rejeitava (STEWART, 2015). Filósofos como Shaftesbury (1671-1713) e Anthony Collins (1676-1729), mesmo quando críticos da ambiguidade de Locke, reconheciam que seu argumento inevitavelmente conduzia a uma visão de mundo na qual pensamento e extensão são atributos eternos da substância — como no sistema de Espinosa. Collins, em particular, ironizou a evasiva de Locke ao justificar, com base nela, sua própria recusa em demonstrar aquilo que considerava um absurdo: que algo pudesse surgir do nada. O que distingue Collins de Locke, nesse ponto, não é a lógica do argumento, mas o tom, visto que o primeiro é direto e provocador, enquanto Locke prefere contornar o conflito com ambiguidade e circunlóquios. Ainda assim, ambos seguem caminhos que os levam perigosamente próximos da heresia que declaravam combater (STEWART, 2015).

A interpretação radical de Locke proposta por Stewart (2015) parte do pressuposto de que o verniz político moderado do pensamento lockeano é, na verdade, uma parte funcional do próprio projeto radical do Iluminismo. Em contraste, Jonathan Israel (2002) sustenta que os filósofos radicais sempre foram revolucionários extremos, ao passo que os moderados políticos refletiam uma moderação filosófica correspondente. Stewart, no entanto, inverte essa lógica ao considerar o “Iluminismo moderado” não como um oposto, mas como um componente estratégico do projeto revolucionário da modernidade.

É justamente essa possibilidade que se busca apresentar, ou seja, a existência de uma dialética entre duas correntes que Israel apresenta como mutuamente opostas. Stewart demonstra como Locke e Espinosa dialogam — e, mais do que isso, como Locke se tornou o “rosto aceitável” da filosofia

¹¹Creatio ex nihilo (do latim: criação a partir do nada) é a doutrina teológica que afirma que Deus criou o universo unicamente por Sua vontade, e não a partir de uma matéria preeexistente. Essa doutrina é fundamental para a ortodoxia, pois estabelece a omnipotência de Deus (que não se limita a leis materiais) e Sua transcendência absoluta, distinguindo-O inteiramente da Sua criação. Sua negação, implicando a eternidade da matéria (o que aproxima-se do monismo ou panteísmo filosófico), é classicamente considerada herética.

política radical nos Estados Unidos revolucionário. A esse respeito, Martin Jay (2021) nos oferece uma reflexão valiosa:

Oposições devem ser tratadas como dialéticas, e não binárias — assombrando-se mutuamente, evoluindo historicamente ou mesmo desabando conforme mudam as condições. Só são úteis se reconhecermos seus limites enquanto ferramentas heurísticas, que nos ajudam, quando possível, a organizar nossas respostas à infinita variedade de um passado que jamais é um objeto fixo, observado apenas da distância da posteridade (JAY, 2021, p. 77).¹²

A questão da Transcendência e Imanência

Ao tentarmos traçar uma narrativa coerente sobre a evolução de uma ideia ao longo da longa duração, é necessário tomar certas precauções. Quanto mais ambiciosa for a ideia em questão, menos sensível ela tende a ser às distinções históricas. Da mesma forma, ao buscarmos uma regularidade conceitual, corremos o risco de nos afastar dos eventos específicos e da riqueza de significados contidos nos textos individuais. Nesse contexto, os historiadores vinculados à *Escola de Cambridge* enfatizam que as ideias devem ser compreendidas em sua produção, circulação e recepção — ou seja, a história das ideias deve estar ancorada nas posições sociais, psicológicas e políticas que condicionam os conceitos. Parafraseando essa perspectiva, Martin Jay afirma: “O conhecimento só faz sentido quando entrelaçado ao poder, às instituições e aos meios materiais de propagação” (JAY, 2021, p. 95).¹³

Essa abordagem permite incorporar a distinção entre o aspecto locutório e o ilocutório do discurso — ou, em termos mais conhecidos, entre o enunciado constativo e o performativo — conforme formulado por J. L. Austin e John Searle, e retomado pelos contextualistas de *Cambridge* (JAY, 2021). Afinal, a eficácia de um discurso depende tanto da intenção do emissor quanto dos efeitos que ele produz em públicos específicos (JAY, 2021). Em última instância, não há transição automática entre uma microanálise hermenêutica, atenta às condições ilocutórias, e uma macroanálise estatística, que tende a ignorar justamente esses elementos. Embora os historiadores intelectuais nem sempre adotem a leitura minuciosa dos críticos literários, alguns acolheram o apelo de Dominick LaCapra para tratar os textos como “obras” abertas ao diálogo interpretativo, e não como simples “documentos”

¹² Texto original: “Oppositions, in short, have to be treated as dialectical rather than binary, invasively haunting each other, historically evolving or even collapsing as conditions change. They are only useful if we acknowledge their limits as heuristic tools, helping us when they can to organize our responses to the infinite variety of a past that is never a fixed object simply to be observed from the distance of hindsight” p. 77.

¹³ Texto original: “To be understood historically, knowledge has to be intertwined with power, ideas with the material vehicles of their propagation and transmission” p. 95.

que espelham intenções originais — evitando assim sua redução a meras ocorrências em bases de dados (JAY, 2021, p. 78–92).

Seguindo essa lógica vamos realizar uma análise da ideia de Transcendência e Imanência à luz da crítica que estamos construindo. Jonathan Israel (2013) sustenta que o espinosismo proporcionou uma base teórica para uma aliança entre a *Ética* de Espinosa e os unitaristas filosóficos e socinianos. Segundo ele, o espinosismo forneceu aos socinianos uma nova metodologia de crítica bíblica, ao mesmo tempo em que ofereceu um sistema ético que eliminava toda autoridade eclesiástica e as doutrinas teológicas tradicionais, como o pecado original. Essa aliança teria se mantido ativa ao longo do século XVIII. Israel (2013) afirma ainda que, nesse período, na Grã-Bretanha, América e Holanda, o unitarismo¹⁴, fortemente influenciado pelo socinianismo¹⁵, foi o principal agente na disseminação do Iluminismo Radical.

Seguindo essa lógica, nenhuma obra explicitamente unitarista foi produzida nos Estados Unidos antes da Revolução de 1776. Somente na década de 1780, especialmente a partir de 1791, quando Elihu Palmer declarou publicamente sua adesão ao unitarismo, é que essa vertente ganhou força (ISRAEL, 2013, p. 36). Assim, segundo a leitura de Israel, Palmer seria um dos principais intelectuais responsáveis por introduzir o Iluminismo Radical nos Estados Unidos — e, portanto, um espinosista radical.

No entanto, como apontado anteriormente, a teoria de Israel apresenta fragilidades. Ao insistir em categorizar Palmer como um espinosista radical, torna-se necessário investigar com mais atenção suas ideias. Israel defende a impossibilidade de um meio-termo entre o Iluminismo Radical e o Moderado, tanto em termos teóricos quanto práticos. Contudo, como observa Kristen Fischer (2021, p. 263), “Palmer nunca citou Espinosa”.¹⁶ Nesse sentido, podemos nos perguntar, nos termos de Pierre-François Moreau (2007): estariámos diante de um “espinosismo sem Espinosa”?

Palmer (2021, p. 13) reconhecia uma força vital atuando em toda a matéria e, mais do que isso, afirmou em *Principles of Nature*, sua principal obra, que a “essência de tal ser é inconcebível” e temos

¹⁴ O Unitarianismo é fundamentalmente caracterizado pela rejeição da doutrina da Trindade (Pai, Filho e Espírito Santo). O termo "Unitário" refere-se à crença em Deus como uma única pessoa, singular e indivisível. O Unitarianismo, ao rejeitar a Trindade e enfatizar a razão, preparou o terreno intelectual para o Deísmo aberto e, em alguns casos, para o Iluminismo Radical. Muitos Deístas começaram suas jornadas intelectuais como Unitários.

¹⁵ O Socinianismo é uma corrente teológica cristã reformada, desenvolvida no século XVI e XVII, que é historicamente crucial para a formação de movimentos como o Unitarismo.

¹⁶ Texto original: “Palmer nowhere mentions Spinoza”. p. 263, nota 21.

somente lampejos do que anima o universo.¹⁷ Além disso, Palmer (2021, p. 13–14) complementa que “basta que refiramos o universo, suas leis e sua ordem à divindade do pensamento emanado do mais perfeito de todos os seres”.¹⁸ É a partir dessas afirmações que Kristen Fischer (2021, p. 143) sugere que o “ser perfeito” capaz de “pensamento” nos indicam para a crença de um Deus transcendente, no entanto, ao mesmo tempo, Palmer também argumenta que nada existe acima ou além da substância singular do universo (FISCHER, 2021, p.143). É nesse sentido que, para Fischer, o termo mais adequado para a concepção de Palmer é o “panenteísmo”, ou seja, a ideia que Deus engloba e permeia todas as coisas, mas também está além delas.

A princípio, pode parecer contraditório afirmar a existência da imanência e a transcendência divinas em uma única ideia. No entanto, Michael P. Levine (2021) em *Pantheism: A Non-Theistic Concept of Deity* argumenta que a transcendência possui diversas dimensões — ontológica, epistemológica, lógica e conceitual — e que a presença de uma não implica necessariamente a ausência das outras. Quando Palmer afirma que a essência divina é inconcebível, ele expressa uma transcendência conceitual, e, na medida em que não podemos conhecer o que não conseguimos conceber, também revela uma transcendência epistemológica. Já ao afirmar que nada existe acima ou além da substância do universo, nega uma separação ontológica entre Deus e o mundo — mas não necessariamente a transcendência em seus outros sentidos.

Desse modo, Palmer não pode ser enquadrado rigidamente no espinosismo radical tal como definido por Israel, uma vez que sua concepção de divindade não coincide com a imanência absoluta de Espinosa. A própria relação entre transcendência e imanência, portanto, deve ser compreendida de modo dialético — como no caso de Palmer, cujo Deus simultaneamente transcende e permeia o universo. Não se trata aqui de negar os diálogos possíveis com o monismo de Espinosa, mas de recusar a redução do pensamento de Palmer a uma única genealogia. Como argumenta Fischer (2021, p. 247) “as ideias de Palmer fazem parte de uma história com raízes na Antiguidade e ramificações que se estendem rumo a um futuro desconhecido”.¹⁹

¹⁷ Texto original: “The essence of such a Being is inconceivable” p. 13.

¹⁸ Texto original: “At present it is sufficient that we refer the universe, its laws, and order, to the divinity of thought emanating from the most perfect of all beings”. p. 13–14.

¹⁹ Texto original: “Palmer’s ideas are part of a story that has roots in ancient times and tendrils spiraling into an unknown future”. p. 247.

A Crítica à Revelação e a Impossibilidade das Escrituras

Embora a dimensão conceitual da divindade possa preservar seu mistério, a ontologia imanente defendida por Palmer traz consequências demolidoras para a teologia tradicional. Se a divindade se confunde com a própria Natureza e suas leis imutáveis, a ideia de um Deus transcendente que se comunica verbalmente com eleitos torna-se insustentável. É sob essa lógica que Palmer direciona sua artilharia contra a Bíblia, visto que a religião revelada não era apenas um erro teológico, mas uma impossibilidade filosófica que precisava ser desmantelada. Assim, a crítica às Escrituras de Palmer surge para invalidar a pretensão de verdade das religiões tradicionais e limpar o terreno para a moralidade natural.

O italiano Giordano Bruno (1548-1600), considerado por Stewart (2015) como o primeiro dos radicais, voltou suas reflexões para a Bíblia. Para Bruno, as Escrituras Sagradas não devem ser interpretadas por meio de códigos esotéricos, mas sim como um instrumento capaz de transmitir ensinamentos ao público em geral. Nesse sentido, afirmou: “As Escrituras direcionam a prática de ações morais” e “falam ao povo comum de acordo com seu modo de entender” (BRUNO, 1995, p. 177).²⁰

Seguindo essa mesma linha de pensamento, Espinosa dialoga diretamente com Bruno ao afirmar que o processo de dedução a partir de axiomas intelectuais exige uma agudeza, inteligência e moderação que podem ser raras entre os homens. Assim, complementa ele, se o objetivo é ensinar uma doutrina a uma nação inteira de forma inteligível, é necessário adaptar seus argumentos e definições à capacidade de compreensão do povo comum. Para ambos, portanto, as profecias da religião revelada não são inteiramente falsas, mas têm o mérito de aproximar a verdade daqueles que não possuem os instrumentos racionais para compreendê-la plenamente (STEWART, 2015, p. 365–405). Esse ponto é expresso com clareza quando Espinosa, em sua obra *Ética*, (2015) afirma que Deus adaptou suas revelações ao entendimento e às crenças dos profetas, que bem podem ter sido ignorantes em questões alheias à caridade e à conduta moral, embora pertinentes à especulação filosófica. Mais do que isso, ele sustenta que essas doutrinas das Escrituras estão de acordo com a razão.

Espinosa acredita que tais simplificações são úteis, pois uma religião popular exige certo grau de falsificação que conduza o povo a uma aproximação da verdade. A religião, assim, é necessária para

²⁰ Texto original: “Rather, the scriptures direct the practice of moral actions” and “speak to the common people according to their way of understanding” p. 177

os que, mesmo crendo em falsidades, se tornam obedientes à lei moral — o que já seria suficiente para se considerar uma fé piedosa. Esse mesmo raciocínio aparece nos escritos de Locke (1695), que argumenta que é mais seguro e direto aceitar que alguém foi enviado por Deus do que deixar que a razão percorra seu longo caminho (STEWART, 2015, p. 365–405). Ele afirma: “Tais cadeias de raciocínio, a maior parte da humanidade não tem nem o lazer para ponderar, nem, por falta de educação e uso, habilidade para julgar” (LOCKE, 1695, p.139–140)²¹. Ainda assim, Locke (1695, p. 155) acredita em uma Bíblia que está em conformidade com a razão ao dizer, “Esses escritores sagrados, inspirados do alto, não escreveram nada além da verdade”,²² acrescentando: “A Escritura não fala *nonsense*” (LOCKE, 1960, p. 181).²³

Do mesmo modo, Galileu Galilei (1564-1642) defendia que a Bíblia adaptava certas verdades ao entendimento popular. Em uma carta que se tornou pública, ele trata do caso de Josué e o dia em que o Sol teria parado (*Josué* 10:13). Para Galileu, tal passagem exige uma reinterpretação para ser compreendida como verdadeira. Espinosa também trata dessa narrativa, argumentando que a linguagem das Escrituras deve ser adaptada à compreensão do povo (STEWART, 2015, p. 365–405).

Contudo, Stewart (2015, p. 375) argumenta que “o caso de Josué e o dia prolongado, por exemplo, já era uma abreviação quase clichê do argumento geral de que a revelação é necessariamente adaptada às limitações do entendimento comum”.²⁴ Além disso, Stewart observa que os deístas revolucionários norte-americanos, como Paine, Ethan Allen (1738-1789) e Jefferson, reconheciam a utilidade social da religião. Palmer, no entanto, recusa integralmente essa função e rejeita qualquer benefício proveniente da revelação.

Palmer, por sua vez, apresenta um caminho radicalmente distinto. No capítulo VI de *Principles of Nature*, intitulado *Origin of the Earth*, ele analisa a origem do planeta e contrapõe o saber filosófico à certeza infundada da teologia. Palmer inicia o capítulo destacando as divergências entre as nações sobre a idade da Terra, mas logo centra seu argumento na distinção metodológica entre filosofia e teologia. Segundo ele, “a filosofia investiga com perseverança paciente e temperada, enquanto a teologia é

²¹ Texto original: “Such trains of reasoning the greatest part of mankind have neither leisure to weigh; nor, for want of education and use, skill to judge of” p. 139–140.

²² Texto original: “These holy writers, inspired from above, writ nothing but truth” p. 155.

²³ Texto original: “[. . .] the Scripture speaks not Nonsense” p. 181.

²⁴ Texto original: “the case of Joshua and the extra-long day, for example, had become an almost hackneyed abbreviation for the general point that revelation is necessarily adapted to the limitations of the common understanding of things” p. 375.

impulsionada pelas investidas de um entusiasmo histriônico. Esta última afirma com certeza, sem evidência; a primeira dúvida, por carecer de prova” (PALMER, 2021, p. 45).²⁵

Nesse mesmo capítulo, Palmer comenta a narrativa da criação no Gênesis, escrita por Moisés. Ele chama a atenção para o fato de que, segundo o texto bíblico, transcorreram três dias e três noites antes da criação do Sol, que, como observa, “é a causa única do dia e da noite” (PALMER, 2021, p. 46).²⁶ A partir disso, critica o modo como os teólogos distorcem o universo físico para fazer valer a Escritura. Ironiza dizendo: “Moisés faz o dia e a noite sem a existência do Sol; Josué detém o curso do Sol; e o autor do Evangelho de São Mateus precipita as estrelas de sua condição celestial, fazendo-as cair sobre a Terra com tanta facilidade ‘como se fossem pedrinhas’” (PALMER, 2021, p. 46).²⁷

Diferentemente de Locke, Espinosa, Galileu e outros pensadores que reconheciam alguma utilidade nas Escrituras — ao menos como forma de popularizar princípios morais —, Palmer rejeita a Bíblia por completo. Considera extraordinário que, entre tantas fontes possíveis de evidência, os cristãos tenham recorrido justamente à Bíblia para provar a divindade de sua religião. Em um só golpe, ele descredibiliza o cristianismo e suas bases textuais, afirmando que a religião cristã “não é sistemática, seja em sua história, doutrinas ou moralidade” (PALMER, 2021, p. 74), e que “consiste em anedotas históricas desconexas, regras morais falsas ou mutiladas e dogmas ininteligíveis” (PALMER, 2021, p. 74).²⁸ Para Palmer (2021, p. 74), a Bíblia é “um livro da mais grosseira violação da excelência moral teórica e da pureza prática — a maior indecência e a mais repugnante falta de delicadeza de sentimentos [...]”.²⁹

No capítulo XI, *That the Immorality of the Christian Religion Proves That It Is Not of Divine Origin*, Palmer continua sua crítica à origem divina do cristianismo. Com o objetivo de demonstrar a imoralidade da religião cristã, apresenta passagens bíblicas que, segundo ele, contrariam a virtude moral, a paz social e os melhores interesses da humanidade. Ele cita, por exemplo, *Deuteronômio* 20:13:

²⁵ Texto original: “Philosophy investigates with patient and temperate perseverance, while theology is impelled by the gales of ranting enthusiasm. The latter is certain, without evidence, and the former is in doubt because it is deficient in evidence” p. 45.

²⁶ Texto original: “One thing, however, is remarkable in the account, that there were three days and three nights before the creation of the sun, which is the sole cause of day and night”. p. 46

²⁷ Texto original: “Moses makes day and night without the existence of the sun; Joshua stops the course of the sun; and the author of the gospel of St. Matthew precipitates the stars from their celestial condition, and causes them to descend upon the earth with as little difficulty “as if they had been so many pebble stones” p. 46.

²⁸ Texto original: It is not systematic either in its history, its doctrines, or its morality; it consists of detached historical anecdotes, false or mutilated moral rules, and unintelligible dogmas.

²⁹ Texto original: “book the grossest violation of theoretic moral excellence and practical purity, the greatest indecency and the most disgusting indelicacy of sentiment [...]” p. 74.

“Quando o Senhor, o seu Deus, a entregar à sua força, passareis ao fio da espada todos os homens. Mas as mulheres, as crianças, os rebanhos e tudo o que houver na cidade [...] tomarás para ti”. E, no versículo 16: “Das cidades destas nações que o Senhor, teu Deus, te dá em herança, não deixarás com vida coisa alguma que respire”. Outro exemplo aparece em *Josué* 6:21: “E destruíram totalmente tudo o que havia na cidade, homens e mulheres, jovens e velhos, até os bois, as ovelhas e os jumentos, ao fio da espada”.

A partir dessas passagens, Palmer (2021, p. 76) afirma: “Esse sistema perverso, que incute roubo, assassinato, fornicação e mentiras, é chamado de ‘Escrituras Sagradas’”³⁰. E conclui: “Se essa é a natureza do texto sagrado, é melhor buscar consolo moral em obras de outro tipo” (PALMER, 2021, p. 76).³¹ Prosseguindo, ele sustenta que, no Antigo Testamento, “a justiça nacional e individual é ignorada, e Deus é transformado em cúmplice de crimes que a natureza humana abomina” (PALMER, 2021, p. 80)³². Já as máximas do Novo Testamento, para Palmer (2021, p. 80), são “uma distorção de todos os princípios corretos em um código de virtude moral”.³³

Enquanto os filósofos radicais da era moderna frequentemente elogiavam Jesus e os valores cristãos — mesmo quando críticos da ortodoxia —, Palmer trilha o caminho oposto. Ao contrário de Espinosa, que via nos profetas bíblicos, ainda que ignorantes quanto à moral, figuras relevantes para a especulação filosófica, Palmer sustenta que não há qualquer mérito filosófico ou moral nas figuras centrais da Bíblia. Afirma: “As figuras retratadas nas Escrituras como favoritas do Céu — como Moisés, Josué, Davi, Salomão, Jesus e Paulo — nenhuma delas possui uma boa moralidade; é improvável, portanto, que tenham sido escolhidas pelo Criador como instrumentos de comunicação celestial” (PALMER, 2021, p. 80).³⁴

Em última análise, a desconstrução da Bíblia empreendida por Palmer não visava apenas o debate teológico, mas possuía um alvo político claro, tendo como foco a autoridade clerical que sustentava a tirania. Ao demonstrar que as Escrituras eram fabricações humanas repletas de

³⁰ Texto original: “This wicked system, which inculcates theft, murder, fornication, and lies, is denominated “holy writ” p. 76.

³¹ Texto original: “If such be the character of holy writ, it is far better to seek for moral consolation in productions of another kind” p. 76.

³² Texto original: “In the “Old Testament”, national and individual justice is disregarded, and God is made the accomplice of crimes which human nature abhors” p.80

³³ Texto original: The maxims of the “New Testament” are a perversion of all correct principles in a code of moral virtue” p. 80.

³⁴ Texto original: “Moses, Joshua, David, Solomon, Jesus, and Paul, are none of them good moral characters; it is not probable, therefore, that they were selected by the Creator as the organs of celestial communication” p. 80.

imoralidades, Palmer buscava retirar a legitimidade divina dos governos que se apoiavam na religião. Isso reforça a perspectiva de Antoine Lilti de que a radicalidade deve ser medida pelo uso público das ideias, pois, no caso de Palmer, a imanência filosófica se tornou uma arma de combate ao transformar a crítica bíblica em um instrumento revolucionário para a construção de uma república verdadeiramente secular. Justamente a coerência desse projeto de desmantelamento total da Revelação que o leva à sua próxima e mais controversa divergência.

Sobre Jesus e uma religião popular

A recusa de Palmer em preservar qualquer vestígio de autoridade religiosa revelada estende-se, inevitavelmente, à figura de Jesus Cristo. Outra divergência fundamental entre Elihu Palmer e os filósofos radicais do início da modernidade diz respeito à figura de Jesus. Enquanto autores como Espinosa, Locke e Paine, para citar alguns, atribuíram a Jesus um papel relevante no ensinamento moral e na aproximação entre razão e religião, Palmer o rejeita de maneira sistemática e incisiva.

Espinosa, por exemplo, defende que Jesus atingiu um grau de perfeição moral tal que sua voz se identificava com a própria voz de Deus. Segundo ele, a sabedoria divina teria assumido forma humana em Cristo. Locke, em linha semelhante, atribui a Jesus uma sabedoria extraordinária, que expressava de forma acessível às verdades eternas da moralidade natural (STEWART, 2015).

Espinosa admirava em Jesus o fato de sua religião consistir essencialmente em ensinamentos morais, afirmando que sua doutrina podia ser compreendida pela luz natural da razão. Essas verdades eternas, traduzidas em linguagem acessível, conformavam-se ao programa tripartido do deísmo popular de Espinosa: (1) a existência de um Deus; (2) a correta forma de adorá-lo por meio da obediência à lei moral; e (3) a recompensa ou punição divina de acordo com os méritos, ou faltas morais (STEWART, 2015). Ainda que reconhecesse a obscuridade de certas passagens do ensinamento de Jesus, Espinosa via essa obscuridade como um instrumento pedagógico voltado a inculcar a moral nos seus seguidores.

Locke, por sua vez, reforça essa visão e argumenta que não há dever moral que Jesus não tenha reiteradamente ensinado, seja por si próprio, seja por meio de seus apóstolos. Até mesmo Henry St. John Bolingbroke (1678-1751) — um dos pensadores citados por Palmer (2021) em *Principles of Nature* como responsável por combater os erros da superstição religiosa — ainda que mais reticente,

reconhece o valor de Jesus como mestre moral. Em suas críticas, volta-se principalmente contra o clero cristão, o qual, segundo ele, é o principal agente de corrupção da religião.

Joseph Priestley (1759-1844), frequentemente creditado como um dos mais contundentes defensores da dissolução do cristianismo tradicional, também adota essa postura. Em obras como *A History of the Corruptions of Christianity* (1782) e *An History of Early Opinions Concerning Jesus Christ* (1786), Priestley elogia Jesus e centra suas críticas nos sacerdócios eclesiásticos, que, segundo ele, corromperam os ensinamentos originais (STEWART, 2015). Espinosa (2015) adota argumento semelhante ao desvincular os problemas do cristianismo de Jesus e vinculá-los às instituições sacerdotais. Locke (1695, p. 137), como se poderia esperar, vê em Jesus o próprio antídoto contra a corrupção do clero, afirmando que o problema do cristianismo está nas mãos dos “[...]sacerdotes, que excluíram a razão da religião”.³⁵

Thomas Jefferson, inicialmente céptico em relação a Jesus, apresenta mudança de tom após o contato com as obras de Priestley. Em carta a este último, datada de 1803, Jefferson (1984, p. 1120) descreve Jesus como “o caráter mais inocente, benevolente, eloquente e sublime já exibido ao homem”.³⁶ Para Jefferson, o problema do cristianismo residia nos “charlatães que se autointitulam sacerdotes de Jesus”.

Contrapondo-se a todos esses autores, Palmer apresenta uma crítica radical e abrangente. Ao contrário de manter alguma reverência a Jesus, ele o rejeita inteiramente junto com o cristianismo. Desde o primeiro capítulo de *Principles of Nature*, Palmer equipara Jesus a Moisés, Zoroastro e Maomé, questionando se suas instituições:

Suavizaram a ferocidade selvagem do homem? Desenvolveram um sistema claro de princípios, sejam morais, científicos ou filosóficos? Incentivaram o livre e irrestrito exercício do intelecto? Ou, pelo contrário, suas instituições não lançaram uma sombra sobre os temas mais claros, proibindo sua análise sob as penas mais severas? (PALMER, 2021, p. 10)³⁷

³⁵ Texto original: “[...] excluded Reason from having anything to do with religion”.

³⁶ JEFFERSON, Thomas. Carta a Dr. Joseph Priestley, 9 abr. 1803. In: PETERSON, Merrill D. (Org.). Thomas Jefferson: Writings. New York: Library of America, 1984. p. 1120. (Citado em: STEWART, Matthew. *Nature's God: The heretical origins of the American Republic*. New York: W. W. Norton & Company, 2015).

³⁷ Texto original: “Have their institutions softened the savage ferocity of man? Have they developed a clear system of principle, either moral, scientific, or philosophical? Have they encouraged the free and unqualified operation of intellect, or, rather, by their institutions, has not a gloom been thrown over the clearest subjects, and their examination prohibited under the severest penalties?” p. 10.

Palmer claramente acredita na última alternativa. Ele prossegue afirmando que os seguidores dessas figuras “aderiram com obstinação implacável às lições destrutivas de seus mestres [...]” (PALMER, 2021, p. 20).³⁸ Em relação específica a Jesus, Palmer (2021, p. 20) o considera mais “brando, benevolente e moderado” do que Moisés ou Maomé, mas apenas porque “tinha menos poder e porque sua índole era menos cruel e ressentida”.³⁹ Mesmo assim, sustenta que a história de Jesus revela “intenções mais malignas” e ironiza o fato de que “a Terra foi encharcada em sangue para defender esse sistema religioso, do qual o manso e humilde Jesus é considerado o autor” (PALMER, 2021, p. 20).⁴⁰

Palmer reflete também sobre a ausência de um tratado claro e acessível de moralidade por parte de Jesus. Se sua missão era moral, argumenta Palmer, ele deveria ter elaborado um sistema comprehensível a todos. No entanto, o que se observa, segundo ele, é que “infelizmente para a humanidade, não foi isso que ocorreu; tudo é dúvida ‘tudo é incerteza’” (PALMER, 2021, p. 27).⁴¹ Assim, ao contrário de Locke e Espinosa, que consideram os ensinamentos de Jesus como acessíveis à razão, Palmer os rejeita como obscuros e ineficazes.

Uma religião popular, seja o cristianismo, seja o deísmo popular (isto é, a face moderada da filosofia radical que Espinosa apresenta ao público) envolve, tanto para Espinosa quanto para Locke, um certo grau de 'falsificação'. Em seu *Tratado Teológico-Político*, Espinosa identifica três ensinamentos simples, dos quais já citamos, que toda religião desse tipo deve compartilhar.

Quanto ao primeiro ponto, basta dizer que Palmer concorda com a existência de um Deus da natureza, imutável, detentor de suprema sabedoria para governar o universo. Referente ao segundo ponto, Palmer não oferece um sistema concreto de obediência, somente prega uma autoconsciência de um sistema interconectado que resultaria na benevolência involuntária. Já no terceiro ponto, Palmer afasta-se radicalmente da proposta de Espinosa. Em *Principles of Nature*, ele emprega perguntas retóricas para ilustrar o absurdo de considerar pragas e doenças como punições divinas — talvez buscando também refutar acusações de que teria ficado cego por vingança de Deus. Observa que tais

³⁸ Texto original: “His followers, when clothed with power, have not paid a very high compliment to their master [...]” p. 20

³⁹ Texto original: “If Jesus was more mild, benevolent, and temperate, it was because he had less power, and because his disposition was less cruel and resentful”.

⁴⁰ Texto original: “His followers, when clothed with power, have not paid a very high compliment to their master, for the history of their conduct evinces the most malignant design, and the earth has been drenched in blood, to defend that system of religion, of which the meek and lowly Jesus is reputed to be the author” p. 20.

⁴¹ Texto original: “But unfortunately for mankind, this has not been the case; all is doubt - all is uncertainty” p. 27

calamidades “caem indiscriminadamente sobre virtuosos e viciosos, jovens e idosos, fracos e fortes [...]” (PALMER, 2021, p. 103).⁴² Então questiona: “Por que Ele não derrama sua beneficência sobre os filhos escolhidos de seu amor e marca com sinais de descontentamento apenas aqueles que são seus verdadeiros inimigos, os desobedientes e irremediavelmente perversos?” (PALMER, 2021, p. 103).⁴³

Em seguida, responde:

Isso prova que o evento foi produzido pelas operações uniformes das leis da natureza, e não por qualquer julgamento especial de Deus. Isso comprova, incontestavelmente, a ausência de discriminação moral e derruba todos os argumentos que a superstição arranjou para cumprir suas intenções perversas (PALMER, 2021, p. 103).⁴⁴

Portanto, em vez de defender que Deus concede recompensas ou punições, Palmer (2021, p. 123) sustenta que devemos “aprender a reverenciar o poder que anima e vivifica o grande sistema da natureza, mas sem temer a Deus de um lado, nem bajulá-lo do outro, na expectativa de obter Seu favor”⁴⁵

A princípio, isso nos leva a crer que Palmer, ao rejeitar esses três pontos de Espinosa, não estaria propondo nenhuma forma de religião popular. No entanto, para ser útil, uma religião deve oferecer salvação individual e, ao mesmo tempo, promover o bem-estar coletivo. Nesse sentido, tanto para Locke quanto para Espinosa, a religião popular se limita ao propósito básico de ensinar, ao povo, as mesmas leis morais ou preceitos de vida que os filósofos alcançam pela razão (STEWART, 2015).

Palmer opta por remover por completo qualquer vestígio de uma religião revelada, revelação divina ou mecanismo aceitável de “falsificação” destinado a transmitir leis morais ao povo. Diferentemente daqueles que tentam adaptar o cristianismo ao deísmo popular — valendo-se do esquema tripartido de Espinosa para reduzir sua mensagem a preceitos racionais acessíveis às massas —, ele rejeita o cristianismo em sua totalidade. Ainda assim, seu propósito não é renunciar à instrução ética, buscando, antes, oferecer um sistema moral íntegro, fundamentado unicamente no uso da razão,

⁴² Texto original: “If plagues, malignant fevers, or national calamities of any kind be considered as the scourges of divine vengeance for the punishment of sin, why do they fall indiscriminately upon the virtuous and the vicious, upon the young and the old, upon the weak and the strong [...]” p. 103

⁴³ Texto original: “Why does he not pour out his beneficence upon the chosen children of his love, and mark with tokens of displeasure those only who are his real enemies, those only who are disobedient and incorrigibly wicked?” p. 103

⁴⁴ Texto original: “This proves that the event has been produced by the uniform operations of the laws of nature, and not by any special judgment from God; this proves incontestable, a want of moral discrimination, and overturns every argument which Superstition has arranged for the accomplishment of her wicked intentions” p. 103.

⁴⁵ Texto original: “He should be taught to revere the power which animates and enlivens the great system of nature; but not to fear God on the one hand, nor flatter him on the other, with an expectation of obtaining his favour” p. 123.

livre de pressupostos sobrenaturais ou de autoridades reveladas. No final, Palmer propõe uma base moral útil que Espinosa e Locke defendiam.

Palmer sobre a escravidão

Tendo estabelecido os fundamentos do monismo filosófico e do sistema moral de Palmer, resta confrontar o segundo pilar da tese de Israel. Se, como o historiador defende, uma ontologia monista e materialista implicaria necessariamente posições sociais e políticas radicais — como igualdade de gênero, liberdade de expressão e anticolonialismo —, deveríamos esperar que Palmer, enquadrado por Israel como “radical espinosista”, abraçasse essas causas como desdobramento natural de sua herança filosófica. No entanto, a prática revela outra realidade. Em sua primeira pregação de 4 de julho de 1790, Palmer omitiu qualquer condenação da escravidão, apesar de conhecer os escritos de Richard Price (1723-1791) — autor que ele admirava profundamente e que qualificava o comércio de escravos como “chocante para a humanidade, cruel, perverso e diabólico” (FISCHER, 2021, p. 50).⁴⁶ Mesmo tendo consciência dessa crítica, Palmer, ao referir-se aos “americanos” em seu discurso, falava somente de imigrantes europeus e seus descendentes brancos, expressando o desejo de que as futuras gerações da nação nunca sofressem com a escravidão civil e religiosa, para que o país se tornasse sede da ciência, terra da virtude e glória de todo o mundo. Mais tarde, Palmer posicionar-se-ia explicitamente contra a escravidão racial, mas naquele momento suprimiu o tema por completo (FISCHER, 2021, p. 50).

O prestígio inicial de Palmer como orador em Augusta trouxe-lhe um dilema: grande parte de seus ouvintes mais abastados eram proprietários de escravizados. Ao chegar à cidade, ele deparou-se com um contingente de mais de onze mil escravizados no condado de Richmond, cifra que representava mais de um terço da população local. Kristen Fischer (2021, p. 78) sugere que, embora Palmer fosse de fato antiescravista, sua crítica à escravidão colidia com seu desejo de manter boas relações com as elites locais — participar de círculos de leitura e cerimônias maçônicas, por exemplo. Somente por volta de 1800 ele denunciaria em texto a “opinião imoral de que os brancos têm o direito de escravizar os negros”, classificando a escravidão como “um abandono completo do princípio de justiça recíproca e uma violação das leis fundamentais da natureza” (PALMER, 2021, p. 48).⁴⁷ Fischer

⁴⁶ Texto original: “shocking to humanity, cruel, wicked, and diabolical” p. 50.

⁴⁷ Texto original: “Immoral opinion, that the whites have a right to enslave the blacks, is a complete abandonment of the principle of reciprocal justice, and a violation of the fundamental laws of Nature” p. 48.

(2021, p. 79–80) argumenta que Palmer talvez já compartilhasse esse posicionamento em 1790, mas que “ser cortejado por patronos ricos em Augusta exigia que ele disfarçasse as críticas às crenças e instituições que mais rejeitava — fossem doutrinas religiosas ou o sistema escravista”.⁴⁸ Vale lembrar que, em 1800, Palmer já havia perdido parte significativa de seu prestígio como orador, estava desacreditado nos Estados Unidos e enfrentava graves dificuldades financeiras; portanto, só então se sentiu livre para expressar por escrito sua condenação à escravidão, num momento em que talvez não tinha tanto a perder.

Essa questão — saber se Palmer era antiescravista em 1790 ou apenas se tornou abertamente contrário em 1800 — levanta um ponto crucial: fazer declarações escritas ou orais sobre suas convicções dependia também de circunstâncias externas e não somente de sua relação ao monismo espinosista, como Israel supõe. Matthew Stewart (2015) oferece um argumento valioso ao observar que Israel não percebeu que a criação de fachadas políticas moderadas fazia parte do próprio programa radical. Para Israel, filósofos radicais seriam sempre extremistas revolucionários, e moderados políticos seriam sempre moderados filosóficos — distinção que, na prática, leva a anomalias como classificar pensadores radicalmente metafísicos, como Hobbes e Hume, como “moderados” em razão de suas posições políticas. Como Stewart sugere:

Se, como Espinosa defende [...], existe uma forma de deísmo popular que equivale ao radicalismo filosófico traduzido para o entendimento comum, então grande parte do chamado Iluminismo moderado se torna, intencionalmente ou não, parte do projeto revolucionário da modernidade (STEWART, 2015, p. 433–434).⁴⁹

Nesse sentido, pretende-se demonstrar que Elihu Palmer pode ser reconhecido como um pensador radical — não em virtude de sua filiação espinosista ou de seu abolicionismo, mas a partir de uma análise que entenda a classificação de um filósofo como “radical” ou “moderado” de forma mais complexa do que uma simples dicotomia. Esse debate está imerso em contextos históricos, usos políticos e interpretações filosóficas variados, que não se prestam à redução a categorias fixas ou estáticas.

⁴⁸ Texto original: “To be sought out by wealthy patrons in Augusta meant veiling his criticism of the beliefs and institutions he most rejected, whether they be religious doctrines or the system of slavery” p. 80.

⁴⁹ Texto original: If, as Spinoza [...], there is a form of popular deism that amounts to philosophical radicalism translated for the benefit of the common understanding, then much of the so-called moderate Enlightenment becomes, whether intentionally or not, a part of the revolutionary project of modernity.

Palmer e seu diálogo com Espinosa

Até este ponto do trabalho, os esforços concentraram-se em apresentar uma contraposição aos argumentos de Israel, adotando um caminho que evidenciasse em quais aspectos Palmer divergia da sua teoria. A partir deste momento, porém, seguiremos uma trajetória distinta, que revela os diálogos nos quais Palmer esteve envolvido.

Conforme já mencionado, Palmer nunca fez referência direta a Espinosa, embora as obras do filósofo estivessem disponíveis na América. Sabemos, por Manfred Walther (1990), que Thomas Jefferson possuía três títulos de Espinosa: a *Opera Posthuma: Quorum Series Post Praefationem Exhibitetur*, a versão em latim do *Tratado Teológico-Político* e uma tradução inglesa desta mesma obra. Palmer conhecia Jefferson, intercambiara correspondências com ele em diversas ocasiões e participara ativamente, ao lado de Jefferson, das eleições de 1800.

Na década de 1790 em Nova York, Palmer encontrou amigos, livre-pensadores, apoiadores e um público receptivo. A livraria e biblioteca de John Fellows oferecia uma verdadeira abundância de obras de filosofia, bem como um espaço onde se podia ler em voz alta e debater escritos de Volney (1757-1820), Condorcet (1743-1794), William Godwin (1756-1836) e Thomas Paine. Foi a primeira vez que Palmer percebeu estar rodeado por uma comitiva de livre-pensadores — tanto os de Nova York, quanto, aqueles que viviam e escreviam pelo mundo todo (FISCHER, 2021).

Outro pensador com quem Palmer estabeleceu vínculo em Nova York foi o londrino John “Walking” Stewart, cuja influência sobre ele foi profunda, ao oferecer uma nova dimensão ao tema da matéria em movimento eterno. No obituário de Stewart, intitulado *John Stewart, Esquire, Better Known by the Name of “Walking Stewart”* (1823), ele é descrito como um homem generoso, hospitalero, loquaz e conhecedor de oito línguas, que fazia pouco caso do conhecimento acadêmico (CARVALHO, 2022, p. 125–160). Essa característica se confirma nos escritos de Kristen Fischer (2021, p. 154), quando ela afirma que Stewart desprezava a erudição “tecida em volumes empoeirados de erros registrados”.⁵⁰ Mas o aspecto mais relevante para nosso estudo é que Stewart conhecia as obras de Espinosa — caso contrário, não teria afirmado que Espinosa foi o primeiro indivíduo a “vislumbrar a totalidade”(FISCHER, 2021, p. 154). Portanto, Stewart integrava o círculo de contatos de Palmer e tinha familiaridade com as ideias de Espinosa.

⁵⁰ Texto original: “spun out in musty volumes of recorded error” p. 154.

Por fim, outro pensador que fez parte do círculo intelectual de Palmer foi Thomas Paine, cuja obra transformou profundamente as concepções de Palmer sobre Deus e religião. A novidade introduzida por Paine consistia em não pretender aperfeiçoar o cristianismo, como tantos livre-pensadores — incluindo o próprio Palmer — haviam tentado.⁵¹ Ao contrário, Paine promoveu uma análise da Bíblia destinada a derrubar os pilares que sustentavam as religiões reveladas, buscando favorecer o surgimento de uma crença natural e autêntica em Deus. Ademais, Paine foi pioneiro ao criticar a Bíblia e o cristianismo por meio de uma linguagem acessível (CARVALHO, 2017). A primeira parte do panfleto *The Age of Reason: Being an Investigation of True and Fabulous Theology* foi concluída em 1793. Em 1794, oito edições circulavam nos Estados Unidos; em 1795, sete; e, em 1796, duas edições vendidas a preços acessíveis (CARVALHO, 2021). Kristen Fischer (2021) corrobora esses dados e levanta a hipótese de que Palmer tenha tido contato com as obras de Paine por duas vias.

A primeira evidência surgiu na livraria de John Fellows, amigo de Palmer, que alugava livros mediante pequena taxa. Fellows mantinha correspondência com Paine e com Joel Barlow (1754-1812), este último responsável por ajudar a publicar a primeira parte de *The Age of Reason* quando Paine estava preso. Fellows publicou e comercializou os escritos políticos de Barlow, além de uma edição econômica de *The Age of Reason*. A segunda evidência de que Palmer leu a obra de Paine dá-se em 24 de setembro de 1796, quando ele apresentou um discurso que ainda se intitulava “teológico”, referindo-se a si mesmo como Reverendo Elihu Palmer, numa tentativa de credibilizar seu pronunciamento religioso. No entanto, já em outubro daquele ano, os anúncios comunicavam que “Rev. ELIHU PALMER proferirá um Discurso Moral às onze horas amanhã”. Observa-se, aí, a substituição de “teológico” por “moral”. Em novembro, ele passou a assinar simplesmente como Sr. Palmer. As transformações de “Reverendo” para “Sr.” e de “Teológico” para “Moral” sugerem que Palmer estava disposto a abandonar descritores religiosos que já não mais o representavam (FISCHER, 2021, p 137). Kristen Fischer (2021) sugere que esse reposicionamento pode ter sido motivado pelo contato de Palmer com as obras de Thomas Paine. Nesse sentido, é plausível supor que Palmer entrou em contato com *The Age of Reason* em 1796 — o que coincide tanto com as edições acessíveis mencionadas por Daniel G. de Carvalho (2017) quanto com a mudança de postura de Palmer naquele mesmo ano. É certo que a admiração de Palmer por Paine foi tamanha que ele leu também a segunda parte de *The Age of Reason*, publicada em 1797 nos Estados Unidos por James Carey.

⁵¹ Vale destacar que essa tentativa foi anterior à publicação de *Principles of Nature* e está muito relacionada com a educação teológica que Palmer recebeu em sua formação.

O objetivo aqui é demonstrar que Paine conhecia as obras de Espinosa, como fica evidente quando ele afirma:

Eu tive acesso à opinião de dois comentaristas hebreus, Abenezra e Spinoza, sobre este assunto; ambos afirmam que o livro de Jó não apresenta nenhuma evidência interna de ser um livro hebraico; que o gênio da composição e o drama da obra não são hebreus; que ele foi traduzido de outra língua para o hebraico, e que o autor do livro era um gentio (PAINE, 1995, p. 742)⁵².

A referência explícita a Espinosa por Paine não é casual; ela insere sua crítica a uma tradição filosófica e metodológica precisa, que foi sistematizada no *Tratado Teológico-Político*. Para Espinosa, determinadas condições são imprescindíveis para se interpretar corretamente as Escrituras, indo além da leitura dogmática. Tais critérios exigem: o conhecimento prévio do hebraico, de modo a evitar distorções de tradução; a submissão ao sentido e ao espírito originais do texto, em vez de enxergá-lo com perspectivas contemporâneas; o conhecimento das condições de vida e de trabalho dos profetas, incluindo o idioma que utilizavam e os objetivos com que compuseram seus escritos; e, ainda, o estudo do destino de cada livro — isto é, quando foi reunido pela primeira vez, quais variantes existiam e como se incorporou ao cânone sagrado (CARVALHO, 2017, p.134).

É com base nessa herança de crítica racional das Escrituras que se torna relevante demonstrar que Palmer teve acesso, ao menos, aos três últimos capítulos de *The Age of Reason* de Paine, os quais, entre outras questões, abordam o tema do milagre. Nesse contexto, percebe-se que Paine, ao redigir sua crítica à Bíblia e aos milagres, insere-se numa tradição que viria dialogar com Palmer, que teve início no Renascimento e perdura pelos séculos seguintes (CARVALHO, 2017. p. 135)

Conclusão

O percurso realizado neste trabalho permitiu revisitlar a figura de Elihu Palmer para além das categorizações rígidas propostas por Jonathan Israel. Ao confrontar a tese do "Iluminismo Radical" — entendido como um bloco coerente derivado do monismo — com a trajetória concreta de Palmer, evidenciou-se que a radicalidade na América do século XVIII foi uma construção muito mais dinâmica e sujeita às pressões do contexto histórico.

⁵² Texto original: “I have seen the opinion of two Hebrew commentators, Abenezra and Spinoza, upon this subject; they both say that the book of Job carries no internal evidence of being an Hebrew book; that the genius of the composition, and the drama of the piece, are not Hebrew; that it has been translated from another language into Hebrew, and that the author of the book was a Gentile” p. 742.

A análise confirmou, primeiramente, a pertinência de se pensar um "espinosismo sem Espinosa". Como demonstrado, Palmer articulou conceitos filosóficos radicais não através de uma leitura acadêmica isolada, mas em diálogo com o deísmo popular e o vitalismo, adaptando a crítica à religião revelada para o cenário de combate político da jovem república. Nesse sentido, a metodologia de Quentin Skinner e a perspectiva de Antoine Lilti foram fundamentais para compreendermos seus escritos não apenas como teoria pura, mas também como atos políticos intencionais, voltados para a disputa da opinião pública.

Essa tensão entre filosofia e prática política revelou-se de forma ainda mais decisiva na questão da escravidão. A mudança de postura de Palmer — do silêncio estratégico em 1790 à condenação aberta em 1800 — serviu como prova empírica das limitações do modelo de Israel. Ficou claro que a defesa de pautas igualitárias não foi uma consequência automática de sua ontologia materialista, mas uma posição que precisou ser negociada diante das circunstâncias e das conveniências políticas de seu tempo.

Conclui-se, portanto, que a originalidade de Elihu Palmer reside justamente na sua complexidade enquanto agente que traduziu o radicalismo europeu para a linguagem americana, operando na fronteira entre a utopia filosófica e a realidade social. Reconhecer essas nuances permite superar dicotomias simplistas e compreender o Iluminismo Radical nos Estados Unidos não como uma doutrina estática, mas como um movimento vivo, feito de avanços, recuos e estratégias de sobrevivência.

Referências bibliográficas

- APONTE, Ryan N. **Dharma of the Founders: Buddhism within the Philosophies of Benjamin Franklin, Thomas Jefferson, and Elihu Palmer.** Georgetown University, 2012.
- BECKER, Carl L. **Declaration of Independence: a study in the history of political ideas.** New York: Vintage, 1958.
- BOURKE, Richard; SKINNER, Quentin. **History in the humanities and social sciences.** Cambridge: Cambridge University Press, 2022.
- BRUNO, Giordano. **The Ash Wednesday Supper.** Tradução de Edward A. Gosselin e Lawrence S. Lerner. Toronto: University of Toronto Press, 1995.

CARVALHO, Daniel Gomes de. **O pensamento radical de Thomas Paine (1793–1797): artífice e obra da Revolução Francesa.** Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2017.

CARVALHO, Daniel Gomes de. “Walking Stewart and the Apocalypse of Nature (1747–1822): An Eccentric in the Enlightenment?”. *Varia Historia*, Belo Horizonte, v. 38, n. 76, p. 125–160, jan./abr. 2022.

ESPINOSA, Benedictus de. **Ética.** Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

ESPINOSA, Benedictus de. **Tratado teológico-político.** Tradução de Diogo Pires Aaurélio. WMF Martins Fontes Ltda.: São Paulo, 2009.

FISCHER, Kirsten. **American Freethinker: Elihu Palmer and the struggle for religious freedom in the new nation.** Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2021.

ISRAEL, Jonathan. **A revolução das Luzes.** Tradução de Daniel Moreira Miranda. 1. ed. São Paulo: Edipro, 2013.

ISRAEL, Jonathan. **A Revolution of the Mind: Radical Enlightenment and the intellectual origins of modern democracy.** Princeton: Princeton University Press, 2011.

ISRAEL, Jonathan I. **Radical Enlightenment: Philosophy and the making of modernity 1650–1750.** 1. ed. Oxford: Oxford University Press, 2002.

JAY, Martin. **Genesis and Validity: the theory and practice of intellectual history.** Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2021.

JEFFERSON, Thomas. **Carta a F. A. Van der Kemp**, 30 jul. 1816. In: MISBACH, Matt (Org.). *The Van der Kemp Collection.*: Misbach Enterprises, 2007.

JEFFERSON, Thomas. **Carta a Dr. Joseph Priestley**, 9 abr. 1803. In: PETERSON, Merrill D. (Org.). *Thomas Jefferson: Writings.* New York: Library of America, 1984.

JUNQUEIRA, Mary Anne. **Estados Unidos: Estado Nacional e Narrativa da Nação (1776-1900).** São Paulo: Edusp, 2023.

LEVINE, Michael P. **Pantheism: a non-theistic concept of deity.** London: Routledge, 2014.

LOCKE, John. *An Essay Concerning Human Understanding.* The Pennsylvania State University, 1999.

LOCKE, John. **The Reasonableness of Christianity.** London: Rivington, 1695.

LOCKE, John. **Two Treatises of Government.** Ed. Peter Laslett. Cambridge: Cambridge University Press, 1960.

- LILTI, Antoine. **L'héritage des Lumières: ambivalences de la modernité.** Paris: Le Seuil, 2019.
- MOREAU, Pierre-François. “Spinoza était-il spinoziste?” In: SECRÉTAN, C.; DAGRON, T.; BOVE, L. (Orgs.). Qu'est-ce que les Lumières radicales ? Paris: Éditions Amsterdam, 2007.
- PAINÉ, Thomas. **The Age of Reason: Part the Second.** Thomas Paine: Collected Writings. New York: Library of America, 1995.
- PALMER, Elihu. **Principles of Nature.** Global Grey Ebooks, 2021.
- SKINNER, Quentin. “**Significado e interpretação na História das Ideias.**” Tradução de Marcus Vinícius Barbosa. Tempo e Argumento: Florianópolis, jan./abr., 2017.
- STEWART, Matthew. **Nature's God: The heretical origins of the American Republic.** New York: W. W. Norton & Company, 2015.
- WALTHER, Manfred. “**Negri on Spinoza's Political and Legal Philosophy.**” Spinoza, Issues and Directions. Brill, 1990.