



História da Historiografia: International
Journal of Theory and History of
Historiography

E-ISSN: 1983-9928

historiadahistoriografia@hotmail.com

Sociedade Brasileira de Teoria e História
da Historiografia

Leme Lopes, A. P.

Da progressão dos costumes à história natural dahumanidade: reflexões escocesas sobre
a temporalidadehistórica

História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography,
vol. 4, núm. 6, marzo, 2011, pp. 158-170

Sociedade Brasileira de Teoria e História da Historiografia

Porto Alegre, Brasil

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=597769700011>

- ▶ Como citar este artigo
- ▶ Número completo
- ▶ Mais artigos
- ▶ Home da revista no Redalyc

Da progressão dos costumes à história natural da humanidade: reflexões escocesas sobre a temporalidade histórica

From progression of manners to natural history of mankind: Scottish thinking on historical temporality

A. P. Leme Lopes

Professor Adjunto
Universidade de Brasília
lemeleopes@unb.br
SQN 308, bloco K, aptº 602
70747-110 - Brasília - DF
Brasil

Resumo

Durante a segunda metade do século dezoito, intelectuais escoceses como David Hume, William Robertson, Adam Smith, Lord Kames (Henry Home) e Adam Ferguson refletiram, longamente, sobre as fases do desenvolvimento da humanidade, desde suas origens até o estabelecimento da civilização. Essa reflexão tomou a forma de um gênero historiográfico tipicamente escocês, a "história natural da humanidade". Inseparável do contexto iluminista da época, a história natural escocesa dividiu a evolução da sociedade em etapas e estabeleceu valores morais para cada uma delas. Neste artigo, buscamos traçar um breve panorama dessa linha historiográfica.

158

Palavras-chave

História da historiografia; História das ideias; Iluminismo Escocês.

Abstract

At the second half of the eighteenth century, Scottish thinkers David Hume, William Robertson, Adam Smith, Lord Kames (Henry Home), and Adam Ferguson wrote extensively on the stages of human society, from its origins to civilisation. These works fashioned a typically Scottish historiographical genre, the "Natural history of mankind". This genre, intimate of the Age of Enlightenment in its Scottish form, divided the evolution of mankind in stages and established moral values for each one. Here, my goal is to draw a summary of this historiographical trend.

Keywords

History of historiography; History of ideas; Scottish Enlightenment.

Enviado em: 6/12/2010
Aprovado em: 21/2/2011

Sobre esse assunto interessante, o progresso da sociedade na Europa, um forte raio de luz filosófica irrompeu da Escócia em nosso próprio tempo; e é com estima pública e particular que eu repito os nomes de Hume, Robertson e Adam Smith. (Gibbon 1983-1990, vol. 7, p. 420.)

Edward Gibbon escreveu essas linhas no último volume de sua *History of the decline and fall of the Roman Empire* (1788), reconhecendo seu débito com alguns dos mais destacados de seus contemporâneos. É interessante, no entanto, observarmos a geografia com cuidado. A Escócia, reconhecida em quase toda a Europa como um dos lugares mais atrasados e remotos do continente, foi a fonte da “luz filosófica” que iluminou a reflexão sobre o progresso da sociedade. De fato, a discussão filosófica e historiográfica da trajetória da sociedade humana, em seus diversos estádios, desde suas origens até alcançar a “civilização”, foi ampla, na Escócia, e se consolidou no que quase pode ser chamado um gênero à parte: a “história natural da humanidade”.

Embora as primeiras obras da historiografia escocesa datem de muito antes, a preocupação com a ideia do “progresso da sociedade” pode ser traçada até uma das mais importantes obras de crítica homérica do século dezoito: a *Enquiry into the life and writings of Homer* (1735), de Thomas Blackwell. Em sua obra sobre o poeta-mor da Grécia, Blackwell rejeitou o dístico de poeta divino, que por séculos fora suficiente para justificar a superioridade do autor da *Ilíada*, explicando que “os poemas homéricos são composições humanas, inspiradas por nenhum outro poder além de suas próprias faculdades naturais e [d]as oportunidades de sua educação.” (BLACKWELL 1972, p. 11).

O que marca o *Enquiry* como obra fundamental na reflexão historiográfica escocesa é a ênfase no que o helenista escocês chamou de “as oportunidades de sua educação” – ou, em outra ocasião, as “vantagens públicas” de Homero: os costumes e o estado da Grécia em seu tempo. Portanto, segundo Blackwell, as circunstâncias do contexto histórico de Homero foram fundamentais para explicar o surgimento desse gigante poético na Antiguidade grega. Se o mesmo indivíduo tivesse vivido em outra época, não teria sido capaz de produzir a *Ilíada* e a *Odisseia*.

É interessante observarmos que um helenista erudito respondeu a uma questão que poderia ser classificada, à primeira vista, como literária ou como filológica com uma obra histórica. Desde, no mínimo, a *Rerum Scoticarum Historia* (1582), de George Buchanan (1506-1582), às obras setecentistas de Lorde Kames (Henry Home, 1696-1782), Adam Smith (1723-1790) e Adam Ferguson (1723-1816), os escoceses raciocinaram sobre diversas questões usando a historiografia. De fato, Buchanan escreveu uma história dos reis escoceses para justificar a deposição da rainha Mary Stuart, um problema político, com precedentes históricos. Kames apontou a originalidade de algumas leis de propriedade escocesas fazendo o que pode ser considerado uma história jurídica da Escócia. Smith analisou a organização do sistema econômico de sua época – e diversas outras questões – de uma perspectiva histórica. E Ferguson analisou as estruturas da sociedade civil refletindo sobre a queda da

república romana e sobre as transformações na sociedade humana ao longo do tempo. Para onde quer que nos voltemos, a reflexão histórica é inseparável do pensamento escocês no século XVIII e, provavelmente, desde muito antes (cf. ALLAN 1993, introdução e cap. 3).

A questão temporal insinua-se, na obra de Thomas Blackwell, por meio do conceito de “conjuntura”, nome dado, pelo helenista, ao conjunto de circunstâncias de um determinado período histórico. Era essa noção que pretendia explicar a antiga questão de por que os “grandes mestres de cada profissão e ciência sempre surgem no mesmo período de tempo e são do mesmo feitio e modelo” (M. Veleio Patérculo, *História romana*, livro I; *apud BLACKWELL* 1972, p. 74). Assim, por meio do percurso das diferentes “conjunturas”, podemos esclarecer a série das ideias e das produções literárias, pois

são apenas os diferentes períodos, naturalmente sucedendo-se pela *progressão dos costumes*, que podem esclarecer a sucessão do espírito [*wit*] e da literatura. [...] pois eles constituem causas fixas e uniformes e nunca falham em produzir seus efeitos, se nenhuma violência externa sustar sua operação. (BLACKWELL 1972, pp. 76-77, grifos nossos).

A ideia de “progressão dos costumes”, portanto, é central para nossa análise, pois é, por meio dela, que se estabelece a sucessão dos períodos históricos:

Existe, meu senhor, uma coisa muito árdua de descrever, ainda que tenha ocorrido em todas as épocas e nações. Raros povos conseguem observá-la e, em consequência, não se inventaram termos para exprimir uma percepção extraída das mais amplas perspectivas dos negócios humanos. Pode-se denominá-la *progressão dos costumes*, e depende principalmente de nossas *fortunas*. (BLACKWELL 1972, p. 13, grifos nossos).

160

Devemos observar, no entanto, que “progressão dos costumes” não é sinônimo de “progresso”. Não resta dúvida de que, por meio do conceito de Blackwell, insinua-se um movimento ascendente na história da humanidade, que leva da barbárie à vida civilizada. Mas, a relação explícita de *dependência* da “progressão dos costumes” para com a ideia de “fortuna” impede-nos de identificar, completamente, “progressão” com “progresso”: “se está implícito em Blackwell um esboço do que chamamos de progresso, a esse esboço parecem estranhos o caráter de necessidade e o desenvolvimento linear” (LACERDA 2003, p. 169). De fato, a noção de ‘progressão dos costumes’ não delinea uma sucessão necessária de estados sociais e a transição de uma conjuntura a outra tanto pode ser “natural” – como “quando os agricultores nativos de um país avançam, por desígnio e ordem, de um estado de ignorância e barbárie para o de riqueza e poder” – quanto pode ser regido por fenômenos casuais, quase aleatórios – como “quando uma invasão ou conquista modifica por completo a face das coisas” (BLACKWELL 1972, p. 14).

Além do mais, não podemos deixar de observar que não há, no *Enquiry*, qualquer pretensão de traçar ou de identificar *leis gerais de transformação das sociedades*. Por mais que a investigação da “questão homérica” envolvesse

uma teoria da “ascensão das artes e do progresso das línguas e do saber” (Lacerda 2003: 169), o único objetivo da obra era mostrar a dependência das composições poéticas em relação à época e às circunstâncias de sua produção. A resposta a essa questão literária foi, sem sombra de dúvidas, histórica. Mas, não há ainda nenhum tipo de análise filosófica do que Gibbon chamou de “progresso da sociedade”.

Ainda assim, podemos dizer que a história ensaiada por Blackwell, no *Enquiry*, era do mesmo tipo da que, mais tarde, Lorde Kames, Adam Smith e Adam Ferguson chamariam de “história natural”. Basta observarmos que, em suas *Letters concerning mythology*, o helenista criticava a historiografia tradicional como algo que se limitava a ensinar “que rei reinou em tal época e que batalhas se travaram” (cf. LACERDA 2003, pp.173-174), assuntos que não passavam de “intrigas insignificantes na tragicomédia do mundo” (ibidem), e propunha em seu lugar uma “história moral e filosófica” (ibidem). Para ser “útil” e “instrutiva”, a história deveria, a seu ver, “relatar em que simplicidade os homens começaram, por que degraus saíram desse modo de vida [...] e, em seguida, que novas formas e modificações se superpuseram pela invenção das artes, quais pela religião e quais pela superstição” (ibidem).

161

É possível, portanto, vermos Thomas Blackwell como um precursor da chamada “história natural do homem” escocesa. De fato, seu conceito de “progressão dos costumes” remete à imagem de um aperfeiçoamento gradual, dividido em fases (que o helenista nomeou “conjunturas”) e, bem de acordo com isso, ele aplicava o adjetivo “natural” ao encadeamento dos períodos. Mesmo a ênfase de Blackwell em uma variável tão aleatória como a “fortuna”, que deveria apagar qualquer ideia de um sentido para o desenrolar do processo histórico, não deve nos tirar do caminho correto, pois o resumo da história grega descrito por Blackwell tem um sentido claro:

Os alternados avanços e recuos, correspondentes às viradas da fortuna, em seu conjunto configuram o trânsito da desordem tribal à disciplina política, da escassez de recursos à riqueza das cidades, da existência rústica aos requintes da vida urbana; em suma, da barbárie à civilização. (LACERDA 2003, p. 178)

Nunca é demais lembrarmos, no entanto, que a progressão delineada por Blackwell cobre apenas uma pequena parte da história helênica e, portanto, não pode ser tomada como uma interpretação universal da história. Foram apenas os teóricos da segunda metade do século que levaram as ideias do helenista adiante e desenvolveram uma modalidade de história dedicada a traçar “a trajetória ideal (ou típica) da humanidade – ou de alguns de seus aspectos, como linguagem, artes, governo, religião, etc. –, desde um estado inicial, qualificado de ‘rude’ ou equivalente, até a condição civilizada” (LACERDA 2003, p. 177).

As obras fundamentais desse gênero historiográfico foram *An essay on the history of civil society* [Um ensaio sobre a história da sociedade civil], de

Adam Ferguson (1767), *The origin of the distinction of ranks* [A origem da distinção das classes], de John Millar (1771), *Sketches on the history of man* [Esboços sobre a história do homem], de Lord Kames (1774), e, com um estatuto um pouco peculiar, a *The natural history of religion* [História natural da religião], de David Hume (1757).

A *História natural da religião*, de Hume, obra que dá nome a todo um conjunto de histórias, ocupa um lugar à parte no *corpus* do filósofo. Ao discutir o “fundamento racional” e a “origem na natureza humana” da religião, o escocês não procedeu empiricamente. Ao contrário, utilizou um *método dedutivo* para traçar o *de vir* religioso da humanidade em uma sucessão *necessária* de etapas. Os “fatos empíricos” das “religiões reais” aparecem apenas como exemplos destinados a reforçar a reconstrução *conjectural* do “aprimoramento da sociedade humana desde seus mais primitivos começos até um estado de maior perfeição” (HUME 2005, p. 21). Desse ponto de vista, a *História natural* não é uma “história real”, no sentido em que Hume usa essa expressão para qualificar a obra de Tucídides. Também não se trata de uma “gênese”, ou seja, da reconstituição de um processo hipotético que ignora os fatos e é deduzido, exclusivamente, através da natureza humana. Ao contrário, em quase todas as passagens de sua investigação, Hume acumula exemplos “factuais” que apoiam sua tese:

É um fato incontestável que aproximadamente mil e setecentos anos atrás toda a humanidade era politeísta. Os princípios incertos e céticos de alguns filósofos, ou o monoteísmo, que não era inteiramente puro, de uma ou duas nações, não constituem objeções dignas de ser consideradas. Vejamos então o claro testemunho da história. (HUME 2005, p. 23, grifos nossos).

162

Nem história “factual”, nem reconstituição “genética”, a “história natural” de Hume visava a retrair a trajetória que uma nação *típica* deve seguir, *naturalmente*, se circunstâncias extraordinárias não interferissem. É apenas, nesse sentido, que podemos também incluir Adam Smith nesse grupo de historiadores. Não resta dúvida de que ele nunca escreveu uma “história real” no sentido de Hume. Mas, de outro ponto de vista, suas aulas na universidade de Glasgow, frequentemente, tomaram a forma de “histórias naturais”, traçando os desdobramentos, por exemplo, da linguagem e da justiça através dos tempos, como podemos ver nos relatos discentes de seus cursos de retórica (1762-1763) e de jurisprudência (1762-1763 e 1766). Assim, Adam Smith, mesmo sem ter sido um historiador “de ofício”, colaborou para ampliar o nosso entendimento da historiografia “como arqueologia do passado, como estudo do processo de mudança social e como macronarrativa” (POCOCK 1999, p. 309).

Tomemos um exemplo, retirado de suas aulas de retórica. Logo no início do curso, Smith aventura-se a conjecturar sobre a “origem e o progresso da linguagem” (Smith 1985, p.9). Tratava-se, precisamente, de desenvolver uma história do surgimento da linguagem a partir do estado de natureza:

Dois selvagens, que se encontram e passam a habitar o mesmo lugar, em breve se aventurariam a usar sinais para indicar aqueles objetos com os quais conviviam mais frequentemente e com os quais mais se preocupavam. A caverna na qual moravam, a árvore da qual eles obtinham alimento ou a fonte de onde bebiam em breve seriam distinguidas por nomes particulares, pois teriam ocasiões frequentes de fazer seus pensamentos sobre essas coisas conhecidos um ao outro e iriam, por consenso mútuo, concordar em certos sinais pelos quais isso seria conseguido.

Depois, quando encontrassem outras árvores, cavernas e fontes sobre as quais teriam oportunidade de conversar, naturalmente dariam a elas o mesmo nome que antes tinham dado aos outros objetos do mesmo tipo. A associação de idéias entre as cavernas, árvores etc. e as palavras pelas quais eles as teriam indicado, naturalmente sugeriria que as coisas do mesmo tipo deveriam ser indicadas pelas mesmas palavras (SMITH 1985, p. 9).

A partir disso, tendo “resolvido” a questão da formação dos substantivos, Smith discutia como poderiam ter se formado as preposições e os adjetivos, as flexões de gênero e de número, os verbos e assim por diante. Tratava-se, portanto, de uma história baseada não em fatos, mas em conjecturas, em possibilidades, em experimentos de pensamento. Dugald Stewart, três anos após a morte de Smith, já chamava esse tipo de metodologia histórica de “história teórica” ou “conjectural”, uma expressão que, segundo o próprio, “corresponde proximamente em seu sentido àquela de ‘história natural’, como empregada pelo Sr. Hume, e ao que alguns autores franceses chamaram *histoire raisonnée*” (STEWART 1982, p.293). Segundo ele,

ao examinar a história da humanidade, assim como examinamos os fenômenos do mundo material, quando não podemos traçar o processo pelo qual um evento *foi* produzido, é frequentemente importante mostrar como ele *poderia ter sido* produzido por causas naturais. Assim, no caso que sugeriu essas observações [a dissertação sobre a origem da linguagem publicada por Adam Smith], embora seja impossível determinar com certeza os passos pelos quais qualquer linguagem particular foi formada, se pudermos demonstrar, a partir dos princípios gerais da natureza humana, como todas as suas variadas partes podem ter gradualmente surgido, a mente não apenas se satisfaz até certo ponto, como detemos aquela filosofia indolente que refere a um milagre quaisquer aparições, tanto no mundo natural quanto no mundo moral, que ela é incapaz de explicar. (*ibidem*)

Não se trata, portanto, de ignorar os fatos, mas, sim, de raciocinar com a conjectura quando eles não são conhecidos. É a ausência de documentação que, em princípio, confere legitimidade à reconstituição das origens. Mas, mesmo que duas diferentes histórias se contradissem ou se uma documentação recém-descoberta, porventura, viesse a contestar a história construída através da conjectura, isso não teria importância:

Que elas [as histórias conjecturais] tenham acontecido ou não, é com frequência uma questão de somenos consequência. Na maior parte dos casos é mais importante apurar o progresso mais simples do que aquele que é mais adequado aos fatos; pois, paradoxal como essa proposição

possa parecer, é certamente verdadeiro que o progresso real não é sempre o mais natural. Ele pode ter sido formado por acidentes particulares, que não são prováveis de acontecer de novo e que não podem ser considerados como parte de qualquer prescrição que a natureza fez para o melhoramento da raça. (idem, p. 296).

Ou seja, a história natural é um *construto* que procedia por analogia e por abstração e, no fim das contas, não importava se o curso histórico seguiu, *realmente*, por aquele caminho “direto” ou desviou-se devido ao acaso e à fortuna (lembremo-nos das invasões e conquistas aventadas por Blackwell). O importante era traçar um caminho *teórico* pelo qual a humanidade *poderia* ter se desenvolvido. Era apenas assim que a história poderia permitir aos filósofos deduzir os princípios e o sentido geral do desenvolvimento dos homens.

E qual era, no século dezoito, o caminho típico do desenvolvimento da humanidade? Adam Ferguson respondeu: “não apenas o indivíduo avança da infância para a maturidade, mas a própria espécie [avança] da rudeza à civilização” (FERGUSON 1809, p. 1). É sintomático que Ferguson tenha empregado aqui, pela primeira vez em inglês com esse sentido, o termo “civilização” [*civilisation*], ao invés de “refinamento” [*refinement*]. Tal procedimento inscrevia a “sociedade civil” no processo que leva da “rudeza” à “polidez”, afastando-a do sentido de simples oposição a um “estado de natureza”: “o adjetivo ‘civil’ não é compreensível em Ferguson a não ser por referência ao processo da ‘civilização’. A sociedade civil é [para ele] a sociedade humana na medida em que se civiliza. E, o que é igualmente decisivo, se civiliza *gradualmente*” (BINOCHE 1994, p. 103, grifo do autor). Comparemos com a formulação de Dugald Stewart:

Quando, numa época como a que vivemos, comparamos nossos talentos intelectuais, nossas opiniões, nossos costumes e instituições com aquelas que prevalecem entre as tribos rudes, não pode deixar de nos ocorrer uma questão interessante, por quais *passos graduais* a transição realizou-se dos primeiros esforços simples da natureza não cultivada a um estado de coisas tão maravilhosamente artificial e complicado. (STEWART 1982, p. 292, grifos nossos).

De maneira geral, as etapas do desenvolvimento gradual da humanidade eram definidas da seguinte maneira:

Há três estádios na sociedade humana. O primeiro é resultado da consanguinidade e da afeição natural dos membros de uma família uns pelos outros. O segundo começa quando a propriedade é estabelecida e os homens se associam para defesa mútua contra as invasões e as injustiças dos vizinhos. A humanidade se submete, no terceiro, a certas leis e à obediência ao governo, ao qual eles confiam a segurança de suas pessoas e propriedades. Como o primeiro é formado na natureza, então, é claro, é o mais nobre e desinteressado. Os homens, no último, têm tempo livre para cultivar a mente e restaurá-la, pela reflexão, a uma dignidade primeva de sentimentos. O estádio intermediário é a região da completa barbárie e ignorância. (MACPHERSON 1996, p. 211).

O primeiro estádio, portanto, era o do homem “natural”, do homem “selvagem”, habitante das selvas e das cavernas. Em seguida, os homens conheciam a propriedade privada e, vivendo sob governos despóticos e inseguros, tornavam-se “bárbaros” em uma espécie de “limbo” entre a natureza e a civilização. Apenas com o refinamento da terceira etapa, era possível à humanidade, recuperar a dignidade da natureza, mantendo as “melhorias” introduzidas pela barbárie, como a política e a economia.¹

É interessante observarmos que, se o bárbaro era uma personagem antiga, o selvagem foi uma invenção moderna. Apenas quando os europeus, “que acreditavam que sua pré-história era apenas aquela dos clãs patriarcais de pastores” (POCOCK 2005, p.3) ou dos nômades das estepes, cruzaram os mares e se depararam com povos cuja principal forma de subsistência era a caça ou a coleta foi que surgiu a noção de que havia uma etapa anterior à barbárie no desenvolvimento da humanidade (POCOCK 2005, p. 3).

Antes do século XVIII, “selvagem” e “bárbaro” eram termos intercambiáveis. Ambos referiam-se a seres aos quais faltavam algumas das características do ser humano. Os gregos, por exemplo, reconheciam a existência de bárbaros orientais, como, por exemplo, os persas, que eram “civilizados”, mas não livres e de bárbaros nórdicos, como os citas, “naturalmente livres”, mas desprovidos das artes da civilização. Ao lado desses, no entanto, havia espaço para seres inclassificáveis, quase pré-humanos, como, por exemplo, os ciclopes da *Odisseia*: Polifemo era um solitário, não conhecia estrutura social de espécie nenhuma e, além disso, tratava-se de um antropófago, característica que se tornaria a quintessência da selvageria. Contudo, como condiz ao imaginário europeu anterior a 1492, o filho de Posseidon não era caçador, mas sim pastor de ovelhas.

A imagem do ser pré-social, portanto, do habitante das selvas e das cavernas, já fora idealizada muito antes de Colombo. Mas, se a ideia da selvageria foi concebida no Velho Mundo, o selvagem só foi encontrado no Novo. Ao contrário dos inúmeros relatos de encontros com povos pastoris e saqueadores de gado, que tanto contribuíram para formar a imagem europeia dos “bárbaros” – muitas vezes, mas não, exclusivamente, na fronteira gaélica da Escócia –, não há nenhum testemunho de encontros europeus com civilizações de caçadores/coletores antes da exploração das Américas, como nos conta Adam Smith:

As nações mais bárbaras, seja da África ou das Índias Orientais, eram pastoris; mesmo os hotentotes [grupo étnico do sudoeste da África] o eram. Mas os nativos de todas as partes da América, com a exceção do México e do Peru, eram apenas caçadores; e a diferença é muito grande entre o número de pastores e aquele de caçadores que a mesma extensão de território fértil pode manter (SMITH 1814, vol. 2, p. 491).

¹ É importante ressaltar, no entanto, que, apesar do período intermediário testemunhar “a dissolução total dos valores primordiais”, trata-se de “um período necessário, sem o qual o terceiro estádio, a civilização, não poderia surgir” (RUBEL 1978, pp. 33-34).

Com as viagens ao Novo Mundo, surgiu a questão de qualificar seus habitantes e de encaixá-los nos esquemas preconcebidos de classificação dos seres. Em um primeiro momento, o recurso aos antigos assegurou os pontos de referência necessários para a domesticação do desconhecido e o próprio Colombo, em suas viagens, encontrou sereias e buscou informações sobre as amazonas.

Por meio dos esquemas classificatórios do mundo antigo, era possível enquadrar todas as culturas do Novo Mundo como “bárbaras”, pois mesmo os urbanos incas e astecas eram estranhos que desconheciam Cristo, o que os colocava em um patamar inferior aos europeus. Mas, alguns povos ficavam aquém dessa classificação por falarem o que não parecia uma língua articulada, vagarem sem moradia fixa, comerem os alimentos crus e adotarem práticas tão anômalas aos olhos dos europeus, que lhes pareciam costumes “não naturais”, como a sodomia, o canibalismo e o incesto. Eis aí os ciclopes do imaginário antigo, verdadeiros seres “pré-humanos”. Nesse ponto, os americanos foram identificados com os homens do hipotético “estado de natureza”.

Contribuiu para isso a consideração da propriedade privada como um direito fundamental do homem na sociedade civil, pois a existência de um período da história que não conhecia a propriedade – uma época não descrita na história bíblica ou mitológica, embora capaz de ser aproximada de momentos vividos por ambas – era uma ferramenta eficaz para explicar o momento da apropriação. Não nos admira que essas explicações tenham se desenvolvido na mesma época em que franceses e ingleses começaram a disputar espaço com os espanhóis no Novo Mundo. Locke, que promovia a colonização da atual região da Carolina, foi um dos primeiros a descrever um estado de natureza “progressivo”, no qual os homens, inicialmente, viviam daquilo que a terra lhes dava: “o cervo pertence ao índio que o matou”, “embora antes, ele fosse um direito comum a todos” (LOCKE 1980, p. 20). Apenas através da aplicação de trabalho aos recursos naturais tornava-se possível falar de propriedade.

A questão da propriedade privada, portanto, foi vista como uma etapa fundamental no desenvolvimento da humanidade. Era ela que diferenciava os homens “naturais”, quase pré-humanos, daqueles que, afastados das virtudes primordiais, já demonstravam alguns valores sociais, mas ainda erravam entre a natureza e a civilização.

Adam Smith, ampliando o tradicional esquema de três estádios, dividiu as fases da humanidade em quatro, seguindo um padrão de atividade econômica. Segundo ele, os homens foram sucessivamente 1) caçadores/coletores, 2) pastores, 3) agricultores e, finalmente, 4) comerciantes (SMITH 1982, p. 14).² Tradicionalmente, os pastores dividiam com os caçadores o estádio da selvageria, mas, segundo Smith, foi a domesticação dos animais e não a posse da terra que introduziu, pela primeira vez, na história da humanidade, a propriedade e suas consequências: o governo, a guerra e as distinções de classe.

² Tal divisão também aparece em várias passagens de *The wealth of nations*.

De qualquer modo, Adam Smith podia discordar de seus compatriotas em relação ao número de estádios e em relação ao momento do estabelecimento da propriedade privada, mas o consenso era total em marcar a apropriação como o momento fundamental em que a humanidade abandonou a selvageria e a natureza e iniciou-se nas artes da civilização: “[uma vez] a propriedade estabelecida e a indústria posta em ação, o terreno para a subordinação e o governo está assentado” (John Logan, *Elements of the philosophy of history* [1781]; apud RUBEL 1978, pp. 44-45).³

De todo modo, o sentido geral do desenvolvimento era consensual. Inicialmente, a humanidade vivia em um “estado de natureza” identificado, solidamente, com a era dos caçadores. A partir dos conflitos em torno da propriedade, houve a desarticulação da simplicidade “natural” da sociedade primeva, o que levou, após um longo processo de mudança dos costumes, à civilização e ao refinamento, estádio representado pela segurança das leis e pelo comércio. A propriedade privada fora, portanto, o grande diferencial entre os dois primeiros estádios da história:

Das nações que vivem nessas, ou em qualquer outra das partes menos cultivadas da terra, algumas confiam sua subsistência principalmente à caça, pesca ou aos produtos naturais do solo. Elas dão pouca atenção à propriedade e raramente a qualquer início de subordinação ou governo. Outras, possuidoras [do conhecimento] das ervas e dependendo para seu aprovigionamento de pastos, sabem o que é serem pobres e ricas. Elas conhecem as relações entre patronos e clientes, servos e mestres e pelas medidas da fortuna determinam seu estatuto. Essa distinção deve criar uma diferença material de caráter e pode fornecer duas categorias separadas, sob as quais considerar a história da humanidade em seu estado mais rude: aquela do selvagem, que ainda não conhece a propriedade e a do bárbaro, para quem ela é, embora não apurada pelas leis, um importante objeto de cuidado e desejo. (FERGUSON 1809, pp. 133-134).

Foi, portanto, a introdução do conceito de propriedade privada, no imaginário da humanidade, que destruiu o hipotético sistema socioeconômico de divisão igualitária dos produtos do trabalho por todos os membros do grupo social, dando início a uma nova ordem, na qual os indivíduos passaram a ser classificados por suas posses. Os conflitos entre esses nascentes estratos sociais não demoraram a aparecer: “os indivíduos tendo agora encontrado interesses separados, as ligações da sociedade tornaram-se menos firmes e as desordens domésticas mais frequentes” (FERGUSON 1809, p. 160). Ou seja, entre as benesses da natureza e da civilização, os males da barbárie:

³ A ideia da apropriação como passagem do estado de natureza para os primórdios da civilização pode ser encontrada em diversos autores escoceses. Escolhemos citar o desconhecido John Logan por estarmos atentos a uma preocupação expressada por David Allan (ALLAN 1993, p. 11). Esse autor sustenta que as análises do chamado Iluminismo escocês, normalmente, concentram-se em alguns poucos pensadores “clássicos” e reconhecidos ignorando uma enorme massa de escritores desconhecidos que, não obstante sua obscuridade atual, também participou,ativamente, do momento intelectual. A obra dos grandes *literati* escoceses não estava apartada de sua época e de sua sociedade ou, sequer, expressava um pensamento partilhado apenas por um grupo de “conspiradores intelectuais”, mas fazia parte de um movimento muito amplo de reforma e de crítica social e que abarcou, igualmente, o mundo “prático” dos engenheiros, dos donos de terra e dos funcionários da coroa.

O apetite pela propriedade, em sua natureza uma grande benção, degenera, reconheço, em uma grande maldição quando ultrapassa os limites da moderação. Antes de o dinheiro ser introduzido, os desejos raramente eram imoderados, porque necessidades simples eram seus únicos objetos. Mas o dinheiro é uma espécie de propriedade, de uso extensivo o suficiente para inflamar o desejo. O dinheiro impele os homens a serem laboriosos e as belas produções do trabalho e da arte, despertando a imaginação, excitam um desejo violento por grandes casas, bons jardins e por todas as coisas alegres e esplêndidas. O habitual quer multiplicidade; luxúria e sensualidade ganham terreno e o desejo de propriedade se torna obstinado e deve ser satisfeito, mesmo a custo da justiça e da honra. (HOME 2007, vol. 1, p. 71).

Platão localiza a justiça e a felicidade em meio aos primeiros homens, quando existiu *a era de ouro* – se ela jamais existiu. Mas, quando uma nação, tornando-se populosa, começa a criar rebanhos e manadas, muda-se para terras apropriadas e não fica satisfeita sem luxos acima [do razoável], o egoísmo e o orgulho ganham terreno e se tornam paixões prevalentes e indomáveis. As causas de discórdia se multiplicam, uma abertura é dada à avareza e ao ressentimento e, entre as pessoas ainda não perfeitamente submetidas ao governo, as paixões antissociais assolam e ameaçam a total dissolução da sociedade. (HOME 2007, vol. 2, p. 362).

Em resumo, o “progresso da sociedade” – marcado pela mudança dos costumes na sociedade, na lei, na religião, no governo e nas relações pessoais – foi uma preocupação importante para os pensadores escoceses no século dezoito. Filósofos e historiadores – se é que tal divisão pode ser aplicada à época – debruçaram-se sobre o assunto e produziram diversas reflexões que expuseram e detalharam o problema até chegar a um consenso sobre as etapas fundamentais do desenvolvimento da humanidade.

Não se pode separar tal reflexão do chamado Iluminismo escocês. De fato, a Escócia, na segunda metade do século dezoito, estava vivendo uma das maiores transformações de sua história. Se o final do século dezessete fora marcado pelos “anos ruins do rei Guilherme”, sete anos de seca e recessão econômica que levaram o reino à bancarrota, ao final do setecentos, a população aumentara 62,5%, ao passo que a renda dos impostos internos elevara-se 43 vezes. À transformação econômica e social correspondeu uma expansão intelectual que projetou alguns *literati* escoceses, como, por exemplo, David Hume, Adam Smith ou Thomas Reid,⁴ ao cenário mundial.

O estudo da formação do governo e da sociedade, na Europa, como levado à cabo pela *História da Inglaterra*, de Hume, ou pela *História do reino de Carlos V*, de Robertson, iluminava as falhas do reino da Escócia em não ter conseguido desenvolver-se ao mesmo patamar dos seus vizinhos europeus. Mas, para construir uma narrativa que explicasse a formação do reino da Inglaterra

⁴ Não se deve, no entanto, tratar o Iluminismo Escocês como uma invenção feita a partir do nada. Diversos pensadores escoceses já se destacavam, nos mais variados campos de estudo, por séculos, antes que o Iluminismo pusesse a Escócia em uma posição de destaque no mapa da história intelectual. Cf., por exemplo, MACQUEEN 1982, cap. 1; ALLAN 1993, introdução.

ou do poderoso império de Carlos V, era necessário discutir os princípios que governaram a formação dessas sociedades. Como de praxe, os escoceses, com sua longa tradição de responder a problemas políticos e filosóficos com a historiografia, praticaram a reflexão sobre o governo, as leis, o comércio, a religião e as nações escrevendo história.

Referências bibliográficas

- ALLAN, David. **Virtue, learning and the Scottish Enlightenment:** ideas of scholarship in early modern history. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1993.
- BINOCHE, Bertrand. **Les trois sources des philosophies de l'histoire** (1764-1798). Paris: P.U.F., 1994. (Pratiques théoriques).
- BLACKWELL, Thomas. **An enquiry into the life and writings of Homer.** Menston, Yorkshire: Scholar Press, 1972. Reimpressão reprográfica. Publicado originalmente em 1735.
- FERGUSON, Adam. **Essay on the history of civil society.** 7 ed. Boston: Hastings, Etheridge & Bliss, 1809. Disponível em: <<http://books.google.com.br/books?id=57YqAAAAMAAJ>>. Acesso em: 8 jan. 2009. Publicado originalmente em 1767.
- GIBBON, Edward. **The history of the decline and fall of the Roman Empire.** 8 vols. Edição e introdução por Betty Radice e Felipe Fernández-Armesto, Londres: The Folio Society, 1983-1990. Publicado originalmente entre 1776 e 1788.
- HOME, Henry/Lorde Kames. **Sketches of the history of man.** Edição e introdução por James A. Harris. 3 vols. Indianápolis, IN: Liberty Fund, 2007 (Natural law and Enlightenment classics). Publicado originalmente em 1734.
- HUME, David. **História natural da religião.** Tradução, apresentação e notas por Jaimir Conte. São Paulo: UNESP, 2005. Publicada originalmente em 1757.
- LACERDA, Sonia. **Metamorfozes de Homero:** história e antropologia na crítica setecentista da poesia épica. Brasília: EdUnB, 2003. (Coleção Pérgamo).
- LOCKE, John. **Second treatise of government.** Editado por C.B. Macpherson. Indianápolis, IN: Hackett, 1980. Disponível em: <<http://books.google.com/books?id=RvY8If-nPrQC>>. Acesso: em 11 set. 2008. Publicado originalmente em 1690.
- MACPHERSON, James. **The poems of Ossian and related works.** Edição e notas por Howard Gaskill; introdução por Fiona Stafford. Edimburgo: Edinburgh University Press, 1996. Publicados originalmente entre 1760 e 1763.

MACQUEEN, John. **Progress and poetry**. Edinburgh: Scottish Academic Press, 1982. (The enlightenment and Scottish literature; v. 1)

POCOCK, J. G. A. **Barbarism and religion**; vol. two: narratives of civil government. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

_____. **Barbarism and religion**; vol. four: barbarians, savages, and empires. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

RUBEL, Margaret Mary. **Savage and barbarian**: historical attitudes in the criticism of Homer and Ossian in Britain, 1760-1800. Amsterdã/Oxford/Nova Iorque: North-Holland Publishing House, 1978.

SMITH, Adam. **An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations**. In three volumes. With notes, and an additional volume by David Buchanan. Londres: John Murray/Edimburgo: Oliphant, Waugh & Innes, 1814. Disponível em: <<http://books.google.com.br/books?id=o2EUAAAAQAAJ>>. Acesso em: 29 jan. 2009. Publicado originalmente em 1776.

_____. **Lectures on jurisprudence**. Edição e introdução por R.L. Meek, D.D. Raphael & P.G. Stein. Indianápolis, IN: Liberty Fund, 1982. (The Glasgow edition of the works and correspondence of Adam Smith; v). Aulas originalmente ministradas em 1762-1763 e 1766.

_____. **Lectures on rhetoric and belles lettres**. Edição por J.C. Bryce. Indianápolis: Liberty Fund, 1985. (The Glasgow edition of the works and correspondence of Adam Smith; iv). Aulas originalmente ministradas entre 1762 e 1763.

STEWART, Dugald. Account of the life and writings of Adam Smith, LL.D.. Em: Adam Smith. **Essays on philosophical subjects**. Edição e introdução de I. S. Ross. Indianápolis: Liberty Fund, 1982, pp. 263-351. (The Glasgow edition of the works and correspondence of Adam Smith; III). Conferência pronunciada originalmente em 1793.