

2

O Iluminismo

2.1

O método científico

O período designado Iluminismo pode ser compartimentado em várias seções. Exploradas, uma a uma, convergem para o que se pode descrever como a tentativa de entendimento do homem em sociedade. A evolução do pensamento para tal sentido não pode ser imaginada, entretanto, sem a consciência de que tal reflexão do homem moderno deve em muito ao cientificismo do século XVII. Ou a dúvidas mais ou menos céticas que tiveram por direção um processo - para usarmos um termo mais próximo a nós - de secularização. Estudos sérios são capazes de nos mostrar o quanto de forças antagônicas estava em jogo em tal movimento, e que a expressão “unidade” é verdadeira se apenas temos em mente conceitos prontos e sistemas estanques. Não obstante, se o pensamento escapa com maior facilidade ao termo unitário, é difícil vê-lo se desenvolver, período a período na história, além dos limites que são impostos por uma maneira de ver o mundo (no caso o homem e a sociedade) e não outra. Daqui a diante vamos nos centrar no termo “ciência” e em suas implicações.

A revolução científica do século XVII não nasceu de forma abrupta da mente de alguns inspirados homens que, descobrindo a independência das ações naturais e uma certa regularidade na física dos objetos do mundo, desvendaram seus mistérios. A própria base dessa revolução não lhes permitia reivindicar tal feito. Vemos, por exemplo, no mais célebre de seus componentes, Isaac Newton, o respeito à magnitude do misterioso na natureza, o que Voltaire chamaria de “modéstia filosófica”; nas palavras do historiador Peter Gay “Newton (...), respected the facts, heroically faced obscured phenomena, and refused to make systems¹”. O fato é que na Europa do século XVII já não mais predominava a escolástica medieval, quando os grandes sistemas do saber tinham por tarefa essencial a conciliação entre a percepção sensível e a revelação². Galileu, outra figura proeminente do método científico, homem dos séculos XVI e XVII, é exemplar na percepção de que o tempo das revelações, das descobertas puramente

¹ GAY, Peter. *The Enlightenment: an interpretation*. Volume I. New York: Norton, 1977, p.139

² CASSIRER, Ernst. *A Filosofia do Iluminismo*. Tradução de Álvaro Cabral. Campinas, São Paulo: Editora da UNICAMP, 1997, pp. 68-69

individuais, com o auxílio da centelha divina, já não comportava a dimensão dos fatos do mundo:

Galileu não teve uma intuição fulgurante dessas experiências[acerca da distância percorrida pelos corpos em queda livre] nem das relações constantes que elas estavam fadadas a confirmar. Foi levado a ela por muitos anos de reflexão e observação. No decorrer desse longo processo de descobrimento, sucedeu-lhe seguir pistas falsas e esbarrar em impasses. (...) não desistiu: tinha flexibilidade suficiente para tomar consciência de seus próprios erros e a coragem de partir em busca de soluções melhores. Finalmente, obteve sucesso... até certo ponto³.

Todavia, o juízo de que os processos físicos demandavam tempo e experiência para se converterem em medidas humanas de conhecimento - o que ficou conhecido como *método* - não implicava, geneticamente, a total emancipação entre saber e Deus. É bastante conhecida a contenda entre Descartes e Newton, o primeiro vendo o mundo como sistema, o segundo elaborando as leis do mundo de fato, o primeiro como geômetra, o segundo como físico e, ambos, crentes. A revolução que de fato engloba esses dois nomes foi maior do que eles no sentido das gerações seguintes. Transformações sociais, políticas e até religiosas não estavam no programa do cientificismo; mas foi o cientificismo, e seu método, o que melhor promoveu tais transformações: “Few scientists in the time of Boyle and Newton predicted that true religion and true science would some day be at war⁴.” Mesmo um Leibniz, também crente, não o percebe. Num debate com um discípulo de Newton, Samuel Clarke, Leibniz faz observações à heterodoxa visão newtoniana de Deus como relojoeiro, pronto a reparar, de tempos em tempos, Sua obra; ele diz que a força e o vigor do mundo, ao contrário, permanecem sempre no mundo, e apenas vão de uma parte a outra, de acordo com as leis da natureza e a bela ordem preestabelecida por Ele. Peter Gay sintetiza os desdobramentos de tal idéia: “Leibniz was proved right in defending the regularity of the universe, [but] wrong to think that his view would preserve natural religion⁵.”

Essa distinção entre ciência e religião, a nós tão espontânea quando nos debruçamos sobre esse período da história das idéias não estava, entretanto, definida sequer nos seus maiores expoentes. O que faz essa relação ser tão estreita, diríamos até indissociável, é que o método científico é, por definição, um

³ ELIAS, Norbert. *Sobre o Tempo*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, p.89

⁴ GAY, Peter. *The Enlightenment: an interpretation*. Op. Cit. p.140

⁵ Idem, p. 143-144

método progressivo, que descentraliza o observador, constringendo-o a sempre verificar a dinâmica das coisas existentes, para, só então, estabelecer conhecimento. Isso ofende o princípio religioso, seu freqüente uso da revelação, com seu sentido do sagrado, seus intermináveis comentários, sua idéia de uma ordem inviolável do mundo, onde toda a realidade era fixada num lugar imutável e dificilmente discutível. E também ao sistema religioso de conhecimento, inacessível aos comuns, não popularizado, na mão de copistas, erudito - na prática, intransponível. O cientista, ou o filósofo que fala de ciência, é homem de cartas, de letras; ele procura os relatos de viajantes e não se contenta em simplesmente contemplar o dado: quer analisar, os homens e o mundo. Buffon, um exemplo, escreve na sua *Histoire Naturelle*, de diversos volumes, em meados do século XVIII, nada menos que a história da Terra, “from the moment it had first been shaken loose from the sun by a comet, blazing hot, to a time of universal death on a frozen planet; he wrote about the formation of the continents, the nature of man, about animals, plants, rocks. The profusion of his work mirrored the lavish wealth of nature⁶”. A Faculdade de Teologia da Sorbonne enxerga aí, acertadamente, a profanação da crença cristã. Piedosamente, mas não sem alguma insinceridade, Buffon se retrata. Diz que nunca quis contrariar a cronologia das Sagradas Escrituras. Isso não o impediu, após tal fato, no decurso de tão larga investigação, de ignorá-las sistematicamente.

O método de conhecimento científico, desenvolvido no século XVII, popularizado sem dúvida por Newton⁷, abarcou a filosofia justamente por esse seu caráter de progressão, essa abertura que a metodologia calcada na observação e na experiência ensejava para outras áreas que não somente a física. Voltaire, que em 1738 lança seu *Éléments de la philosophie de Newton*, bate nesta tecla, insistindo, com orgulho, ser o primeiro homem de letras francês a vislumbrá-la⁸. Reverenciado pelo Iluminismo como gênio de tal método, Newton será o nome a ser associado ao legado científico, que, como legado, naturalmente sofre transformações e adaptações. Sua aplicação aos problemas filosóficos, de uma maneira mais ampla, leva a um aprofundamento da cisão entre religiosidade e conhecimento. Duas gerações posteriores de filósofos tenazmente abraçarão seu

⁶ Ibidem, p. 152

⁷ Ibidem, p. 128

⁸ Ibidem, p. 137

método, mas não seu Deus: a primeira geração separa Newton de seus elementos cristãos; a segunda, indo além, elimina qualquer religiosidade possível⁹.

Essa mudança, essa perseguição a qualquer pressuposto religioso, se faz mais compreensível na nova ênfase que se dará não apenas à posição das coisas do mundo, mas do homem no mundo. São concepções distintas. Uma quer buscar da natureza a sua existência tal qual nos é dado experimentá-la. São corpos que caem, pedras que se modificam, a ação e reação dos objetos. Tal concepção pode sim confrontar a genealogia cristã, mas faz-lhe mais sulcos na sua superfície do que remover a idéia de um Criador. Mas como aceitá-Lo plena e vigorosamente, sem contrariar Seus ditames, quando se trata de conhecer e explorar Sua criação? Perde-se aí, de maneira consistente, a mediação entre saber e revelação, estabelecida por Ele, para as criaturas da Terra. A filosofia do Iluminismo, diz-nos Cassirer, fará esse duplo movimento pagão: a natureza a ser conhecida por si mesma; o espírito também. Ambos deixam de ser impenetráveis ao conhecimento, ambos consistem em “princípios que lhe [ao homem] são plenamente acessíveis, que ele é capaz de descobrir e de explicar racionalmente por si mesmo¹⁰”.

Uma conseqüência que essa mudança proporciona refere-se ao próprio cartesianismo. Mesmo já tendo sido suplantado por Newton, ainda no século XVII, será definitivamente dado como falho para o empirismo do século XVIII. Na querela com Newton, em se tratando do conhecimento dos objetos do mundo, perde em sua visão sistematizante, que busca investigar de “cima para baixo, dos axiomas e princípios para os fatos, (...), [e não] inversamente, destes para aqueles”. Newton aponta-lhe o equívoco: “Não podemos começar por hipóteses gerais sobre a natureza das coisas para deduzir daí o conhecimento dos efeitos particulares¹¹”. No Iluminismo, essa inversão será mais aprofundada ainda. Em boa parte do pensamento do século XVII, Descartes incluso, é a racionalidade que destila do mundo das aparências as suas sombras. É ela, por conseguinte, o canal, o meio para acessar o conhecimento do homem, que pensa e por isso existe. Nada pode ser menos observável que isso, diz-nos o empirismo do século seguinte. Para o século XVII as paixões são o acessório, o obscuro, o instintivo frente à razão. No século XVIII, transposto o método científico para a investigação do ser

⁹ Ibidem, p. 142

¹⁰ CASSIRER, Ernst. *A Filosofia do Iluminismo*. Op.Cit. p. 75.

¹¹ Idem, p. 83

humano, será a psicologia, e não o puro pensamento, o canal para o saber. De negativo, o instinto passa a positivo. A representação, a idéia clara e distinta, capaz de dominar os impulsos dos sentidos, isso não se observa na natureza humana. As paixões não podem ser controladas pela razão, porque elas são a real natureza, o “impulso originário indispensável da vida da alma” e não sua fechadura. Liberdade não é simplesmente controlar as paixões, mas, inversamente, dar por sua existência (e importância) e buscar compreendê-las¹².

É sobretudo o pensamento secularizado que pode sustentar tal afirmativa. Tanto se fez assim que, para a história das idéias, um racionalismo ainda com resquícios de religiosidade, como encontramos-lo em Descartes, contribuiu para o “paganismo” científico não pela extensão da clareza de seu discurso, pelo pressuposto de sua razão, mas pela força de sua dúvida. Como observa Peter Gay, “his radical skepticism (...), had helped to destroy the pernicious metaphysics of the Scholastics and offered a method capable of destroying the rather less pernicious metaphysics of seventeenth century philosophers, including his own¹³”. Vemos aí que não é nem tanto o desenvolvimento do método científico que abre o caminho definitivo para soluções mais ousadas, centradas num embate com a religião e na secularização, mas sim a possibilidade de ser adaptado a outras áreas do saber. Quando se torna uma certeza, com Newton, leva a um resultado não antecipável que é fartamente manejado, com maior ou menor sucesso, no Iluminismo. Se no século XVII Newton é aclamado como um totem entre os homens, uma quase unanimidade, no século seguinte o seu método servirá como contraposição às divergências das chamadas escolas filosóficas para a busca de respostas ao problema que é de todos os tempos - o homem e a sociedade. O fato de haver uma ampla área de acordo com relação ao processo de conhecimento do mundo físico impulsionou - ou melhor, tornou mais viável, e menos metafísica - essa adaptação¹⁴. Torna-se possível uma ciência do homem e da sociedade.

Duas partes dessa progressão são importantes aqui. A primeira se passa na Holanda. Um dos principais centros de difusão das idéias newtonianas no continente europeu, e durante anos o centro, foi a universidade holandesa de Leyden. Recebendo diversos estudantes e visitantes estrangeiros – incluindo

¹² Ibidem, p. 149-150

¹³ GAY, Peter. *The Enlightenment: an interpretation. Op. Cit.* p.149

¹⁴ Idem, p. 164

Voltaire¹⁵ – ela influenciou pensadores e ensejou novas perspectivas para o uso do método científico. Os trabalhos de seus professores eram prontamente traduzidos na Inglaterra. Buscavam uma lógica da ciência experimental, isto é, o primado de um empirismo que, segundo Cassirer, é a verdadeira fonte dos trabalhos de Hume¹⁶. Sua rigorosa metodologia nesse sentido já tendia a estabelecer uma ponte entre os problemas físicos e aqueles concernentes ao acesso possível do conhecimento humano¹⁷. A outra parte dessa progressão coube a Locke. Baseado também num método experimental concernente ao problema humano, o filósofo avança em direção a uma “crítica” dos objetos a serem selecionados para a realização de tal feito. Determiná-los precede os usos da análise experimental que, como método, é eficaz, mas apenas na medida em que se presta a esclarecer a partir do *fato*, e não somente de uma intuição. Ora, qual seria esse fato da natureza humana a ser plenamente investigado pela experiência dos homens no mundo? Os processos mentais. Todavia, não estão eles tão bem discernidos, dispostos e nítidos, com a perspectiva de uma certeza, como no cartesianismo. O método experimental faz valer, antes de tudo, a observação e, por isso mesmo, não pode começar sua investigação por onde o espírito termina, na racionalidade:

(...) para resolver esse problema, para discernir exatamente a natureza específica do espírito humano, não há outro caminho senão percorrer de lés a lés toda a extensão do seu domínio e reconstituir a ordem do seu desenvolvimento desde os primeiros até as suas realizações supremas. O problema reduz-se, portanto, a um problema genético. Somente a gênese do espírito humano pode fornecer uma solução verdadeiramente satisfatória para o problema da sua natureza¹⁸.

De modo que a psicologia será colocada, assim, na base da teoria do conhecimento do espírito humano. Tal feito não passa despercebido entre seus contemporâneos:

Voltaire situa Locke muito acima de Platão – e D’Alembert declara na introdução da *Enciclopédia* que Locke é o criador da filosofia científica, tal como Newton o foi da física científica. Condillac, num exame rápido da história do problema da alma, associa Locke diretamente a Aristóteles; declara ele que tudo o que foi produzido nesse meio tempo não conta, por assim dizer, para nada no avanço do verdadeiro problema¹⁹.

¹⁵ Ibidem, p. 136

¹⁶ CASSIRER, Ernst. *A Filosofia do Iluminismo. Op.Cit.* p. 92

¹⁷ Idem, p. 93

¹⁸ Ibidem, p. 136

¹⁹ Ibidem, p. 143

Combatendo as idéias inatas cartesianas Locke inaugura, para Voltaire, uma real história da alma, não-apriorística. E somente uma psicologia para facultar esse início, essa elaboração primordial da vida encontrada no psiquismo. Segundo Cassirer, todo o desenvolvimento posterior à doutrina empirista de Locke, a partir da psicologia, terá uma tarefa principal: revogar qualquer divisão entre sensação e reflexão, esse dualismo de que não escapa Locke e que, principalmente no Iluminismo escocês, deverá fenecer. Hume mesmo dirá, em vários momentos, em várias obras que, diante das paixões, a razão é limitada; que, por si só, a razão não produz nenhuma ação, não enseja nenhuma volição²⁰. Esse é o chamado do sensualismo para as ciências humanas.

Essa maneira de investigação da identidade humana, elaborada no Iluminismo, está associada à contestação frontal de quaisquer princípios cristãos explicativos de uma natureza. A necessidade de uma secularização não está apenas entrevista nela, é o movimento mesmo de sua afirmação. E como movimento terá, até o fim do século, duas importantes frentes. A primeira, e já podemos falar aqui daquela segunda geração pós-newtoniana, será a firme negação de qualquer pressuposto ao conhecimento fornecido pelo cristianismo, num embate ao mito da Gênese²¹, a consideração de que, longe da onipresença do Criador, o homem é um ser lançado à Terra a uma posição entre os animais inteligentes, apenas. Isso está expresso na idéia de que o máximo avanço em ciência revela também o conhecimento dos limites do próprio conhecimento, o que se traduz em novas investigações. Tal noção, antimetafísica, voltada à natureza humana, é fundamentalmente secular. A segunda frente consiste na transposição do método científico para os estudos humanos. A observação dos processos físicos e as sucessivas experiências necessárias para determinar-lhes suas leis é possível pois se observa uma constância nos objetos, em suas características gerais, na experiência. Por esta razão pode-se inferir do passado o acontecimento do futuro no mundo natural:

Quando, tomando por base certas observações, prevemos fatos que ainda não observamos diretamente, apoiamos-nos no axioma de uniformidade da natureza. Sem esse axioma, sem a hipótese de que as leis que descobrimos hoje na natureza vão manter-se e perdurar mais tarde, toda conclusão inferida do passado para o

²⁰ SCHNEIDER, Louis. *The Scottish Moralists: on human nature and society*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1967, introdução, p. xviii

²¹ GAY, Peter. *The Enlightenment: an interpretation*. Op. Cit. p.168

futuro cairia manifestamente no vazio. Ora, como esse mesmo axioma será demonstrável? (...)

Nas palavras de S´Gravesande, da universidade holandesa de Leyden, em 1717,

“Não se trata de um axioma estritamente lógico mas de um axioma *prático*; sua validade não decorre da necessidade do pensamento mas da necessidade da *ação*. Toda a ação, toda a transação prática com as coisas não estaria vedada ao homem se este não pudesse levar em conta que os ensinamentos recolhidos de uma experiência passada ainda valem no futuro, aí conservam sua força e sua validade? O raciocínio que conclui do passado e do presente para o futuro (...) [é] um raciocínio que, por analogia, é perfeitamente válido e até indispensável. (...). Temos (...) o direito e a obrigação de confiar nele, visto que nos é imprescindível aceitar por verdadeiro tudo cuja refutação implicaria a supressão para o homem de todo e qualquer meio de existência empírica, de todo e qualquer tipo de vida social²²”.

O modelo físico pode ser, assim, transposto e tornar-se, para o homem e a sociedade, um conjunto de pressuposições biológicas e sociológicas, em cujo interior a analogia determinará (se não com toda a certeza), ao menos com a maior probabilidade possível, o devir a partir da observação e da experiência. Embora o Iluminismo já reconheça que o caráter individual e a influência do meio expandem as possibilidades de existência humana (e, por conseqüência, social) no tempo e no espaço, “nature had built a certain uniformity into man’s basic patterns of growth and behaviour²³”. Eis o primado das paixões, o caminho para as chamadas “primeiras” ciências humanas, a sociologia em destaque. A uniformidade da natureza humana é correlata à estabilidade dos objetos nos processos físicos. O que é observado no passado, dentro de parâmetros experimentais, deverá se repetir no futuro. Como isso acontecerá, eis a questão do método, que impõe deduções, erros, revisões e, por fim, a certeza para se tornar uma lei científica. Este será, nos séculos seguintes, um dos pontos mais criticados do Iluminismo. Assim como os *philosophes* fizeram de tudo para ver o homem sem intermédio de Deus, já a partir do XIX poucos afirmarão conhecer o homem sem sua relação *cultural*, histórica e profundamente (até mesmo de maneira irreconciliável) diversa, temporal e espacialmente.

²² CASSIRER, Ernst. *A Filosofia do Iluminismo*. Op. Cit. p. 94

²³ GAY, Peter. *The Enlightenment: an interpretation*. Op. Cit. p.168

2.2

O Iluminismo escocês

No iluminismo escocês, a adoção de uma metodologia científica voltada para os assuntos humanos esteve ligada intimamente à idéia de que a formação de grupos sociais é um procedimento natural da humanidade, sendo a sociabilidade uma espécie de regra da natureza humana. Esta idéia, que também está relacionada à Jurisprudência Natural (ou Lei Natural), parte do pressuposto de que o comportamento dos indivíduos observados em sociedade não advém de um evento único, ou de uma determinação estabelecida por um contrato racional²⁴, mas sim de uma tendência, de uma inclinação natural. Como prova desta idéia, a observação – ponto fundamental da metodologia científica – de comportamentos sociais variados mostra que, antes de qualquer argumento deliberado, a natureza humana se apresenta de forma impositiva, e que, em seus traços essenciais, ela contradiz a noção de que o egoísmo (a primazia da individualidade) é o denominador comum da conduta humana, que o egoísmo é a característica que se poderia encontrar em qualquer tempo e lugar:

(...) in the eighteenth century, by many British authors, society ceased to be viewed as an artificial creation, instead it came to be called a natural relation. Simple proofs of its naturalness were found in the helplessness of babes and in the fact that the most primitive peoples as yet discovered lived in some sort of organized life²⁵.

Essa postura dará preferência à vida em conjunto em detrimento de características advindas de vontades individuais, compreendendo que a sociedade não é um empreendimento artificial, mas sim natural, sendo, portanto, possível analisá-la tal como ela se mostra, e não imaginá-la, idealmente, como ela deveria ser. Para o iluminismo escocês, a transferência da metodologia científica para os assuntos humanos estava diretamente relacionada ao processo de secularização do conhecimento; desta maneira, e como veremos em Hume, a negativa a idealizações acerca da conduta social humana torna-se um imperativo, e, através da observação, será possível separar o que é produto de pura especulação filosófica daquilo que de fato se mostra no comportamento humano. Isso não significa que os escoceses deixassem de especular e de propor generalizações. A

²⁴ SCHNEIDER, Louis. *The Scottish Moralists. Op. Cit.* p. xvii

²⁵ BRYSON, Gladys. *Man and Society: the Scottish inquiry of the eighteenth century.* New York: Augustus M. Kelley, 1968, p. 149

perspectiva da análise, contudo, sofre uma mudança decisiva. O ponto fundamental dessa mudança é que características individuais encontrar-se-ão, necessariamente, subordinadas a características coletivas. A racionalidade, por exemplo, pode demonstrar perfeitamente certas regularidades de determinados indivíduos, pode esclarecer determinadas ações, mas é insuficiente perante a quantidade de comportamentos que se encontram no conjunto social, ou a maneira como os seres humanos respondem às mais diversas situações cotidianas. Comportamentos como o hábito e o costume, que já haviam sido descritos como de fundo irracional²⁶, passam a ser considerados como formas de sociabilidade, pois são observáveis de maneira generalizada e não necessitam de correção – ao contrário, expressam a natureza social do homem²⁷. As intervenções no ambiente social, portanto, devem levar em conta o comportamento da natureza humana (que não prima pela estrita racionalidade), já que é a partir dela que as comunidades se estruturam; como um indício desse comportamento, a psicologia ocupa um lugar importante, porque através de sua análise pode-se compreender como o homem age na cena social²⁸.

Duas formas de intervenção na vida social se apresentam por meio das instituições e das regras expressas nas leis. Para os escoceses, tratava-se de empreendimentos positivos na medida em que funcionavam para organização da sociedade, isto é, sua eficiência era medida por sua utilidade, no sentido de que um maior nível de organização social tendia a beneficiar um maior conjunto de pessoas que buscam objetivos de maneira individual²⁹. O escocês Dugald Stuart, que segundo Louis Schneider sintetiza a visão geral de alguns pensadores iluministas, entendia que

(...) social institutions represent a kind of deposit of wisdom, a heritage of the community that has put into them, over the time, sagacity and reflection on much experience, transcending by far that of any individual. (...) the wisdom so deposited in social institutions has been built piecemeal, to be sure, and is hardly the product of an intelligence that plans everything out at once in a total conception of the ends institutions are to fulfill³⁰.

²⁶ SWINGWOOD, Alan. *Origins of Sociology: the case of the Scottish Enlightenment*. British Journal of Sociology, vol. 21, nº2, 1970, p. 170

²⁷ BRYSON, Gladys. *Man and Society*. Op. Cit. p. 172

²⁸ SCHNEIDER, Louis. *The Scottish Moralists*. Op. Cit. pp. xxix-xxx

²⁹ BRYSON, Gladys. *Man and Society*. Op. Cit. p. 158

³⁰ SCHNEIDER, Louis. *The Scottish Moralists*. Op. Cit. p. xliii

Se a sociedade não é, então, um conjunto artificial, e se não é também um projeto a ser construído racionalmente (ou que teve sua data de nascimento conforme o desejo e/ou a finalidade de um Criador), ela deve ser vista sob o ângulo de uma lenta formação, gradativa, que passou por estágios e que, com o tempo, foi se aprimorando, quando as intervenções de várias gerações se mostraram úteis, expandindo o número de beneficiados e tornando-a cada vez mais complexa. Para David Hume, por exemplo, a idéia do aprimoramento social indicava também um aprimoramento do indivíduo, já que o meio, a coletividade, determinava substancialmente a concepção que uns tinham dos outros. Em uma discussão sobre o advento da propriedade, Hume diz que a segurança desta é obra da organização do *governo* e que a estabilidade da posse se mostra mais benéfica que a sua instabilidade, de modo que, embora num primeiro momento o reconhecimento da posse de outros se aparente a uma “convention of abstinence” por parte de quem reconhece,

In time, after the social organization is operating well and men reflect on what it does for the preservation of common interests, it becomes a chief source for the promulgation of many other moral ideas beyond those that have to do with possessions.

Em suma, a intervenção que as regras de governo impõem se justifica pela utilidade e melhoria decorrentes das mesmas. Isso afeta o curso das gerações: “Men, (...), become more and more society-minded”. E, como o próprio Hume diz, “the next generation must imbibe a deeper tincture of the same dye³¹”; assim como para Adam Ferguson, que, descartando qualquer espécie de artificialidade no surgimento da sociedade, pensa que “when people for long periods availed themselves of the benefits thereof and complied with the general requirements, they consented to the government³²”. Desta mesma ênfase da melhoria das condições conforme as gerações se sucediam, advêm uma percepção retrospectiva do desenvolvimento social³³. Como a observação da conduta humana informava aos escoceses que o homem era eminentemente um animal social, ele deve ter então progredido de um estágio de organização a outro. Mais importante, porém, que uma classificação apenas de ordem política - para explicar essa progressão -, era o valor também dado pelos escoceses às estruturas sociais e econômicas:

³¹ BRYSON, Gladys. *Man and Society. Op. Cit.* p. 159

³², Idem, p. 164

³³ CHITNIS, Anand. *The Scottish Enlightenment: a social history.* London: Croom Helm, 1976, p. 94

The Scots (...), classified societies as savage, barbaric and polished (Adam Ferguson, William Robertson) or as hunting, pastoral, agricultural and commercial (Adam Smith, John Millar) in terms of their prevailing mode of production³⁴.

A importância dada aos mais variados fatores que envolvem o conjunto social é, sem dúvida, uma forte característica da análise deste iluminismo. Tanto o hábito, quanto o costume e a simpatia (a análise desta última vinha desde os gregos³⁵) são interpretados de forma extensiva sob o ponto de vista social. Para Hume e para Adam Smith, por exemplo, “sympathy is not primarily a virtue to be acquired; it is a natural and universal human trait, a power of the imagination which allows a person to put himself in another’s place”, e, reforçando sua perspectiva social, “It is a fellow-feeling (...); sympathy allows us to participate in any passion or experience of another (...), and that reception makes of us, (...), persons different from those we were³⁶”. É assim que o desenvolvimento social é um desenvolvimento também do indivíduo³⁷; a sociedade como um todo, por meio do governo, se desenvolve de maneira mais “abstrata”, impessoal, e os indivíduos, com as suas próprias necessidades, se satisfazem mais conforme o conjunto social lhes permite uma maior interação com outros indivíduos no sentido de uma realização mútua. Quanto mais o governo se aprimora (e, com isso, aprimora a sociedade) mais a vontade individual se satisfaz por meio da interação com os outros, isto é, criam-se igualmente mais oportunidades para realizar tal fim (a satisfação própria). Mas, de certa maneira, é como se a coletividade, para o iluminismo escocês, acabasse por suplantar qualquer característica individual dos homens, já que conforme as interações se tornam cada vez mais complexas, a “sociedade” acaba por exercer uma espécie de controle (por meio do julgamento moral das atitudes de cada um) sobre seus participantes:

We acquire from other persons our first notions of ourselves as selves, and we are constantly molding and remolding ourselves to win their approval. In turn we judge all persons who come into communication with us: (...). Society presents itself to us, thus, as a vast network of interstimulation and response (using terms of our day), in which individuals are greatly controlled by the wishes, the judgments, the praise and disapproval of others individuals. Indeed, in these discussions of Smith’s (...) [and in Hume] which prefigure so much of modern

³⁴ SWINGEWOOD, Alan. *Origins of Sociology. Op. Cit.* p. 168

³⁵ Idem, p.169

³⁶ BRYSON, Gladys. *Man and Society. Op. Cit.* p. 160

³⁷ Idem, p. 104

social psychology, there sometimes seem to be no individuals at all, so organic is the relation of person to person conceived to be³⁸.

A preocupação com a moralidade, por parte do iluminismo escocês, está, justamente, relacionada à importância dada à natureza humana. Sem o intermédio de Deus, num cenário já secular, a fundamentação do comportamento moral dos indivíduos poderia, à primeira vista, encontrar-se em aberto, pois a determinação primordial de como as pessoas julgam as outras é da natureza humana, não de uma imposição da razão. Neste sentido, o esquema de funcionamento das instituições sociais, para que se garantisse o cumprimento das regras que permitiriam aos homens uma convivência sem violência (isto é, por meio da comunicação), torna-se um dos problemas principais para a reflexão. Não se trata mais, portanto, de controlar verticalmente a moralidade, e sim de corrigir, da maneira mais abrangente possível, os maus aspectos que determinadas ações e julgamentos possam exercer sobre a solidariedade social. Desta forma, se há uma concepção “evolutiva” das sociedades, é porque esta figura abstrata que é a instituição interveio para buscar o bem comum e também para implementar novas maneiras de desenvolvimento da sociedade - tudo, claro está, de maneira bastante gradual, conforme as demandas sociais, o desenvolvimento do comércio, o aparecimento de novas tecnologias, as próprias mudanças políticas etc. É neste sentido que o que expomos acima se explica: uma quase “dissolução” do indivíduo perante as forças (como as instituições, a política, a economia) que representam o coletivo.

Um último aspecto desta breve exposição sobre algumas características do iluminismo escocês nos interessa aqui. Na modernidade, a Europa (e, principalmente, a Inglaterra, bem mais que a Escócia³⁹) havia, segundo os escoceses, atingido um substantivo grau de civilização⁴⁰, o que significava, como afirma Lorde Kames (assim como boa parte de seus contemporâneos), “a highly organized political society⁴¹”. A compreensão de estar num patamar superior ao que havia no passado correspondia, em muito, ao projeto de determinar as etapas

³⁸ Ibidem, p. 160

³⁹ POCOCK, J G A. *Linguagens do ideário político*. Sérgio Miceli (org.). Tradução de Fábio Fernandes. São Paulo:EDUSP, 2003, p. 173

⁴⁰ Esta é uma questão que teve grande influência na teoria histórica de Hume, como veremos no quinto capítulo desta dissertação.

⁴¹ BRYSON, Gladys. *Man and Society*. *Op. Cit.* p. 168

de desenvolvimento até aquele momento e, a partir desta concepção, demonstrar as características que garantiriam a estabilidade e novos aprimoramentos sociais. A história ocupa, aqui, um lugar especial. De maneira semelhante àquela valorização social do coletivo⁴², preferindo-o a aspectos individuais, a reflexão histórica se encontra intimamente preocupada com os eventos de impacto mais geral, ou, melhor dizendo, com eventos cuja transformação independem de decisões particulares e de momentos “grandiosos”: em Hume – um dos principais expoentes no que se refere também à reflexão histórica do período⁴³ - “Kings, battles and dates are passed over for discussions of manners, customs, ideas, institutions”, principalmente nos seus *Ensaio*⁴⁴. Esta preocupação histórica do iluminismo escocês reflete também a própria questão da moralidade. Como dissemos acima, já não se tratava de regular estritamente o comportamento moral, mas de alcançar o entendimento de sua formação, observando suas manifestações, compreendendo sua dinâmica. A contribuição da história, aqui, para alguns desses iluministas, não está apenas em seu valor educacional (como a leitura do ensaio *Do estudo da história*, de Hume, talvez suponha); antes, seria como um grande painel que retrataria as transformações, ao longo do tempo, da própria consciência moral da humanidade⁴⁵, na medida em que esta se aprimorava até alcançar este alto grau de civilidade:

Undoubtedly one of the motives for the writing of history was pride in the achievements of the age, and the desire to set them off favorably against the comparative lack of achievement in the past. It was a “polite”, and “polished” generation, whose accomplishments could be portrayed advantageously by the side of those of “rude” and “barbarous” periods of the past or of some other section of the world⁴⁶.

Esta percepção da história abrangia, pois, um método de investigação das sociedades em suas grandes “representações”, uma afirmação dos aprimoramentos da civilização moderna, e uma reflexão filosófica que poderia, a partir de tais evidências “empíricas”, explicar cada passo desse desenvolvimento e apontar as correções necessárias para que este não retrocedesse e para que os ganhos dessa era de esclarecimento frutificassem em novos aprimoramentos para futuras

⁴² SWINGEWOOD, Alan. *Origins of Sociology. Op. Cit.* p. 177

⁴³ BRYSON, Gladys. *Man and Society. Op. Cit.* p. 102

⁴⁴ Idem, p. 106

⁴⁵ HAAKONSSSEN, Knud. *Natural Law and Moral Philosophy: from Grotius to the Scottish Enlightenment.* Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 7

⁴⁶ BRYSON, Gladys. *Man and Society. Op. Cit.* p. 79

gerações. Neste aspecto, a reflexão histórica não era “autônoma”. Ela possuía uma função. Como diz-nos Gladys Bryson, a história ainda era considerada como um ramo da literatura, e a “elegância” na maneira de escrevê-la conferia-lhe considerável liberdade expressiva: “its [da história] very association with philosophy brought it into popularity. The result of this association was not history for history’s sake, but history for philosophy’s sake⁴⁷”. Em síntese, a reflexão histórica no iluminismo escocês, como suporte para considerações filosóficas, sofreu uma transformação metodológica importante, pois, além de desvencilhar-se da *exemplaridade* clássica (para a qual o valor pedagógico da história era central), buscou, a partir de seu uso para a filosofia, determinadas regularidades da própria natureza humana que só poderiam ser compreendidas se o foco da análise se deslocasse para manifestações sociais mais amplas e, de alguma maneira, interligadas, sem se restringir a um ou outro aspecto (como a política, ou a economia) de tais manifestações. A partir do momento em que se “desliga” de aspectos particulares, essa reflexão histórica ganha um contorno mais moderno; ainda que resultasse, em última instância, numa afirmação dos avanços de sua própria época, tal metodologia mostrou-se de grande influência. Pois já não faria mais sentido imaginar a história como uma sucessão de eventos sem correlação entre si; tornou-se importante mostrar, em razão da preocupação com a natureza humana, que determinadas regularidades apareciam no decurso histórico, e que uma comparação crítica entre os períodos poderia lhes dar, aos iluministas e aos homens em geral, uma contribuição fundamental para a compreensão social de seu próprio tempo; e que, finalmente, a incidência sobre a moralidade se mostraria inequívoca, a partir de um suporte científico, que eles almejavam pela primeira vez para tal tratamento.

⁴⁷ Idem, pp. 78-79