

ADAM FERGUSON: UMA CRÍTICA AO ESTADO DE NATUREZA DE THOMAS HOBBS E JEAN-JACQUES ROUSSEAU*

ADAM FERGUSON: A CRITIQUE OF THE STATE OF NATURE IN THOMAS HOBBS AND JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Diego Andrade Nascimento**

RESUMO

O objetivo deste trabalho é apresentar a crítica do filósofo escocês Adam Ferguson (1723–1816) ao estado de natureza desenvolvido pelos filósofos Thomas Hobbes (1588–1679) e Jean-Jacques Rousseau (1712–1778). Para que possamos compreender adequadamente a crítica de Ferguson aos autores mencionados, dividiremos este trabalho em três partes: i) apresentaremos brevemente o estado de natureza conforme desenvolvido por Hobbes e Rousseau — respectivamente, um estado de guerra perpétua e um estado de isolamento; ii) mostraremos que o método adotado por Ferguson na investigação da natureza humana o leva a criticar as propostas desses autores, uma vez que, para ele, devemos observar o que a natureza nos informa e, a partir dos fenômenos particulares, descobrir os princípios que regem a natureza; iii) apresentaremos as consequências do método hipotético na compreensão do filósofo escocês. Assim sendo, ao analisarmos a história humana, seguindo o pensamento de Ferguson, poderemos ver que os homens sempre existiram em sociedade.

PALAVRAS-CHAVE: Ferguson; Estado de Natureza; Hobbes; Rousseau.

ABSTRACT

The objective of this work is to present the critique of the Scottish philosopher Adam Ferguson (1723–1816) of the state of nature developed by the philosophers Thomas Hobbes (1588–1679) and Jean-Jacques Rousseau (1712–1778). To properly understand Ferguson's critique of these authors, this work will be divided into three parts: i) we will present briefly the state of nature as developed by Hobbes and Rousseau — respectively, a state of a perpetual war and a state of isolation; ii) we will show that the method adopted by Ferguson in the investigation of human nature leads him to critique the proposals of these authors, for he believes that we must observe what nature tells us and, from particular phenomena, discover the principles that govern nature; iii) we will present the consequences of the hypothetical method in the Scottish philosopher's understanding. Therefore, when we analyze human history, following Ferguson's thought, we will see that men have always existed in society.

KEYWORDS: Ferguson; State of Nature; Hobbes; Rousseau.

* Artigo recebido em 25/03/2026 e aprovado para publicação em 06/06/2026.

** Mestrando pelo programa de Pós-Graduação em filosofia da Universidade Federal de Sergipe (UFS). Bolsista CAPES. E-mail: diegoandcat37@gmail.com.

INTRODUÇÃO

Nos diversos estudos políticos acerca do estabelecimento da sociedade civil e das instituições políticas é comum iniciar com uma teoria da natureza humana¹. Podemos observar essa tendência nas filosofias políticas modernas de Thomas Hobbes, John Locke, e Jean-Jacques Rousseau, por exemplo. A partir de uma gênese da natureza humana, esses teóricos desenvolvem suas teorias do estado, explicando como indivíduos antes afastados tornaram-se sociáveis e formaram a sociedade civil.

Um dos conceitos centrais da filosofia política do século dezessete é o estado de natureza, como “marco zero” da humanidade, a fim de compreender o estabelecimento da sociedade civil ou do Estado. Esse conceito hipotético explicaria por que os homens renunciaram sua liberdade e independência para serem submissos a um Estado. Por meio desse conceito, Thomas Hobbes e Jean-Jacques Rousseau concluíram que os homens se uniram na sociedade mediante contratos sociais. Para Hobbes, devido à insegurança e a brutalidade e, temendo a morte, os homens foram levados a formação da sociedade². Para Rousseau, a partir de um processo de degeneração da sua natureza, os homens inauguraram a sociedade civil³.

Diferentemente das teorias contratualistas, os filósofos do iluminismo escocês, no século dezoito, propuseram outro método de investigação — a história natural⁴. Um desses filósofos escoceses foi Adam Ferguson, que defendia uma sociabilidade natural entre os homens, algo “negado” por Hobbes e Rousseau. Segundo o filósofo escocês, os homens não

¹ “Toda filosofia política de alguma forma depende explícita ou implicitamente de uma teoria da natureza humana” (Waszek, 1988, p. 1, tradução nossa).

² O medo da morte, como também a esperança, são paixões que levariam os homens a encontrarem um poder comum que encerraria o estado de guerra imaginado pelo filósofo inglês: “O medo, neste cenário de barbárie, não aparece como uma paixão irracional, mas como a solução para a entrada na civilização. Trata-se de um medo produtor de racionalidade, de um impulso que, ao colocar em xeque um bem essencial à vida, leva os indivíduos a ultrapassar as suas divergências morais e religiosas para fundar uma ordem política que garante a todos a sobrevivência” (Becker, 2020, p. 6).

³ Como destaca Santos (2018, p. 32), a degeneração da natureza humana na filosofia de Rousseau evidencia a formação da sociedade civil: “Dessa forma, na medida em que o homem negava a natureza e aperfeiçoava seu espírito, criando técnicas e desenvolvendo artes, mal sabia que estava degenerando sua condição natural e inaugurando aquilo que viria a ser a sociedade civil. Todavia, os vínculos sociais e as dissimulações que foram sendo forjadas eram convenientes à alguns homens que se aproveitaram dessas condições para impor aos demais aquilo que lhes fosse conveniente”.

⁴ “Atacando o dispositivo racionalista do contrato como o 'principal princípio de explicação histórica' [na formação das sociedades], Ferguson apela para um perfeccionismo evolucionista, o qual antes se baseia em causas endógenas e inconscientes. As leis da ordem espontânea asseguram, não somente, nossas instituições sociais vitais, mas nosso progresso moral e prático como uma espécie ao longo do tempo. [...] Essa importante 'descoberta' [dos estágios da sociedade; selvagem, bárbaros e polido] leva Ferguson a estabelecer (assim como Smith, Millar, Robertson, Kames, Stuart e outros escoceses) uma história natural ou 'conjectural', para usar o termo do pupilo de Ferguson, Dugald Stewart, mais tarde cunhado para descrever essa abordagem” (Hill, 2006, p. 65-6, tradução nossa).

teriam formado as sociedades através de um contrato social, mas “‘o homem nasce em sociedade’, diz Montesquieu, ‘e nela permanece’” (Ferguson, 2019, p. 46).

Para os iluministas escoceses, o que importava eram os fatos e relatos históricos acerca da natureza humana, não a ideia “hipotética” de um estágio inexistente. Para o filósofo escocês, “o historiador da natureza reconhece que sua obrigação é coletar fatos, não fazer conjecturas” (Ferguson, 2019, p. 28). Ao evidenciar os problemas no método dos contratualistas, o filósofo escocês critica o estado de natureza hobbesiano e rousseauiano, defendendo, em contrapartida, a sociabilidade natural entre homens.

Para desenvolver essa crítica, este artigo se divide em três partes. Na primeira, apresentaremos de maneira sintética o estado de natureza hobbesiano e rousseauiano, respectivamente: um estado de guerra entre homens e um estado de isolamento⁵. Em seguida, analisaremos o método do filósofo escocês na investigação da natureza humana. Por fim, apresentaremos as consequências observadas pelo filósofo escocês na escolha do método hipotético pelos autores contratualistas.

1 O ESTADO DE NATUREZA DE HOBBS E ROUSSEAU

1.1 Hobbes

Desde Aristóteles, a ideia de uma “sociabilidade natural”⁶ reverbera na filosofia. Para Waszek (1988), Hobbes foi o primeiro a romper com essa ideia⁷ e propor uma nova maneira de interpretar a natureza humana. Dessa maneira,

A natureza fez os homens tão iguais, quanto às faculdades do corpo e do espírito, que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim, quando se considera tudo isto em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável

⁵ Ao invés de termos como antissocial ou solidão, preferimos o termo isolamento, a fim de exemplificar a condição do homem rousseauiano em seu “estado de natureza”, seguindo Becker (2016, p. 164): “ao descrever o homem no estado de natureza isolado ou ‘em si mesmo’, torna-se possível fazer a distinção entre as características originais do homem e aqueles que foram sendo adquiridos no processo de sociabilidade [...]”.

⁶ Embora possamos dizer que a noção de sociabilidade tem correlação com a noção *zoon politikon*, os termos apresentam distinções importantes quanto ao seu uso.

⁷ Segundo Waszek, Hobbes propôs uma maneira interessante de romper com essa tradição do “animal político” e trouxe uma nova percepção sobre o estudo da natureza humana. Contudo, não queremos dizer com isso que não existiam tradições que afirmam o oposto da sociabilidade humana antes de Hobbes, por exemplo, o epicurismo na visão dos filósofos do século XVIII. Não obstante, para nós, Hobbes insere-se numa tradição política que o coloca como ponto de partida nas discussões e críticas das teorias políticas precedentes.

para que um deles possa com base nela reclamar algum benefício a que outro não possa igualmente aspirar (Hobbes, 2003, p. 106).

Para Hobbes, os homens no estado de natureza estão em plena igualdade, seja de corpo ou de espírito. Não existe nenhuma diferença considerável para supormos uma desvantagem entre os homens. Para vermos essa igualdade, apenas precisamos observar que todos os homens se veem como os únicos sagazes e inteligentes, pois “[...] vêem a própria sagacidade bem de perto, e a dos outros homens à distância” (Hobbes, 2003, p. 107). Confirmando que “isto prova que os homens são iguais quanto a esse ponto, e não que sejam desiguais”.

Por conta dessa igualdade, encontra-se a esperança dos homens em alcançarem seus objetivos, porém, esse equilíbrio não impede que dois indivíduos desejem gozar de um mesmo objeto. Sendo impossível, eles se tornam inimigos. E “no caminho para o seu fim (que é principalmente a sua própria conservação, e às vezes apenas o seu deleite) esforçam-se por se destruir ou subjugar um ao outro” (Hobbes, 2003, p. 107). O desejo de alcançar os seus objetivos gera desconfiança entre os homens, sem a possibilidade de proteger-se de outros que possam retirar-lhe a sua vida. Na concepção de Hobbes (2003, p. 107-108), a saída vista pelos homens, em vista de evitar serem subjugados por outros, é a antecipação:

E por causa desta desconfiança de uns em relação aos outros nenhuma maneira de se garantir é tão razoável como a antecipação, isto é, pela força ou pela astúcia subjugar as pessoas de todos os homens que puder, durante o tempo necessário para chegar ao momento em que não veja nenhum outro poder suficientemente grande o ameaçar. E isto não é mais do que a sua própria conservação exige, e geralmente se aceita.

Visando sua preservação, os homens antecipam seus ataques, conscientes de que podem ser ameaçados por outros. No entanto, Hobbes (2003, p. 107-108) afirma incisivamente que aquele que antecipa tal empreitada deve fazê-lo “durante o tempo necessário para chegar ao momento em que não veja nenhum outro poder suficientemente grande o ameaçar”, pois nada o assegura de sua segurança e preservação, a não ser tornar-se suficientemente grande que os demais.

A desconfiança entre os homens encontra-se na infelicidade ou no desprezo da companhia dos outros homens. Para Hobbes (2003, p. 108), sem um poder capaz de intimidá-los, sempre tenderiam ao desfavor:

Além disso, os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e sim, pelo contrário, um enorme desprazer), quando não existe um poder capaz de intimidar a todos. Porque cada um pretende que o seu companheiro lhe atribua o mesmo valor que ele se atribui a si próprio e, na presença de todos os sinais de desprezo ou de subestimação, naturalmente se esforça, na medida em que a tal se atreve (o que, entre os que não têm um poder comum capaz de manter a todos em respeito, vai

suficientemente longe para levá-los a se destruírem uns aos outros), por arrancar dos seus contendores a atribuição de maior valor, causando-lhes dano, e de outros também, pelo exemplo.

O desprezo nas relações humanas surge quando um indivíduo atribui a outro um valor inferior ao que considera condizente a si. Essa esperança decorre da ideia de igualdade existente no estado de natureza. Se essa expectativa não ocorrer, surge o menosprezo, e assim, esse homem busca de toda maneira que esses desprezíveis lhe atribuam o seu devido valor, o que acaba causando danos a si e a outros.

A partir da evidência da hostilidade nas relações entre os homens, o autor elenca quais seriam as causas de discórdia na natureza humana, a saber: a competição, a desconfiança, e a glória. A competição diz respeito à utilização da força na subjugação de outras pessoas de outros homens. A desconfiança, para a sua preservação. E a glória por qualquer coisa que seja diferente de um sorriso ou uma palavra agradável sobre sua pessoa, amigos e parentes. Por meio desses tipos de discórdias, o filósofo inglês concluirá que:

Com isto torna-se manifesto que, durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de mantê-los todos em temor respeitoso, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens. Pois a GUERRA não consiste apenas na batalha ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida (Hobbes, 2003, p. 109).

Não existindo um poder coercitivo comum que os obriguem a manterem relações respeitadas, instaura-se um estado de guerra entre os homens. Os homens sempre estarão em uma guerra declarada um contra o outro. A guerra não é passageira, como se fosse casos isolados, mas uma guerra continuada e prolongada pela vontade dos indivíduos em dispor-se a lutar um contra o outro. Por conta do estado de natureza hobbesiano não ser moral, não há atos injustos, mas atos de sobrevivência:

Desta guerra de todos os homens contra todos os homens também isto é consequência: que nada pode ser injusto. As noções de certo e de errado, de justiça e injustiça, não podem aí ter lugar. Onde não há poder comum, não há lei, e onde não há lei não há injustiça. Na guerra, a força e a fraude são as duas virtudes cardeais. A justiça e a injustiça não fazem parte das faculdades do corpo ou do espírito. Se assim fosse, poderiam existir num homem que estivesse sozinho no mundo, do mesmo modo que os seus sentidos e paixões. São qualidades que pertencem aos homens em sociedade, não na solidão (Hobbes, 2003, p. 111).

Dizer que esse estado de natureza é injusto, não descredibiliza a hipótese apresentada pelo filósofo inglês, pois, a justiça e a injustiça não são constituintes da natureza humana. Para o filósofo inglês, essas concepções originam-se da necessidade de um poder comum e do poder

da lei; sem esses poderes não existe justiça. No estado de natureza encontramos indivíduos lutando e buscando preservar a si e as suas pessoas.

Para passarem à sociedade, os homens devem fazer um acordo de paz. A busca desse estado de paz encontra-se nas paixões e na razão. As paixões que “fazem os homens tender para a paz são o medo da morte, o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável e a esperança de as conseguir por meio do trabalho” (Hobbes, 2003, p. 111). E mediante a razão, eles encontrariam as leis naturais, as quais auxiliariam no acordo da paz: “e a razão sugere adequadas normas de paz, em torno das quais os homens podem chegar a um acordo. Essas normas são aquelas a que em outras situações se chamam leis da natureza, [...]” (p. 111).

1.2 Rousseau

No *Discurso sobre a desigualdade entre os homens* (1999), o filósofo genebrino apresenta sua teoria da natureza humana, para responder o que teria levado os homens à desigualdade. Para Rousseau (1999, p. 164)., esses eram os indivíduos em seu estado natural:

Os homens, dispersos entre eles, observam, imitam-lhes o engenho e elevam-se assim ao instinto dos animais, com a vantagem de que, enquanto cada espécie tem apenas seu próprio instinto, o homem, não tendo talvez nenhum que lhe pertença, apropria-se de todos, alimenta-se igualmente com a maioria dos diversos alimentos que os outros animais dividem entre si e, por conseguinte, encontra sua subsistência com mais facilidade do que pode conseguir qualquer um deles.

Nesse estado de natureza proposto pelo filósofo genebrino, o homem é um animal, mas não possui um instinto próprio. Eles são puramente sensíveis e instintivos, embora sejam mais hábeis que os outros animais na obtenção dos alimentos de sua subsistência. Embora os homens também sejam animais, eles possuem a *perfectibilidade* em potência, o que possibilita tanto o seu desenvolvimento, como também “o surgimento das desigualdades” (Barbosa, 2021, p. 141). A natureza expõe inevitavelmente os homens às circunstâncias para o seu desenvolvimento, tanto físico quanto mental, para que adquirissem robustez:

A natureza trata-as [as crianças] precisamente como a lei de Esparta tratava os filhos dos cidadãos; torna fortes e robustas as que são bem constituídas e faz perecer todas as outras, sendo nisso diferente de nossas sociedades, nas quais o Estado, tornando os filhos onerosos para os pais, mata-os indistintamente antes do nascimento (Rousseau, 1999, p. 165).

Assim, o homem natural é um indivíduo preparado para todas as coisas, forte e bem desenvolvido, quando comparado aos homens sociais. Essa fortaleza do corpo é necessária ao homem selvagem, pois o corpo é o instrumento que ele conhece: “[...], ele o emprega em diversos usos, dos quais, por falta de exercícios, os nossos são incapazes, e é nossa indústria que nos tira a força e a agilidade que a necessidade o obriga a adquirir” (Rousseau, 1999, p. 165).

Por isso, os homens, percebendo serem mais espertos que os animais, começam a subjugar-los. Embora eles não sejam mais fortes que muitos animais, a destreza de sua natureza o coloca em vantagem. No entanto, existem outros inimigos que o homem não pode se defender, isto é, as enfermidades naturais: a infância, a velhice e as doenças. Devido à condição frágil do homem natural no estado de natureza, o filósofo genebrino afirma:

Evitemos, portanto, confundir o homem selvagem com os homens que temos diante dos olhos. [...]: ao tornar-se sociável e escravo, torna-se fraco, temeroso, rastejante, e sua maneira de viver, indolente e efeminada, acaba por debilitar-lhe ao mesmo tempo a força e a coragem. Acrescentemos que, entre as condições selvagem e doméstica, a diferença de homem para homem deve ser ainda maior do que a de animal para animal, pois, tendo sido o homem e o animal tratados igualmente pela natureza, todas as comodidades que o homem se concede a mais do que aos animais que domestica são outras tantas causas particulares que o fazem degenerar mais sensivelmente (Rousseau, 1999, p. 170-171).

Assim, os homens selvagens, como os outros animais, estão abandonados na natureza, livres, por sua própria conta, por sua própria força e coragem para preservar-se. Contudo, quando o homem torna-se sociável, sua natureza selvagem é corrompida. Ele torna-se fraco, efeminado e indolente, perde aquilo de essencial à sua natureza — a robustez, a liberdade e o isolamento. Ao criar coisas desnecessárias, os homens se degeneram, pois “[...] o primeiro que fez roupas ou habitação deu a si mesmo coisas pouco necessárias, já que até então passara sem elas, [...]” (Rousseau, 1999, p. 171).

Por isso, o que compete ao homem selvagem é sua própria preservação, não a criação de coisas muito pouco necessárias, que antes não precisava:

Sozinho, ocioso, e sempre próximo do perigo, o homem selvagem deve gostar de dormir e ter o sono leve como o dos animais que, pensando pouco, dormem, por assim dizer, todo o tempo em que não estão pensando. Sendo a própria conservação quase o seu único cuidado, suas faculdades mais exercitadas devem ser aquelas cujo objetivo principal é o ataque e a defesa, seja para subjugar sua presa, seja para evitar ser a de outro animal; pelo contrário, os órgãos que só se aperfeiçoam pela indolência e pela sensualidade devem permanecer num estado de grosseria que exclui nele qualquer espécie de delicadeza; e, estando seus sentidos divididos nesse ponto, ele terá o tato e o paladar de uma rudeza extrema e a visão, a audição e o olfato da maior sutileza (Rousseau, 1999, 171-172).

Essa é uma clara comparação do homem selvagem com os animais em seus hábitos mais naturais e a sua natureza não sociável, na filosofia de Rousseau. A única necessidade do homem natural é a sua conservação, é utilizar o próprio corpo para atacar ou se defender. Sua ação é imediata, não calculada. Com o desenvolvimento da razão, a natureza humana iniciará a sua degeneração. Portanto, antes da sociedade, o homem rousseauiano era livre, isolado. No entanto, devido às suas faculdades naturais, necessitou associar-se e encontrar outros meios de preservação, não compreendeu que formar a sociedade seria a sua ruína.

2 O MÉTODO “ADEQUADO” PARA O ESTUDO DA NATUREZA HUMANA

A grande crítica do filósofo escocês aos contratualistas⁸ diz respeito ao método hipotético de um estado de natureza anterior à sociedade:

Produtos naturais geralmente se formam por graus. Os vegetais brotam de tantas raízes; de embriões crescem os animais. Estes, destinados à ação, diversificam suas atividades conforme aumentam os seus poderes e exibem progressos em tudo o que realizam, inclusive na aquisição de faculdades. No homem, esse progresso vai muito além de outros animais, não apenas no indivíduo, que progride da infância à idade adulta, mas também, na espécie, que vai da rudeza à civilização. Supõe-se por isso que o gênero humano procederia de um *estado de natureza*, e elaboram diferentes conjecturas e opiniões de como teria sido o período inicial de sua existência (Ferguson, 2019, p. 27).

Na natureza as coisas são formadas mediante graus, do mais simples ao mais complexo, desde sua constituição física e intelectual. Evidenciando-se no crescimento e desenvolvimento de suas habilidades. No caso do homem, vai mais além, não apenas o indivíduo sofre esse desenvolvimento, mas a espécie na totalidade também progride. A espécie sai de um estágio de rudeza para um estado civilizado. Para o filósofo escocês, encontra-se na evidência do progresso, que tanto Hobbes como Rousseau supuseram um estado de natureza hipotético para explicar essa passagem ou ruptura da natureza humana — de seres rudes a civilizados.

No entanto, para o nosso autor, esses autores não seriam os únicos a proporem conjecturas sobre um estado primitivo da humanidade: “poeta, historiador e moralistas [...] [que dizem que] o gênero humano teria degenerado ou, ao contrário, progredido

⁸ Reforçando, os autores referenciados como contratualistas, aqui, são Thomas Hobbes e Jean-Jacques Rousseau. Embora John Locke seja considerado um dos autores contratualistas, Ferguson em sua obra quanto à ideia de “estado de natureza”, o qual levaria à necessidade de um contrato entre os homens na formação da sociedade, não critica o estado de natureza lockeana. Duas são as possíveis razões: i) o estado de natureza de Locke é pré-social; ii) é um estado de natureza de certa forma moral.

significativamente” (Ferguson, 2019, p. 27). Todavia, a realidade da história da humanidade não corroborou essas conjecturas:

Em ambas as suposições, o estado primitivo de nossa natureza não tem nenhuma semelhança com o que a espécie humana veio a exibir em períodos subsequentes; registros históricos de mais remota data passam por novidade; as instituições mais comuns da vida em sociedade são tidas como intromissões, no reino da natureza, da fraude, da opressão e de uma invenção laboriosa, responsável tanto pela supressão indistinta de nossos maiores problemas quanto de nossas maiores bênçãos (Ferguson, 2019, 27-28).

Os diversos relatos acerca da natureza humana vêm exibindo discrepâncias em relação a essas suposições de um estado primitivo, seja de degeneração ou de progresso significativo, em que tudo que existe na sociedade não seria fruto da natureza humana. Segundo a visão do escocês, quando falamos acerca da história humana, devemos considerar aquilo que a natureza nos informa, não criar conjecturas. A natureza é fixa e possui todas as leis que a conduzem ordenadamente. O papel do historiador é olhar para a realidade e descobrir essas regras, como destaca Hauck (2022, p. 58):

Ora, a diferença fundamental da subdivisão da história de Ferguson está na consideração de que a história descritiva ou natural trabalha com operações uniformes, pressupondo claramente que as obras da natureza tenham algum princípio de uniformidade que lhes dê unidade. Fenômenos que se repetem na variedade da natureza serão classificadas e ordenadas pelo historiador natural, formando assim sua ciência. [...]. Em Ferguson, a história natural é possível, antes de tudo, porque há uma unidade na criação natural que faz com que a natureza obedeça a leis naturais uniformes. Na verdade, nosso autor considera que as operações da natureza são uniformes porque são regidas por leis regulares, tal como expresso pela regra de raciocínio de Newton [...].

A filosofia fergusoniana, seguindo a tripartição da história de Bacon, divide a história humana em história natural e história civil, podendo ser narrativa ou descritiva. Desse modo, a descrição diz respeito à primeira, enquanto a narração à história civil ou política. Acerca da história natural, a investigação no estudo de natureza humana seria da uniformidade dos fenômenos e sua regularidade, mediante a observação e inferência das leis gerais. Essa ideia de observação dos fenômenos particulares e a sua classificação advém das ideias desenvolvidas por Newton e, presente na filosofia escocesa. Logo, o trabalho do historiador da natureza é:

Dentre as muitas qualidades do gênero humano, escolhemos uma, a partir da qual produzimos uma teoria e, em nossa explicação do homem no suposto estado de natureza, ignoramos seu aspecto tal como se oferece à nossa observação ou se encontra nos anais da história. O historiador da natureza reconhece que sua obrigação é coletar fatos, não oferecer conjecturas. Quando considera uma espécie animal em particular, supõe que as disposições e os instintos que encontra são tais como originais, e que o modo de vida de hoje é o desdobramento de uma destinação inicial. Está ciente que seu conhecimento do sistema do mundo consiste numa coleção de

fatos, ou, quando muito, em preceitos gerais derivados de observações e experimentos particulares (Ferguson, 2019, p. 28-29).

Os estudiosos da natureza humana, por conta da diversidade do gênero humano, escolhem uma qualidade como um ponto de partida para sua teoria, a guerra ou o isolamento social. E num suposto estado de natureza, ignoram aquilo que está acessível a nossa observação, a própria natureza. Nesse sentido, aquele que realmente estuda a história do homem, deve reconhecer que a sua função é coletar os fatos da natureza e fazer uma ciência, por meio das leis gerais, descrevendo os fenômenos observados.

3 DAS CRÍTICAS ÀS CONSEQUÊNCIAS DO HIPOTÉTICO ESTADO DE NATUREZA⁹

Para o filósofo escocês, o método adotado por ambos os autores possibilitou formas distintas de interpretar a formação da sociedade civil. A primeira consequência desse método foi conjecturar um estado pré-social¹⁰. Para o iluminismo escocês, a ideia de um estado de natureza anterior à sociedade não tem sentido quando observamos os fatos e os relatos históricos acerca dos agrupamentos humanos. Como destaca Waszek: “os iluministas escoceses 'enfaticavam a sociedade como o começo primordial e o habitat originário do homem, tornando-se sua marca” (Waszek, 1988, xii, tradução nossa). Dessa maneira, não há um estado pré-social; para o autor do *Ensaio*, o homem sempre esteve em sociedade:

Em seu estado mais rudimentar, o homem é superior ao animal; por mais degenerado que seja, não se rebaixa ao nível deles e permanece humano, não importa qual a sua condição. A analogia com os animais não nos instrui em nada. Se quisermos conhecer o homem, devemos nos restringir a ele, ao curso da sua vida e ao teor de sua conduta. Tudo indica que a sociedade é tão antiga quanto o próprio indivíduo, e que o uso da linguagem é tão universal quanto o das mãos e dos pés. Se houver um tempo em que o indivíduo teve de se familiarizar com seus semelhantes ou adquirir suas faculdades, não temos nenhum registro dessa época, e nossas opiniões a respeito carecem de fundamento, sem respaldo em evidências (Ferguson, 2019, p. 33).

⁹ Embora o método seja também uma crítica aos contratualistas, ele também possibilita apresentar uma crítica que decorre da ideia que fundamenta a teoria de natureza humana desses teóricos. Dois pontos de inflexão entre o filósofo escocês e os contratualistas, a saber: a ideia de estado de natureza e a questão da moralidade. Podemos dizer, muitas vezes, que o “real” pano de fundo maior na crítica desenvolvida por Ferguson seria o problema colocado por essas teorias, a moralidade. Na medida, em que a moralidade é natural, para o filósofo escocês, ao recusarem a naturalização da moral, esses teóricos do contrato social trariam problemas gravíssimos a sociedade, pois, mediante a ideia de que possuímos uma capacidade natural de julgar, que nos leva a apreender o que é bom e ruim, o qual nos levará a agir adequadamente na sociedade e visar o bem da sociedade.

¹⁰ Como destaca Hauck (2022, p. 63-64): “O ponto central de divergência entre os dois é, portanto, a origem da sociedade: enquanto para Ferguson a sociedade não teve início, porque sempre existiu (na verdade, todos os testemunhos que temos à nossa disposição tratam dos indivíduos reunidos em grupo, então não estamos autorizados a conjecturar uma situação diferente dessa), para Rousseau a sociedade teve sim um início, uma gênese; ela foi fundada por meio de um pacto”.

Para o filósofo escocês, quando o filósofo genebrino compara o homem com os animais em seu estado primitivo, um homem selvagem, pronto a atacar ou se defender sem a mínima necessidade de reflexão, ele estaria pintando uma caricatura ingênua dos homens. O selvagem rousseauiano seria uma ilusão do método histórico de Rousseau: “[...], pintado por uma imaginação tão vivas, [...], que somos tentados a adotar sugestões fantasiosas como matéria de história”, e aceitando “como modelo do estado original de nossa natureza animais que só se assemelha a nós quanto ao aspecto” (Ferguson, 2019, p. 32). Não devemos comparar o homem com os animais, pois não aprendemos nada com eles sobre a história humana. Se quisermos conhecer o homem devemos observá-lo em sua vida, em suas relações e em suas ações; o homem é superior aos animais, mesmo em seu estado mais rude.

Embora possamos dizer que existe um estado sem sociabilidade no estado de natureza hobbesiano, ainda assim existem relações entre os indivíduos, mesmo que baseada em alguma necessidade, e muito pouco confiável (grupos para atacar outros), os homens mantêm algum contato. Diferentemente do homem selvagem de Rousseau. No caso do Hobbes, a questão está na ideia dos homens se desgostarem naturalmente, para o filósofo escocês, pois:

Além do afeto dos progenitores, que em vez de abandonar os adultos, como acontece entre as feras, torna-se mais forte, misturando-se com a estima e a memória de seus primeiros efeitos, pode-se contar a propensão comum ao homem e aos outros animais de se misturarem à horda e, irrefletidamente, acompanharem a multidão da espécie. Nada sabemos acerca dessa propensão em seus primeiros momentos de operação; mas, para homens acostumados a viver em companhia, as delícias e os desapontamentos que ela ocasiona estão entre os principais prazeres e dores da vida humana (Ferguson, 2019, p. 46-47).

Para o nosso autor, existe um afeto (uma lei natural e moral — o amor à humanidade — que “cutuca” o homem a se afeiçoar com outro indivíduo)¹¹ que coloca os homens na companhia de outros humanos, e que esse prazer pode ser bom ou ruim, eles são inclinados a formarem bandos ou grupos. São a necessidade de companhia e de relações genuinamente afetuosas, livres de coerção externa que o nosso autor defende. Por isso, quando essa ideia de um estado pré-social adentra as investigações da natureza humana, perdemos de vista um aspecto natural, real e existente nas sociedades: o afeto natural — sociabilidade. Devido a isso,

¹¹ “Se devemos, portanto, contrair nossa descrição de felicidade, ou reduzi-la em um fundamento [to a point], acerca das qualidades mais valiosas da natureza humana que podem ser reunidas, podemos ousar selecionar a bondade ou benevolência, como a provável a servir ao nosso propósito; e, como um princípio ou lei fundamental da sabedoria moral, podemos assumir que o maior bem inerente à natureza humana é o amor pela humanidade” (Ferguson, 1975b, p. 110, tradução nossa). Para Ferguson, as leis morais que norteiam a conduta humana, descobertas pela ciência moral, são derivadas das leis físicas da natureza. Portanto, um indivíduo une-se a outro não somente por um simples afeto (sentido pelos homens), mas devido à lei natural e moral.

podemos observar o alívio e o prazer do viajante ao poder novamente rever as pessoas, após tantos anos em alto mar, afirma Ferguson.

A segunda consequência do método desses autores foi criar uma ruptura entre artífice e natureza. Para Rousseau, especificamente, os homens naturais são distintos dos homens sociais, sua natureza no estado de natureza é pura, diferentemente da natureza do homem social, corrompida. Assim, elementos que antes o homem não tinha como ferramentas, etiquetas, etc., seriam artificiais distintos da natureza humana, criados para dominar o homem social:

Entre os autores que procuraram distinguir as qualidades originais do caráter humano apontando para os limites entre natureza e arte, alguns representaram os homens em sua condição primeira como dotados de mera sensibilidade animal, desprovidos do exercício das faculdades que os distingue dos animais selvagens, sem união política, incapazes de expressar sentimentos, privados de todas as apreensões e paixões que a voz e os gestos exprimem. (Ferguson, 2019, p. 28).

Para Rousseau, ao imaginarmos os homens possuindo sentimentos de opressão, desejo e orgulho, muitos filósofos imaginaram encontrar o estado de natureza dos homens; porém, estavam atribuindo coisas do homem social ao homem selvagem. Isso permitiu ao filósofo genebrino afirmar que nenhum deles teriam atingido verdadeiramente o estado de natureza. Como diz Ferguson (2019, p. 28), o homem selvagem rousseauiano é “[...] dotado de mera sensibilidade animal, desprovido do exercício das faculdades que distinguem dos animais selvagens, sem união política [...]”. Por isso, sentimentos negativos e reflexão não se manifestariam nesse estado inicial, por dependerem da relação com outros homens para se manifestarem.

Essa atitude rousseauiana, acabou excluindo os fatos históricos dos estudos da natureza humana, baseando-se em hipóteses e conjecturas acerca de um suposto estado primitivo do homem¹². Uma divisão que para o filósofo escocês não faz sentido. Assim, cada um deles representou os homens em diferentes estados de natureza, não como os homens eram, mas mediante uma separação entre natureza e artifício. O que podemos evidenciar nessa citação de Rousseau no *Discurso* (1999, p. 160-161):

Os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade sentiram todos a necessidade de remontar ao estado de natureza, mas nenhum deles o atingiu. Uns não hesitaram em supor no homem nesse estado a noção do justo e do injusto, sem se

¹² Como destaca Hauck (2022, p. 63): “A diferença que se encontra entre o método investigativo da sociedade dos dois filósofos é sobretudo consequência de divergências muito importantes quanto aos princípios da natureza humana. Quando Rousseau distingue a 'origem verdadeira' da 'natureza das coisas', ele mostra que não se preocupa com a origem verdadeiramente factual da sociedade; há a primazia da gênese em detrimento da história real”. Nesse sentido, o importante é a origem da humanidade do que a “história real” da humanidade em seu estado primitivo.

preocupar em mostrar que ele deveria ter essa noção, nem sequer que esta lhe fosse útil. [...]. Enfim, todos, falando incessantemente de necessidade, de avidez, de opressão, de desejos e de orgulho, transportaram para o estado de natureza ideias que haviam tirado da sociedade: falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil. [...]. Começamos, pois, por descartar todos os fatos, pois eles não se prendem à questão. Não se devem tomar as pesquisas que se podem realizar sobre esse assunto por verdades históricas, mas somente por raciocínios hipotéticos e condicionais, mais apropriados para esclarecer a natureza das coisas do que para lhes mostrar a verdadeira origem, e semelhantes aos que fazem, todos os dias, os nossos físicos sobre a formação do mundo.

Desse modo, enquanto muitos teóricos acreditavam estar falando do homem selvagem, eles traziam ideias do estado social para o estado de natureza, tornando o homem selvagem um ser social, pois as características que apresentavam eram do indivíduo em sociedade — corrompido. Nesse sentido, Rousseau divide a natureza humana nas coisas naturais ao homem e as coisas artificiais adicionadas a essa natureza, que, conseqüentemente, foi corrompida. Para o filósofo escocês não existe essa distinção entre natural e artificial, como veremos mais adiante; o natural tem um sentido distinto na filosofia Fergusoniana.

Se por um lado, o filósofo escocês seja mais incisivo em suas críticas ao estado de natureza de Rousseau, e os mesmos problemas possam ser vistos na teoria hobbesiana. O filósofo escocês apresenta um tom menos incisivo com o autor do *Leviatã*. Em sua principal obra, o *Ensaio*, o filósofo escocês diz o seguinte sobre o estado de natureza de Hobbes: “Para outros, o estado de natureza consistiu na guerra perpétua, incitada pela competição por domínio e posse, em que cada indivíduo luta contra os de sua espécie, sendo a presença de um semelhante um sinal para o combate” (Ferguson, 2019, p. 28). Podemos observar que na seguinte citação termos como ilusão, pinturas, imaginação e fantasia não são utilizados para retratar esse estado de guerra perpétua entre os homens na filosofia hobbesiana, como vemos na explanação do estado natural do filósofo genebrino, mas um relato neutro da teoria hobbesiana do estado original dos homens.

Esse mesmo tom fica ainda mais curioso em outra obra do filósofo escocês:

Se este ponto deve ser discutido seriamente, podemos questionar em que sentido a guerra é um estado da natureza? Certamente não é o único estado do qual os homens estão suscetíveis; pois os encontramos tanto em paz quanto em guerra: nem podemos supor que seja o estado que a humanidade deve preferir em todos os momentos; pois ele está sujeito a muitas inconveniências e defeitos: mas, poder-se-ia dizer, foi o primeiro e mais antigo estado, do qual os homens foram libertados por meio de convenções e instituição artificiais [*adventitious establishments*] (Ferguson, 1975a, p. 197, tradução nossa).

Desse modo, para o filósofo escocês, a guerra não deveria ser considerada o único estado da natureza, como supõe Hobbes, mas como mais um estado na natureza humana, pois somos

informados que tanto a guerra e a paz fazem parte dos homens¹³: “[...] nossa espécie está predisposta à oposição tanto quanto ao entendimento” (Ferguson, 2019, p. 52). O erro de Hobbes foi supor que o homem desprezaria a companhia de todos, o que, para Ferguson, não corresponde aos fatos — o homem pode até evitar alguns, mas busca viver entre outros. Assim, o autor do *Ensaio* não crítica em si a escolha da guerra, mas a desconfiança excessiva que levaria a uma guerra perpétua, causa a desunião dos homens, mostrando apenas concepções distintas da noção de guerra.

Mesmo assim, Ferguson concorda com Hobbes que a guerra seria o primeiro e mais antigo estado da natureza; mesmo produzindo muitos inconvenientes e defeitos, a sua existência serviu para a criação de certos alívios, como as convenções da sociedade. Para o filósofo escocês, a guerra produz consequências positivas que possibilitam o desenvolvimento dos homens em sociedade: “sem a rivalidade entre as nações e a prática da guerra, a sociedade civil dificilmente teria encontrado um objeto ou recebido uma forma” (Ferguson, 2019, p. 56). Esse ponto de concordância entre os autores evidenciam como a guerra levou a formação da sociedade civil e o seu progresso. É nesse aspecto positivo da guerra que o filósofo escocês observa os conflitos internos nas sociedades como importantes, mesmo produzindo inconvenientes¹⁴.

Contudo, a rivalidade na filosofia fergusoniana decorre das relações sociais com outros indivíduos, mas não devido ao interesse de conseguir algo. Para o filósofo escocês, as rivalidades entre os indivíduos decorrem da nossa parcialidade nas nossas relações, por exemplo, quando um amigo não gosta de uma pessoa de outro grupo, tendemos a rivalizar com o indivíduo detestado por nosso amigo, por consideração a essa amizade. Desse modo, existe, primeiramente, uma relação de confiança com alguns e desconfiança com outros, mas não uma desconfiança generalizada.

A partir disso, observamos que a inflexão entre o filósofo escocês e esses contratualistas não recai exclusivamente na escolha da guerra ou do aspecto “antissocial” dos homens. Mas, pelo contrário, está estritamente direcionado a esse método hipotético que direcionou esses

¹³ “As sociedades, assim como os indivíduos, estão encarregadas de sua própria preservação e têm interesses distintos, que motivam ciúmes, competições, e não surpreende que causem hostilidade” (Ferguson, 2019, p. 53). Mesmo com essas hostilidades internas, nos preocupamos “[...] com o bem-estar de nossos semelhantes [que] nos leva a um esforço de pacificar as animosidades entre eles e reuni-los pelos laços de afeto” (Ferguson, 2019, p. 57).

¹⁴ Para o filósofo escocês, os inconvenientes causados pela rivalidade interna nas sociedades podem abrir caminho para seu próprio alívio. Essa observação integra a análise que desenvolvo em minha dissertação de mestrado, em andamento no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (PPGF/UFS), sobre a noção de guerra na formação do espírito nacional em Adam Ferguson.

autores a escolherem elementos específicos como fundamento de suas teorias naturais. Além disso, esse critério metodológico sobre a história humana é válido, mas não deve excluir os fatos históricos do jogo. Desse modo, o filósofo escocês não está reproduzindo as críticas comuns às teorias desses autores, mas direcionando o seu foco ao método escolhido, para enfatizar a necessidade de analisarmos os fatos ao invés de propor meras conjecturas sobre a natureza humana. Um grande exemplo de história natural na mente do filósofo escocês é a história da humanidade desenvolvida por Georges-Louis Leclerc, conde de Buffon, uma das bases naturalistas que influenciaram Ferguson.

Por outro lado, em Hobbes a ruptura encontra-se na formação da sociedade mediante um contrato social. Na filosofia hobbesiana, os homens se detestam, não possuem nenhuma relação afetiva duradoura, suas relações são por necessidade e frágeis, existe uma eterna desconfiança entre os homens. Por isso, em vista de manterem os homens controlados e harmoniosos, os homens aceitam formar uma sociedade em que dão a um soberano o poder de comandá-los. Para Ferguson, não existe essa ruptura entre sociedade e indivíduo, o estado do homem é um estado social: “‘O homem nasceu em sociedade’, diz Montesquieu, ‘e nela permanece’” (Ferguson, 2019, p. 46). A criação da sociedade mediante um contrato é rejeitada pelo filósofo escocês:

A própria sociedade é, segundo tais escritores, considerada o resultado de um acordo, e os deveres relativos dos homens em sociedade são remetidos a um suposto pacto original, sobre cujos artigos já se escreveram volumes. A intenção desses autores, ao formularem seu argumento dessa maneira, é sem dúvida favorável à humanidade; e a hipótese de uma obrigação condicional é por eles retomada apenas para que nenhuma das partes da sociedade civil possa pretender o direito de gozar de suas vantagens peculiares sem também cumprir a condição à qual está especialmente vinculada, ou sem contribuir com aquilo que lhe é devido em troca do que espera receber de outrem. Assim, lealdade e proteção sendo apresentadas como as estipulações recíprocas entre magistrado e súdito, o primeiro não deve esperar lealdade sem oferecer proteção, nem o segundo deve esperar proteção sem os devidos retornos de lealdade e dever (Ferguson, 1975b, p. 218-9, tradução nossa).

Esses autores contratualistas, de modo geral, utilizaram o contrato social para criarem lealdade e proteção na sociedade civil por meio das instituições políticas que criaram. O filósofo escocês observa esses contratos como importantes para humanidade; não devemos entender a crítica ao contrato social como uma crítica total, mas a um aspecto específico, a criação das relações sociais entre os homens. Ferguson concorda que as instituições políticas são fruto de contratos, mas não os nossos afetos e relações com os nossos semelhantes.

Mas não apenas isso, Ferguson entende que as instituições políticas são naturais aos homens, não são corpos estranhos que surgem para controlar a natureza destacável ou corrompida dos homens, mas: “no querer e nos defeitos da sociabilidade [*instinctive society*]” (Ferguson, 1975a, p. 256, tradução nossa). As instituições políticas são fruto da própria natureza social, assim, o filósofo escocês retira a criação das instituições da necessidade de um contrato formado de uma sociedade e coloca como uma necessidade da própria sociabilidade natural do homem.

Isso ocorre porque, segundo Ferguson (2019, p. 36), devemos investigar o homem naquilo que lhe é natural, aquilo que os fatos e relatos nos informam que os homens são, isto é, sociáveis:

Portanto, se nos for posta a questão “Onde se encontra o estado de natureza?”, responderemos: aqui, não importa se na ilha da Grã-Bretanha, no Cabo da Boa Esperança ou no Estreito de Magalhães. Enquanto o homem continuar a empregar seus talentos e a interferir nos objetos à sua volta, todas as situações serão igualmente naturais. E, se nos disserem que o vício é contrário à natureza, poderemos retorquir que, pior, ele é loucura e vilania. A natureza não se opõe à arte; em que condição da raça humana não encontramos as marcas desta? Nas selvas ou nas cidades não faltam provas da irrequieta invenção humana, que abre novos e inesperados horizontes no caminho desse ser itinerante. Se o palácio for contrário à natureza, o casebre também será; e os mais avançados refinamentos políticos e morais não são mais artificiais do que as primeiras operações do sentimento e da razão.

A fim de driblar essa discussão entre artificial (instituições políticas, ferramentas, práticas de convivência, etc.) e natureza, o filósofo escocês amplia seu sentido. Para ele, não existe nada inatural ao homem, mesmo suas criações artificiais são naturais. Essa indissociabilidade entre arte e natureza, na filosofia fergusoniana, ocorre pois:

Se admitimos que o homem é passível de aperfeiçoamento e que há nele um princípio de progressão e um desejo de perfeição, por que deveríamos afirmar que ele abandonou o estado de natureza logo que começou a progredir ou que atingiu um estágio ao qual não estava destinado, se, a exemplo das outras criaturas, ele apenas obedece a uma predisposição natural e emprega os poderes que recebeu da natureza? (Ferguson, 2019, p. 36).

Se estabelecemos essas distinções entre natureza e artifício para o filósofo escocês estaríamos abrindo margem para o não entendimento da natureza humana, pois estaríamos “picotando” um processo natural e progressivo de desenvolvimento da própria história humana. Para ele, “mesmos os esforços mais recentes da invenção humana são prolongamentos de dispositivos utilizados desde o seu estado mais rude, nas épocas primitivas do mundo” (Ferguson, 2019, p. 36), isto é, devemos investigar a história da humanidade como uma continuidade, não um processo com rupturas. Assim,

Natural é um epíteto de louvor, por oposição à afetação, à precipitação ou a outros defeitos de têmpera ou de caráter. Mas, empregado para designar uma conduta decorrente da natureza humana, não distingue o que quer que seja, pois todas as ações do homem resultam de sua natureza. (Ferguson, 2019, p. 38).

O termo natural não deve ser usado para distinguir as ações ou as coisas produzidas pela natureza humana. Mas apenas para determinar que algo foi feito pelos homens, e não por um animal, por exemplo. Portanto, retomando sua crítica que não existe uma ruptura entre artifício e natureza. Vale ressaltar que o filósofo escocês não desconsidera as coisas criadas como artificiais, porém, para ele essas fazem parte da natureza criativa do homem. Assim, independentemente do local que o homem ou a humanidade estiver, encontraremos o seu suposto estado de natureza. Então, para o filósofo escocês, falar em estado de natureza seria um eufemismo, pois não existe um estado pré-social. Portanto, a verdadeira condição do homem é seu estado social como os diversos relatos históricos corroboram.

Por fim, a terceira causa do método desses autores foi estabelecerem um único aspecto da natureza humana como fundamento de suas teorias: a guerra e a insociabilidade:

O desejo de estabelecer as fundações de um sistema de nossa preferência, ou talvez a sincera expectativa de que poderíamos penetrar os segredos da natureza rumo à fonte de nossa existência, levou a muitas investigações infrutíferas, que estão na origem das mais extravagantes suposições acerca desse objeto. Dentre as muitas qualidades do gênero humano, escolhemos uma, a partir da qual produzimos uma teoria, e, em nossa explicação do homem no suposto estado de natureza, ignoramos seu aspecto tal como se oferece à nossa observação ou se encontra nos anais da história (Ferguson, 2019, p. 28).

Para o filósofo escocês, a escolha desse método hipotético dos contratualistas os levaram a selecionar uma parte ou aspecto da natureza humana como origem de seu estado anterior e desenvolveram suas teorias. Por isso, perderam de vista todos os aspectos da natureza humana, a sua bondade com seus semelhantes, a confiança natural, a sociabilidade da sua natureza, o seu desejo de guerra, as suas práticas políticas — embora rudes em seus estágios iniciais, etc. Desse modo, a sua história natural buscará:

Sem entrarmos na discussão da origem ou maneira de nosso conhecimento de objetos morais ou físicos, e sem desmerecemos a perspicácia dos que analisam cada sentimento e remetem cada modo de existência à sua respectiva fonte, podemos afirmar com segurança que nossos principais objetos de estudo são o caráter do homem tal como encontramos e as leis do sistema animal e intelectual, das quais depende sua felicidade, e que os princípios gerais relativos a estes e aos objetos em geral só são úteis quando se fundam na observação isenta e nos conduzem ao conhecimento de consequências importantes ou nos habilitam a controlar os poderes da natureza, físicos ou intelectuais, com vistas aos propósitos centrais da vida humana (Ferguson, 2019, p. 29).

O objetivo do filósofo escocês não visa retornar à origem da sociedade civil, mas observar e analisar os aspectos existentes na natureza humana como a encontramos, seja

mediante relatos ou pela observação de povos rudes, para encontrar as características gerais da humanidade. Pelos relatos encontramos um fato geral: “[...] o gênero humano reunido em bandos ou em companhia e o indivíduo ligado por afeto a um grupo, ao mesmo tempo que em oposição a outro, [...]” (Ferguson, 2019, p. 29). A partir disso, deduzimos todas as leis da natureza humana e as consequências que eles possibilitam. Desse modo, o nosso autor muda a forma de investigar a natureza humana e coloca-se em oposição aos autores contratualistas.

Por causa dessas três consequências, referente ao método utilizado pelos contratualistas, que o filósofo escocês criticou a existência de um estado pré-social. Não existe um início da humanidade, os relatos não nos revelam isso, nem mesmo um estado de plena guerra ou de isolamento humano.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo deste artigo foi apresentar a crítica e as consequências identificadas por Adam Ferguson ao método hipotético de Thomas Hobbes e Jean-Jacques Rousseau acerca do estado de natureza. Na concepção de Hobbes, o homem é um indivíduo belicoso, bruto e solitário; a companhia de outro indivíduo gera desconfiança e, assim, surge a guerra entre eles. Para Rousseau, o homem selvagem é um ser feliz, alegre e isolado, vivendo em harmonia com a natureza e com suas limitadas necessidades, mas devido à *perfectibilidade*, corrompe-se e acaba por se perder.

Para o autor do *Ensaio*, esses estados de natureza conjecturais não apresentam a natureza humana como ela é. Não é supondo um estágio originário e a-histórico que compreenderemos a história do homem, mas por meio de fatos e testemunhos, comparando-os para encontrar os princípios que regem os fenômenos naturais. Assim, descobriremos o único “estado de natureza” do homem — a sociedade.

Portanto, quando esses autores contratualistas supõem a existência de um estado de natureza pré-sociabilidade, eles estariam cometendo um equívoco, pois não falam da realidade e perderiam de vista os aspectos “essenciais” da natureza humana. Para o filósofo escocês, o historiador da natureza — neste caso, o filósofo — deve descrever a natureza como a observamos e compará-la com os testemunhos para encontrar o que os homens são e para que foram feitos. Afinal, a realização e a verdadeira finalidade da natureza humana é a sociedade.

REFERÊNCIAS

BARBOSA, P. S. C. A origem das desigualdades sociais segundo Jean-Jacques Rousseau. **Polymatheia** - Revista de Filosofia, [S. l.], v. 6, n. 9, 2021. Disponível em:

BECKER, E. **Política e linguagem em Rousseau**. São Cristóvão: Ed. UFS, 2016.

BECKER, M. A. Natureza e sociedade em Hobbes e Rousseau. **Prometheus** - Journal of Philosophy, n. 34, 25 set. 2020.

FERGUSON, A. **Principles of moral and political science**. In two volumes. Hildesheim [Alemanha]; New York: G. Olms. 1975. Volume 1: 1975a; Volume 2: 1975b.

FERGUSON, A. **Ensaio sobre a história da sociedade civil**. Tradução de Pedro Paulo Pimenta. Seguido de Instituições de Filosofia Moral, tradução de Eveline Campos Hauck. São Paulo: Editora Unesp, 2019.

HAUCK, E. C. **Introdução à filosofia política de Adam Ferguson: progresso e declínio**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2022.

HILL, L. **Passionate society: the social, political and moral thought of Adam Ferguson**. Netherlands: Springer, 2006.

HOBBS, T. **Leviatã ou matéria, forma e poder de uma república**. Tradução de João Paulo Monteiro; Maria Beatriz Nizza da Silva. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ROUSSEAU, J.-J. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SANTOS, M. P. P. **A origem do estado civil e a sua relação com a natureza humana: uma comparação entre Hobbes e Rousseau**. Monografia (Especialização) – Universidade Federal do Paraná, 2018.