Adam Smith e seu contexto: o Iluminismo escocês

Hugo E. A. da Gama Cerqueira [φ]

Resumo: Este ensaio argumenta que o pensamento de Smith deve ser interpretado a partir do contexto intelectual proporcionado pelo Iluminismo escocês. As origens e a natureza específica deste movimento são apresentadas, procurando-se destacar alguns aspectos que diferenciam o pensamento social dos *literati* escoceses daquelas orientações que vieram a prevalecer no campo da economia.

Palavras-chave: Adam Smith, Iluminismo escocês, economia política

Abstract: This essay argues that Adam Smith's thought should be interpreted within the intellectual context of the Scottish enlightenment. It discusses the origins and the specific nature of the enlightenment in Scotland in order to highlight the differences between the social theory of the Scottish literati and the dominant approach to economics.

Key words: Adam Smith, Scottish enlightenment, political economy

À procura de um contexto

Um aspecto característico das tentativas mais recentes de reavaliar a obra de Adam Smith é o esforço de localizá-la em relação aos problemas e motivações intelectuais do século XVIII. Trazendo ao primeiro plano considerações de ordem ética e política, estas análises têm contribuído para revelar um Smith bastante diverso daquele que é geralmente conhecido dos economistas. Seu pensamento se apresenta mais matizado e complexo, e o entusiasmo com ele que saúda o advento das "sociedades comerciais" é moderado pelo reconhecimento dos problemas que elas criam (Brown, 1994; Tribe, 1999).

Como afirmamos, a chave de leitura que torna estas novas interpretações particularmente produtivas consiste em abandonar a tentativa de compreender a obra de Smith e de julgar o seu mérito com base apenas na sua compatibilidade ou acordo com os conceitos e métodos da teoria econômica contemporânea. Em uma palavra, trata-se de recusar o *anacronismo* e aceitar que o sentido de proposições e conceitos empregados no passado não é imediatamente acessível a nós, que sua efetiva compreensão exige que consideremos o ambiente intelectual em que brotaram e as intenções do autor (Cerqueira, 2003). No caso de Smith, isso significa, entre outras coisas, situar seu pensamento em relação aos movimentos intelectuais de sua época e, particularmente, em relação ao *Iluminismo escocês*, do qual foi figura-chave.

[φ] Professor do Cedeplar, Universidade Federal de Minas Gerais (e-mail: hugo@cedeplar.ufmg.br). Este trabalho foi realizado com o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq.

Curiosamente, esta referência está ausente da maior parte dos livros-texto de história do pensamento econômico. Como se isso não bastasse, nos livros de história da filosofia que dedicam alguns capítulos à filosofia do esclarecimento o nome de Smith é, na maioria das vezes, apenas mencionado de passagem, quando não totalmente ignorado. Ocorre que o próprio Smith acreditava ser um cidadão de uma "época mais esclarecida" (*LRBL*, ii.134).[1] Mais do que isto, ele proclamou os ideais do Iluminismo e se opôs reiteradamente às superstições, fábulas, preconceitos e dogmas herdados do passado. Via no sectarismo e no fanatismo os maiores corruptores dos sentimentos morais (*TMS* III.3.43) e acreditava na ciência como "o grande antídoto para o veneno do arrebatamento e da superstição" (*WN* V.i.g.14). Finalmente, sua obra se articulou em torno de alguns dos temas mais caros aos pensadores iluministas: a liberdade, a igualdade, o progresso etc. (Griswold, 1999: 10-16).

Estes elementos deveriam bastar para sugerir que a efetiva compreensão do contexto intelectual em que se desenvolveu o pensamento de Smith não pode prescindir da reconstituição de sua relação com os temas e autores que animaram a trajetória do Iluminismo e, em particular, de sua variante escocesa. Esta tarefa requer, por sua vez, um duplo comentário. De início, será preciso explicitar o significado que estamos atribuindo aos termos *iluminismo* ou *esclarecimento*, palavras cujo sentido está longe de ser unívoco.[2] Em segundo lugar, será necessário precisar em que sentido se pode falar de um Iluminismo escocês: o que há de caracteristicamente *escocês* neste movimento para justificar abordá-lo como um caso especial do Iluminismo? Que predicados distinguem esta via singular do Esclarecimento que, retendo as características mais gerais que marcaram seu desenvolvimento no restante da Europa, ao mesmo tempo se diferencia do percurso seguido por outras variantes nacionais do movimento? São estas as questões que procuraremos responder no restante deste ensaio.

O conceito

A exemplo de outras palavras terminadas com o sufixo "ismo", o termo iluminismo presta-se a muita controvérsia. Como toda expressão destinada a nomear um conjunto diverso de idéias, há sempre espaço para que se instale o debate sobre quais destas idéias compõem o "núcleo duro" do conceito e quais poderiam ser deslocadas para sua periferia sem que isso acarrete qualquer perda significativa de sentido. Por isso, é recomendável desde logo fixar algum sentido estável para o conceito de iluminismo que iremos adotar ao longo deste trabalho.

---

[1] A referência aos textos de Smith será feita de acordo com a notação consagrada pela Edição Glasgow de sua obra.

[2] Empregaremos indistintamente os termos esclarecimento e iluminismo para nos referirmos ao que, em outras línguas, se denominou de *Lumières*, *Ilustración*, *Illuminismo*, *Aufklärung* ou *Enlightenment*.

Um bom ponto de partida é reconhecer, juntamente com boa parte da literatura sobre o esclarecimento produzida ao longo das últimas décadas, que existiu uma significativa diversidade de posições no interior deste movimento, diferenças de princípios e métodos provocadas, em boa medida, pela variedade de contextos nacionais e tradições culturais a partir das quais ele foi sendo conformado. Opondo-se às grandes sínteses do passado, e especialmente à obra influente e erudita de Cassirer (1994), a historiografia contemporânea tem recusado a representação do iluminismo como uma filosofia unitária, um sistema doutrinário cerrado em si mesmo (Kreimendahl, 2004). Ao contrário, ele é representado ora como um "espírito" expresso em diferentes filosofias (Deprun, 1984), ora como um "movimento" apoiado numa confiança no poder da razão e na capacidade humana de reorganizar a sociedade de acordo com princípios racionais, libertando os homens da adesão cega aos preconceitos, mitos e superstições que dão sustentação às diferentes formas de opressão (Mora, 2001: 1440-1441).

A esta ampliação do conceito de iluminismo correspondeu o reconhecimento da existência de "mutações" ou variantes nacionais do movimento. O que importa frisar no momento é que a presença destas variações regionais do esclarecimento não impediu os intérpretes de seguirem reconhecendo os traços ou "semelhanças de família" que, segundo Reale e Antiseri (1990: 670-682), nos autorizariam a continuar falando do "iluminismo em geral": a defesa da ciência e da técnica como meios de melhorar a condição material e espiritual da humanidade; a crítica das superstições e a defesa da tolerância ético-religiosa; a defesa dos direitos naturais e inalienáveis dos homens; a rejeição dos sistemas metafísicos dogmáticos e sua substituição por um uso da razão submetido ao crivo crítico da experiência; a luta contra privilégios e tiranias.

É certo que este inventário de características unificadoras do iluminismo poderia despertar a suspeita de anacronismo: não seria a idéia de um iluminismo "em geral" produto de uma ilusão retrospectiva? Se a dúvida é legítima, há boas razões para responder *não* a cada uma destas perguntas. Na raiz desta convicção repousa, em primeiro lugar, o fato de que o iluminismo foi um movimento *consciente de si*. Seus participantes – os *philosophes*, os *Aufklärer*, os *literati* – percebiam a si mesmos como homens engajados num único e amplo debate que se estendia pelos diferentes quadrantes do mundo dos homens letrados. A segunda evidência que contribui para afastar a dúvida sobre a legitimidade do conceito de "iluminismo em geral" é o fato de que, além de se julgarem participantes de um mesmo diálogo, os iluministas sentiram necessidade de estabelecer para si mesmos a verdadeira natureza do esclarecimento.

Entre os que se colocaram diante do desafio de oferecer uma resposta a esta questão, Kant ocupa lugar de destaque. No pequeno ensaio em que se ocupou deste assunto, ele recorre a um

lema de Horácio, o poeta romano, para definir o esclarecimento de um modo particularmente esclarecedor. Para Kant, o esclarecimento não seria mais um sistema filosófico entre outros, mas corresponderia a um tipo de *atitude*, aquela que é própria de quem ousa conhecer por si mesmo:

> "Esclarecimento *é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado*. A *menoridade* é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O *homem é o próprio culpado* dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de *servir-se de si mesmo* sem a direção de outrem. *Sapere aude*! Tem coragem de fazer uso de teu *próprio* entendimento, tal é o lema do esclarecimento." (Kant, 1984: 100).

Há boas razões para invocar aqui a definição kantiana do esclarecimento pois, além de afirmar uma concepção programática que é contemporânea do próprio movimento iluminista, ela reflete de maneira adequada aquelas características que marcaram o desenvolvimento do iluminismo entre os escoceses. Antes de tudo, ela coloca em primeiro plano a autonomia do sujeito: o esclarecimento consiste em tomar para si mesmo o controle do próprio destino, não delegar a outrem a direção sobre o uso do entendimento ou sobre a capacidade de deliberar sobre aquilo que deve ser feito. Isto requer vencer "a preguiça e a covardia" que fazem com que boa parcela da humanidade renuncie ao esforço de pensar por si mesma e, com espírito servil, persista sob a tutela de outrem por toda a vida. O conceito de esclarecimento assume assim a forma de um *postulado moral* e, neste sentido, diz menos respeito àquilo que se pensa – isto é, ao conteúdo de nossas reflexões – e mais ao modo como empregamos a nossa razão.

Por outro lado, o conceito proposto por Kant remete a uma dimensão social do esclarecimento: de acordo com ele, a condição para que a humanidade escape da menoridade é a liberdade de "fazer um *uso público* de sua razão em todas as questões", isto é, a liberdade de "qualquer homem, enquanto *sábio*" dirigir seus argumentos "ao grande público do *mundo letrado*", tornando-os conhecidos e, deste modo, passíveis de serem discutidos publicamente (Kant, 1984: 105). Não se trata aí, portanto, da liberdade de pensar solitariamente, mas da capacidade de fazer uso da própria razão para partilhar os argumentos que resultarem destas reflexões, expondo-os à crítica dos demais cidadãos do mundo letrado.

Estas duas idéias-chave do conceito kantiano de esclarecimento põem em destaque a oposição entre a autoridade e a razão, entre a fé e a ciência. Para os protagonistas do iluminismo, viver de maneira esclarecida implica submeter ao crivo da razão toda e qualquer crença que demandasse reconhecimento, inclusive as crenças de cunho político ou religioso. O que não puder passar pelo tribunal da razão deve ser rejeitado como preconceito ou superstição (Kreimendahl, 2004;

Broadie, 2003). Ao longo do século XVIII, é a esta oposição entre a razão e a autoridade que os iluministas se referiam quando em seus escritos invocavam o contraste entre as trevas e as luzes.

As luzes e suas variantes nacionais

Ao mesmo tempo em que congratulavam-se por viver em uma época esclarecida, os iluministas repudiavam o passado de "trevas", período em que a reflexão estivera submetida ao controle das autoridades políticas e religiosas. Condenavam não apenas o emprego disseminado dos argumentos de autoridade, como os riscos e ameaças que pesavam contra aqueles que decidiam contradizer publicamente as doutrinas da Igreja e do Estado. Convém notar que tais riscos ainda se faziam sentir em boa parte da Europa, em pleno século XVIII. O próprio Kant reconheceu cautelosamente que não vivia em uma época *esclarecida* (*aufgeklärten Zeitalter*), mas em uma época de *esclarecimento* (*Aufklärung*).[3] Convém, entretanto, não tomar o diagnóstico de Kant como igualmente válido para toda a Europa. Em outras partes do continente, o debate sobre o esclarecimento já estava posto há mais tempo. D'Alembert, por exemplo, já divisara uma "extraordinária mudança" nas idéias e declarara que aquele seria o "Século da Filosofia por excelência". Examinando o progresso da filosofia em sua época, ele constataria a existência de uma revolução em curso:

> "A ciência da natureza adquire a cada dia novas riquezas; a geometria, ao ampliar os seus limites, transportou seu facho para as regiões da física que se encontravam mais perto dela; o verdadeiro sistema do mundo ficou conhecido, foi desenvolvido e aperfeiçoado. [...] Com ela, quase todas as outras ciências adquiriram novas formas e, com efeito, era imprescindível que o fizessem. [...] Essa fermentação, agindo em todos os sentidos por sua natureza, envolveu com uma espécie de violência tudo o que se lhe deparou, como um rio que tivesse rompido seus diques." (D'Alembert *apud* Cassirer, 1994: 20-21).

Por outro lado, as referências a Kant e D'Alembert e a constatação do progresso do iluminismo na Alemanha e na França, não devem obscurecer o fato de que ele também teve um bom número de legítimos representantes na margem ocidental da Mancha. Num de seus últimos livros, Roy Porter (2000) voltou-se para este "ponto cego" na literatura sobre o iluminismo, cuidando de apontar as inúmeras evidências de sua presença – ou melhor, da presença de "um dos esclarecimentos" – na Grã-Bretanha. Com sua habitual ironia, Porter acusa os comentadores mais tradicionais, autores como Cassirer e Peter Gay, e seus seguidores de terem resumido o esclarecimento a um desenvolvimento eminentemente francês, conduzido por um pequeno grupo de *philosophes* radicais e materialistas, que teria atingido sua "apoteose metafísica" na obra de

[3] A justeza de sua avaliação seria dolorosamente confirmada quando, em 1794, poucos anos após a morte de Frederico II, o governo prussiano o proibiu de pronunciar-se em público sobre assuntos religiosos.

Kant. Esta leitura, adverte Porter, só se sustenta se admitirmos um argumento teleológico, pois o iluminismo é definido por esses intérpretes a partir de um ponto de vista que toma a Revolução Francesa como o momento culminante do movimento. Caracterizar os iluministas como "revolucionários", "democratas", "céticos", "ateus" e outros adjetivos do mesmo calibre significaria aceitar de modo ingênuo e acrítico a retórica de alguns dos *philosophes* que, a despeito da aversão que nutriam por cardeais e reis, não chegaram a abrir mão de suas sinecuras para por em prática planos de revolucionar a sociedade.[4] De maneira semelhante, Porter (2000: 4) investe contra o tratamento dispensado por Cassirer em seu "magistral e influente" trabalho aos filósofos britânicos que, em geral, foram ali negligenciados ou escassamente mencionados: o nome de Adam Smith, por exemplo, sequer aparece nas mais de quatrocentas páginas do livro. Para Porter, é como se Cassirer avaliasse os pensadores iluministas a partir de uma "escala de abstrusidade" cujo ápice consistiria na filosofia de Kant, diante do que, conclui, não é de surpreender que "figuras seminais como o idiossincrático Shaftesbury, o satírico Toland, o ameno Steele ou o populista Paine alcancem notas baixas" (Porter, 2000: 10). De fato, reconhece, a Inglaterra não produziu nenhum Kant, mas questiona: por que a teoria kantiana deveria ser tomada como o ponto culminante do Esclarecimento?

Rejeitando os padrões monolíticos e anacrônicos deste tipo de abordagem, a historiografia mais recente sobre o iluminismo tem se voltado para a diversidade de suas manifestações nacionais e para as particularidades destas diferentes expressões que, nas leituras convencionais, ficavam obscurecidas ou eram simplesmente tomadas como sinais de sua insuficiência, da ausência do "verdadeiro" iluminismo. De fato, a presença das luzes na Inglaterra era plenamente sentida no século XVIII: o florescimento da razão, o respeito à liberdade de expressão e a tolerância religiosa foram reconhecidos e celebrados pelos estrangeiros que a visitaram.[5]

Estes testemunhos, vindos de contemporâneos do esclarecimento, deveriam bastar para mostrar o que há de anacrônico nas leituras que ignoram a existência do iluminismo inglês ou lhe negam importância. Reconhecer seu valor filosófico requer, contudo, que se tome em consideração o registro que lhe é próprio, as características que lhe foram peculiares.[6] As transformações que a Inglaterra viveu ao longo do século XVIII – o fim do absolutismo, o

[4] Num sentido semelhante, mas chegando a conclusões diversas, Cassirer (1994: 191) já alertara que "seria uma atitude irrefletida e equivocada considerarmos o Século das Luzes, baseados apenas nas declarações de seus protagonistas e porta-vozes, uma época profundamente irreligiosa e hostil a toda crença".

[5] Nas *Cartas inglesas*, Voltaire (1978: 38) registraria que na "Inglaterra o hábito de pensar é comum e as letras são mais honradas do que na França (...) e cada um pode mandar imprimir o que pensa sobre os negócios públicos" e atribuiria a existência deste quadro à forma de governo adotada pelos ingleses. Ele tambémnão pouparia elogios a Bacon, Newton e Locke, autores que, ao lado de Descartes, seriam considerados por D'Alembert como os principais precursores do esclarecimento, homens que "preparavam de longe, na sombra e no silêncio, a luz que devia iluminar o mundo pouco a pouco, gradual e insensivelmente" (D'Alembert, 1989: 67; cf. 67-75).

crescimento populacional e urbano, a revolução instaurada pelo alargamento dos mercados – seriam acompanhadas de mudanças não menos significativas no plano da reflexão que, a um só tempo, buscariam refletir sobre o sentido daquelas transformações e atuariam como um de seus fatores impulsionadores. "Na Grã-Bretanha, ao menos, o Esclarecimento não era apenas uma questão de rupturas epistemológicas; ele foi, em primeiro lugar, a expressão de novos valores intelectuais e morais, novos cânones de bom gosto, estilos de sociabilidade e concepções sobre a natureza humana." (Porter, 2000: 14). A conquista de direitos essenciais desde a Revolução Gloriosa – daquelas liberdades que, no continente, tardariam ainda cem anos até serem estabelecidas –, assegurou aos ingleses a possibilidade de dar uma expressão concreta a estes novos valores e estilos. Munidos de uma postura pragmática e otimista, puseram-se em busca da felicidade e do bem-estar material explorando as oportunidades que uma nova sociedade, que chamaram de *comercial*, lhes oferecia. Esta atitude foi sancionada pela crença numa ordem harmônica da natureza desvelada pela física newtoniana e que, gradualmente, foi transposta para o domínio da sociabilidade, dando origem, por caminhos muitas vezes tortuosos, ao que hoje reconhecemos como as ciências sociais ou humanas. Ao assegurarem-se de que os interesses pessoais e coletivos podiam ser conciliados pelo recurso à idéia da providência divina ou aos conceitos mais ou menos secularizados que, a exemplo daquela *mão invisível* de Smith, foram tomando seu lugar, os iluministas britânicos legitimaram o auto-interesse, a busca incessante dos melhoramentos (*improvements*), a aplicação da ciência e das artes mecânicas a fins práticos, a crença no comércio como um promotor da tolerância e da coesão social. Tudo isso conformou uma via britânica para o esclarecimento, distinta das variantes seguidas no continente por seu acento marcadamente individualista e por seu "esforço não para subverter o sistema, mas para protegê-lo, de modo a alcançar a satisfação individual e a estabilidade coletiva no interior da estrutura pós-1688" (Porter, 2000: 23; cf. 481-2).

Entretanto, tendo se empenhado em dar visibilidade ao Iluminismo inglês e em combater o anacronismo das interpretações mais consagradas do esclarecimento, é surpreendente que Porter (2000: xviii-xix) seja flagrado incorrendo no mesmo "pecado", ao optar por subsumir – "de

[6] Estas "peculiaridades dos ingleses" foram apontadas por Edward Thompson um ensaio escrito nos anos 1960, que alertava contra o equívoco de tomar as características que marcaram o iluminismo francês como um modelo adequado para se pensar o caso inglês. Para Thompson (2001: 119ss.), se na Inglaterra o materialismo e o ateísmo não foram características importantes do esclarecimento como foram na França, é precisamente porque ali a autoridade da Igreja católica já tinha sido esmagada no século XVII e não mais se constituía em obstáculo a ser removido. Do mesmo modo, se os ingleses foram incapazes de gerar uma obra de crítica sistemática, um esforço de síntese filosófica como os surgidos em outras paragens, ou se os intelectuais na Grã-Bretanha não chegaram a formar uma comunidade unificada é, porém, preciso considerar o número e a variedade de "enclaves intelectuais" espalhados por toda a ilha, a multiplicidade de iniciativas registradas nas mais diferentes regiões e as oportunidades abertas para uma efetiva interpenetração entre a teoria e a prática, de que dão testemunho os avanços técnicos e científicos daquele período e sua incorporação aos hábitos de vida.

modo talvez desdenhoso", como ele mesmo admite – o Iluminismo escocês ao Iluminismo inglês ou britânico. Mais curioso ainda é que ele procure justificar sua escolha alegando que "traçar distinções rígidas entre as tradições iluministas inglesa e escocesa é anacrônico, porque em larga medida tal demarcação apenas reflete nacionalismos posteriores" e declarando que a base compartilhada pela filosofia e ciência praticadas ao norte e ao sul da Grã-Bretanha ultrapassaria suas diferenças (Porter, 2000: 243). As evidências que Porter oferece neste sentido – a existência de diálogos freqüentes entre pensadores escoceses e ingleses e o fato de partilharem da mesma língua e, portanto, do mesmo público leitor – são muito pouco convincentes. De fato, os escoceses eram plenamente conscientes de sua situação peculiar no contexto britânico e é muito significativo para nós que isso tenha se expressado justamente na sua preocupação com o domínio da língua inglesa. Nas palavras de um contemporâneo, "para todo homem criado na Escócia, a língua inglesa era em alguns aspectos um idioma estrangeiro".[7] As dificuldades enfrentadas pelos escoceses para alcançar uma expressão clara e precisa nesta língua eram tais que os moradores de Edimburgo promoveram, em 1761, a criação de uma *Society for Promoting the Reading and Speaking of the English Language in Scotland*. O próprio Hume preocupava-se tanto com isso que chegou a organizar uma lista de "escocesismos" (*Scotticisms*) que deveriam ser evitados a todo custo pelos *literati*. O que tudo isso sugere é que, ao invés de apenas partilhar a mesma língua com os ingleses, os escoceses – ou britânicos do norte (*North Britons*), como eles mesmos se chamavam – tiveram que se apropriar desta língua e, neste processo, foram permanentemente lembrados de sua diferença em relação aos ingleses. Além disso, as referências a partir das quais os pensadores escoceses formularam suas concepções não eram necessariamente as que prevaleciam na Inglaterra. Na verdade, seus vínculos com as tradições filosóficas européias e seus contatos com os iluministas do continente, particularmente da Holanda e da França, eram intensos, refletindo aquele cosmopolitismo característico do iluminismo (Berry, 1997:16-19).

Neste sentido, tomar o Iluminismo escocês como parte do Iluminismo inglês implicaria desconsiderar a presença de particularidades significativas, seja no que diz respeito às origens do movimento, seja no que tange ao seu significado, sua motivação e suas características. Importa lembrar, neste sentido, que a união da Escócia com a Inglaterra não foi feita sem oposições: os jacobitas seguiriam ao longo de décadas contestando a perda da autonomia política e as revoltas do período, especialmente as de 1715 e 1745, dão um testemunho eloqüente desta resistência.[8]

---

[7] A frase foi extraída da autobiografia de Alexander Carlyle (1722-1805), citada em Berry (1997: 16-17).

[8] A união dos parlamentos escocês e inglês foi celebrada em 1707. Os jacobitas, que apoiavam as pretensões da casa Stuart de voltar a ocupar o trono, foram responsáveis pelas revoltas de 1715 e 1745, as duas mais importantes

Mesmo que em geral os iluministas escoceses fossem adeptos do novo regime, o debate sobre a conveniência de manter uma milícia nacional ocupou pensadores como Ferguson e Smith, prolongando-se ao longo do século (Robertson, 1985). Finalmente, importa notar que a união e a dissolução do parlamento escocês não impediram a preservação de uma ampla parte de suas instituições nacionais, como sua Igreja, seu sistema legal, suas universidades e seu sistema educacional, para citar apenas as mais significativas, o que representou a manutenção do que interessava mais diretamente à população nas mãos do poder local.

Portanto, mais do que "mero reflexo de um nacionalismo posterior", a consciência de sua diferença em relação aos ingleses – e, simultaneamente, de sua posição destacada no contexto intelectual – era algo partilhado pelos escoceses no século XVIII. Ao mesmo tempo em que aceitaram a condição de província, recusavam-se a passar por provincianos, o que acabou gerando uma tensão produtiva entre o desejo de se fazer assimilar no interior da cultura britânica e a necessidade de preservar de um bom conceito (um "*guid conceit*", como diriam os escoceses) de si mesmos, de suas realizações e de sua cultura, conceito este que fizeram plenamente por merecer. Como se não bastasse, a reação dos ingleses evidenciaria que a percepção desta diferença era recíproca, provocando conflitos de outro tipo.[9] Tudo isso faz crer que não nos basta a caracterização do iluminismo inglês ou britânico proposta por Porter, mas que devemos buscar apreender no iluminismo *escocês* o contexto que determinou a produção da obra de Smith.

O Iluminismo escocês: origens

Na Escócia, a exemplo do que ocorreu na França e na Alemanha, a constatação do progresso da luzes foi notada pelos próprios contemporâneos do Esclarecimento.[10] Porém, a expressão *Iluminismo escocês* foi empregada pela primeira vez apenas em 1900. Referindo-se a Francis Hutcheson como "o protótipo do Iluminismo escocês", William Scott cunhou o termo que, a partir de então, ganhou uso corrente (*apud* Broadie, 2003: 3).

Por outro lado, a natureza ou significado exato daquele movimento filosófico que a expressão nomeia segue sendo objeto de infindável controvérsia. Para alguns, as origens e o desenvolvimento do Iluminismo escocês estariam ligadas a um conjunto de investigações sobre

---

rebeliões deste tipo.

[9] Em sua correspondência, Hume observaria o "rancor generalizado [dos ingleses] contra os escoceses" e acrescentaria, em outra ocasião, que entre eles "alguns me odeiam porque não sou Tory, outros porque não sou Whig, alguns porque não sou um cristão e todos porque sou escocês" (trechos citados em Berry, 1997:18). Sobre a posição de Hume quanto ao seu pertencimento à Escócia ou à Inglaterra, ver também Broadie (2001: 58-61).

[10] Em uma passagem do seu *Declínio e queda do império romano*, publicado entre 1776 e 1778, Edward Gibbon (1737-1794) afirmava que: "A respeito deste tema interessante, o progresso da sociedade na Europa, um forte raio de luz filosófica despontou da Escócia em nossa própria época; e é com consideração privada, bem como pública, que eu reitero os nomes de Hume, Robertson e Adam Smith." (Gibbon, 2004).

temas relacionados à filosofia moral, à história e à economia política desenvolvidas por um pequeno grupo de pensadores. Originalmente formulada por Hugh Trevor-Hoper (1967), esta opinião foi sustentada recentemente por John Robertson, para quem as ciências naturais representariam um papel secundário no conjunto das preocupações dos filósofos escoceses, que estiveram empenhados, sobretudo, na análise e defesa do progresso social, preocupações que estariam estreitamente associadas ao desenvolvimento da economia política. Outros intérpretes – entre os quais Nicholas Phillipson, Roger Emerson e Paul Wood – têm argumentado, no entanto, que as transformações que marcaram disciplinas como a física, a química e a medicina, entre outras, também consistiriam num dos elementos centrais para a formação do Iluminismo escocês. Mais do que simplesmente apontar entre os iluministas homens envolvidos com a busca de conhecimentos científicos sobre a natureza com vistas a sua aplicação para a melhoria das condições de vida da humanidade, o que importa para estes autores é a constatação de que a maneira de pensar característica das ciências naturais, sua metodologia e seus conceitos impregnaram a busca de conhecimentos em todo o espectro de disciplinas intelectuais, inclusive aquelas associadas às humanidades (Broadie, 2003; Wood, 2003).[11]

O fato é que o florescimento de um vigoroso momento criativo entre os escoceses ainda na primeira metade do século XVIII pode ser aferido a partir dos resultados que produziu: um conjunto notável de obras em áreas tão diversas como a economia, a história, a filosofia moral, mas também a geologia, a astronomia, a química, para não falar da arquitetura e das artes. E, no entanto, há algo de paradoxal nesta explosão de engenho e criatividade ter ocorrido justamente num século que, para os escoceses, teve início em meio à decadência dos negócios e à perda de sua autonomia política. Nas palavras de Hume:

> "Não é estranho que numa época em que perdemos nossos príncipes, nosso parlamento, nosso governo independente e até mesmo a presença de nossa nobreza mais importante, em que somos infelizes em nosso sotaque e pronúncia, falamos um dialeto extremamente corrupto da língua que empregamos, não é estranho, digo, que nestas circunstâncias nós devêssemos ser verdadeiramente o povo mais eminente pelas letras na Europa?"(Hume *apud* Berry, 1997: 19).

Como foi possível que um momento tão elevado do ponto de vista filosófico e cultural pudesse emergir em condições políticas e econômicas tão desfavoráveis? A solução deste aparente paradoxo requer que se investigue mais de perto o contexto social em que o Iluminismo

[11] A estas duas posições, veio somar-se uma terceira abordagem que procura definir o Iluminismo em termos dos valores culturais promovidos pelos literati escoceses, que combinavam a apreciação do saber científico e de valores humanos como o cosmopolitismo, a tolerância religiosa e o progresso econômico e social. Para o principal formulador desta interpretação, Richard Sher, ela tem a vantagem de abrigar sob o conceito do Iluminismo as atividades ligadas à medicina e às ciências naturais, sem privilegiá-las em relação às investigações históricas e éticas do período, que também foram partes importantes do mesmo movimento intelectual.

escocês se desenvolveu, o que permitirá compreender melhor suas particularidades em relação às motivações que acompanharam o progresso do esclarecimento em outros países.

No plano econômico, a Escócia sempre esbarrou numa escassez de terras produtivas que impôs limites à população que o país podia alimentar: menos de 10% de suas terras eram agricultu ráveis e uma parcela ligeiramente maior era composta por pastagens. O país era pobre e permaneceria assim no período em questão. Nos últimos anos do século XVII, sucessivos colapsos da produção agrícola provocaram o surgimento da fome. A isso veio se somar o declínio do comércio, em função das guerras, e a crise aguda provocada pela falência de um ambicioso empreendimento que ficou conhecido como o "projeto Darien" (*Darien scheme*), uma tentativa desastrada de criar uma colônia no Panamá, que terminou pulverizando a poupança de milhares de escoceses.

No plano político, a união das coroas da Escócia e da Inglaterra em 1603 havia provocado a transferência da corte escocesa para Londres. É certo que ao longo do século XVII as duas nações mantiveram sua autonomia e preservaram seus parlamentos, mas o crescimento dos problemas econômicos a partir dos anos 1690 levou os escoceses a repensarem o seu futuro enquanto país independente e, em 1707, acabaram por aceitar a união do seu parlamento com o inglês.[12] Pelo Tratado de União, a Escócia ganhou uma pequena fração das cadeiras do novo parlamento britânico, o que deixaria seus representantes com pouco poder para influenciar de modo direto na condução do governo. De outro lado, a perda da corte e do parlamento representou também a perda das principais fontes de patrocínio para artistas e intelectuais escoceses, o que poderia implicar em séria ameaça para o desenvolvimento cultural da região: muitos pintores, escritores e outros artistas tiveram que migrar para Londres ou outras partes em busca de clientela e de patrocínio para executarem seu trabalho (Broadie, 2001: 6-7).

Tais dificuldades que, à primeira vista, poderiam parecer um obstáculo intransponível ao progresso social e ao florescimento cultural na região acabaram, servindo de estímulo e desafio para os escoceses. Antes mesmo da União se consumar, eles tiveram que se ver com os problemas de seu país e com as soluções disponíveis, num debate que se prolongaria pelo século seguinte. Homens como Robert Sibbald (1641-1722) e Andrew Fletcher (1653-1716), que participaram ativamente destas discussões, são hoje vistos como representantes de um momento inicial do esclarecimento na Escócia. Para a maioria destes pensadores, a crise escocesa dos anos

[12] As razões que motivaram a elite escocesa a aceitar o Ato de União ainda são objeto de controvérsia. Em parte, refletem o reconhecimento das vantagens econômicas que poderiam advir do acesso ao mercado da Inglaterra e de suas colônias. Por outro lado, a ameaça inglesa em 1705 (o *Alien Act*) de impor pesadas restrições à importação dos principais produtos escoceses também contribuiu, certamente, para aquele desfecho.

1690 era resultado de fatores estruturais, ora associados ao atraso do comércio, ora identificados com as condições precárias da agricultura. Nos dois casos, havia certo consenso quanto à necessidade de iniciativas públicas que promovessem sua solução, o que exigiria uma reorientação dos valores e atitudes que guiavam as elites escocesas. Sendo os nobres e a *gentry* do país reconhecidos por sua bravura e por seu interesse pelos estudos, Fletcher e seus contemporâneos consideravam imperativo que estas qualidades fossem complementadas por um maior empenho na melhoria (*improvement*) de suas propriedades rurais e no encorajamento da indústria e do comércio.

Havia ainda um amplo consenso de que a crise na Escócia fora agravada pela união das coroas, que seria responsável por ter colocado o país em uma posição de dependência em relação à Londres. A superação desta situação deveria envolver a eliminação das divisões no interior da elite escocesa e uma ampla revisão das relações entre a Escócia e a Inglaterra. Porém, o consenso em torno do diagnóstico e das soluções disponíveis cessava neste ponto. Para além dele, restavam um conjunto contraditório de propostas quanto ao sentido da mudança política requerida, algumas apontando para a união com os ingleses, outras resistindo a esta alternativa (Robertson, 1985: 40-41). O que importa notar é que a economia e a política representavam *dimensões inseparáveis* deste debate, que se prolongaria na obra dos filósofos escoceses do Setecentos. Nas teorias sociais destes pensadores e reformadores, o esclarecimento aparece, não como mera transposição de idéias tomadas de filósofos franceses ou ingleses, mas como uma resposta aos problemas da Escócia e, além disso, como um conjunto de propostas que podem freqüentemente ser ligadas às ações que foram efetivamente empreendidas para promover a superação de sua dependência (Emerson, 2003, 11-12).

No entanto, o que dissemos até aqui explica apenas a existência de uma *oportunidade* para o surgimento do Iluminismo escocês, representada pelos desafios políticos e econômicos do início do século XVIII e pelos estímulos à reflexão e à ação oferecidos pela percepção da necessidade de sua superação. Tal oportunidade, contudo, passaria em branco se não houvesse recursos intelectuais e culturais que permitissem enfrentar aqueles problemas. Sua existência, isto é, a presença de uma longa tradição intelectual no interior da Escócia que permitiu o florescimento do iluminismo no Setecentos é um dos aspectos destacados pelas interpretações mais recentes deste movimento e que contrasta com a maior parte das explicações tradicionais sobre seu surgimento. Estas últimas costumavam caracterizar o Iluminismo escocês como um fenômeno revolucionário, um momento de *descontinuidade* com um passado nacional marcado pelo atraso e pela intolerância.

A ênfase nesta imagem de uma ruptura está presente, por exemplo, numa passagem escrita no começo do século XIX por Dugald Stewart, o biógrafo e discípulo de Smith, em que o surgimento do Iluminismo escocês é explicado como o resultado de influências intelectuais provindas do exterior. Para Stewart, o Iluminismo escocês representaria uma "*explosão repentina de genialidade* que, para o estrangeiro, deve parecer ter brotado neste país por alguma espécie de encantamento, logo após a Rebelião de 1745" (Stewart *apud* Porter 2000: 242; grifo nosso). A mesma ênfase numa descontinuidade com o passado e no caráter excepcional e isolado do movimento iluminista em relação à história cultural da Escócia foi repetida por inúmeros intérpretes ao longo dos séculos XIX e XX e reafirmada, recentemente, nos trabalhos de Trevor-Roper (1967) e John Robertson (1985: 8). Diante desta maneira tão antiga e influente de representar o surgimento do esclarecimento na Escócia, é conveniente ressaltar desde logo que não se pretende negar a presença de influências estrangeiras ou mesmo menosprezar a importância que um acontecimento como União para os escoceses. Porém, o que outros estudiosos do período têm alertado é que há algo de profundamente enganoso na tese da descontinuidade com o passado ou do surgimento abrupto do iluminismo. O equívoco dos defensores daquela tese é o de negligenciar a pesquisa do rico e diversificado contexto intelectual existente na Escócia no período pré-esclarecimento.

De início, chama a atenção o fato do país contar desde o século XVI com cinco universidades.[13] Entre as instituições criadas antes da Reforma, o sistema de ensino adotado foi inspirado naquele que era praticado em Paris e Bolonha. Os professores foram recrutados entre escoceses educados no exterior que, freqüentemente, já tinham lecionado nas universidades do continente.[14] A mesma prática foi adotada no período posterior à Reforma, de tal modo que os escoceses mantiveram-se a par dos avanços na física, na medicina, na filosofia e em outras disciplinas. O que estes elementos mostram é que, ao longo dos séculos XV e XVI, a Escócia já era um país atento aos desenvolvimentos científicos e culturais no exterior, possuindo uma elite intelectual bem-educada, que não apenas absorveu os conhecimentos produzidos no continente como contribuiria de maneira substantiva para aqueles progressos (Broadie, 2001: 9-11).

---

[13] Um número elevado tanto em relação ao tamanho da população, como quando comparado ao de universidades na Inglaterra que, apesar de mais rica e populosa, contava até o início do século XIX apenas com Oxford e Cambridge. Além da Universidade de St Andrews, criada em 1413, a Escócia dispunha das universidades de Glasgow (1451) e de Edimburgo (1582) e, em Aberdeen, do Kings College (1495) e Marischal College (1593).

[14] Entre os mais destacados podemos citar os nomes de John Mair (c.1467-1550), professor de teologia em Paris, onde lecionou para alguns daqueles que seriam as principais figuras do século XVI, como Ignacio de Loyola, Calvino e Francisco de Vitoria; os teólogos e lógicos Hector Boece (c.1465-1536) e George Lokert (c.1485-1547), ambos alunos e docentes em Paris; Robert Galbraith (c.1483-1544), professor de direito romano em Paris; e outros (Broadie, 2001: 9-10).

No século XVII, esta tradição cultural foi herdada por homens como George Sinclair (?-1696) e Robert Sibbald (1641-1722), nomes representativos de um conjunto de matemáticos, inventores e pesquisadores que deram continuidade ao trabalho científico de seus antecessores. O primeiro foi *regent* na Universidade de Glasgow até 1666, quando foi expulso por suas posições político-religiosas, retornando à mesma instituição depois da Revolução Gloriosa na condição de *professor* de matemática. Sua carreira é ilustrativa dos vários desenvolvimentos em curso naquele período, que consolidariam um ambiente cultural impregnado pelos debates científicos, por seus conceitos e métodos. Quanto a Sibbald, dedicou-se a um amplo leque de temas que iam da filosofia natural à medicina, história, corografia etc., disciplinas que cultivava com vistas ao seu emprego útil para a humanidade, e participou ativamente da criação de algumas das instituições que animariam a vida científica no século seguinte. Foi responsável por organizar uma ampla rede de correspondentes em todo a Escócia com o objetivo de compilar informações padronizadas sobre a flora, fauna, topografia e recursos humanos para elaborar um catálogo abrangente – mas jamais concluído – que deveria mapear os recursos disponíveis no país e servir de base para a formulação de políticas que promovessem o seu desenvolvimento econômico. Suas iniciativas contribuíram para quebrar o isolamento entre os estudiosos escoceses, constituindo um espaço no interior da esfera pública para o desenvolvimento da pesquisa científica e sua gradual legitimação pela sociedade (Wood, 2003: 95-98).

Por outro lado, a menção destes progressos no campo da matemática e das ciências naturais não deve ser tomada como sinal da ausência de interesse entre os escoceses por outras disciplinas, pois eles também cultivaram a teologia,[15] a história,[16] o direito[17] e contribuíram ao longo de séculos para o desenvolvimento destas áreas. Esta tradição chegou aos *literati* proporcionando-lhes alguns dos elementos necessários ao florescimento da filosofia moral e política do Iluminismo escocês. Neste sentido, há uma clara linha de continuidade entre os dois períodos passando por diferentes planos. No que diz respeito à história, a continuidade se expressa numa certa compreensão do papel da pesquisa e do conhecimento históricos, tidos como recursos educativos indispensáveis para a formação moral das lideranças sociais,

[15] Além dos nomes citados na nota anterior, podemos acrescentar os nomes de teólogos influentes como Robert Leighton (1611-1684), Gilbert Burnet (1643-1715) e Henry Scougall (1650-1678), entre outros.

[16] A tradição da pesquisa histórica na Escócia remonta ao século XIV, com John Fordum e seu *Scotichronicon*, de 1370. No século XVI, os trabalhos de John Mair (c.1467-1550), Hector Boece (1465-1536) e John Knox (1505-1572) marcaram um momento expressivo deste interesse que se prolongou até o Esclarecimento (Allan, 1993).

[17] Os nomes de James Dalrymple, Lord Stair (1619-1695) e Sir George Mackenzie (c.1638-1691) são representativos nesta área. O primeiro foi o autor de *Institutions of the law in Scotland*, publicado em 1681, ao passo que o segundo escreveu *Laws and customes of Scotland, in matters criminal*, de 1678. Ambos foram textos decisivos no processo de codificação e justificação do direito escocês (Cairns, 2003: 226).

convicção que foi compartilhada pelos historiadores do século XVI ao XVIII (Allan, 1993: 65; 176). No plano do direito, o esforço de compilação e fundamentação filosófica das regras do direito escocês no século XVII, contribuiu para assegurar sua preservação no século seguinte, inclusive no período posterior à União, na medida em que estabeleceu de maneira clara sua diferença para com as normas e práticas jurídicas adotadas pelos ingleses (Broadie, 2001:12-13).

Este último ponto nos remete a outro fator que, ao lado do legado cultural herdado pelos *literati*, foi decisivo para o surgimento do Iluminismo escocês. Trata-se da presença de mais um elemento de continuidade representado pela preservação de um conjunto de instituições escocesas no período seguinte à União, entre as quais, o seu sistema legal, suas universidades e sua Igreja. Neste sentido, os efeitos negativos sobre a vida cultural escocesa, decorrentes da perda de sua corte e, posteriormente, do seu parlamento não devem ser superdimensionados. A partida da coroa e de um pequeno número de parlamentares representou a perda de uma pequena fração de sua aristocracia que, em sua maioria, continuou vivendo na Escócia e soube manter o controle sobre a administração local.[18] Neste sentido, a aristocracia também preservou, em larga medida, a capacidade de patrocínio (*patronage*) das instituições locais, retendo para si o direito de fazer indicações para cargos públicos nas universidades, na igreja e nas instituições jurídicas, capacidade tão ou mais importante que os mecanismos formais para definir quem de fato detinha o poder. O endosso às idéias iluministas por este pequeno grupo que compunha a elite dos proprietários de terras e comerciantes e que exercia o governo *de fato* na Escócia foi crucial para assegurar o sucesso do movimento, na medida em que permitiu superar resistências de uma sociedade relutante em relação ao rumo desejável das mudanças a serem adotadas.[19] Em resumo,

> "...depois de 1707 a Escócia era, em larga medida, uma região autônoma, deixada a seus próprios cuidados, desde que não ameaçasse desestabilizar a Grã-Bretanha. (...) A Escócia, portanto, apesar de se tornar rapidamente 'unificada' em muitos detalhes, bem como no esquema político geral, preservou símbolos bastante visíveis e genuinamente potentes de sua identidade característica. (...) E o triunfo [da União] não deve dar margem a que se perca de vista a preservação da identidade escocesa. Conseqüentemente, se iria haver um Iluminismo na Escócia, havia uma boa probabilidade de que ele tivesse um caráter escocês." (Broadie, 2001: 8).

---

[18] Em troca do apoio dos parlamentares escoceses ao governo, a facção liderada pelo Duque de Argyll assegurou para si, ao longo de décadas, o direito de exercer, na prática, o governo da Escócia. A administração era supervisionada por um "sub-ministro" em Edimburgo, função que foi reservada a membros da Câmara dos Pares conhecidos como *Law-Lords* (Berry, 1997: 9).

[19] Entre os que compunham esta elite o nome de Archibald Campbell, terceiro Duque de Argyll, merece ser destacado. Ele liderou os esquemas de patrocínio na Escócia por quase quarenta anos (aproximadamente, de 1723 até sua morte, em 1761), tendo protegido e apoioado um grande número de iluministas (Emerson, 2003: 16).

Resta, então, explicitar a maneira como este Iluminismo veio a se constituir e que características o definiram.

O Iluminismo escocês: desenvolvimento e natureza

Um dos primeiros sinais do processo de constituição do Iluminismo na Escócia foi a transformação de suas universidades a partir da Revolução Gloriosa. A criação de uma Comissão Parlamentar em 1690, que visava assegurar a lealdade dos docentes ao novo regime político, proporcionou a oportunidade para o início de uma discussão pública sobre mudanças nos currículos, nas práticas pedagógicas e na própria natureza daquelas instituições. Um exemplo das propostas apresentadas à discussão é o panfleto anônimo que circulou em 1704 com o título de *Proposals for the reformation of schools and universities*. Seu autor defendia a ampliação do espaço da filosofia natural e da matemática nos currículos universitários, recomendando que nos primeiros quatro anos fossem ensinados "*aritmética*, *geografia* e *cronologia*, com grande primor, os primeiros seis e o décimo primeiro e décimo segundo livros de *Euclides*, os elementos de *álgebra*, [e] a *trigonometria* plana e esférica", que seriam seguidos por mais dois anos de "matemática *mista* ou filosofia *natural*, a saber: a lei de *movimento*, *mecânica*, *hidrostática*, *ótica*, *astronomia* etc. e filosofia *experimental*" (*apud* Wood, 1993: 99).

Ainda que as mudanças implantadas ao longo das décadas seguintes nunca fossem tão longe na ampliação do espaço dedicado às ciências naturais quanto o pretendido pelo autor do panfleto, houve uma notável transformação no ensino universitário. No plano pedagógico, o sistema de ensino com base nos *regents* foi gradualmente abandonado.[20] Simultaneamente, o latim deixou aos poucos de ser a língua adotada nas salas de aula (Berry, 1997: 15; Ross, 1995: 53).[21] Tradicionalmente voltadas para a formação do clero – tarefa que não seria abandonada – as universidades passaram a ampliar seu campo de atuação, abrindo espaço para a pesquisa e o ensino de disciplinas científicas e para a criação de novos cursos. A formação profissional de médicos e advogados, que até então era buscada majoritariamente em universidades holandesas, passou a poder ser feita no próprio país. Foram criadas novas cátedras de direito e de medicina. Em 1740, a escola de medicina de Edimburgo foi oficialmente reconhecida e logo firmaria sua reputação de principal centro de ensino médico da Europa.

---

[20] Este sistema previa que os alunos de uma turma fossem ensinados por um único professor, que lecionava as diferentes disciplinas ao longo dos quatro anos de duração do curso. Ele foi gradualmente substituído por um esquema formado por professores especializados em cada disciplina.

[21] Tudo indica que Francis Hutcheson, o "pai" do Iluminismo escocês, tenha tido um papel pioneiro neste processo: no período em que Adam Smith foi seu aluno em Glasgow, suas lições de filosofia moral eram proferidas em inglês, apesar dos exames ainda serem feitos em latim.

Houve também uma mudança mais ampla e importante no plano dos valores que orientavam o ensino e a pesquisa acadêmica. No final do século XVII, a rejeição dos padrões e modelos adotados pelo aristotelismo e pela escolástica abriu espaço para uma nova compreensão do papel e do sentido da busca do conhecimento, inspirada nos escritos de Bacon e de seus discípulos. Contrapondo-se ao que consideravam uma postura dogmática e litigante dos escolásticos, os novos acadêmicos propunham uma educação voltada para estimular a adoção de valores e padrões de comportamento que julgavam mais adequados à formação de homens às voltas com os problemas mundanos e viam no ensino da matemática e da filosofia natural uma maneira adequada de promover estes valores: a cortesia, a civilidade, a urbanidade, o cavalheirismo (Wood, 2003: 99-103; Berry, 1997: 15).

Assim, o ensino e a pesquisa das ciências naturais puderam se beneficiar da crescente percepção de sua utilidade, seja no sentido prático, econômico, seja no sentido moral. De um lado, os conhecimentos oferecidos por disciplinas como a física, a química, a botânica, apresentavam oportunidades óbvias para seu aproveitamento na agricultura e na indústria, o que contribuiu para a ampliação de seu espaço institucional e sua legitimação cultural. De outro lado, julgava-se que os conhecimentos científicos favoreciam a fé cristã, na medida em que, expondo a ordem que governaria a natureza, conduziriam ao reconhecimento da providência divina (Wood, 2003: 103-104).

Por outro lado, a preocupação com a promoção dos valores já mencionados, como a urbanidade e a civilidade, ganhou também uma expressão visível na proliferação dos clubes e sociedades.[22] Mesmo que os *literati* fossem pessoas próximas, muitas vezes ligadas por laços de família ou de estreita amizade – como aquela que unia Hume e Adam Smith – a criação dos clubes e sociedades foi importante para promover o encontro e o debate entre os intelectuais ligados às universidades, à igreja, à administração pública e aquela parcela da *gentry* e da burguesia preocupada com a adoção dos melhoramentos (Emerson, 2003: 19-20; Broadie, 2001: 25-30). Smith participou de várias destas associações, entre as quais a *Philosophical Society of Edinburgh*, originalmente fundada em 1731, recriada em 1752 e mais tarde convertida na *Royal Society of Edinburgh*, a *Select Society* (1754-1764), da qual foi um dos fundadores e que se

[22] A conexão entre estes fenômenos – valores, conhecimentos e associações – foi claramente percebida por Hume, que afirmaria em um de seus ensaios: "Quanto mais progridem as artes refinadas, mais sociáveis se tornam os homens; tampouco é possível que, uma vez enriquecidos pela ciência e possuindo um cabedal de conhecimentos, se contentassem em permanecer na solidão (...). Aglomeram-se nas cidades, apreciam receber e comunicar conhecimentos (...). Clubes e sociedades particulares são formados por toda a parte: ambos os sexos encontram-se de maneira tranqüila e sociável; (...) De modo que, com os aperfeiçoamentos que recebem do conhecimento e das artes liberais, é impossível que não sintam crescer sua humanidade a partir do próprio hábito de conversarem juntos e de contribuírem para o prazer e entretenimento mútuos. Assim a indústria, o conhecimento e a humanidade estão ligados por uma cadeia indissolúvel...". (Hume, 1983: 194-195; tradução modificada).

destinava a promover discussões literárias e filosóficas, a *Edinburgh Society for Encouraging Arts, Sciences, Manufactures, and Agriculture in Scotland*, criada em 1755 como um desdobramento da *Select Society* e voltada para fins mais práticos, o *Poker Club*, fundado em 1762 para provocar o debate em torno da questão das milícias e, posteriormente, o *Oyster Club*, que se reunia semanalmente às quintas-feiras numa das tavernas de Edimburgo (Ross, 1995: 12; 141; 373; Rae, 1965:107-108; 134-137; 334). A existência destes clubes e sociedades proveu os intelectuais do século XVIII de um contexto institucional denso e variado que faltava aos seus antecessores e que atuou como um catalisador de idéias e, em maior grau do que no continente, como um aglutinador de interesses (Berry, 1997: 17).

Finalmente, um elemento decisivo estava presente neste contexto para que os *literati* pudessem "ousar pensar" por si mesmos e, sobretudo, expor suas opiniões: aquela tolerância para com o debate público, a liberdade de pensar e proferir opiniões que Kant apontaria como precondição indispensável para o progresso do esclarecimento. Para Hume, a liberdade que os escoceses (e os ingleses) desfrutavam era incomparavelmente maior que a existente em outros países. No *Tratado da natureza humana*, ele afirmou viver em "uma terra de tolerância e liberdade" e, por isso mesmo, destinada a fazer os "aperfeiçoamentos na razão e na filosofia" (Hume, 2001: 22). No ensaio sobre a liberdade de imprensa, ele reiteraria sua opinião: "Nada neste país é mais capaz de surpreender os estrangeiros do que a extrema liberdade que desfrutamos de comunicar ao público quando nos aprouver, e de censurar abertamente qualquer medida que possa ser tomada pelo rei ou por seus ministros" (Hume, 1996: 249).

Estes elementos – as mudanças no ensino, a valorização das ciências naturais, a criação de associações e a garantia da liberdade de expressão – somaram-se para a superação das precárias condições econômicas do país, contribuindo para a discussão sobre os melhoramentos (*improvements*) na agricultura e na indústria, uma preocupação constante desde o início do século. Era necessário recuperar as terras, descobrir novos veios de minerais e desenvolver novos ramos das manufaturas e do comércio, o que requeria, por sua vez, que as elites fossem educadas e que a ciência fosse mobilizada na busca de soluções para estes problemas:

> "Os escoceses tornaram-se químicos, a fim de que pudessem encontrar melhores fertilizantes, alvejantes e corantes para seus tecidos, e geólogos, já que se esforçavam por descobrir suas riquezas minerais. Ao mesmo tempo, eles tinham que refletir sobre as mudanças sociais e político-econômicas exigidas pelo progresso." (Emerson, 2003: 10).

De início, sua preocupação centrou-se na melhoria das práticas agrícolas: a introdução de novos cultivos e da rotação de culturas, o emprego de fertilizantes, técnicas que já estavam

consagradas na Inglaterra. A divulgação e implementação destes métodos constituíram-se na motivação para que, em 1723, fosse fundada a *Honourable Society of Improvers in the Knowledge of Agriculture*, talvez a mais importante entre as associações criadas pelos iluministas.[23] As novas práticas foram diligentemente seguidas pelos proprietários e, ao tempo em que propiciavam ganhos palpáveis de produtividade, contribuíram para consolidar uma nova visão sobre o papel da ciência e de sua aplicabilidade aos processos produtivos. Posteriormente, os esforços se voltaram para as melhorias no comércio e na indústria e, mais uma vez, os iluministas tomariam parte ativa na sua promoção, participando, por exemplo, da criação do *Board of Trustees for Arts, Fisheries and Manufactures*, em 1727 (Emerson, 2003; Berry, 1997: 11-12).

Naturalmente, é possível argumentar que a busca dos "melhoramentos" (*improvements*) e do crescimento da riqueza e da felicidade dos indivíduos que compõem uma sociedade representou uma motivação presente nas mais diferentes variantes nacionais do iluminismo. Contudo, para os *literati* escoceses esta inquietação tornou-se uma característica central do seu movimento e um dos aspectos distintivos de sua elaboração teórica. Neste sentido, não é casual que um livro como a *Riqueza das nações* figure entre as obras-primas daquele grupo. Nele, a preocupação de Smith não se restringe a formulação de princípios teóricos que explicariam o funcionamento da economia, mas se estende à apresentação de uma série de sugestões práticas que visavam o crescimento da riqueza e do bem-estar da população. Esta preocupação, por sua vez, apoiava-se na crença de que "a felicidade dos homens, assim como de todas as outras criaturas racionais, parece ter sido o propósito original do Autor da natureza quando os criou" (TMS III.5.7) e de que "certamente, nenhuma sociedade pode ser florescente e feliz, se a grande maioria de seus membros for pobre e desgraçada" (WN, I.viii.36). A mesma preocupação encontrou precedentes nos trabalhos de outros *literati*, como os ensaios econômicos de Hume e o tratado de economia política de Sir James Steuart (1713-1780)[24] e é facilmente discernível em trabalhos posteriores ao de Smith, como os 21 volumes do *Statistical Account of Scotland*, publicados entre 1791 e 1799

[23] Nos seus vinte e três anos de existência, ela reuniu um grupo de cerca de 300 proprietários rurais e intelectuais interessados na promoção da agricultura, proporcionando-lhes um espaço institucional para a discussão das mudanças que julgavam necessárias. O interesse na disseminação das novas idéias e técnicas ofereceu também a oportunidade para a composição de manuais agrícolas, como o que foi publicado em 1776, com o título sugestivo de *The gentleman farmer: being an attempt to improve agriculture, by subjecting it to the test of rational principles*. Seu autor, ele mesmo um importante proprietário de terras, foi ninguém menos que Henry Home (1696-1782), ou Lord Kames, um dos expoentes do iluminismo na Escócia.

[24] Cf. Hume (1994: 93-178) e Steuart (1966). Ressalte-se que a discussão de temas econômicos também está presente nas obras de Adam Ferguson, Henry Home, John Millar e outros *literati*. Cf. a este respeito Hutchison (1988: 192-218; 332-351) e Skinner (2003).

por Sir John Sinclair (1754-1835).[25] Em resumo, não apenas Smith, mas o conjunto dos iluministas escoceses, esteve ocupado com a descoberta de maneiras racionais para promover o progresso social e, deste modo, a felicidade de seus compatriotas, ainda que, ao contrário do que prevaleceria em outras vertentes do Iluminismo, esta crença no progresso entre os escoceses viesse acompanhada da rejeição a qualquer traço de utopia e da compreensão dos limites da própria razão (cf. Broadie, 2001: 38-42).[26]

Além disso, como alertamos anteriormente, os problemas econômicos surgiram para eles como parte de um contexto político mais amplo e complexo. Diante do contraste entre a riqueza proporcionada pela agricultura praticada em moldes capitalistas e pela expansão comercial na Inglaterra e, de outro lado, a pobreza e o atraso da agricultura na Escócia, os *literati* tiveram que refletir sobre a possibilidade de superar este quadro e a conveniência de fazê-lo transformando a Escócia em uma "sociedade comercial", a exemplo da inglesa. Diante do contraste entre a pobreza e o atraso das terras altas (*Highlands*) e a sociedade relativamente próspera e urbanizada das terras baixas (*Lowlands*), tiveram que refletir sobre a história de sua nação, suas instituições, seus costumes, tão diversos daqueles que prevaleciam na Inglaterra. Finalmente, diante da abdicação voluntária de sua autonomia nacional e da necessidade de redefinir as relações com a Inglaterra, foram levados a refletir sobre a natureza da política, sobre o caráter convencional e mutável dos arranjos políticos e institucionais. Em resumo,

> "...a posição da Escócia como uma província nacionalmente coerente na periferia política, embora comum na Europa moderna, foi assumida sob circunstâncias que a fizeram refletir publicamente sobre a chegada do mundo moderno e seu lugar nele, de uma maneira que, do contrário, poderia ter tomado muito mais tempo e ter sido ainda mais difícil." (Haakonssen, 1994: xvi).

As conseqüências deste quadro "para o Iluminismo escocês foram muita teorização sobre a sociedade, a mudança social e a natureza da liberdade" (Emerson, 2003: 13-14; cf. Porter, 200: 246ss.). Trabalhando conceitos e referências extraídas de diferentes tradições intelectuais, dialogando com seus pares na Inglaterra e no continente, os escoceses, ao mesmo tempo em que refletiram sobre as particularidades que distinguiam a Escócia de outras nações européias,

---

[25] Reunindo informações coletadas através de um minucioso questionário enviado a cada uma das 938 paróquias escocesas, esta obra tinha por objetivo compor um quadro detalhado dos recursos naturais, da população e das atividades econômicas do país, investigando sua situação "com o objetivo de aferir o quantum de felicidade desfrutada por seus habitantes e os meios de seu progresso vindouro" (Sinclair, 2004, vol. 20: xiii-xiv).

[26] Neste sentido, a defesa do sistema de livre comércio proposto por Smith não o impede de vislumbrar as resistências a sua adoção que derivariam dos "preconceitos do público" e, sobretudo dos "interesses privados de muitos indivíduos", concluindo que "na verdade, esperar que a liberdade de comércio seja um dia totalmente restabelecida na Grã-Bretanha é tão absurdo quanto esperar que um dia nela se implante uma Oceana ou uma Utopia" (WN, IV.ii.43).

formularam a partir desta posição uma teoria social que provaria ser determinante da nossa compreensão da Modernidade.

Um aspecto importante desta elaboração é a rejeição unânime de um pressuposto caro à tradição do direito natural, a saber, a hipótese relativa ao estado de natureza pré-social. Repudiando o que lhes parecia ser uma "hipótese" derivada da "imaginação" ou da "poesia", Ferguson reafirma as credenciais empiristas dos escoceses propondo que nosso conhecimento deve partir dos "fatos" obtidos por "observação e experimentos", para que a "realidade" seja compreendida com base na "razão" e na "ciência". Neste caso, afirma, o conhecimento do homem deve estar fundado no fato da sua *sociabilidade*, pois "os relatos mais antigos e os mais recentes coletados em cada parte do mundo representam a humanidade reunida em grupos e sociedades e o indivíduo sempre unido por afeição a um grupo, embora possivelmente oposto a outro" (Ferguson, 1995: 9). E acrescenta: "a humanidade tem sempre perambulado ou se fixado em um lugar, entrado em acordo ou disputa, em grupos e sociedades. A causa de sua reunião, qualquer que seja, é o princípio de sua aliança e união" (Ferguson, 1995: 21).

Investigando as causas da sociabilidade humana, os *literati* recorreram a, pelo menos, quatro diferentes princípios para explicar a existência da sociedade. Ela foi vista ora como o resultado de um *instinto social* (como na obra de Lord Kames), ora como um desdobramento da *família*,[27] ou ainda como derivada do *sentimento de amizade*, daquela lealdade que une os indivíduos para além de qualquer consideração sobre as vantagens pessoais que podem tirar dessa união (Ferguson, 1995: 21-24; cf. Berry, 1997: 23-29).

Mas o que há de mais característico na opinião dos filósofos escoceses é que a sociedade *não* pode ser explicada como o resultado de um *cálculo racional*. Neste sentido, eles também se afastaram das diferentes variantes do contratualismo surgidas ao longo dos séculos XVI a XVIII, que fizeram a existência da sociedade depender de uma escolha dos indivíduos e, ao mesmo tempo, colocaram em questão uma certa concepção de racionalidade instrumental. A versão mais influente desta crítica ao contratualismo é a que exposta por Hume (1994: 186-201) no seu ensaio "sobre o contrato original" e que seria repetida por outros *literati*, inclusive Adam Smith (LJ(A) v.115ss). Para eles, a idéia do contrato é histórica e empiricamente insustentável: não há registro de que tal acordo tivesse sido celebrado em qualquer época ou em qualquer parte do mundo e, o que é ainda mais grave, entre as crenças e opiniões que os homens sustentam sobre si mesmos não há qualquer traço daquele consentimento sobre o qual os contratualistas fazem repousar a legitimidade dos governos. "É estranho que um ato do espírito, que se supõe todo

[27] Isto é, do "apetite natural que existe entre os sexos" e da "preocupação com sua prole comum" (Hume, 2001: 526).

indivíduo tenha realizado (...) seja a tal ponto desconhecido por todos, que em toda superfície da Terra mal restem dele quaisquer vestígios ou lembrança" (Hume, 196: 200).

Esta recusa a uma explicação da sociabilidade humana como decorrente de escolhas individuais ou de um cálculo racional de custo e benefícios leva-nos ao quarto princípio empregado pelos escoceses para explicar o porquê de sermos naturalmente sociais: o fato de que cada um de nós "é suscetível, em grau muito elevado, aos *hábitos*" (Ferguson, 1995: 16; cf. Berry, 1997: 33-37). Para Hume: "o homem, nascido em uma família, é compelido a manter a sociedade por necessidade, por inclinação natural e por hábito" (1996: 193; tradução modificada). O reconhecimento do papel que os costumes jogam em nossa sociabilidade é um dos principais componentes da teoria social desenvolvida pelos escoceses. Neste sentido, hábitos são compreendidos como comportamentos adquiridos e fixados ao longo do tempo, maneiras de representar o mundo e de agir que se repetem todas vezes que nos defrontamos com um conjunto regular de circunstâncias. Tais rotinas são responsáveis por conferir constância ou permanência às instituições que compõem a sociedade e é deste modo, por exemplo, que Hume explica a origem dos governos. Para ele, os governos não surgiriam de uma capacidade individual de antecipar os efeitos benéficos de sua existência (a manutenção da ordem e administração da justiça), mas "de maneira mais acidental e imperfeita" (Hume, 1996: 195). Sua origem estaria ligada ao aparecimento de uma liderança militar durante um período de guerra que, prolongando-se no tempo, habituaria o povo à submissão.[28] Eventualmente, esta liderança seria preservada em tempos de paz, para arbitrar conflitos internos e, deste modo, consolidaria "sua autoridade, através de um misto de força e consentimento". Finalmente, a conquista de uma renda que permita sustentar os meios e instrumentos de sua administração faria com que o governo se estabelecesse definitivamente. Depois desta consolidação, "o hábito depressa vem reforçar o que outros princípios da natureza humana deficientemente consolidaram; e, uma vez habituados à obediência, os homens jamais pensam em afastar-se desse caminho..." (Hume, 1996: 194).

Para os escoceses, os hábitos adquiridos ao longo do processo de educação e socialização, são reforçados pela existência de instituições que conferem estabilidade e continuidade à vida em sociedade e fazem com que ela possa prescindir, em larga medida, de deliberações individuais para continuar existindo. Hábitos e instituições não apenas estabilizam comportamentos, mas limitam o leque de opções disponíveis ou autorizadas a cada indivíduo e, nesse sentido, contribuem para reduzir a incerteza e a desordem da vida. Por outro lado, também reside aí a

[28] Em uma passagem de outro ensaio ele complementa: "Quase todos os governos atualmente existentes, ou dos quais algo ficou registrado na história, assentaram inicialmente na usurpação ou na conquista, ou em ambas, sem qualquer pretensão de legítimo consentimento ou sujeição voluntária do povo" (Hume, 1996: 201).

justificativa dos pensadores escoceses para aquela atitude cautelosa e avessa a rupturas e utopias que caracteriza sua abordagem. Dada a própria natureza dos costumes, transformações sociais não podem ser feitas por decreto: elas só poderiam ocorrer gradualmente, por uma lenta alteração dos sentimentos humanos a que estão associados. A conseqüência é que a crença dos *literati* no progresso não é cega, mas temperada pelo reconhecimento de que este é um processo gradual e cujo resultado não está assegurado de antemão. Ao mesmo tempo, o progresso passaria a ser visto menos como o resultado de ações individuais ou iniciativas racionalmente planejadas, mas, sobretudo, como o resultado de mudanças, muitas vezes imperceptíveis, nas condições mais gerais que prevalecem em cada sociedade. Não se trata para os *literati* de negar a capacidade humana de agir intencionalmente, mas de reconhecer que não é possível explicar a evolução de instituições como resultado de escolhas racionais dos indivíduos (Berry, 2003: 247-251).[29]

Outro exemplo do que acabamos de dizer é a explicação oferecida por Smith para a queda das instituições feudais, que teria sido provocada pelas mudanças de costumes que a disseminação do comércio e das manufaturas fizeram surgir (WN, III.iv.4-17). De acordo com Smith, o desenvolvimento destes negócios teria oferecido aos grandes proprietários de terras a possibilidade de dispender sua renda na aquisição de "adornos e bugigangas" (*trinkets and baubles*), ao invés de empregá-la na manutenção de milhares de homens que, estando sob suas ordens, constituíam a base de seu poder e influência. Em conseqüência, um governo regular pôde ser estabelecido tanto na cidade quanto no campo, onde os grandes proprietários não mais podiam obstruir a execução da justiça. Smith conclui:

> "Dessa maneira, uma revolução da maior importância para o bem-estar público foi levada a efeito por duas categorias de pessoas que não tinham a menor intenção de servir ao público. A única motivação dos grandes proprietários era atender a mais infantil das vaidades. Os comerciantes e artífices, muito menos ridículos, agiram puramente a serviço de seus próprios interesses (...). Nenhum deles tinha conhecimento ou previra a grande revolução que a insensatez de uns e a operosidade dos outros estavam, gradualmente, ocasionando" (*WN*, III.iv.17).

Esta dissonância entre a intenção individual que move uma ação, geralmente dirigida a objetivos mais imediatos e próximos do agente, e os seus resultados não-intencionais é outro aspecto característico da visão de progresso social proposta pelos escoceses. A idéia, que aparece de maneira emblemática na famosa passagem sobre a mão invisível na *Riqueza das nações*, é para alguns estudiosos a principal contribuição do Iluminismo escocês para a teoria social

[29] Nas palavras de Ferguson: "As massas humanas são dirigidas em seus negócios e providências pelas circunstâncias nas quais estão colocadas. Raramente são desviadas de seu rumo para seguir os planos de algum planejador [ou aventureiro] isolado. Cada passo, cada movimento da multidão, mesmo naquelas que são chamadas de épocas esclarecidas, são feitos igualmente às cegas em relação ao futuro; e as nações topam com instituições que são, com efeito, o resultado da ação humana, mas não a realização de algum plano humano." (Ferguson, 1994: 119).

(Hamowy, 1987: 3). Além disso, o reconhecimento de que instituições podem surgir de modo não-intencional, como o resultado combinado, mas inesperado, de ações movidas por interesses individuais, também contribuiu para que os *literati* compreendessem as limitações daquelas abordagens que fundam a compreensão da sociabilidade sobre a racionalidade individual.

Em resumo, os escoceses levaram a sério o desafio de explicar a sociabilidade humana. Seu ponto de partida, diferentemente daquele que inspirava autores como Hobbes e Locke, é a constatação de que vida em sociedade é a condição natural para o ser humano, é o fato "que deve ser reconhecido como o fundamento de todos os nossos argumento relativos ao homem", pois esta é a evidência proporcionada pelos "relatos mais antigos e os mais recentes coletados em cada parte do mundo" (Ferguson, 1995: 9). Sua expectativa era de alçar as ciências morais ao mesmo êxito teórico e prático alcançado pela filosofia natural no século que os precedeu. Para eles, é com base nos elementos proporcionados pela "observação cuidadosa da vida humana" tal como ela aparece "no curso habitual do mundo, no comportamento dos homens em sociedade, em suas ocupações e em seus prazeres" que a ciência do homem deve ser construída (Hume, 2001: 24). É ocioso insistir sobre as enormes diferenças que separam esta abordagem daquela orientação que, hoje em dia, prevalece entre os adeptos da teoria econômica *mainstream*, particularmente no que diz respeito a compreensão da sociabilidade como o resultado de um cálculo racional. Neste sentido, não deve ser motivo para surpresa constatar que os esforços recentes de ler a obra Smith a partir da compreensão de seu contexto intelectual, sem procurar enquadrá-lo nos padrões atuais de "cientificidade", venham contribuído para revelar um pensador mais complexo e interessante que aquele descrito pelas interpretações convencionais.

Referências bibliográficas

ALLAN, David. *Virtue, learning and the Scottish enlightenment*. Edinburgh: Edinburgh U.P., 1993.

BERRY, Christopher. *Social theory of the Scottish enlightenment*. Edinburgh: Edinburgh U.P., 1997.

BERRY, Christopher. Sociality and socialisation. In: BROADIE, Alexander (ed.). *The Cambridge companion to the Scottish enlightenment*. Cambridge: Cambridge U.P., 2003.

BROADIE, Alexander. Introduction. In: BROADIE, Alexander (ed.). *The Cambridge companion to the Scottish enlightenment*. Cambridge: Cambridge U.P., 2003.

BROADIE, Alexander. *The Scottish enlightenment*: the historical age of the historical nation. Edinburgh: Birlinn, 2001.

BROWN, Vivienne. 'Mere inventions of the imagination': a survey of recent literature on Adam Smith. *Economics and philosophy*, v. 13(2), 1997.

CAIRNS, John. Legal theory. In: BROADIE, Alexander (ed.). *The Cambridge companion to the Scottish Enlightenment*. Cambridge: Cambridge U.P., 2003.

CASSIRER, Ernst. *A filosofia do iluminismo*. Campinas: Ed. Unicamp, 1994 [1932].

CERQUEIRA, Hugo. Para ler Adam Smith: novas abordagens. In: XXXI Encontro Nacional de Economia, 2003, Porto Seguro. *Anais*..., 2003 [aceito para publicação em *Síntese – revista de filosofia*, v.32(2), 2005].

D'ALEMBERT, Jean.. Discurso preliminar dos editores. In: DIDEROT, Denis; D'ALEMBERT, Jean. *Enciclopédia ou dicionário raciocinado das ciências, das artes e dos ofícios.* S. Paulo: Unesp, 1989 [1751].

DEPRUN, Jean. Filosofías y problemática de las luces. In: BELAVAL, Yvon (ed.). *Racionalismo, empirismo, ilustración*. México: Siglo XXI, 1984 [1973].

EMERSON, Roger. The contexts of the Scottish enlightenment. In: BROADIE, Alexander (ed.). *The Cambridge companion to the Scottish enlightenment*. Cambridge: Cambridge U.P., 2003.

FERGUSON, Adam. *An essay on the history of civil society*. Cambridge: Cambridge U. P., 1995 [1767].

GRISWOLD JR., C. L.. *Adam Smith and the virtues of enlightenment*. Cambridge: Cambridge U.P., 1999.

HAAKONSSEN, Knud. Introduction. In: HUME, David. *Political essays*. Cambridge: Cambridge U.P., 1994.

HAMOWY, Ronald. *The Scottish enlightenment and the theory of spontaneous order*. Carbondale: Southern Illinois U.P., 1987.

HUME, David. *Tratado da natureza humana*. São Paulo: Ed. Unesp/Imprensa Oficial, 2001 [1739-40].

HUME, David. *Ensaios morais, políticos e literários*. (Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1996.

HUME, David. *Escritos econômicos*. (Os Economistas). São Paulo: Abril Cultural, 1983.

HUTCHISON, Terence. *Before Adam Smith*: the emergence of political economy, 1662-1776. Oxford: Basil Blackwell, 1988.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: que é 'esclarecimento'?. In: *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 1984 [1784].

KREIMENDAHL, Lothar. A filosofia do século XVIII como filosofia do iluminismo. In: _____ (org.). *Filósofos do século XVIII*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004.

MORA, José Ferrater. *Dicionário de filosofia*. São Paulo, Loyola, 2001.

PORTER, Roy. *The creation of modern world*: the untold story of the British enlightenment. New York: Norton, 2000.

RAE, John. *The life of Adam Smith*. New York: Augustus M. Kelley, 1965 [1895].

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia*: do humanismo a Kant. São Paulo: Paulus, 1990 [1986].

ROBERTSON, John. *The Scottish enlightenment and the militia issue*. Edinburgh: John Donald Publishers, 1985.

ROSS, Ian. *The life of Adam Smith*. Oxford: Clarendon Press, 1995.

SINCLAIR, John. *The statistical account of Scotland*; drawn up from the communications of the ministers of different parishes. 21 vol., Edinburgh: William Creech, 1791-1799. [Reprodução em fac-símile disponível em http://edina.ac.uk/stat-acc-scot/].

SKINNER, Andrew. Economic theory. In: BROADIE, Alexander (ed.). *The Cambridge companion to the Scottish enlightenment*. Cambridge: Cambridge U.P., 2003.

SMITH, Adam. *Lectures on rhetoric and belles lettres*. Indianapolis: Liberty Fund, 1985.

SMITH, Adam. *The theory of moral sentiments*. Indianapolis: Liberty Fund, 1982 [1759].

SMITH, Adam. *Lectures on jurisprudence*. Indianapolis: Liberty Fund, 1982.

SMITH, Adam. *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*. Indianapolis: Liberty Fund, 1981 [1776].

STEUART, James. *An inquiry into the principles of political oeconomy*. ed. Andrew Skinner, Chicago: The University of Chicago Press, 1966 [1767].

THOMPSON, E. P.. *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Campinas: Ed. Unicamp, 2001.

TREVOR-ROPER, Hugh. The Scottish enlightenment, *Studies on Voltaire and the eighteenth century*, v. 58, 1967.

TRIBE, Keith. Adam Smith: critical theorist? *Journal of economic literature*, v. 37(2), 1999.

VOLTAIRE, François M. A.. *Cartas inglesas*. São Paulo: Abril Cultural, 1978 [1734].

WOOD, Paul. Science in the Scottish enlightenment. In: BROADIE, Alexander (ed.). *The Cambridge companion to the Scottish enlightenment*. Cambridge: Cambridge U.P., 2003.