

<sup>44</sup>PERKOVICH, p. 38.

<sup>45</sup>BEATON L., MADDOX, J. *The Spread of Nuclear Weapons*. New York, Praeger, 1962, p.144. Apud:

PERKOVICH, Op. cit., p. 38.

<sup>46</sup>MIRCHANDANI, G. G. *India's Nuclear Dilemma*, p. 235. Apud: PERKOVICH, Op. cit., p. 38.

<sup>47</sup>ABRAHAM, Op. cit., p. 119-120.

<sup>48</sup>PERKOVICH, Op. cit., p. 26.

<sup>49</sup>ATKINS, S, Op. cit., p. 59-60.

<sup>50</sup>PERKOVICH, Op. cit., p. 508.

### Introdução

Para esclarecer um pouco o propósito deste artigo, gostaria de salientar que boa parte do que será tratado diz respeito à história social e cultural da Escócia de fins do século XVII até a metade do século XVIII, período em que o Iluminismo se estabelece através de várias obras que terão ressonância não só na Europa, mas também nas ainda colônias americanas da Inglaterra<sup>1</sup>. Tal escolha se deu pelo fato de que além do contexto escocês ser rico em referências para as principais obras iluministas, seu estudo ainda passa por atualizações e, até onde fui capaz de pesquisar, sua bibliografia em português não é vasta. Embora alguns de seus mais importantes autores, como David Hume e Adam Smith, tenham as suas principais obras traduzidas aqui e tenham sido, igualmente, objeto de rigorosos estudos em diversas áreas das ciências humanas, as referências ao contexto cultural, para dar um exemplo, são geralmente relativas à Europa como um todo e, com uma frequência menor, especificam a conjuntura escocesa. Este é um trabalho em andamento, e que faz parte de uma futura pesquisa a ser aprofundada, sendo por hora uma reunião de notas de leituras acerca de um assunto determinado — o Iluminismo escocês — que se inclina para uma provisória direção: a idéia de uma ordem social espontânea, ou a noção dos resultados não antecipáveis das ações individuais em sociedade. Como este é um estudo ainda incompleto, algumas das informações nele contidas deverão passar por futuras revisões o que, espero, não venha a comprometer o essencial do que será aqui exposto.

A teoria de uma ordem espontânea da sociedade, ou dos resultados não antecipáveis das ações individuais, marca uma das maiores contribuições metodológicas do Iluminismo escocês para as ciências humanas. Em uma definição abreviada, tal teoria sugere que as estruturas sociais complexas — como a economia, as instituições políticas ou a própria moralidade — não são resultado de uma suposta “inteligência” unificadora e estritamente racional, mas de um enorme conjunto de ações individuais cuja característica essencial é a satisfação de necessidades imediatas<sup>2</sup>. Tal concepção, entendida em relação ao seu contexto ideológico, diferencia-se de uma noção de caráter teológico segundo a qual a “ordenação” do mundo, seja ele natural ou social, adviria de um desígnio divino, isto é, da inteligência de Deus sobre as coisas do mundo

que, justamente por terem sua origem dada por um comando divino, existiriam para realizar determinados fins, ou que teriam em si — o homem incluído — determinadas características imutáveis que poderiam ser “descobertas” segundo uma interpretação teológica, baseada na revelação, como uma espécie de “lei natural”. Deve-se, porém, levar em conta que, embora uma teoria da ordem espontânea pudesse vir a contestar uma premissa teológica, a presença de Deus ou de seus desígnios não era de forma alguma rejeitada pela maioria dos pensadores dos séculos XVII e XVIII<sup>9</sup>, e por muitas vezes encontra-se, mesmo em textos fundamentais para o pensamento histórico e político, posições teológicas que as ciências humanas de hoje em dia não mais incluiriam no debate científico.

Posto isto, o objetivo deste artigo será o de discutir parte do contexto histórico e ideológico no qual tal idéia se afirma como modelo explicativo da organização social, mais do que seus aspectos abstratos, ou sua ascendência ao longo de diversos contextos ideológicos. Será considerada aqui a importância de se compreender como alguns aspectos do iluminismo escocês se apresentam de modo significativo para o entendimento de tal teoria.

Um dos traços mais marcantes do iluminismo escocês foi o fato de seu aparecimento ter se dado em um país incrivelmente pobre, caracteristicamente agrário e atrasado quase que em dois séculos em relação ao desenvolvimento europeu<sup>4</sup>. Porém, e de uma maneira até surpreendente, a compreensão desse atraso começa a se transformar, já desde meados do século XVII, num forte processo de análise dos valores nacionais que resultaria, no início do século XVIII, num programa de progressiva modernização que dá o solo ao Iluminismo escocês<sup>5</sup>. Para que possamos compreender um pouco melhor esse processo, devemos levar em conta algumas características sociais do país durante o século XVII.

Desde o início do século, a Escócia fazia parte do Império britânico, tendo sido, em 1603, estabelecida a união das coroas britânica e escocesa, além da irlandesa. A Inglaterra, sendo o país mais poderoso, com frequência impunha sua política aos demais, o que naturalmente os desagradava a ponto de gerar resistências. Apesar dessa subordinação, a Escócia — até mesmo por força da distância e dos meios de transporte e comunicação — vivia num relativo autogoverno comandado por sua nobreza<sup>6</sup>. A igreja nacional, calvinista, denominada de Kirk, foi talvez a principal instituição da sociedade durante boa parte do período, tendo não apenas influência nas questões políticas como também nas universidades<sup>7</sup>. Sua visão de mundo, se não era diametralmente oposta ao progresso do conhecimento científico e laico, o percebia com alguma desconfiança e, em determinados momentos, agia

contra ele de modo intolerante<sup>8</sup>. Provavelmente, isto ocorria porque enxergava nos debates da ciência natural e em suas dúvidas e observações o perigo de uma possível interferência das camadas laicas da sociedade em sua doutrina e poder. Durante este período isso se traduziu, muitas vezes, em perseguições e julgamentos públicos, não raro com queima de livros e enforcamentos<sup>9</sup>. Seria apenas no final do século XVII, por volta de 1690, que a Kirk se enfraqueceria, período este que coincide com a modernização das universidades — através do aprofundamento do ensino da ciência natural<sup>10</sup> — e com o progressivo poder de nobres locais, políticos e donos de terras<sup>11</sup>.

Não obstante, e verificando com um pouco mais de cautela parte das características da doutrina de Calvino, torna-se menos manifesta esta oposição, embora isso não tenha se refletido, como foi dito, numa aceitação inteiramente livre e desinteressada dos avanços científicos. Segundo o francês, o estudo do mundo natural pela ciência não deve ser considerado como antagônico à verdadeira revelação divina - esta sim puramente espiritual -, pois, como resultado de tal estudo, poder-se-ia obter inumeráveis provas da existência e dos atributos de Deus. E não era incomum que entre os religiosos calvinistas se encontrasse a percepção de que o estudo científico e racional fosse de algum modo o estudo de Deus e de seus comandos providenciais<sup>12</sup>. O fato de os caminhos escolhidos por Deus para a Sua criação serem intransponíveis em sua completude à razão humana não dirimia a possibilidade de que a ciência progressivamente fosse capaz de trazer a compreensão do mundo que Ele havia determinado e que sustentava. Em uma tendência que veio a se reforçar à medida que se aproximava o fim do século XVII, os religiosos escoceses (e de outras partes da Europa protestante também) passaram a aceitar que a religião poderia e deveria ser racionalmente justificada, com a fé manifestando-se não pela destruição da razão, mas como uma consequência da convicção nesta, transformando-se, assim, numa apologia da crença<sup>13</sup>. Deve-se notar, também, que o uso do racionalismo para a religião serviu a acadêmicos protestantes como uma forma de responder e de reforçar a sua fé perante o reavivamento do ceticismo no século anterior<sup>14</sup>. Outra característica do calvinismo que veio a contribuir para o espírito científico se encontrava no valor que tal religião reserva a este mundo, uma vez que, segundo a doutrina, o fiel deve adotar uma conduta confirmatória de sua eleição para o “chamado” da verdadeira religião, conduta esta que corroboraria a sua salvação perante o onipresente olhar de Deus. Era-lhe preceituado que observasse e promovesse atitudes (tais como ordem, regularidade e pontualidade) não menos importantes para as virtudes da racionalidade capitalista e que não eram nem um pouco irrelevantes para a ciência. Tornasse mais claro assim entender porque os agentes econômicos mais

empreendedores, e que normalmente possuíam um maior interesse técnico e científico, não só eram aprovados pela religião como também suas atividades não eram encaradas com grandes suspeições<sup>15</sup>.

Não é, porém, pelo contexto religioso que se poderá obter um esclarecimento mais amplo do desenvolvimento científico e comercial da Escócia durante os séculos XVII e XVIII, dado que o período de maior importância para tais mudanças se dá justamente quando ocorre o enfraquecimento da Kirk. É na observação do papel desempenhado por diversos agentes laicos que se vê como tal transformação se deu paulatinamente durante o século XVII, embora tenha se manifestado com força apenas em seu fim.

Uma das características mais persistentes que se pode observar na cultura escocesa do período é o seu cosmopolitismo. Num país forte e adiantado, tal característica se associa livremente ao progresso econômico, por ser-lhe natural gerar a constante troca de informações e descobertas necessárias ao desenvolvimento material. Daí que tais países não só o sustentam como o estimulam. Num país pobre e atrasado, contudo, o cosmopolitismo acaba por revelar seus resultados apenas a conta gotas, sendo o conhecimento dele procedente restrito a bolsões, e dificilmente generalizado por todo o território. Esta seria a realidade na Escócia, principalmente no século XVII. Porém, neste caso, em vez de se observar um gradativo fenecimento do saber e do cosmopolitismo, vê-se sua constância, a despeito de não haver ainda a sua eclosão. Tal tarefa esteve a cargo de eruditos, pesquisadores de história e geografia e antiquários, que coletaram, escreveram e trabalharam para preservar e compreender a história civil e natural da Escócia. Estudos topográficos e cartográficos, manuscritos antigos, moedas, medalhas e selos, dentre outros materiais possíveis, foram produzidos e coletados. Conscientemente imitando atividades de que tinham conhecimento em outros países, estes escoceses atuaram tendo em vista a dignidade e a honra do país que defendiam, sobretudo, da ignorância que a pobreza engendra. E assim como os seus pares estrangeiros, eles estavam interessados nas melhorias que poderiam advir do estudo aprofundado de seu país, estudo esse que não foi levado a cabo, de maneira sistemática, até quase o fim do século XVIII<sup>16</sup>. Uma noção importante, e que se refere sobremaneira à história social e cultural escocesa, é a de patriotismo.

Outra iniciativa copiada de lugares com maior atividade científica se deu com a criação de clubes ou associações para o debate e exposição de pesquisas. Tais espaços, que tinham por pretensão tornar mais dinâmica a propagação e aplicação do conhecimento científico, não conseguiram sobreviver por muito tempo neste primeiro momento (década de 1680),

embora estivessem situados nos principais centros escoceses, como Edimburgo — a capital — e Glasgow. Todavia, e até pelo fato de sua existência, demonstraram o grau de relevância que a consciência da necessidade de modernização do país possuía para, ao menos então, uma parte da sociedade<sup>17</sup>. Uma outra face do cosmopolitismo escocês — e talvez a mais evidente para seus intelectuais — se mostrava no outro lado da fronteira, na vizinha e muito mais poderosa Inglaterra. Entre 1663 e 1715 cerca de quarenta escoceses foram eleitos membros da Sociedade Real (Royal Society) de Londres, um prestigiado grupo de debates científicos; tais personalidades, em geral profissionais educados na própria Escócia, dela evadiam-se freqüentemente pela falta de oportunidades para o exercício pleno de suas atividades, o que, em troca, tornava ainda mais aguda a necessidade — para os que do país natal mantinham contato com esses “expatriados” — de alterar a situação geral.

Nenhuma alteração poderia ocorrer, entretanto, sem subsídios, e é provável que o único grupo social capaz de patrociná-la tenha sido a aristocracia escocesa. Muitos de seus membros, inclusive, faziam parte da Sociedade Real londrina, e num movimento que se pode distinguir a partir da década de 1670, começaram a patrocinar professores, clérigos (plausivelmente os mais tolerantes), oficiais, conselheiros municipais e outros membros das classes inferiores que os procuravam em busca de oportunidades. Já no fim desta década, representantes de algumas dessas classes se tornaram parte da elite social e mais bem instruída de Edimburgo<sup>18</sup>. Este tipo de patrocínio (que recebe em inglês o específico termo de *patronagem*) se tornaria uma referência para o desenvolvimento científico e modernização da Escócia. Não sem antes, porém, sofrer uma transformação — que, mesmo não sendo profunda a ponto de alterar o jogo de classes e tampouco o sistema de dependência direta da *patronagem*, ao menos a tornou mais eficiente e tolerante — em decorrência de alguns fatos importantes, dos quais podem ser destacados dois. Para a presente exposição, o primeiro fato, embora de relevante importância histórica, pode ser apenas mencionado: a revolução de 1688 na Inglaterra (conhecida como Revolução Gloriosa) que depôs o rei James II, católico por inclinação religiosa e de pendor absolutista para os assuntos do Estado. Em consequência de tal fato, observou-se na Inglaterra um aumento crescente do poder do parlamento e a diminuição do poder da Coroa. Na Escócia, que sob muitos aspectos costumava refletir o que acontecia em seu poderoso vizinho, tal evento levou a um decisivo enfraquecimento do poder clerical já na década de 1690, enfraquecimento este que pode ser compreendido tanto porque a ascensão do parlamento no controle dos assuntos de Estado inglês trouxe consigo a percepção mais laica — e que

tende a separar de modo mais evidente os assuntos da igreja dos do Estado — da tolerância religiosa quanto pelo fato de que no contexto intelectual as concepções das ciências naturais — igualmente laicas e experimentais — se associavam com força cada vez maior à já interiorizada compreensão da modernidade necessária à Escócia para escapar da pobreza. E, como acréscimo a este último matiz, se a princípio para o calvinismo o conhecimento científico poderia ter servido para ressaltar as finalidades de Deus, à medida que ocorriam mudanças metodológicas, descobertas ou se apresentavam novas idéias, tal correlação apologética se via progressivamente fragilizada e desestabilizada: por volta de 1700, o conhecimento advindo das ciências naturais possuía maior credibilidade nos centros de saber, mostrando, por contraste, sua marcante distinção do conhecimento revelado<sup>19</sup>.

Como se apenas este acontecimento já não fosse suficiente para introduzir uma abertura e publicidade maior para alternativas modernizantes, a forte sombra do atraso nacional cobriria a Escócia em 1690 sob a forma de uma grave crise agrícola que levou à morte por inanição aproximadamente dez por cento de seus habitantes<sup>20</sup>. Esse período, que marca o fim do século XVII escocês, testemunhou assim transformações (das quais destaquei duas) que não só permitiram o avanço da tolerância religiosa e o desenvolvimento do conhecimento científico como exigiram uma urgente série de decisões pela parte da sociedade que era capaz de torná-las práticas. A Escócia de então não possuía vínculos comerciais regulares com outros países europeus. Não possuía indústrias significativas. Suas estradas, que poderiam fazer avançar a comunicação interna da produção para os portos, eram precárias. Esse período, por conseguinte, testemunhou também um intenso debate nacional do qual resultaria a união dos parlamentos inglês e escocês, em 1707, que traria para este país, gradativamente, vantagens econômicas fundamentais para seu progresso ulterior<sup>21</sup>, uma vez que tal união significou a abertura não só do mercado inglês, mas também de suas colônias, principalmente as americanas<sup>22</sup>.

Esta união, que definitivamente marca o início do século XVIII para a Escócia, não foi resolvida sem que levasse a discordâncias patrióticas e que, uma vez selada, não produziu novamente uma percepção bastante negativa em relação à Inglaterra, o que teria conseqüências teóricas para o Iluminismo.

Uma das razões para a pobreza generalizada da Escócia decorria justamente dos entraves que a Inglaterra estabeleceu, durante o século XVII, para a sua expansão comercial. Isso pode ser explicado, em parte, pelo fato de que a união das coroas, vigente durante o período, implicava a obediência à sucessão dinástica da vez, e o personalismo inerente à configuração monárquica tornava instáveis as decisões do Estado a cada momento de crise, quando não pendia para o absolutismo. Além disso, e seguindo uma tendência

que se evidenciou aos olhos dos escoceses, com freqüência o Império procurava adestrar seus territórios adjacentes por meio da imposição de suas vontades, dentre as quais a obstrução da autonomia econômica era apenas a mais manifesta.

Os escoceses possuíam já uma tradição de viagens oceânicas, e embora seu território não contasse com as condições adequadas para um pleno desenvolvimento (tais condições só viriam a ser estabelecidas nas primeiras décadas do século XIX<sup>23</sup>), desde 1680 empreendedores comerciais vinham tentando iniciar um programa de trocas e de exploração comerciais com as colônias americanas, o que levou à fundação da Companhia da Escócia, culminando na criação, na província de Darién, no Panamá, da Central American Trading Colony<sup>24</sup>, que viria à falência em 1698, segundo os escoceses, por sabotagem da Inglaterra, para evitar a concorrência<sup>25</sup>. Isso também contribuiu para que a relação entre os dois países tivesse que, principalmente para os escoceses, ser redefinida.

\*\*\*

Pode-se notar que um variado grupo de elementos sociais, culturais e intelectuais estava em vias de se conjugar para uma direção determinada — a direção do progresso. Mas isso, por si só, não é capaz de explicar inteiramente o sentido das proposições filosóficas iluministas que dariam ampla publicidade à Escócia<sup>26</sup>. Os debates que precederam a união (e que não cessaram após sua implementação) serviram para amplificar pelo menos dois sentimentos profundamente estabelecidos neste povo: o patriotismo e a vergonha.

O patriotismo em geral serve como um elemento de resistência a excessivas interferências estrangeiras, e se adequa, no caso apresentado, à rivalidade desigual entre uma potência e uma província<sup>27</sup>. A vergonha, porém, só vem à luz quando sucessivas derrocadas materiais são assimiladas e podem ser comparadas desinteressadamente ao sucesso alheio. Por isso a persistência do cosmopolitismo foi tão importante, assim como a também persistente introdução e compreensão da ciência natural, com uma ênfase duradoura em sua relevância: durante todo o século XVII e até o início do XVIII os escoceses foram imitadores, e não inovadores<sup>28</sup>. Deste modo, estes dois sentimentos, que neste momento específico encontravam-se unidos, levaram a um desdobramento intelectual que seria traduzido, enfim, por meio de um conjunto de teorias sociais já iluministas.

Ambos os sentimentos fizeram surgir uma contra imagem na Escócia de sua condição periférica de província que corporificava uma imagem de piedade, virtude (em várias acepções) e religião reformada, assim como liberdade, inovação e crescimento. Os mais entusiastas identificaram as províncias como o centro

moral e o setor mais dinâmico do império britânico. Por meio desta visão de si, os provincianos tomaram de empréstimo várias das linguagens políticas disponíveis na Inglaterra moderna: a nacional, a protestante, a cívica e a jurisprudencial. Unindo firmemente seus valores a um conceito particular de lugar, os escoceses foram capazes de integrar os elementos desses diversos discursos em torno de um ideal provinciano. Aqueles mais descontentes caracterizavam a autoridade metropolitana como corrupta; os presbiterianos (calvinistas) reclamavam da interferência civil sobre a independência de sua igreja; e os filósofos aplicavam noções advindas da Lei Natural em busca da igualdade e justiça exigidas pelas províncias no interior do império<sup>29</sup>.

Os discursos da Lei Natural e do desenvolvimento econômico desempenharam um papel fundamental tanto para a consolidação de uma identidade nacional — ainda que provinciana — quanto nos domínios de idéias como liberdade, economia e moralidade. O estabelecimento de uma visão ao mesmo tempo crítica do passado e do desenvolvimento social serviu, como se verá adiante, para deslegitimar um ideal de virtude clássica republicana presente na linguagem política da época.

A influência da Lei Natural (ou Direito Natural) para o pensamento escocês caracteriza-se — muito mais em Hugo Grotius do que em Thomas Hobbes<sup>30</sup> (dois destacados teóricos do tema) — pela premissa da sociabilidade natural humana. Tal tese estava associada a um ideal de liberdade que servia como crítica a qualquer poder abusivo do Estado, no sentido de que sua soberania advém dos indivíduos que lhe constituem, sendo portanto a liberdade dos indivíduos anterior à liberdade do soberano ou do monarca; e é para garanti-la que ele exerce as suas funções o que, em última análise, configura a proteção do Estado para o bem de todos. Assim, em Grotius, o povo não poderia renunciar à liberdade em nome do soberano, uma vez que o Estado, o qual representa, não é detentor de nenhum direito que os indivíduos já não tenham, em um outro período do desenvolvimento social, possuído<sup>31</sup>. Além da sociabilidade natural e de tal aspecto de liberdade, o Direito Natural será importante para os escoceses por fundamentar a lei em um sistema que se baseava em princípios auto-evidentes, isto é, que partiam do critério da observação. Além disso, no Direito Natural prestava-se maior ênfase a assuntos ordinários, tais como a vida social, a política e a econômica. Uma figura importante para o destaque de tais idéias foi a do filósofo e professor Gershom Carmichael, que no início do século XVIII procurou sintetizar e sistematizar várias idéias do Direito Natural na Escócia, voltando-se para uma posição mais empírica com elementos newtonianos. Ele representava, de fato, uma percepção já disseminada do desenvolvimento científico, e que teria impacto em todas as faculdades escocesas,

gradativamente, até 1720<sup>32</sup>. Importante também será o igualmente filósofo Francis Hutcheson, que em 1729 sucede Carmichael na cadeira de filosofia moral da universidade de Glasgow, sendo inclusive professor de Adam Smith. Já pensando de um ponto de vista empírico Hutcheson considerava que as leis do mundo natural consistem em regras que têm sua fundação em certas disposições humanas, sendo por isso a moralidade constituída pelos julgamentos que os homens fazem de si mesmos e dos outros, comportando um caráter empiricamente discernível e objetivo. Sua idéia da sociedade civil é extremamente importante porque também reflete o contexto social escocês dessa primeira metade de século. Para ele, a sociedade civil é uma instituição voltada para o melhoramento moral da humanidade, tendo por propósito o desenvolvimento cada vez maior da motivação à cidadania. Entretanto, pelo fato de nosso senso moral possuir limitações que podem interferir em nossos julgamentos, dado que somos seres falíveis, não há, por princípio, nenhuma regra natural ou nenhum direito inequívoco para que um possa mandar nos demais. Desse modo — e este é o aspecto importante contextualmente — o direito na sociedade civil deve ser construído por meio do consenso de todos os envolvidos. Tal é, para ele, o aspecto restritivo à soberania política, e por este motivo o poder político não deve ser concentrado, mas sim distribuído, e os valores mais caros à sociedade civil devem ser os da tolerância religiosa, o da liberdade de opinião, de expressão, entre outros afins<sup>33</sup>. Isso teve um significado muito forte para a contra-imagem provinciana, não só porque a filosofia moral de Hutcheson possuía grande influência em diversas cidades provincianas, mas também porque ela compreendia ser o bem dos cidadãos superior à vontade de poder do Estado, claramente representado pela força da metrópole inglesa; sua tendência geral era a de transferir a base dos julgamentos morais dos ditames das autoridades tradicionais direcionando-os para os sentimentos coletivos próprios à reflexão dos cidadãos, quer eles fossem provincianos, quer habitassem na metrópole<sup>34</sup>. Enfim, sua teoria moral fundamenta-se, sobretudo, num princípio não discricionário dos direitos civis, relacionado à igualdade de condições entre as diversas partes do império.

Nesse sentido, a união de 1707 já caracterizara um passo importante, porque com a integração dos parlamentos a condição escocesa parou de depender das incertezas dinásticas e de seus herdeiros, baseando-se doravante na legalidade parlamentar. Além disso, em tese, um só parlamento asseguraria a todos os súditos o acesso ao mercado inglês ultramarino. A autoridade passaria agora a estar concentrada num corpo impessoal, que aplicaria as mesmas leis para todo o império, retirando assim o anterior caráter arbitrário que serviu para justificar, entre outras coisas, o protecionismo inglês<sup>35</sup>.

É compreensível, deste modo, que os escoceses tenham desenvolvido um discurso econômico voltado ao desenvolvimento no qual o comércio provinciano — organizado através de iniciativas privadas a partir de uma condição “periférica” em vez de ser constituído por um desenvolvimento direcionado a partir de um centro de poder — se destacava como modelo ideal para o crescimento. A crença na influência dinâmica dos fatores comerciais era generalizada no século XVIII entre diversos setores da sociedade, assim como era geral a antipatia pelas companhias de comércio metropolitanas que, através do monopólio, criavam barreiras à iniciativa de pequenos grupos privados. Tais companhias eram também associadas diretamente à corrupção metropolitana, e o aspecto mais relevante dessa contra-imagem provinciana encontra-se na preferência pela liberdade econômica<sup>36</sup>, que será tratada por David Hume (em meados do século XVIII) em seus escritos sobre o tema, principalmente no ensaio *Da Desconfiança no Comércio* (1758), no qual se encontra uma defesa da liberdade comercial que irá se opor tanto às práticas protecionistas do mercantilismo quanto à noção que dava às relações comerciais posição secundária para o desenvolvimento do Estado; em seu centro está a percepção da livre concorrência, benéfica a todos e motor do desenvolvimento social<sup>37</sup>.

Outro aspecto do discurso econômico que terá reflexos claros para este iluminismo está na análise demográfica, que combinada à análise comercial dava subsídios empíricos para a compreensão do desenvolvimento social, o que teve reflexo no interesse mais intenso pelo estudo da relação entre população e trocas comerciais. Tal característica foi ressaltada pela percepção de que, já em meados do século, a população das províncias crescia num ritmo mais acelerado que a da metrópole, e que tal crescimento seria um dos indicadores mais seguros do bem-estar social. Retirada de Montesquieu, esta noção de melhoria encontra-se entre as preocupações mais importantes de Adam Smith no campo econômico<sup>38</sup>, relacionada à idéia de que o desenvolvimento passou historicamente por fases definidas através do papel representado pelos modos de subsistência<sup>39</sup>. O que nas províncias esteve associado a uma liberdade econômica como discurso avesso ao monopólio mercantil, e que servia para argumentar a favor de uma autonomia que beneficiasse o crescimento das periferias do império<sup>40</sup>, acabou por se transformar em uma teoria crítica de representações idealizadas do dever-ser político e moral, articulada a idéias de transformação, desenvolvimento e ordenação espontânea dos grupos sociais.

\*\*\*

Mesmo não sendo possível explicar inteiramente todos os componentes envolvidos na elaboração dessa noção de ordem social, é

possível tornar um pouco mais nítida sua formação, acrescentando o fato de que dois dos principais nomes a ela relacionados, David Hume e Adam Smith, nascidos respectivamente em 1711 e 1723, já pertenciam a uma época que marca a ascensão de uma segunda geração durante o período de modernização do país, e que crescerá em meio a avanços econômicos e sociais, tendendo a uma visão mais cosmopolita e, portanto, mais universalizada de sua própria realidade. Por volta de 1740, a vida cultural de Edimburgo, a capital, já estava mais próxima da realidade de outras capitais provincianas européias dotadas de uma mentalidade moderna<sup>41</sup>. Ademais, ambos pertenciam a grupos de discussão com interesses científicos e a essa altura o calvinismo era-lhes um componente residual de crença na incerteza das coisas, mesmo assim com pouco ou nenhum reflexo para uma percepção já secularizada do mundo<sup>42</sup>.

Uma outra maneira de tornar tal noção menos obscura é contrastando-a a dois discursos correntes à época do iluminismo, sendo um de maior orientação política e o outro mais relativo a aspectos morais.

O primeiro deles se refere à tradição do humanismo cívico, relacionado à antiguidade clássica (cuja influência sobre os pensadores escoceses era bastante significativa). Trata-se de um debate moderno que emergiu na renascença florentina (incluindo Maquiavel), tendo sido sistematizado no pensamento inglês, em meados do século XVII, por James Harrington e subseqüentemente modernizado pelos neo-harringtonianos<sup>43</sup>. Sua importância para o contexto do desenvolvimento escocês estava na reflexão acerca do papel do governo — e a maneira como este deveria ser conduzido — para o desenvolvimento da nação, tendo uma influência ideológica nas discussões das lideranças políticas da Escócia antes da união de 1707 com a Inglaterra. Como foi mencionado, este foi um período fundamental para o projeto de modernização nacional.

Tal tradição havia aparecido na Inglaterra em oposição a medidas mais liberalizantes do partido Whig, principalmente as que se relacionavam à expansão do crédito público e à profissionalização do exército. Segundo o humanismo cívico, os cidadãos deveriam constituir a classe dirigente capaz de manter a integridade do Estado. Mas nem todos eram, porém, adequados à cidadania — somente aqueles que, detendo a propriedade rural, não precisassem se envolver nos assuntos mundanos, e usassem seu tempo apenas para pensar no bem público, no bem comum. Outra característica de tal visão era o imperativo dever do cidadão de pegar em armas caso isso fosse necessário para a proteção da comunidade. Neste sentido, a profissionalização do exército significava um desvio desse ideal, um alheamento voluntário dos cidadãos em relação à segurança comum. O oposto a esta virtude cidadã

seria, pois, a corrupção moral pela destruição da integridade social. As transformações econômicas na Inglaterra do século XVII<sup>44</sup> e aquelas que estavam por acontecer na Escócia do século XVIII constituíam uma ameaça a tal integridade uma vez que o aumento das relações econômicas passava pela premissa de que todos os cidadãos deveriam estar envolvidos em negócios “mundanos”, assim como deveriam ser, por isso até, “representados” politicamente, além do estabelecimento de uma condição facultativa para a vida militar. A possibilidade de corrupção, desta forma, era grande, já que em uma sociedade assim o benefício individual tornar-se-ia em tese mais importante que o bem comum, levando desta forma ao inevitável despotismo, pela perda da liberdade cidadã. Apenas as verdadeiras repúblicas seriam capazes de se opor a esse declínio em prol da manutenção da virtude.

Por mais restritiva que fosse essa concepção de liberdade e cidadania, sua influência, face ao perigo da corrupção e decadência, era grande. Num primeiro momento do desenvolvimento escocês, tal discurso deu lugar ao pragmatismo das medidas econômicas necessárias ao ingresso do país na modernidade. Mas a resposta mais elaborada a esse ideal seria dada por David Hume e Adam Smith, na “segunda” geração do século XVIII<sup>45</sup>, e consistiria numa defesa da sociedade comercial e representativa, já sob um ponto de vista mais cosmopolita e moderno.

Para Hume, a idéia de uma virtude antiga que deveria ser restaurada não poderia mais ser compatível com o desenvolvimento europeu contemporâneo. Ele participava de uma perspectiva mais universal e comparativa entre os Estados de seu tempo que, segundo a categorização da virtude cívica, seriam em sua maioria despotismos, já que eram controlados por príncipes. Influenciava-o, porém, um outro conceito de liberdade, próximo ao estoicismo e a Cícero, segundo o qual esta se definia em termos de segurança da propriedade e do indivíduo, limitando o abuso do Estado. Desta forma, o que a indicaria com mais precisão não seria a participação ativa e direta nas decisões políticas, mas o direito de posse e de investimento, de melhoria da qualidade de vida e de iniciativa privada<sup>46</sup>. Esse novo conceito tinha uma relação mais próxima a uma nova visão das formas do desenvolvimento social, que compreendia serem os sistemas de governo diferentes ao longo do tempo e do espaço, e que não havia uma superioridade da república — nos moldes da antiguidade clássica — capaz de se contrapor aos avanços materiais alcançados no presente, avanços esses que se traduziam na economia, em conhecimento e em instituições mais desenvolvidas, promovendo deste modo a expansão da melhoria de vida a um número maior de pessoas (críticas que Hume deixa bem claro em seu ensaio *Da População das Nações Antigas*<sup>47</sup>). Assim, mesmo as monarquias contemporâneas

possibilitariam uma permeabilidade social mais significativa que um sistema estamental derivado do republicanismo clássico, e isso era preferível à perda da liberdade que a pobreza econômica poderia gerar. O oposto à liberdade não seria, portanto, a corrupção, mas a miséria; a falta, principalmente, de recursos materiais necessários à aquisição da cidadania plena<sup>48</sup>. E, por esta razão, a crítica à antiguidade clássica torna-se uma crítica das suas condições materiais, de seu comércio primitivo<sup>49</sup>. É uma crítica baseada na idéia de que o desenvolvimento histórico demonstraria certos aperfeiçoamentos inexistentes nos modelos da antiguidade. Para o Iluminismo escocês a imagem ideal política do homem foi substituída por uma imagem social e histórica do homem e da política, na qual a cidadania republicana da antiguidade havia sido apenas uma de suas etapas, e não um ponto de referência, emulação ou retorno<sup>50</sup>.

A esse discurso da cidadania cívica relacionavam-se duas concepções que constituem um outro debate significativo do período: a da soberania da razão para estabelecer as regras morais e sociais e o papel do egoísmo no mundo moderno e comercial. Para ambos os pontos o Iluminismo escocês apresenta explicações que inserem o homem social em seu desenvolvimento histórico, e nos quais a teoria da ordem espontânea tem papel importante.

A forte influência das idéias de Isaac Newton sobre o Iluminismo escocês (e em toda a Europa) se traduziu pela sistematização do modelo empírico para a pesquisa dos chamados princípios universais existentes na dinâmica da natureza, e o que era em Newton uma possibilidade para se esclarecer os fenômenos físicos transformou-se em um método que poderia ser capaz de estabelecer as regras gerais dos comportamentos sociais (isto é, da natureza humana) a partir da análise de uma grande quantidade de casos particulares. Neste campo, além da grande contribuição do físico inglês, deve-se acrescentar as investigações de John Locke, que utilizando o método experimental para o estudo da natureza humana se volta não para seus componentes racionais, mas para os seus processos mentais, para os sentimentos e as paixões. Outra grande influência sobre o Iluminismo escocês viria da doutrina do Direito Natural, cujos autores, como já foi descrito, haviam estabelecido o estudo da natureza humana e de seus direitos naturais à luz da observação e da experiência dos fatos sociais, para daí compreender suas leis de funcionamento.

Tais teorias, que em comum professavam a idéia da observação e da experiência aplicadas ao mundo social, tiveram uma consequência direta para o Iluminismo escocês. Tanto na identificação de regras gerais quanto no estudo do comportamento humano à luz de suas manifestações psicológicas (suas paixões naturais), elas permitiram uma maior apreensão de aspectos não-

racionais inerentes à estrutura humana e, conseqüentemente, social. Possibilitava-se assim a percepção de que em meio a aparentes estabilidades morais e institucionais encontravam-se, subterrâneos, a trajetória e o desenvolvimento de diferentes organizações funcionais que não haviam sido estabelecidos por qualquer forma de inteligência, mas sim por meio de uma lenta transformação social baseada em tradições, costumes e hábitos, estabelecida pelos resultados não antecipados dos agentes individuais; ou, de outro modo, a organização social, por não estar fundamentada exclusivamente na razão (ou por não ter sido constituída tão-somente por ela), deveria ter seus aspectos funcionais estruturados segundo uma disposição direcional autônoma e espontânea que extrapolaria as intenções dos indivíduos envolvidos nas ações sociais, assim como a compreensão total de suas conseqüências finais. Passava-se a considerar, portanto, exterior à possibilidade do conhecimento qualquer matéria relativa às causas últimas da ordem social ou da constituição humana, temas amiúde presentes nas deliberações religiosas e metafísicas da época.<sup>51</sup>

O debate acerca do egoísmo natural relacionava-se também ao humanismo cívico, pois do egoísmo poderia advir a degeneração e a corrupção, razão pela qual se professava que o verdadeiro cidadão se voltaria exclusivamente aos assuntos públicos e visando o bem comum (a conduta virtuosa), assim como a defesa armada da coletividade. Isso era, naturalmente, incompatível com a sociedade comercial e cada vez mais complexa, na qual a cidadania já não mais poderia ser exclusividade de uma camada social, sendo conquistada e reforçada através da riqueza gerada pelas trocas entre seus membros, o que conseqüentemente fortaleceria o Estado. Além da figura de Hobbes, para quem o egoísmo era a paixão mais destacada entre a humanidade, levando, se não controlado, à barbárie e à destruição social, destaca-se, por sua impressionante proximidade com as idéias econômicas de Hume e Smith, a obra *A Fábula das Abelhas* de Bernard de Mandeville, publicada em 1705. Segundo o autor, os homens são guiados exclusivamente pelo interesse próprio, pelo orgulho, ganância e luxo, e que não é a virtude, mas sim esses vícios, que contribuem para a geração da riqueza, na medida em que criam cada vez mais demanda por bens e serviços; não é a vida frugal, mas a desregrada que estabelece o pleno funcionamento do mecanismo do mercado<sup>52</sup>. Embora não definindo explicitamente uma teoria social, Mandeville compreendia — e por isso a sua proximidade com os escoceses — que não havia qualquer forma de racionalidade por detrás dos desdobramentos das ações que davam à sociedade sua coesão: foi contrário, inclusive, a qualquer intervenção política que procurasse dirigir ou reprimir tais impulsos egoístas<sup>53</sup>.

Em Hume, como se observou, há uma rejeição ao intervencionismo

do Estado, dado que comumente este se inclina a medidas protecionistas. Sua tese é a de que o desenvolvimento das nações é proporcional ao intercâmbio comercial e à liberdade individual garantida aos cidadãos por meio de uma lei geral que proteja, principalmente, a propriedade adquirida, componente estabilizador essencial para a coesão, o desenvolvimento e a felicidade social<sup>54</sup>. Em Smith tais considerações encontram uma organização mais estruturada em seus dois textos principais: *A Teoria dos Sentimentos Morais* e *A Riqueza das Nações*. No primeiro, o autor fundamenta a sociabilidade através do conceito de simpatia. Embora fosse um conceito que remontava à antiguidade<sup>55</sup>, para o escocês a simpatia não indicava aprovação automática nem tampouco era “estável” ou absoluta, e, por isso mesmo, não poderia ser desvendada por meio da razão. Em sua base estava a compreensão de que o que a mobiliza é a propensão — ou necessidade natural — de aprovação, o que já excluiria o egoísmo como elemento motivador principal na convivência social. Tal necessidade, antes produto do instinto e do hábito, é, além disso, capaz de se modificar conforme a experiência, pois o entendimento moral é, para Smith, fundamentalmente um tipo de conhecimento antes prático que teórico<sup>56</sup>. Daí que, mediante diferentes experiências encontrar-se-á diferentes medidas de moralidade. Por meio desta tese o autor irá formular que a lei que regula naturalmente a moralidade — sua regra geral tal como compreendida pela convivência social — é o produto de uma multiplicidade de julgamentos morais, sendo, portanto, detentora de uma assimetria espaço-temporal que explicaria não só a sua heterogeneidade entre diferentes povos como também um componente evolucionário que encontraria sua culminância na sociedade comercial moderna<sup>57</sup>. Esse componente progressivo viria, em Smith, se traduzir na concepção estagiária da história, que, pela análise dos modos de subsistência das sociedades passadas, mostraria uma história do progresso humano. A sociedade comercial, assim, não indicaria uma regressão, perda de liberdade ou corrupção moral, mas um desenvolvimento de outras organizações sociais anteriores, desde a dos caçadores, passando pela pastoral e pela agrícola: cada etapa evolutiva é acompanhada por uma melhoria técnica, por uma elaboração da moralidade, comandadas pelas conseqüências não antecipadas das ações sociais, isto é, pelo resultado de uma multiplicidade de interações que resultaram no incremento da capacidade de produção, de autocompreensão moral e de distribuição da riqueza<sup>58</sup>.

As propensões naturais também serão, em sua outra obra, *A Riqueza das Nações*, o fator determinante da estrutura social. Possuímos, afirma o autor, a propensão natural para a troca, a fim de obtermos aquilo que não produzimos e de que necessitamos<sup>59</sup>; e é desta propensão que se origina a

divisão do trabalho. O que marca, então, o desenvolvimento social, de um estágio a outro, é o aprofundamento dessa divisão, que leva, ao atender a um número cada vez maior de necessidades, a uma crescente opulência que se traduz em riqueza social e progresso<sup>60</sup>. O motor do progresso é, por isso, diretamente proporcional ao alargamento das trocas, o que leva naturalmente ao aprofundamento da divisão do trabalho e à expansão da produção. Tais trocas, em outras palavras, são mais bem traduzidas pela idéia de mercado, e é pela análise deste que se pode estabelecer o grau de desenvolvimento social, ou seja, a possibilidade de que uma quantidade maior de pessoas tenha acesso a uma quantidade crescente de bens de consumo, distribuindo a riqueza e possibilitando maiores investimentos<sup>61</sup>. Vê-se, assim, que a divisão do trabalho é consequência de uma expansão progressiva do mercado que, por sua vez, é consequência de uma propensão natural à permuta, à troca. Trata-se de uma propensão estabelecida na natureza humana que, em contato com os objetos, com a natureza e com os outros seres, desencadeia um complexo sistema de solidariedade social que em muito ultrapassa a intenção original dos agentes envolvidos nele<sup>62</sup>, resultando numa ordem não-racional, não-antecipável, e não-fixa, dado seu caráter evolucionário: uma ordem espontânea, na qual toda intromissão, no sentido de direcioná-la às custas do cerceamento da liberdade de satisfazer tais propensões, seria danosa.

...

Ao ter chegado a essas conclusões, que são partes constituintes de suas obras, tanto Smith, Hume e muitos de seus pares refletiam, obviamente de modo mais abstrato, acerca das transformações sociais que aconteciam em seu país. Naturalmente elevaram tal reflexão na direção de outros temas que, ainda que não observados aqui, provavelmente guardam alguma referência de suas distintas — porém não rigorosamente dessemelhantes — formações.

### Notas e Referências

\* Mestre - PUC - Rio, e-mail: flavio205@hotmail.com.

<sup>1</sup> LANDSMAN, Ned C. "The Provinces and the Empire: Scotland, the American colonies and the development of British provincial identity". In: STONE, Lawrence. (org.). *An Imperial State at War: Britain from 1689 to 1815*. London: ROUTLEDGE, 1994, p. 265.

<sup>2</sup> HAMOWY, Ronald. *The Scottish Enlightenment and the Theory of Spontaneous Order*. Carbondale, Illinois: SOUTHERN ILLINOIS UNIVERSITY PRESS (THE JOURNAL OF THE HISTORY OF PHILOSOPHY MONOGRAPH SERIES), 1987, p. 19.

<sup>3</sup> VINER, Jacob. *The Role of Providence in the Social Order*. Princeton/New Jersey: PRINCETON UNIVERSITY PRESS, 1972, p. 19.

<sup>4</sup> TREVOR-ROPER, Hugh. "The Scottish Enlightenment". In: \_\_\_\_\_. *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, Banbury, London: THE VOLTAIRE FOUNDATION, v. 58, 1967, p.1656.

<sup>5</sup> EMERSON, Roger L. "Natural Philosophy and the problem of the Scottish Enlightenment". In: \_\_\_\_\_. *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, Banbury, London: THE VOLTAIRE FOUNDATION, v. 242, 1986, p. 265-266.

<sup>6</sup> ROBERTSON, John. "Union, State and Empire: The Britain of 1707 in its European setting". In: STONE, Lawrence. (org.). *An Imperial State at War: Britain from 1689 to 1815*. London: ROUTLEDGE, 1994, p. 237.

<sup>7</sup> EMERSON, Roger L. "Natural Philosophy and the problem of the Scottish Enlightenment". Op. cit., p. 249.

<sup>8</sup> TREVOR-ROPER, Hugh. *Religião, Reforma e Transformação Social*. Lisboa: EDITORIAL PRESENÇA/MARTINS FONTES, 1972, p. 310.

<sup>9</sup> Idem. *Ibidem*, p.320.

<sup>10</sup> EMERSON, Roger L. "Natural Philosophy and the problem of the Scottish Enlightenment". Op. cit., p. 273.

<sup>11</sup> Idem. *Ibidem*, p. 249.

<sup>12</sup> Idem. "Science and Moral Philosophy in the Scottish Enlightenment". In: M. A. Stewart. (org.). *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment*. Oxford: CLARENDON PRESS, 1990, p. 15.

<sup>13</sup> Idem. "Natural Philosophy and the problem of the Scottish Enlightenment". Op. cit., p. 260-261.

<sup>14</sup> Idem. "Science and Moral Philosophy in the Scottish Enlightenment". Op. cit., p. 16.

<sup>15</sup> Idem. "Natural Philosophy and the problem of the Scottish Enlightenment". Op. cit., p. 262.

<sup>16</sup> Idem. *Ibidem*, p.266

<sup>17</sup> Idem. *Ibidem*, p. 267-271. Aparentemente, a única associação que persistiu desde esse período foi o Clube Rankeniano, uma sociedade filosófica que existia dentro dos muros da Universidade de Edimburgo, que duraria de 1676(?) a 1770. É também digna de nota a criação da Associação ou Faculdade Real de Médicos (Royal College of Physicians), igualmente na capital escocesa, em 1681, e que ainda existe.

<sup>18</sup> Idem. *Ibidem*, p. 271-272.

<sup>19</sup> Idem. "Science and Moral Philosophy in the Scottish Enlightenment". Op. cit., p. 16.

<sup>20</sup> PHILLIPSON, Nicholas. "Towards a Definition of the Scottish Enlightenment". In: FRITZ, Paul & WILLIAMS, David (orgs.). *City and Society in the Eighteenth Century*. Toronto: HAKKERT, 1973, p. 127-128.

<sup>21</sup> TREVOR-ROPER, Hugh. "The Scottish Enlightenment". Op. cit., p.1637.

<sup>22</sup> LANDSMAN, Ned C. "The Provinces and the Empire: Scotland, the American colonies and the development of British provincial identity". Op. cit., p. 262

<sup>23</sup> EMERSON, Roger. "The Contexts of the Scottish Enlightenment". In: BROADIE, Alexander (org.). *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*. Cambridge: CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, 2003, p.19.

<sup>24</sup> LANDSMAN, Ned C. "The Provinces and the Empire: Scotland, the American colonies and the development of British provincial identity". Op. cit., p. 261-262.

<sup>25</sup> ROBERTSON, John. "Union, State and Empire: The Britain of 1707 in its European setting". Op. cit., p. 238.

<sup>26</sup> TREVOR-ROPER, Hugh. "The Scottish Enlightenment". Op. cit., p.1635.

<sup>27</sup> ROBERTSON, John. "Union, State and Empire: The Britain of 1707 in its European setting". Op. cit., p. 239.

<sup>28</sup> EMERSON, Roger L. "Natural Philosophy and the problem of the Scottish Enlightenment". Op. cit., p. 275-276.

<sup>29</sup> LANDSMAN, Ned C. "The Provinces and the Empire: Scotland, the American colonies and the development of British provincial identity". Op. cit. p. 263.

- <sup>30</sup> EMERSON, Roger L. "Science and Moral Philosophy in the Scottish Enlightenment". Op. cit., p. 18.
- <sup>31</sup> TUCK, Richard. *Natural Rights Theories: their origin and development*. Cambridge: CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, 1981, p. 59-64.
- <sup>32</sup> EMERSON, Roger L. "Science and Moral Philosophy in the Scottish Enlightenment". Op. cit., p. 18-22.
- <sup>33</sup> HAAKONSSSEN, Knud. "Natural Law and Moral Realism: The Scottish Synthesis". In: STEWART, M. A. (org.). *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment*. Oxford: CLARENDON PRESS, 1990, p. 67-77.
- <sup>34</sup> LANDSMAN, Ned C. "The Provinces and the Empire: Scotland, the American colonies and the development of British provincial identity". Op. cit., p. 265-266.
- <sup>35</sup> ROBERTSON, John. "Union, State and Empire: The Britain of 1707 in its European setting". Op. cit., p. 247.
- <sup>36</sup> LANDSMAN, Ned C. "The Provinces and the Empire: Scotland, the American colonies and the development of British provincial identity". Op. cit., p. 263-265.
- <sup>37</sup> HUME, David. *Ensaio Morais, Políticos e Literários*. Rio de Janeiro: TOPBOOKS, 2004, p. 493-498.
- <sup>38</sup> LANDSMAN, Ned C. "The Provinces and the Empire: Scotland, the American colonies and the development of British provincial identity". Op. cit., p. 264-265.
- <sup>39</sup> POCOCK, J. G. A. *Virtue, Commerce and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*. Cambridge: CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, 1985, p. 252-253.
- <sup>40</sup> LANDSMAN, Ned C. "The Provinces and the Empire: Scotland, the American colonies and the development of British provincial identity". Op. cit., p. 265.
- <sup>41</sup> PHILLIPSON, Nicholas. "Towards a Definition of the Scottish Enlightenment". Op. cit., p. 132.
- <sup>42</sup> EMERSON, Roger L. "Natural Philosophy and the problem of the Scottish Enlightenment". Op. cit., p. 280.
- <sup>43</sup> POCOCK, J. G. A. "Cambridge Paradigms and Scotch Philosophers: a study of the relations between the civic humanist and the civil jurisprudential interpretation of eighteenth-century social thought". In: HONT, Istvan & IGNATIEFF, Michael. (orgs.). *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*. Cambridge: CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, 1986, p. 151.
- <sup>44</sup> Idem. *Linguagens do Ideário Político*. São Paulo: EDUSP, 2003, p. 141-165.
- <sup>45</sup> ROBERTSON, John. "The Scottish Enlightenment at the Limits of the Civic Tradition". In: HONT, Istvan & IGNATIEFF, Michael. (orgs.). *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*. Cambridge: CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, 1986, p. 140.
- <sup>46</sup> Idem. *Ibidem*. p.140.
- <sup>47</sup> POCOCK, J. G. A. "Cambridge Paradigms and Scotch Philosophers: a study of the relations between the civic humanist and the civil jurisprudential interpretation of eighteenth-century social thought". Op. cit., p. 243.
- <sup>48</sup> FORBES, Duncan. "Hume and the Scottish Enlightenment". In: DUNN, John & HARRIS, Ian (orgs.). *Hume: Volume 1*. Cheltenham, Lyme: EDWARD ELGAR, 1997, p. 98.
- <sup>49</sup> HAMOWY, Ronald. *The Scottish Enlightenment and the Theory of Spontaneous Order*. Op. cit., p. 7-8.
- <sup>50</sup> Idem. *Ibidem*, p. 10.
- <sup>51</sup> ROBERTSON, John. "The Scottish Enlightenment at the Limits of the Civic Tradition". Op. cit., p. 155-156.

- <sup>52</sup> SWINGEWOOD, Alan. "Origins of Sociology: the case of the Scottish Enlightenment". *British Journal of Sociology*, London, 21 (2), 1970, p. 164-80, p.168.
- <sup>53</sup> GRISWOLD, Charles. *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*. Cambridge: CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, 1999, p. 83.
- <sup>54</sup> HAMOWY, Ronald. *The Scottish Enlightenment and the Theory of Spontaneous Order*. Op. cit., p. 14-15.
- <sup>55</sup> POCOCK, J. G. A. *Virtue, Commerce and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*. Op. cit., p. 252-253.
- <sup>56</sup> SMITH, Adam. *A Riqueza das Nações*. São Paulo: MARTINS FONTES, 2003, p. 20-21.
- <sup>57</sup> Idem. *Ibidem*, p. 15.
- <sup>58</sup> Idem. *Ibidem*, p. 474.
- <sup>59</sup> Idem. *Ibidem*, p.18.