



# A FILOSOFIA MORAL NA ECONOMIA POLÍTICA CLÁSSICA: O PENSAMENTO DE ADAM SMITH

DOI: 10.12957/synthesis.2015.25834

NATASHA PERGHER SILVA\*

**Resumo:** O presente artigo tem por objetivo analisar a fundamentação moral que pavimentou o surgimento da Economia Política Clássica, aqui analisada através da obra de Adam Smith. Para tanto, serão discutidos o contexto histórico e filosófico em que o pensamento econômico clássico é edificado, bem como a oposição entre duas visões filosóficas antagônicas – o egoísmo moral e o bem moral – as quais pavimentaram o pensamento ocidental e a constituição da obra de Adam Smith. Por fim, pretende-se mostrar que Smith, através de *Teoria dos Sentimentos Morais* e *A Riqueza das Nações*, conecta essas duas perspectivas em uma mediação capaz de articular o pensamento econômico à dimensão ética e ao desenvolvimento histórico do capitalismo.

**Palavras-chave:** Filosofia Moral. Economia Política Clássica. Adam Smith.

**The moral philosophy in the Classical Political Economy: the Adam Smith school of thought**

**Abstract:** The present article aims to analyze the moral foundation that paved the emergence of Classical Political Economy, here analyzed through Adam Smith's work. For so much, there will be analyzed the historical and philosophical context in which classical economic thought was built, as well as the opposition among two antagonistic philosophical visions – the moral selfishness and the moral good – which paved the western thought and the constitution of Adam Smith's work. Finally, it intends to show that Smith, through *Theory of Moral Sentiments* and *The Wealth of the Nations*, connects those two perspectives in a mediation capable to articulate the economical thought to the ethical dimension and the historical development of the capitalism.

**Keywords:** Moral Philosophy. Classical Political Economy. Adam Smith.

---

\* Mestranda em Economia do Desenvolvimento pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (ED/UFRGS). Bolsista CAPES.

## 1 INTRODUÇÃO

Na literatura econômica há muitos estudos dedicados à sistematização de um conceito de Economia Política Clássica e dos autores que a ela pertencem. Esse esforço dá-se, entre outras razões, pelo fato de essa escola ser reconhecida como o ponto de partida da Economia enquanto ciência autônoma e, como tal, de ter sido a primeira a definir o escopo, o objeto e o método da nova

disciplina. Fonseca (1996), por exemplo, apresenta duas propostas de sistematização da Economia Política que utilizam critérios distintos e, portanto, chegam a resultados contrastantes: por um lado, tem-se a classificação da Economia Clássica pela ótica da crise, proposta por John Hicks (1978, citado em FONSECA, 1996)<sup>1</sup>; por outro lado, há uma concepção baseada na ótica da distribuição endossada pelos economistas Joan Robinson (1962)

e Cláudio Napoleoni (1977; 1978)<sup>2</sup>.

Contudo, independentemente de qual síntese teórica se estiver adotando, há um elemento consonante que deve ser salientado: a consolidação de um campo do conhecimento independente, conhecido como Economia Política, com a publicação da obra *A Riqueza das Nações* (1776), de Adam Smith. Nesse sentido, essa primeira seção tem como objeto o estudo da pavimentação filosófica e moral que influenciou Smith na execução de sua obra, mostrando que o fundador da Economia Política Clássica situa-se na interseção entre egoísmo moral e bem moral, articulando o pensamento econômico à dimensão ética e ao desenvolvimento histórico do capitalismo.

## 2 A ECONOMIA POLÍTICA CLÁSSICA: CONTEXTO HISTÓRICO E FILOSÓFICO

A Economia Política Clássica tem suas raízes intrinsecamente ligadas ao ambiente histórico e filosófico da modernidade e, por esse motivo, está imersa em elementos característicos desse período (COUTINHO, 1990). Por ser compreendida como um conjunto de ideias e valores que orientaram o mundo ocidental a partir do século XVII, a modernidade, enquanto categoria filosófica, pospõe-se ao início da Idade Moderna – cujo marco fundador na historiografia tradicional é a tomada de Constantinopla pelos Turcos Otomanos, em meados do século XV. O surgimento desse ambiente deu-se, portanto, em meio ao processo de ascensão dos Estados nacionais europeus, de consolidação do modelo capitalista de produção e da supremacia da razão através das ideias iluministas.

Marshall Berman (1982), na obra *Tudo que é sólido desmancha no ar*, caracteriza a modernidade como sendo uma etapa de potencialização das contradições nas esferas humana, política, social, econômica e cultural. Para o autor, a síntese moderna corresponderia a uma mescla entre o conservadorismo tradicional – responsável pela permanência de determinadas estruturas e convenções sociais – e um aspecto renovador, calcado na destruição dessas

mesmas estruturas e convenções. Ou seja, a sociedade moderna é essencialmente contraditória – portanto, dialética – e os homens e as mulheres modernos vivem dilemas constantes, frutos dessa essência ambivalente.

Desse paradoxo surgem duas alternativas para as mulheres e os homens daquele tempo: em primeiro lugar, o enclausuramento dentro do cárcere moderno, materializado na aceitação apriorística das estruturas sociais; e, em segundo lugar, uma autorrenovação perpétua calcada na crítica e na reflexão permanente das estruturas, sem, no entanto, negar a sua essência contraditória. É nesse cenário que surgem as primeiras reflexões sobre a ordem econômica vigente<sup>3</sup>. A proposta da obra de Berman (2007) é justamente mostrar como a modernidade perpassa tempos e espaços distintos sem, contanto, aliviar a implacável antinomia a ela pertencente. Uma das interpretações possíveis, e que fica clara na costura feita por Berman, refere-se à ascensão e consolidação de um novo sistema econômico lastreado na reprodução do capital.

Complementarmente, tem-se na modernidade a difusão de movimentos intelectuais e filosóficos, os quais extrapolam o escopo da filosofia propriamente dita e exercem influência nas novas disciplinas e campos do saber em ascensão. Maurício Coutinho (1990) ilustra como esses elementos no campo das ideias foram fundamentais para a consolidação do pensamento econômico clássico. Dentre os elementos elencados pelo autor, destacam-se: a difusão do pensamento *jusnaturalista*, as concepções contrastantes sobre a formação da sociedade política e sobre o estado de natureza humana, e o fortalecimento da filosofia do liberalismo político.

O *jusnaturalismo*, cuja característica predominante seria a tentativa de construir uma ética racional calcada em fundamentos universais, carrega elementos característicos do pensamento racionalista iluminista. Nesse sentido, constitui-se enquanto uma filosofia universalizante que extravasa o componente histórico das condutas morais e das relações econômicas e políticas de ordenamento social.

O segundo elemento elencado por Coutinho advém

da controvérsia sobre o estado de natureza humana e da formação da sociedade política, o qual será abordado mais detalhadamente na seção seguinte. Resumidamente, esse dilema evidencia-se nas posições conflitantes de John Locke e Thomas Hobbes, os quais apresentam versões antagônicas acerca do estado de natureza e, conseqüentemente, da formação da ordem social.

O último elemento filosófico que impactou a formação da Economia Clássica foi o fortalecimento da doutrina liberal, a qual se contrapunha em muitos aspectos ao núcleo ideológico mercantilista. Nesse sentido, percebe-se, especialmente em Adam Smith e David Ricardo, a preocupação em desenvolver teorias coadunadas com conceitos e práticas do *laissez-faire*, a fim de combater a interpretação protecionista e despótica dos mercantilistas – como a “mão invisível” do mercado, as vantagens comparativas etc.

Finalmente, no que diz respeito à dimensão epistemológica, devem-se salientar duas características da modernidade: (i) a fragmentação radical do conhecimento e (ii) o surgimento de uma controvérsia metodológica fundamental entre empirismo e racionalismo. Em relação a este último, houve a difusão de duas acepções contrastantes sobre a melhor maneira de atingir o conhecimento: por um lado, o racionalismo de René Descartes e, por outro, o empirismo de Francis Bacon. O método cartesiano advogava que quaisquer fenômenos poderiam ser resumidos à dimensão racional e que, portanto, era a razão o instrumento capaz de alcançar a verdade. Caracterizava-se, assim, pela criação de modelos universais, elaborados por um método hipotético-dedutivo. Já a ótica baconiana primava pela análise sensível da realidade, entendendo que a análise do mundo concreto através das sensações era a ferramenta capaz de atingir a verdade. O método de análise era histórico-indutivo. Esse dilema metodológico acompanha o pensamento científico ainda nos dias de hoje e, na Economia, materializa-se nos modelos econômicos genéricos, e nas análises históricas da economia, os fenômenos singulares e

suas causas e efeitos específicos.

### 3 BASES FILOSÓFICAS: EGOISMO MORAL X BEM MORAL

Uma vez contextualizado o ambiente histórico e filosófico em que se forjaram as bases para o surgimento da Economia Clássica na modernidade, segue a apresentação da polaridade filosófica que se instituiu acerca das noções de natureza humana, a qual tem em Thomas Hobbes e John Locke seus principais expoentes. Dessa polarização, derivaram duas linhas de raciocínio que se contrapõem e que foram responsáveis pela germinação de todo o pensamento ocidental moderno.

Por um lado, tem-se a noção de que a natureza humana é essencialmente egoísta e autocentrada, do que decorre a compreensão dos homens e das mulheres enquanto indivíduos que agem de modo a garantir sua autopreservação. Por esse motivo, a construção de um arranjo político fortemente centralizado seria desejável a fim de garantir a segurança dos indivíduos e a propriedade. Por outro lado, tem-se os seres humanos como dotados de atitudes virtuosas, sem que, no entanto, essa benevolência representasse o bom selvagem de Rousseau. A conveniência do contrato, que liga os homens e os subordina a um governo legalmente constituído, é fundamento da defesa da propriedade (BIANCHI, 1988). A primeira interpretação foi trabalhada e difundida por Thomas Hobbes, ao passo que a segunda perspectiva fora endossada por John Locke.

Para Hobbes (1983), a natureza humana é constituída por dois tipos de movimento: os movimentos vitais, de aspecto predominantemente fisiológico (como circulação do sangue e digestão), e os movimentos voluntários (caracterizados pelas paixões, apetites e aversões do ser humano). Enquanto alguns apetites estão presentes na essência humana, outros são construídos a partir das experiências vividas e, por isso, variam de acordo com o sujeito que os carrega. Dessa forma, Hobbes assume uma postura de relativização da moral quando defende que não há um Bem e um Mal absolutos, mas que estes são

concepções relativas, visto que advêm da reação humana individual frente aos objetos. Nesse sentido, há objetos do desejo humano (os quais são designados como bem) e objetos que aos seres causam repulsa (interpretados como sendo mal).

Na esfera dos movimentos voluntários inatos, Hobbes elenca três sentimentos comuns a todos os homens: o espírito de competição, a desconfiança nutrida pelo semelhante e o desejo de glória (BIANCHI, 1988). São esses sentimentos que atestariam o fato de que os interesses individuais precedem o coletivo e de que o estado de natureza é essencialmente conflitivo e desagregador. Dessa forma, o ordenamento político, econômico e social poderia ser atingido somente através de um pacto social, o qual impediria que os homens não fossem lobos dos outros homens, e que daria origem a uma autoridade central – o “Leviatã” (COUTINHO, 1990). A partir dessa perspectiva, compreende-se o Estado como condição de existência da sociedade civil, e a política como a saída para a recorrente insegurança em que os indivíduos se encontram no estado natural sendo, nesse sentido, “a própria fonte da vida social” (NAPOLEONI, 1978, p. 41).

A reação ao sistema hobbesiano foi traçada por Locke (1983), para quem a natureza humana não era inerentemente conflitiva, mas construída através da experiência. Segundo a perspectiva lockeana, a mente seria como uma folha em branco, sobre a qual se registrariam as experiências sensitivas dos indivíduos, relacionando-as ao prazer ou à dor provocados por estas. Nesses termos, a existência de conflitos não se devia a uma propriedade da natureza humana, mas resultava de uma avareza material. O Estado seria, nesses termos, a entidade garantidora da permanência ordenada desta sociedade – ou, em outras palavras, o responsável pela defesa da propriedade privada (NAPOLEONI, 1978). Importa ressaltar que Locke pressupunha uma desigualdade natural entre os indivíduos que constituem a sociedade civil, e esta seria a explicação para os conflitos de ordem material, o que justificaria a existência do Estado.

As obras de Hobbes e Locke pavimentariam os

embates filosóficos do pensamento ocidental desde o século XVI até o século XVIII. Isto posto, parte-se para a análise de autores que, no bojo dessa polarização, contribuiriam para o pensamento econômico de Adam Smith. Primeiramente, analisar-se-á uma das mais importantes obras sobre o egoísmo moral na dimensão econômica, a *Fábula das Abelhas* (1729), de Bernard Mandeville, atentando para alguns aspectos que poderiam ser relacionados à obra magna de Smith. Posteriormente, através do estudo das ideias de David Hume e Francis Hutcheson, será examinada a reação da Escola Escocesa ao egoísmo moral exposto por Mandeville, bem como os elementos que inspiraram Smith na elaboração de seu tratado de ética.

### 3.1 O EGOÍSMO MORAL: BERNARD MANDEVILLE E A FÁBULA DAS ABELHAS

Bernard Mandeville foi um filósofo holandês que viveu no final do século XVII e início do século XVIII, e morou por quase toda a sua vida na Inglaterra, onde presenciou o ensaio da primeira Revolução Industrial e o consequente enfraquecimento da economia holandesa frente à inglesa (BICK, 2008). Comumente qualificado como satirista devido ao caráter irônico de suas obras, Mandeville poderia ser enquadrado dentre os primeiros estudiosos de um campo do conhecimento que viria a ser chamado de Economia Política. De toda a sua obra, *A Fábula das Abelhas*, escrita entre os anos de 1705 e 1729, foi a que o consagrou como um dos grandes pensadores da filosofia ocidental, ao lançar as bases para uma filosofia moral edificada sobre os aspectos econômicos das sociedades modernas.

Nessa obra, que mescla elementos de ficção com aspectos da realidade inglesa em transformação, Mandeville conta a história de uma sociedade de abelhas, a qual, eufemisticamente, conjurava a ordem capitalista nascente. Nessa sociedade, predominava um comportamento guiado por três grandes vícios: a fraude, a luxúria e o orgulho. Através destes – ou a despeito destes<sup>4</sup> – o bom ordenamento social e o aumento da riqueza global eram possíveis de ser

alcançados. A ganância e a corrupção podiam ser encontradas em todos os estratos sociais da sociedade abelheira. Essa pintura, a despeito de ser um tanto quanto hiperbólica, enfatizava as características nascentes – porém evidentes – da Inglaterra em que viveu o autor, conforme demonstra o excerto da obra *A pré-história da economia: de Maquiavel a Adam Smith*, de Ana Maria Bianchi (1988):

Uma grande colmeia, repleta de abelhas,  
Que viviam com luxo e comodidade,  
Porém eram tão famosas por leis e armas  
Quanto por copiosos e precoces enxames,  
Era tida como o grande berço  
Das ciências e da indústria.  
Não havia abelhas que possuíssem governo melhor,  
Maior volubilidade ou menos contentamento;  
Não eram escravas da tirania,  
Nem governadas pela desenfreada Democracia,  
E sim por reis, que não podiam errar,  
Pois seu poder era restrito por leis

Segundo a fábula de Mandeville, apesar de os vícios fomentarem a engenhosidade da sociedade abelheira, eram constantes as reclamações sobre a desonestidade alheia e o descumprimento dos acordos, o que fez com que Júpiter, irritado por tantas reclamações, livrasse a colmeia dos vícios reinantes e tornasse o comportamento virtuoso o padrão dessa sociedade. No lugar do comportamento fraudulento, luxurioso e orgulhoso, as abelhas passam a agir de modo a cumprir contratos e honrar compromissos. As mentiras e as ambições foram totalmente eliminadas da cultura das abelhas.

Porém, o que em um primeiro momento pareceu ser a redenção das abelhas enquanto “indivíduos”, em um segundo momento mostrou-se extremamente maléfico para o conjunto da colmeia, uma vez que os vícios transformaram-se em tédio e preguiça, gerando a pobreza coletiva. No enredo de Mandeville, a sociedade das abelhas testemunharia não só a ruína de suas indústrias, mas também a insegurança crescente das fortificações da colmeia, a qual se

tornou alvo de invasões de outras sociedades de abelhas, desenhando-se, assim, a sua ruína<sup>5</sup>. Nas palavras do autor:

Olhai agora a gloriosa colmeia e vede  
Como se conciliam honestidade e negócios:  
O espetáculo terminou; esvaiu-se rapidamente,  
E apresentou-se como face bastante diversa,  
Pois não só foram-se aqueles  
Que somas vultosas gastavam anualmente,  
Mas multidões, que neles tinham seu ganha-pão,  
Foram diariamente forçadas a fazer o mesmo;  
Inutilmente buscaram outros ofícios,  
Pois estavam todos superlotados.

A mensagem que Mandeville pretende difundir com a fábula fica claramente expressa no seu subtítulo: “Vícios Privados, Virtudes Públicas”. Com essa expressão, o autor tenciona mostrar que o indivíduo (a abelha) é anterior à sociedade (a colmeia), e nesse sentido, enquadra-se na mesma linha de raciocínio de Hobbes, em que o contrato é o fundamento ontológico da sociedade política. Em *A Fábula das Abelhas*, os vícios materiais privados são apresentados como saudáveis para o conjunto social e, além disso, mostra-se que mediante uma administração hábil na esfera política se poderia garantir o bem-estar coletivo. Sintetiza Bianchi (1988):

A formação dos hábitos necessários à convivência social implica hipocrisia, visível, por exemplo, na ideia de auto-sacrifício (*sic*). Portanto, argumenta Mandeville, a existência social do homem não tem fundamento nas virtudes que possam advir da negação ou repressão de sua própria individualidade. Antes, aquilo que nesse mundo é chamado de mal – a necessidade de atender a anseios materiais – é precisamente o princípio que leva os homens a viver em sociedade (BIANCHI, 1988, p. 92).

Um aspecto que deve ser salientado em relação ao conteúdo ético deste texto é o fato de a Inglaterra estar vivenciando um período esplendoroso, do ponto de vista material e intelectual, durante o período de elaboração da *Fábula*. É o período pós-Revolução



Gloriosa<sup>6</sup>, em que o país colocou-se na vanguarda das transformações econômicas, sobrepujando a posição hegemônica da Holanda. Esses fatos refletiram-se diretamente na concepção de mundo dos intelectuais modernos, os quais passam a associar o sucesso econômico inglês às concepções difundidas na revolução, quais sejam: a negação de uma moral católica e absolutista e a afirmação de uma ética protestante e liberal, conciliáveis com a nascente sociedade industrial. Nesse sentido, nos termos de Mandeville, os vícios apareciam como compatíveis com a ontologia do ser humano e, acima de tudo, essenciais para uma nação que aspirasse grandeza (FERRARO, 2009).

Pode-se situar a obra de Bernard Mandeville como uma reação às concepções difundidas pelos filósofos moralistas do século XVIII, dentre os quais se destacava Anthony Ashley-Cooper, ou 3º Conde de Shaftesbury. Segundo este grupo, a natureza humana é dotada de um senso moral inerente a ela, de modo que os indivíduos seriam capazes de distinguir entre o certo e o errado, sem a necessidade da intervenção de terceiros. Ademais, os filósofos éticos – como também eram chamados – apregoavam que os desejos autointeressados não eram incompatíveis com os comportamentos altruístas. Para Shaftesbury, por exemplo, o fato de o ser humano ser um animal social faz com que “a preocupação com o interesse que lhe é próprio com o interesse comum a seus semelhantes seja indistinta” (BIANCHI, 1988, p. 91). Foi justamente para confrontar essa percepção de que havia uma moral preconcebida que se dirigiu o trabalho de Mandeville.

A despeito de Adam Smith argumentar que Bernard Mandeville se equivocara na maior parte de sua obra, caracterizando o sistema moral expresso na *Fábula* como licencioso, muitos aspectos da sociedade capitalista, apresentados por Mandeville, serão incorporados por Smith (1776) quando da elaboração do livro *Investigação sobre a natureza e as causas das riquezas das nações*, tais como a noção de divisão social do trabalho e o

princípio da liberdade econômica (*laissez-faire*).

### 3.2 A REAÇÃO AO EGOÍSMO MORAL: MORALIDADE E VIRTUDES NA ESCOLA ESCOCESA

A publicação de *A Fábula das Abelhas*, além de incitar ainda mais a polêmica clássica sobre a natureza humana, contribuiu para uma reflexão filosófica alinhada às transformações históricas decorrentes do nascimento do sistema capitalista. A crítica de Mandeville a uma moral intrínseca culminou na reação dos filósofos morais, cujas ideias previam a capacidade natural dos seres humanos de distinguir entre o certo e o errado, e, nessas condições, questionavam abertamente o sistema mandevilleano por colocar em cheque o humanismo cívico e a noção de virtudes naturais (FERRARO, 2009). No centro desse debate salientam-se os filósofos da escola escocesa, dentre os quais se destacaram Adam Smith, Francis Hutcheson e David Hume.

Estes três autores, em especial, constituíram uma filosofia moral respaldada nas noções de virtude e simpatia, e, através desta, buscaram estabelecer uma leitura capaz de solucionar o dilema entre as óticas hobbesiana e lockeana da natureza constitutiva dos seres humanos, assim como opor-se ao egoísmo moral difundido por Mandeville na *Fábula*. O objeto desta subsubseção, portanto, concentra-se na exposição geral das ideias difundidas por esta escola de pensamento dando uma ênfase especial aos trabalhos de David Hume e Francis Hutcheson.

Pode-se dizer que o cerne da doutrina moral escocesa concentrou-se na afirmação de que “a única base de direitos de uma pessoa é o respeito que essa pessoa mostra, de modo semelhante, aos direitos de outrem” (HOPE, 1989, p. 2, *tradução nossa*)<sup>7</sup>. Nesse sentido, supõe-se que nem sempre as ações e os desejos humanos direcionam-se ao bem do próprio agente, podendo, em determinadas circunstâncias, destinarem-se ao cumprimento de um bem comum socialmente compartilhado. Hutcheson, por exemplo, ensaia uma resposta a Mandeville na direção do argumento de Shaftesbury, defendendo que um bem moral e um bem individual seriam dois elementos

distintos e não confundíveis: enquanto no primeiro daria origem a um sentimento de estima e benevolência para com a pessoa que se estaria observando, no segundo, a única sensação gerada seria um desejo de posse pelo bem ou pelo objeto de prazer (CERQUEIRA, 2012). Assim, a maneira de compatibilizar as paixões altruístas com aquelas voltadas para o autointeresse seria mediante uma “serena autoestima” (*sic*) (BIANCHI, 1989, p. 94) que daria ao sujeito a tranquilidade que neutralizaria os conflitos entre as paixões.

Segundo Hutcheson, o comportamento verdadeiramente virtuoso não seria o comportamento egoístico expresso por Hobbes e Mandeville, mas sim a atitude apoiada na noção de maior felicidade para o maior número de pessoas possível – por essa postura Hutcheson é também reconhecido como um dos precursores do utilitarismo.

Ele ataca diretamente a doutrina lembrando ao leitor que nem ele nem seus companheiros são tão egoístas como ela afirma. A benevolência do homem é demasiado evidente para ser ignorada, e sua aprovação nos outros certamente não é sempre egoísta. É simplesmente um fato da natureza que os pais amam seus filhos de uma forma bastante diferente da maneira como os comerciantes adoram o lucro (HOPE, 1989, p. 23, *tradução nossa*).<sup>8</sup>

David Hume, reconhecido como uma das mais importantes figuras do Iluminismo escocês, aprofundou a visão de Hutcheson sobre o sentimento de estima e benevolência. Assim como Hutcheson, Hume reconhecia a existência de sentimentos morais naturais além do egoísmo, do amor-próprio e da autopreservação (LIMONGI, 2003). Dessa forma, embora o amor-próprio seja uma característica elementar da natureza humana, o sentimento moral não pode ser reduzido a este princípio.

No que tange à percepção sobre as virtudes, David Hume desenvolveu a ideia de que a moralidade humana é composta por virtudes naturais (intrínsecas aos indivíduos) e artificiais (criadas no desenvolvimento da sociedade e nas relações

interpessoais). Dentre as virtudes artificiais mais importantes na percepção de Hume está a justiça, a qual nasce primeiramente a partir de um comportamento autointeressado que garanta certos direitos ao indivíduo e ao seu círculo familiar, mas que ganha proporções maiores, na medida em que passamos a nos solidarizar com indivíduos prejudicados, percebendo a injustiça como danosa à vida em sociedade.

É nesse ponto que se consagra uma distinção entre os dois autores aqui trabalhados. Para Hume (2001), a existência de regramentos artificiais é justificada pela existência de instintos voltados para os autointeresses presentes na natureza humana, os quais são, muitas vezes, capazes de sobrepujar as virtudes naturais como a generosidade, a clemência e a moderação (CERQUEIRA, 2012). Ou seja, a empatia criada com indivíduos do círculo familiar não seria suficiente para estabelecer uma vida social ordenada, visto que esta é mais complexa do que um simples conjunto de relações pessoais. Por esse motivo, a existência de virtudes não naturais seria justificada, e completa-se:

[...] como tudo que produz um despertar nas ações humanas, examinado de maneira geral, é denominado Vício, e tudo que produz satisfação, da mesma maneira, é dito Virtude, essa é a razão por que o senso do bem e do mal morais resulta da justiça e da injustiça. [...] Assim, o interesse próprio é motivo original para o estabelecimento da justiça, mas uma simpatia pelo interesse público é a fonte da aprovação moral que acompanha essa virtude (Hume, 2001, p. 540, citado em CERQUEIRA, 2012, p. 67)<sup>9</sup>.

Essa empatia que se cria é o que Hume designa por sentimento de simpatia, a qual configura o princípio fundador da moralidade. De acordo com Limongi (2003), “a simpatia fornece o princípio mecânico envolvido na formação dos juízos de gosto. Ela é, por assim dizer, o ponto em que a natureza se abre para o domínio dos valores” (LIMONGI, 2003, p. 233). Tal sentimento, no entanto, não significa que todas as ações do indivíduo decorrerão de uma reflexão sobre

o que é bom para os outros única e estritamente, mas sim que o prazer ou desprazer do outro configura, também, uma variável necessária quando se faz um julgamento moral. Essa noção implica que a constituição da moralidade só é possível mediante a sociabilidade e o convívio. O que Hume sugere é que o discernimento entre vícios e virtudes não é uma característica dos indivíduos analisados isoladamente, mas decorre da convivência com os outros.

A obra de Smith, complementarmente à de Hutcheson e Hume, procura dar mais ênfase à influência do amor-próprio na formação da moral social do que seus antecessores. No entanto, longe de atribuir ao egoísmo o caráter fundante da moralidade, Smith (1759) desenvolve uma teoria que, segundo Hope (1989), é mais sofisticada que a dos demais autores da escola escocesa. O objetivo da próxima seção é, portanto, demonstrar que a leitura sobre um suposto egoísmo moral, retirado da leitura superficial de *A Riqueza das Nações* (1776), configura uma posição equivocada, uma vez que seu tratado ético incorpora os princípios de simpatia e espectador imparcial retirados de Hume e Hutcheson, tornando o sujeito smithiano mais complexo do que geralmente se supõe.

#### 4 TEORIA DOS SENTIMENTOS MORAIS E RIQUEZA DAS NAÇÕES: A MEDIAÇÃO DO DEBATE

*Teoria dos Sentimentos Morais* (1759) é o resultado da análise de Adam Smith acerca da natureza humana, e, nela, o autor pretende revelar os princípios que conectam e ordenam a vida em sociedade (CERQUEIRA, 2012). Na mesma linha de Hume e Hutcheson, Smith afirma em sua *Teoria* que o conjunto da moralidade sobrevém à natureza humana, ou seja, é artificial enquanto normativas externas à natureza do homem, no entanto é natural enquanto uma exigência para a vida em sociedade.

Pode-se dizer que Smith sugeriu que a moralidade em geral era “artificial” – mas que ela era um artifício que, por assim dizer, era “natural” para a humanidade. [...] No âmago do complexo argumento de Smith estava a ideia de que a personalidade das pessoas, sua habilidade de serem agentes

autoconscientes vis-à-vis a outras pessoas e vis-à-vis a seu próprio eu passado e futuro, era algo adquirido no intercurso com os outros (Haakonssen, 2003, p. 211, citado em CERQUEIRA, 2012, p. 71)<sup>10</sup>.

Para compreender o embasamento moral da obra de Adam Smith é preciso ter em mente um de seus pilares fundamentais: a Teoria da Simpatia. De acordo com Smith, há certos princípios inerentes à natureza humana que, a despeito do comportamento egoísta dos indivíduos, fazem com que as pessoas se interessem pela felicidade alheia e embasem sua própria felicidade no êxito do próximo. Esses princípios foram sintetizados por Smith no conceito de simpatia cujas raízes remontam à obra de Hume.

A origem da simpatia está na ação de um indivíduo colocar-se na situação do outro, imaginando como se sentiria frente a determinada circunstância. De acordo com Smith, não se podem conhecer os sentimentos alheios sem que essa transposição seja feita. Essa noção parte da ideia de que é impossível sentir com exatidão o que o sujeito da ação está sentindo devido aos limites físicos do próprio corpo. No entanto, através da imaginação podem-se reproduzir as sensações do outro no agente que o observa, mesmo que de forma menos intensa ou camuflada pelo fato de não ser o espectador o agente que vivencia a situação. Diz Smith:

Pois assim como sentir uma dor ou uma aflição qualquer provoca a maior tristeza, do mesmo modo conceber ou imaginar que a estamos sofrendo provoca certo grau da mesma emoção, na medida da vivacidade ou embotamento dessa concepção (SMITH, 1999, p. 6).

Smith nomeou essa capacidade de o espectador se colocar em uma circunstância distinta e imaginar os sentimentos alheios de sentimento de solidariedade. Essa concepção de solidariedade se escora na ideia smithiana de que os homens são espelhos para os outros homens (SMITH, 1996<sup>11</sup>; 1998<sup>12</sup>, citado em GANEM, 2012) e, de certo modo, reforça a interpretação de um indivíduo socialmente complexo,



em oposição ao ser humano racional e atomístico sustentado pelas teorias neoclássicas, conforme veremos adiante.

Deve-se ter em conta que as noções de simpatia e de sentimento de solidariedade partem de uma dinâmica de reciprocidade, ou seja, assim como o espectador simpatiza com os sentimentos alheios ao colocar-se na situação da pessoa diretamente afetada, essa pessoa busca rebaixar seus sentimentos até um nível compreensível, a fim de que seus sentimentos possam ser acompanhados pelo que Smith chamou de espectador imparcial.

Campbell (1971) argumenta que a noção de espectador imparcial, bem como a teoria da simpatia de Smith, de modo geral, carregam um elemento implícito: o consenso. Para o autor, o espectador imparcial não representa somente a imparcialidade – como a maior parte das interpretações da obra de Smith sugere – mas também imprime a ideia de coletividade. Ele é um ente coletivo que carrega um senso compartilhado sobre o que é justo e o que é decente (CAMPBELL, 1971, citado em HOPE, 1989)<sup>13</sup>.

[...] ao postular um espectador imparcial imaginário, Smith não pressupõe alguém inteiramente imaginário. Ele não está dizendo, à maneira de Kant, que o homem que se sente culpado sente que infringiu um código descoberto por si mesmo, mas convenientemente aplicável a todos. Ele quer dizer que, para ser moralmente culpado, tem-se que agir de uma maneira que seja ofensivo a uma pessoa real, que espera de nós um ato decente ou será penalizado. Do mesmo modo, para ser um virtuoso tem-se que fazer o que é reconhecível como louvável por alguma pessoa real que carrega uma responsabilidade por agir de forma justa (HOPE, 1989, p. 11)<sup>14</sup>.

Como consequência desses dois processos concomitantes – de solidariedade com o sujeito da ação e de suavização dos sentimentos para que estes sejam compreendidos pelo espectador imparcial – constrói-se a moral social. Para Smith, esse processo de construção da moral origina dois tipos de virtudes essenciais: em primeiro lugar, aquelas que se formam

no âmbito do espectador, estruturadas na ternura, na gentileza, na condescendência e na humanidade; em segundo lugar, as virtudes na esfera da pessoa diretamente atingida, caracterizadas pela abnegação, pelo autocontrole, pelo domínio das paixões e pela propriedade da própria conduta. Segundo Smith, a identificação dessas duas virtudes nos leva a um comportamento eticamente desejável, qual seja, aquele no qual o indivíduo empenha-se em garantir a felicidade do outro, concomitantemente ao controle de seus sentimentos e de suas vontades autocentradas.

E daí resulta que sentir muito pelos outros e pouco por nós mesmos, restringir nossos afetos egoístas e cultivar os benevolentes, constitui a perfeição da natureza humana; e somente assim se pode produzir entre os homens a harmonia de sentimentos e paixões em que consiste toda a sua graça e propriedade (SMITH, 1999, p. 26).

É desse comportamento voltado à solidariedade com o próximo (mais do que consigo) que Smith chega a uma definição normativa sobre a moral social – definição esta que pouco se relaciona com o indivíduo atomizado e egoísta que a ele é atribuído. A racionalidade do sujeito é, segundo a teoria da simpatia, constrangida e pautada pela reação do espectador, não sendo, portanto, descolada das relações intersubjetivas e sociais que o conectam ao mundo externo (SKINNER, 2003).

A controvérsia que trata da incompatibilidade entre o indivíduo apresentado em *Teoria dos Sentimentos Morais* (1759) e aquele exposto em *Uma Investigação sobre a Natureza e as Causas da Riqueza das Nações* (1776) é um dos mais conhecidos dilemas da literatura econômico-filosófica. Um grande número de autores dedicou-se a determinar se haveria uma continuidade ou uma ruptura entre essas duas grandes obras de Adam Smith. Enquanto alguns alegam que a teoria desenvolvida no livro de 1776, assentada na concepção do mercado enquanto ordenamento social ótimo, apoiou-se fortemente nas premissas expostas em *Teoria dos Sentimentos Morais* (1759) (SKINNER, 2003; HELBRONER, 1996;

LOBO, 1995; CERQUEIRA, 2012), há aqueles que defendem que a publicação de *A Riqueza das Nações* representa um rompimento paradigmático na obra de Smith (VINNER, 1927; BERTRAND, 1993; RAPHAEL; MACFIE, 1976).

Sobre esse impasse, Amartya Sen apresenta um julgamento interessante, segundo o qual muitos elementos da obra de Smith, determinantes para o entendimento de sua filosofia moral, foram esquecidos por leitores posteriores. Os exemplos trazidos por Sen vão desde as noções de prudência e simpatia, até o conceito de amor-próprio, recorrente na obra de Smith. Para o autor, essa leitura equivocada da obra de Smith gerou o afastamento da economia das demais matérias filosóficas – como a moral –, corrente no pensamento econômico atual.

Smith, de fato, deixou contribuições pioneiras ao analisar a natureza das trocas mutuamente vantajosas e o valor da divisão do trabalho e como essas contribuições são perfeitamente condizentes com o comportamento humano sem bonomia e ética [...]. Outras partes dos escritos de Smith sobre economia e sociedade que contêm observações sobre miséria, a necessidade de simpatia e o papel das considerações éticas no comportamento humano, particularmente o uso de normas de conduta, foram relegadas a um relativo esquecimento à medida que essas próprias considerações caíram em desuso na economia. (SEN, 1999, p. 44)

Esse debate, portanto, ao questionar certos conceitos e interpretações que estão implicitamente naturalizados nas análises econômicas atuais – como as noções de egoísmo e de racionalidade do indivíduo (FOLEY, 2008; SEN, 1988, SKINNER, 2003) –, funciona como um revisionismo teórico – não de caráter negacionista<sup>15</sup>, mas com um sentido de revisitação de certos elementos ignorados pelas interpretações tradicionais. Esse esforço de revisitação, além de instigar o estudo das obras filosóficas dos grandes nomes do pensamento econômico, exige uma interpretação interdisciplinar, contribuindo para o enriquecimento teórico e para o

questionamento das leituras econômicas positivas.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

No presente artigo apresentou-se a ideia de que uma extensa literatura filosófica pavimentou o surgimento da Economia Política Clássica, entre os séculos XVII e XVIII. Tais abordagens – caracterizadas por Ana Maria Bianchi (1988) como pré-história da economia – ponderaram não somente sobre os aspectos constitutivos da moralidade, como também sobre a ordem social que seria capaz de realizar a natureza humana. Dessa forma, apresentavam uma leitura interdisciplinar e normativa sobre a sociedade capitalista nascente. Das inúmeras perspectivas sobre filosofia moral e natureza humana que surgiram nesse período, duas receberam enfoque especial neste trabalho devido à influência que exerceram sobre a obra de Adam Smith: o egoísmo moral e o bem moral.

O egoísmo moral, primeiramente proposto por Thomas Hobbes – mas nesse trabalho analisado pela ótica de Bernard Mandeville – negava a existência de sentimentos morais socialmente orientados. Os filósofos do egoísmo moral podem ser subdivididos em dois grupos: primeiro, aqueles que reconhecem a necessidade de constrangimentos ao comportamento, seja para garantir a autopreservação dos indivíduos, seja para construir uma ordem social justa, em que se situa a obra de Hobbes; e, segundo, a perspectiva trabalhada por Bernard Mandeville e expressa na sua famosa *A Fábula das Abelhas*, em que as regras sociais artificiais seriam desnecessárias e acabariam por prejudicar a sociedade como um todo. Desses autores, Smith se apropriaria de algumas noções que, mais tarde, seriam aprofundadas em *A Riqueza das Nações*, quais sejam: o contrato como garantidor da propriedade, a divisão do trabalho como meio de aumentar a produtividade e a perspectiva de produção orientada para o autobenefício, gerando maior acúmulo de riqueza para o conjunto da sociedade.

Do lado oposto ao egoísmo moral, situam-se filósofos como David Hume e Francis Hutcheson, os quais admitiam a naturalidade dos sentimentos morais

socialmente orientados e, portanto, criticavam Hobbes por ignorar a sociabilidade como fundamento da moralidade. Entendiam que a existência de indivíduos pré-sociais, que realizariam um contrato orientado por sentimentos morais, não era possível, haja vista que a condição da moralidade era determinada pelas relações sociais. Do mesmo modo, os filósofos que propagavam o bem moral discordavam da abordagem mandevilleana por acreditar na capacidade genuína e não hipócrita de distinguir a moralidade – que Hume denominou como “sentimento de simpatia”.

Os antagonismos sobre egoísmo moral e bem moral impactaram de modo substantivo a obra de Adam Smith. O que se pôde concluir do estudo dessas duas vertentes filosóficas e dos seus reflexos na obra de Smith é que, diferentemente do que se supõe, o indivíduo smithiano é mais complexo do que o padeiro, o açougueiro ou o cervejeiro da *Riqueza das Nações* leva a crer – e sua obra filosófica, *Teoria dos Sentimentos Morais*, deixa isso bastante evidente. No entanto, as leituras posteriores de Adam Smith concentraram-se na sua obra econômica, negligenciando a estrutura filosófica construída pelo autor no seu tratado de ética, contribuindo para uma leitura equivocada do sujeito smithiano, o que acaba afastando as disciplinas da Economia e da Filosofia Moral. Nosso trabalho, aqui, foi o de tentar conectá-los novamente.

## NOTAS EXPLICATIVAS

<sup>1</sup> HICKS, J. Keynes e os clássicos: uma interpretação sugerida. In: SHAPIRO, E. *Análise Macroeconômica*- Leituras selecionadas. São Paulo: Atlas, 1978. p. 205-217.

<sup>2</sup> Na **ótica da crise**, o critério de classificação pauta-se na percepção ontológica da dinâmica econômica, sendo os economistas clássicos aqueles que aderem à noção de equilíbrio e da impossibilidade de crises de superprodução, ao afirmar que a oferta geraria a sua própria demanda. No polo oposto aos clássicos encontrar-se-iam os teóricos da demanda efetiva, os quais identificam na essência da economia capitalista uma tendência a crises e oscilações. Já na **ótica da distribuição**, a distinção entre clássicos e não clássicos baseia-se em um critério epistemológico. Nesse sentido, as teorias da Economia Política Clássica dedicavam-se à definição de determinados conceitos – tais como produto líquido, excedente econômico, valor-trabalho e preço – e se utilizavam de um método de

segmentação da sociedade em classes. Com isso, avaliavam a maneira como o excedente econômico era gerado, de que forma era distribuído entre as classes, como se formavam os preços no mercado e qual a relação destes com o valor da mercadoria em si. Já os marginalistas, que ocupavam o polo oposto aos clássicos, dedicavam-se à análise da produção e da circulação a partir do estudo dos fatores de produção, enquanto a discussão sobre valor restringia-se ao valor de uso das mercadorias.

<sup>3</sup> Cabe salientar que, até 1750, a Economia não constituía um campo do saber firmado e reconhecido enquanto tal. O que existia eram especulações sobre as questões práticas que, apesar de incipientes, interferiam na realidade econômica das nações – como taxa de juros, câmbio, formação de preços. A partir de 1750, porém, um novo objetivo científico se afigura, e a sistematização teórica sobre as questões econômicas ganha novos adeptos (COUTINHO, 1990).

<sup>4</sup> O jogo com as conjunções não é gratuito. As percepções divergentes sobre a obra de Mandeville demonstram uma ambiguidade em relação à tese que ela mesma expõe e aos objetivos do autor com a sua realização.

<sup>5</sup> Enquanto alguns intérpretes defendiam que Mandeville estaria defendendo o abandono da moralidade e da benevolência em nome do vício, outros argumentavam que, dado o caráter satírico da *Fábula*, o autor estaria criticando o materialismo exacerbado e a dispensabilidade de um senso moral para o funcionamento do sistema capitalista, o qual seria incompatível com a virtude “tomada em seu sentido rigoroso” (LIMONGI, 2003, p. 228).

<sup>6</sup> A Revolução Gloriosa foi um movimento ocorrido entre os anos de 1688-1689, no Reino Unido, na qual o rei católico Jaime II foi deposto pelo Parlamento. Após a deposição do rei, ascenderiam ao trono Maria II e Guilherme de Orange, os quais seguiam uma orientação religiosa protestante. A Revolução Gloriosa é um dos mais importantes acontecimentos da história do Reino Unido e situa-se nos marcos do fortalecimento político do Parlamento.

<sup>7</sup> No original: *the only basis of a person's rights is the respect that person would similarly show for the rights of others.*

<sup>8</sup> No original: *His great enemy, whose lieutenants he rarely names, is the philosophical egoism of Hobbes and Mandeville. He directly attacks the doctrine by reminding the reader that neither he nor his fellows are as self-seeking as it claims. Man's benevolence is far too obvious to be overlooked, and his approval of it in other is certainly not always selfish. It is simply a fact of nature that parents love their children in quite a different manner from that in which merchants love a profit.*

<sup>9</sup> HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. Tradução de Débora Danowski. São Paulo: Editora da Unesp/Imprensa Oficial, 2001.

<sup>10</sup> HAAKONSEN, K. *Natural Jurisprudence and the Theory of*

- Justice. In BROADIE, A. (ed.) *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 205-221.
- <sup>11</sup> SMITH, Adam. *The theory of moral sentiments*. Oxford: Clarendon Press, 1996 [1759].
- <sup>12</sup> SMITH, Adam. *Ensayos filosóficos*. Madri: Pirâmide, 1998 [1795]
- <sup>13</sup> CAMPBELL, T. D. *Adam Smith's science of morals*. London: Allen & Unwin LTD, 1971.
- <sup>14</sup> No original: *So in postulating an imagined an Impartial Spectator Smith does not mean someone entirely imaginary. He is not saying, in the manner of Kant, that the man who feels guilty feels that he has infringed a code discovered by himself, but properly applicable to all. He means that to be morally guilty one has to act in a way which is offensive to some real person who expects one to act decently or be penalized. Correspondingly, to be virtuous one has to do what is recognizable as praiseworthy by some real person who holds one accountable for acting fairly.*
- <sup>15</sup> O Socialismo Fabiano, de George Bernard Shaw e de Sidney e Beatrice Webb, bem como o revisionismo alemão, de Eduard Bernstein, são exemplos de revisionismos negacionistas (HUNT & SHERMAN, 1977).
- ## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS
- BERMAN, M. *Tudo que é sólido desmancha no ar*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- BERTRAND, P. Histoire d'une question: das Adam Smith Problem. In: COLLOQUE CHARLES GIDE POUR L'ÉTUDE DE LA PENSÉE ECONOMIQUE, 1993. *Annales...* Paris, 1993.
- BIANCHI, A. M. *A pré-história da economia*: de Maquiavel a Adam Smith. São Paulo: Hucitec, 1988.
- BICK, A. Bernard Mandeville and the economy of the Dutch. *Erasmus Journal for Philosophy and Economics*, v. 1, n.1, p. 87-106, outono 2008.
- CAMPBELL, T. D. *Adam Smith's science of morals*. London: Allen & Unwin, 1971.
- CERQUEIRA, H. Sobre a Filosofia Moral de Adam Smith. In GANEM, A.; FREITAS, F.; MALTA, M. M. (Org.). *Economia e Filosofia: Controvérsias e Tendências Recentes*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2012.
- COUTINHO, M. C. *Noções de economia política clássica*. Tese (Livre Docência) - Instituto de Economia da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1990.
- ESPINOSA, M. C. R. Maquiavelo en el pensamiento político de Inglaterra en el siglo XVIII y el pensamiento social de Bernard Mandeville. *Nueva Epoca*, Ano 24, n. 65, Mexico, enero-abril 2011,
- FERRARO, A. Liberalismos e educação: ou por que o Brasil não podia ir além de Bernard Mandeville. *Revista Brasileira de Educação*, v. 14, n. 41, maio/ago. 2009.
- FOLEY, D. *Adam's Fallacy: A Guide to Economic Theology*. Cambridge: Harvard University Press, 2008.
- FONSECA, P. A Evolução da Ciência Econômica. In: SOUZA, N. (Org.) *Introdução à Economia*. São Paulo: Atlas, 1996. p. 41-66.
- GANEM, A. O mercado como ordem social em Adam Smith, Walras e Hayek: uma perspectiva crítico-filosófica. In: GANEM, A.; FREITAS, F.; MALTA, M. M. (Org.). *Economia e Filosofia: Controvérsias e Tendências Recentes*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2012
- GANEM, A.; FREITAS, F.; MALTA, M. (Org.). *Economia e Filosofia: Controvérsias e Tendências Recentes*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2012.
- GRAMSCI, A. *Maquiavel, a política e o Estado Moderno*. São Paulo: Civilização Brasileira, 1976.
- HAAKONSEN, K. Natural Jurisprudence and the Theory of Justice. In: BROADIE, A. (Ed.). *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 205-221.
- HICKS, J. Keynes e os clássicos: uma interpretação sugerida. In SHAPIRO, E. *Análise Macroeconômica: Leituras selecionadas*. São Paulo: Atlas, 1978. p. 205-217.
- HOBBS, T. *Leviatã*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção os Pensadores).
- HOPE, V. *Virtue by consensus: the moral philosophy of Hutcheson, Hume and Adam Smith*. New York: Oxford University Press, 1989.
- HUME, D. *Investigação sobre o entendimento humano*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).
- \_\_\_\_\_. *Tratado da Natureza Humana*. Tradução de Débora Danowski. São Paulo: Editora da Unesp/Imprensa Oficial, 2001.
- LIMONGI, M. Sociabilidade e moralidade: Hume leitor de Mandeville. *KRITERION*, Belo Horizonte, n. 108, p.224-243, Dez/2003.
- LIST, F. (1841). *Sistema Nacional de Economia Política*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).
- LOCKE, J. *Ensaio acerca do entendimento humano*. Tradução de Anuar Aiex e E. Jacy Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).
- NAPOLEONI, C. *O valor na Ciência Econômica*. Lisboa: Ed. Presença, 1977.
- \_\_\_\_\_. SMITH, R. *Marx: considerações sobre a história do pensamento econômico*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1978.
- RAPHAEL, D. D.; MACFIE, A. L. Introduction. In: SMITH, A. *Theory of Moral Sentiments*. Oxford: Clarendon Press, 1976.

p. 1-56.

ROBINSON, J. *Economic Philosophy*. London: Penguin Books, 1962.

SEN, A. *Sobre Ética e Economia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SMITH, A. *A riqueza das nações*: investigação sobre sua natureza e suas causas. Trad. Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 1996. Vol. I e II.

\_\_\_\_\_. *The theory of moral sentiments*. Oxford: Clarendon Press, 1996 [1759].

\_\_\_\_\_. *Ensayos filosóficos*. Madri: Pirâmide, 1998 [1795].

\_\_\_\_\_. *Teoria dos sentimentos morais*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SKINNER, A. Adam Smith (1723 – 1790): Theories of Political Economy. In: SAMUELS, BIDDLE & DAVIS (Ed.). *A Companion to the History of Economic Thought*. Maldem: Blackwell Publishing, 2003.

VINER, J. Adam Smith y o laissez-faire. In: SPENGLER, J.; ALLEN, W. *El Pensamiento Económico de Aristoteles a Marshall*. Madri: Tecnos, 1971 [1927].