

ILUSTRACIÓN ESCOCESA, SOCIEDAD CIVIL Y LA EUROPA QUE PODEMOS SOÑAR

JULIO SEOANE PINILLA
Universidad de Alcalá de Henares

RESUMEN: El objeto de este artículo es recuperar la Ilustración escocesa tratando de buscar en ella un aliado que dé cuenta de óptima manera de la Europa que hoy estamos construyendo. Mi idea es que hoy nos sería más útil recoger el legado escocés que seguir tratando de reconstruir nuestro presente bien desde la Ilustración francesa, bien desde la modernidad que Locke comenzó a instituir (o, vale decir también, bien desde el liberalismo, bien desde el republicanismo). Escocia supone una curiosa mezcla de la preocupación por la ciudadanía concernida junto con la proclamación de los ideales liberales más lockeanos, mezcla que afirma que los valores y reglas que permiten regular nuestra vida social no parten ni de la reflexión autónoma ni de la investigación empírica, sino que provienen de las costumbres acordadas que si bien son acuerdos contingentes, no dejan de ser educables y, desde este punto de vista, conducibles según los principios que estimamos mejor.

PALABRAS CLAVE: Ilustración escocesa, Europa, ciudadanía, sociedad civil, Hutcheson, Ferguson.

Scottish Enlightenment, Civil Society, and the Europe We Can Dream About

ABSTRACT: This article is an attempt to recover the Scottish Enlightenment in order to understand in a fruitful way the new Europe we are building today. Instead of continuously trying to reconstruct our present either from the perspective of the French Enlightenment or from that of Modernity that began with Locke, I think we will obtain better tools for our contemporary hopes if we take the Scottish legacy. Scotland supposes a peculiar mixture between the concerns for a «republican» citizenship and the proclamation of the liberal claims. From this point of view, Scotland affirms that the values and rules that regulate our social life come from agreements that are obviously contingent, but become part of human nature when they are adopted by our civil society.

KEY WORDS: Scottish enlightenment, Europe, citizenship, civil society, Hutcheson, Ferguson.

Cuando se trata de dar cuenta de la Ilustración escocesa hay distintos puntos de vista según se subraye su comunidad u originalidad con respecto al pensamiento o los pensamientos que en su tiempo andaban funcionando. De un modo habitual tendemos a unirla con los pensadores ingleses máxime cuando Hume, que por su origen solemos reunirlo con el camino que comienza con Hutcheson y termina con Smith, no deja de ser uno de los grandes representantes del pensamiento inglés. En este sentido si bien reconocemos cierta originalidad y diferencia en el pensamiento escocés con respecto al pensamiento que se origina por partida doble desde Hobbes y Locke, tal diferencia la solemos contar en el haber de una fértil adquisición de nuevos términos que gustamos de hacer confluir en Hume quien finalizaría el camino lockeano con aquellos nuevos aportes escoceses. Y lo que no quepa en David Hume quedará relegado a una «escuela del sentido común» o algunos otros autores evidentemente menores cuyo interés, puesto que no es el de haber fertilizado el pensamiento anglosajón, no puede ser otro que el de la curiosidad filosófica.

Existe otro modo de acercarse al pensamiento escocés del XVIII que es el que podemos encontrar (¡cómo no!) en los estudiosos que sobre todo se agrupan en torno a las universidades de Edimburgo y Glasgow. Es este un acercamiento más nacionalista que trata de retomar la Ilustración escocesa como una Ilustración no sólo distinta a la inglesa sino también diferente a la francesa y punto de fructífera influencia para la Ilustración alemana. Desde el interés que anima a las recuperaciones «escocésamente escocesas» del pensamiento de Hutcheson, Ferguson o Millar podemos adivinar la inevitabilidad de hablar de estos y otros pensadores rememorando efluvios de auténtico güisqui de las Highlands y el convencimiento contumaz de que sin Escocia ni Kant, ni Goethe, ni Schelling habrían sido posibles¹. Dejando aparte el hecho evidente de que es bien cierto que existía una comunicación cercana y una traducción pronta de las obras escocesas al alemán, de que realmente Hutcheson, Millar o Campbell eran conocidos por los grandes pensadores del XVIII y principios del XIX alemanes y tenidos en gran estima, lo cierto es que por este lado se tiende a olvidar (si no despreciar abiertamente) a Hume e incluso al Smith de *La riqueza de las naciones* sin pararse a tener en cuenta que si bien es cierto que se integran en el pensamiento que hemos dado en tomar como modelo del pensamiento británico, no lo es menos que lo hacen en una importantísima y original mezcla que a la cebada y agua pura de las Highlands añade las preocupaciones que nacieron con Locke, Hobbes y Mandeville a fin de crear el combinado que en mayor medida ha formado nuestra modernidad.

O tremendamente originales o un capítulo más en el entramado del pensamiento anglosajón así es como son vistos hoy los pensadores que se pueden agrupar bajo el ciertamente unificado pabellón de la Ilustración escocesa. No quede por decir que también existen recuperaciones que tratan de recoger en los escoceses la verdadera fuerza irlandesa. Y no están desencaminados estos exégetas puesto que en realidad algunos grandes de la Ilustración escocesa habían nacido en Irlanda. Es desde aquí, por ejemplo, desde donde se puede acusar a Hutcheson de haber «negado a Gael» y por ello recomendar el estudio de otros escoceses que no sólo recogían a Ossian, sino que lo tomaban como parte de una cultura más amplia capaz de saltar a la otra isla aledaña antes que cruzar la frontera con Inglaterra².

¹ Larga puede ser la lista, pero valga aquí el buen libro de OZ-SALZBERGER, FANIA, *Translating the Enlightenment. Scottish Civic Discourse in Eighteenth-Century Germany*, Oxford, Clarendon Press, 1995; o el interesante artículo de HENRICH, DIETIR, *Hutcheson und Kant: Kant-Studien*, vol. 49, n.º 1, 1957 (49-69). También se ha desarrollado, y mucho, la influencia de Escocia en la formación de los Estados Unidos; valgan como ejemplos: GALVAN, R. W., *America's Founding Secret: what the Scottish Enlightenment Taught our Founding Fathers*, Lanham, Oxford, Rowman & Littlefield, 2002; WILLS, F., *Inventing America*, Nueva Cork, Doubleday, 1978; TURNBULL, A., «Scotland and America 1730-1790», incluido en DAICHER, D. - JONES, P. - JONES, J. (eds.), *A Hotbed of Genius. The Scottish Enlightenment*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1986 (137-152).

² Por ejemplo: BROWN, M., *Francis Hutcheson in Dublin, 1719-30: the Crucible of his Thought*, Dublin, Four Courts Press, 2002; EAGLETON, T., *Heathcliff an the Great Hunger. Studies in Irish Culture*, Londres, Verso, 1995.

Personalmente (y dado que mi lejanía y mi poca tolerancia a las bebidas espirituosas me lo permite), creo que ambas posturas (no voy a decir nada de la tercera en litigio que conozco poco y me parece que no ha generado sino una literatura ciertamente marginal) son compatibles y que precisamente de esa compatibilidad se puede extraer algunas pequeñas lecciones que hoy, cara a la fábrica de una ciudadanía común, nos pueden ser útiles. Pues me resulta claro que si bien es cierto que Escocia planta su tradición ilustrada en un suelo de sustrato totalmente diferente al de Inglaterra, también lo es que los problemas planteados, las cuestiones dirimidas y la mirada en las contestaciones se dirige *también* (y en primer lugar) a Inglaterra; que son Locke y Mandeville quienes están en el frontispicio de todos los libros (el primero para seguirle, el segundo bajo la preocupación de que el camino lockeano no caiga en tales sendas); y, por último, que Hume y Smith no son en absoluto autores no escoceses sino que muy por el contrario parten de un evidente «sentido moral» y una preocupación por la sociedad civil que son, ambos puntos, los que dan cuerpo a la Ilustración escocesa (aunque no por ello se abonan al mismo tipo de conclusiones que mantuvieron Millar, Ferguson o Campbell cuya obra, por decirlo con palabras de Hutcheson, tenía mayor vigor en lo que tocaba a la defensa de la virtud). Por ser tan esquemático como desagradablemente sincrético diría que la originalidad nacional escocesa cobró cuerpo y valor precisamente cuando se integró en la discusión propia de Inglaterra. Y lo hizo con una tradición y unas lecturas que se recogían entre Holanda, Francia y Alemania. Y de esa «europeización» del pensamiento escocés nacía su particular originalidad. También vale decir que el pensamiento inglés se fertiliza precisamente cuando desde Escocia se le importa palabras francesas, holandesas y alemanas.

1. LA DIFERENCIA CON INGLATERRA

Aceptemos por un momento la explicación más chauvinista: Edimburgo mirado desde un punto de vista de centro intelectual era la ciudad que en las Islas estaba a la altura de París. Londres era un gran centro comercial pero el foco de la reflexión se situaba en Escocia que fue, y eso es ciertamente innegable, el lugar de donde surgieron los libros que se traducían al francés, alemán e italiano.

Aceptada esta inicial división entre la capital cultural y la capital comercial bien podríamos seguir el hilo de la misma hasta la consecuencia que suelen sacar de ella los exegetas preocupados por la «escocidad» de la Ilustración escocesa, a saber, que en Londres la preocupación por justificar el orden social confluye en una argumentación interna que piensa la ciudadanía y sus normas desde el mismo acto de la ciudadanía, mientras que en la capital cultural, en Edimburgo, aquella justificación se construye «desde arriba», de una forma externa al mismo orden social. Es decir, desde los intereses de una capital boyante, de rico comercio y una industria incipiente parece ser que el orden de la sociedad que se está estableciendo se justifica desde ese mismo orden «vivido» y actuali-

zado en sus actuaciones comerciales cotidianas (y tómesese el adjetivo comercial en un sentido bien amplio). Aquí el fundamento desde el que se legitimará la ciudad es el interés de quienes en ella viven (interés que ya había reclamado su categoría de concepto moral con Hobbes, pero que a partir de Locke se instituye como piedra angular de nuestras relaciones sociales). Y si es el interés el que da cuerpo a la sociedad, el Derecho, desde este punto de vista, no es sino el conjunto de acuerdos consuetudinarios que la tradición nos ha legado. Y lo ha hecho creando jurisprudencia³.

Pues bien, lo que significa la jurisprudencia una vez que hemos hablado de algo así como un contrato (sea éste político o mercantil) es ni más ni menos que las leyes se articulan a partir de las relaciones fácticas de los ciudadanos. Y en efecto, en Inglaterra parece que cobra carta de naturaleza una justificación contractual del orden social, pero contractual desde abajo, no desde un contrato general que una voluntad general dé en construir, sino un contrato entre partes que tan sólo pide regulaciones para que tal acuerdo se pueda dar en todo momento y lugar. Frente a esta idea, el Derecho que se hereda de Roma sólo deja a los acuerdos entre las partes un papel muy marginal, aquel que no ha sido *todavía* regulado por las leyes que por ser generales (y universales si se quiere) no tienen en cuenta a las partes (de hecho se imponen a ellas).

No voy a seguir en mucho por este camino, pero parte de la diferencia entre el derecho anglosajón y el que se utiliza en el resto de Europa se origina precisamente en este lugar. Apenas sí quiero mencionar el hecho dramático al que se enfrentó la Ilustración francesa que estaba realmente obnubilada con la explicación contractual de la sociedad moderna, que además adoraba al señor Locke, pero se sentía tremendamente incómoda con el olvido completo del Derecho romano, esto es, de las leyes realmente universales. Ello le llevó a hacer unas veces piruetas otras simplemente discretos olvidos que no dejan de ser tremendamente significativos.

En este punto Escocia se «alía», si se me permite la expresión, con Europa y ya en el xvii cuando antes del Tratado de Unión con Inglaterra tuvieron la necesidad de actualizar y de re-crear su propio derecho apostaron por leerlo en Holanda y Francia antes que en Inglaterra. No sé muy bien el motivo, aunque me imagino que rivalidades de vecindad debieron tener aquí alguna relevancia. Escocia entra en el xviii con, por un lado, un derecho consuetudinario establecido en las tradiciones añejas de las Highlands (aquellas que servirán para recrear Ossian, aquellas que llevarán a la admiración al romanticismo alemán) y un derecho que MacIntyre ha llamado romano-holandés donde desde unos primeros principios generalmente de orden teológico se deducen todas las obligaciones y derechos. Esos principios son externos al sistema y han de ser evidentes a los hombres de estudio, es decir, no parten de los acuerdos de los individuos particulares, pero sí que cuando menos se hacen *claros y evidentes* a quien reflexione sobre

³ Ver SHER, RICHARD B., *Church and University in the Scottish Enlightenment: the Moderate Literati of Edinburgh*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1985.

los mismos. Sea dicho de paso: esta exterioridad no es en modo alguno algo ajeno a nuestra Modernidad pues no hay mejor reflejo del proceder de la ciencia que esta organización en torno a leyes que se descubren a través del estudio de la naturaleza porque ya estaban de antemano organizando la naturaleza de «modo natural» (Newton, recuerdo, leía lo que ya estaba escrito desde la *creación* de la realidad); como se ve, mucho más similar es esta visión a la opción escocesa que a la difícil inducción humeana que tan mal convino a la investigación científica (paradigma hasta hace poco de la reflexión racional).

Por resumir lo dicho, y siguiendo en este punto a MacIntyre⁴, podríamos afirmar que para Escocia: *a)* Los primeros principios sin que sea posible reconstruirlos desde la mera investigación experimental, sí que admiten explicación. Al menos es menester mostrar que el sistema que forman es coherente. *b)* Buscar tal coherencia es el oficio del acuerdo de los filósofos. Obviamente quien no consigue llegar a este acuerdo es porque yerra en su consideración de algún punto y por ello la tarea de la reflexión es precisamente mostrar dónde está el error, por qué no se ve lo que se debería de ver y señalar el buen camino de la crítica racional. *c)* Los primeros principios son divinos, o mejor, de orden teológico y aquí Escocia recoge el legado del aristotelismo. Y tal orden teológico supone también al mismo tiempo que esos principios no son humanos, no son mera creación de la voluntad de los individuos particulares (y menos creación con vistas a sus relaciones particulares) y aquí Escocia recoge, frente a Inglaterra, el racionalismo cartesiano, espinosista o leibniziano. Debo decir que si bien esta caracterización *grosso modo* es correcta, me parece tremendamente errónea a menos que se tenga en la cabeza qué puede significar para Leibniz o Spinoza el concepto de teológico y en qué medida eso no fuera humano. Como no es este lugar sino de una presentación somera creo que puede valer con lo dicho y lo advertido. *d)* De lo anteriormente dicho se debe deducir que los primeros principios son evidentes (para la sana reflexión) y por ello no parten del egoísmo (del interés particular) sino del amor (del interés general o bien público).

A decir de MacIntyre lo que caracteriza a Escocia es esta mezcla de racionalismo y religiosidad, pero de religiosidad que se acerca a una teología razonado muy a lo Santo Tomás (aunque eso sí, ya protestante, ya con una razón sin mucha fuerza, ya con unos primeros principios más intuitivos que aristotélicamente demostrados)⁵. En principio no es irrazonable la perspectiva de MacIntyre; y en suma, para lo que me interesa en este momento no creo que haga falta ser mucho más explícito: en Inglaterra la organización interna de la comunidad atenderá a sus *intereses* internos; y éstos son principalmente los referidos a la utilidad para satisfacer el interés particular del individuo-ciudadano. La tra-

⁴ MACINTYRE, A., *Justicia y racionalidad*, Barcelona, Ediciones Internaciones Universitarias, 1994.

⁵ La razón no es que sea sólo esclava de las pasiones, pero ciertamente sigue al sentido moral. Los primeros principios frente a Aristóteles no es que se impongan por su evidencia, verdad o finalidad, es que se deben promover con distintos modos, acciones y cálculos y, además, dependen del orden social que pretendan instituir, del bien público que deseen promover.

ducción de esta mezcla de interés-utilidad la presentó tempranamente Locke llamándola propiedad. Frente a ello en Escocia aparece la justicia antecediendo a la propiedad, lo cual es algo que ciertamente distingue a sus pensadores (y que bien es cierto resulta el punto de razón para quienes desean hacer desaparecer del pensamiento escocés a Hume y al Smith de *La riqueza de las naciones*) que en modo alguno se compadecen con groseras percepciones de la moral en torno a la utilidad o el interés. Y groseras para Escocia hasta el punto de que Mandeville es el *putching-ball* con el que desde que así lo instituyó Hutcheson, todos, absolutamente todos los pensadores escoceses se entrenan antes de comenzar su discurso moral; y groseras para Escocia hasta el punto de que Hume no pudo obtener un puesto como docente en la Universidad, pues aun siendo admitido que su pensamiento era muy superior al de aquel que le desbancaría en las «oposiciones» a tal puesto, no ofrecía suficiente vigor en la defensa de la virtud (de la justicia). Y no fue Hutcheson ajeno a esa censura para que Hume no accediera a la enseñanza universitaria.

2. EL COMETIDO DE TRABAJO DE ESCOCIA

Se suele poner de relieve la tendencia secularizadora de la Ilustración escocesa en el sentido no tanto de que acepte la común preocupación ilustrada de no dejar lugar a las explicaciones no racionales, cuanto secularizadora en la medida en que el objetivo de la actividad intelectual es el «aquí y ahora»: la reflexión se hace sobre el mundo social en el que se movían sus autores. Posiblemente por ello son los creadores del concepto de sociedad civil y quienes primero teorizaron sobre la misma. Pues bien, tal sociedad civil nace en un proceso histórico que civiliza la sociedad según una leyes universales e idénticas a todas las sociedades humanas. El punto culminante de tal proceso es Europa (o «las naciones civilizadas» que así se llamó a Europa desde que Ferguson lo instituyó). Este es el primer punto que deseo señalar: existe una historia predicable de toda la humanidad civilizada (de Europa) y tal historia se rige por unas leyes que parten no del egoísmo sino del primer impulso a la sociabilidad que constituye al género humano. En eso precisamente se distingue Europa del resto del mundo y por ello enarbola su característico modo de civilización frente a otros modos de ciudad organizada, de política. Porque aquí, y eso es lo importante, cuando se habla de naciones civilizadas no se está contraponiendo Europa al Nuevo Mundo o a África, también existe esa contraposición es verdad, pero sobre todo se está contraponiendo Europa a otros modos de civilización que siendo admirables no son los *nuestros* no son Europa, no son el *cabo de la historia*. Cuando Ferguson ha de emplearse en la definición del derecho que hace civilizadas a las naciones, cuando tiene que hablar en definitiva de Europa, se fija sobre todo en los modos de hacer la guerra, que en último término son los modos en cómo se dirimen las diferencias entre naciones, pero también son reflejo de los modos en cómo se dirimen las diferencias entre los particulares de esas nacio-

nes. Pues bien incluso frente a esas naciones admirables que fueron Grecia y Roma, Europa alza su diferencia (para mejor obviamente): «el príncipe de Condé derrotado y hecho prisionero en la batalla de Dreux, durmió durante la noche en la misma cama que su enemigo el duque de Guisa»⁶ porque frente a la barbarie de la civilización romana y griega, Europa respeta la palabra y el Derecho incluso afecta a nuestros enemigos. Y ello es algo que no se ha improvisado en los últimos años sino que incluso se puede recuperar en un relato antiguo pues ya «las formalidades del duelo y un tipo de desafío como prueba judicial eran conocidas por las antiguas naciones celtas de Europa»⁷.

No viene al caso abrumar con citas en este momento a nadie y tan sólo pido que se tome el *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil* de Ferguson de una manera naïf (o simplemente, y casi mejor para el caso, que se recuerde lo que alguna vez lejanamente nos contaron sobre aquella obra). Seguro que sería algo así como la presentación de una historia de la humanidad que finaliza en una meta no ya establecida, pero sí encauzada. Esa meta se llama Europa. Pero, realmente ¿qué es Europa? Pues bien, es el resultado de una larga historia donde las naciones han cobrado su civilización cuando: 1) frente a Roma y Grecia (naciones también civilizadas y admirables, pero no naciones civilizadas al modo como Escocia deseaba tomar la civilidad) han atendido a derechos individuales propios de todos los hombres, y 2) frente a la Inglaterra que culmina con el Sr. Locke o a la Francia mecanicista de Helvetius, pero a veces también de Voltaire, no se han deshecho en el contrato de los individuos realizado siguiendo sus propios intereses y razón, sino que han reconocido que aun dando un sí a Locke, aun dando un sí a los inalienables derechos individuales, los hombres no son tales considerados en particular, sino que adquieren carta de humanidad precisamente cuando comienzan a vivir en sociedad. Cuando crean entre ellos una verdadera sociedad civil. Eso es en definitiva Europa: la humanidad *civilizada* (la que vive en una sociedad civil); y por ello no una humanidad cualquiera sino aquella que se constituye desde el placer de la sociabilidad, desde el gusto que da vivir con otros porque con esos otros es donde nos reconocemos como hombres desarrollados en todas sus potencialidades, y porque con esos otros satisfacemos nuestros naturales intereses y un moderado egoísmo que siempre va de la mano del gusto de vivir *con* los demás. Sólo somos hombres, sólo desarrollamos nuestra humanidad —civilizada— en el momento en que vivimos con los demás y gustamos de ello⁸. Ahora, eso sí, sin olvidar nunca que por naturaleza, nuestra naturaleza humana posee, en palabras de Hutcheson, tanto interés como benevolencia, y que puesto que ambos son por naturaleza propios de nuestra naturaleza humana, deberemos a ambos desarrollarlos y verlos caminar dentro de la sociedad civil a fin de desarrollar nuestras potencialidades y cons-

⁶ FERGUSON, A., *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1974, p. 252.

⁷ *Ibid.*, p. 253.

⁸ Ver DYER, JOHN, *The Imperative of Sociability: Moral Culture in the Late Scottish Enlightenment*: British Journal for Eighteenth Century Studies, 13/2, 1990 (169-184).

tituirnos como civilizados (una civilización, como se ve, tremendamente natural, pero no de una naturalidad rousseauiana)⁹.

Esta humanidad compleja, esta civilidad tan benevolente como interesada, se lee en las naciones que constituyen Europa; o también se puede decir al revés: las naciones civilizadas, Europa, han aparecido como la desembocadura de la historia en un mar donde la sociedad civil se constituye a la búsqueda del bien público.

Por ello mismo Europa significa que existe un modo de vivir donde el objetivo no es la dominación que se instauraba con el Antiguo Régimen, ni tampoco la individual crítica (¿autonomía?) que nació con Locke y que atemorizaba a los escoceses en la boca de Hobbes y Mandeville; por el contrario, Europa se constituye como el lugar donde la política y el orden social procuran en primer lugar el bien público y que tal bien no es el que protege a cada quien para que haga lo que desee (y cuyo único límite es un concepto familiar de libertad y tolerancia negativa), sino el que procura reconocimiento, acogimiento para que el particular pueda desarrollar su primer instinto de sociabilidad (o sentido moral). Por decirlo rápida y algo bruscamente: lo que desde Escocia se puede edificar ni es la Europa de la religión ni la de los comerciantes, sino la del bien común (que hoy podemos traducir como bienestar social). Y creo que es esa Europa precisamente la que da señas de identidad a nuestro presente.

La idea que rige todo el cometido escocés es que como marco en el que englobar el ejercicio del poder político es preciso reconocer al bien común que, de hecho, es el fundamento de tal poder por serlo de la sociedad civil que con él se desea establecer. Lo racional para la institución de la sociedad civil (y ojo que no hay otro tipo de sociedad entre los hombres, ni religiosa ni económica) es precisamente la promoción del bien público y el gobierno es el que se encarga de tal promoción, y lo hace no al reprimir que cada quien enarbole su propio interés, sino el encargarse de que ese interés, aun sin desaparecer, se conjugue con un gusto benevolente por la vida en sociedad¹⁰.

Hay que finalizar diciendo que aunque a primera vista parece que existe, por parafrasear a Rousseau fuera de sitio, un bien común que se opone al vulgar bien de todos, tanto Hutcheson, como Ferguson o Millar *también* son unos reconocidos contractualistas. Lo que hace diferentes a los escoceses en relación a las tradiciones políticas al uso es que este contrato tiene a su base no exactamente el derecho inalienable de cada individuo a disponer de sí (esto es el mundo que se ha vendido como liberal tanto como el que se ha publicitado como republicano, es decir, es tanto Smith como Rousseau), sino la falibilidad del juicio personal y la necesidad de que exista una educación de la benevolencia que nos

⁹ Civilización que de todas maneras se aventuraba algo aburrida, positiva pero aburrida: «no podemos dejar de lamentar que al avanzar en busca de la perfección [las naciones civilizadas] sitúen todas las ramas de la administración detrás de una ventanilla y utilicen al empleado y al contable en lugar del estadista y del guerrero» [FERGUSON, A., *Ibid.*, p. 285].

¹⁰ Imprescindible aquí es el libro de WENCES SIMÓN, MARÍA ISABEL, *Sociedad civil y virtud cívica en A. Ferguson*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2006.

haga edificar y estilizar nuestro sentido moral a fin de que podamos apechar con esa falibilidad con un cierto saber, con cierta humanidad¹¹.

En lo que queda voy a hablar primero de esta falibilidad que constituye la sociedad civil a la escocesa, para luego centrarme en la educación de la ciudadanía tal y como Escocia suponía que debía de relatarse aquella falibilidad. Educación para la que Hume no servía (y por ello debía ser defenestrado, recordémoslo para no olvidar nunca los lados oscuros de estos pensadores en apariencia tan amables y mesurados)¹².

3. ¿QUÉ NATURALEZA? ¿QUÉ DERECHO FALIBLE EN EUROPA?

Uno de los puntos más importantes y característicos de Hutcheson fue precisamente el intento de tratar de construir un sistema moral como aquellos que partían de un convencimiento teológico sin que fuera preciso una apuesta de fe para considerar tal sistema. Es decir, que ha de existir algún tipo de moralidad posible sin un punto de partida teológico y, al mismo tiempo, esa moralidad cobra su completud, por decirlo así, desde una perspectiva teológica de la misma. A fin de hacer tal cosa ha de mostrar que la moralidad concebida modo teológico es una parte del mundo empíricamente experimentable, que podemos sentir en definitiva. Y a tal fin se proveyó de un maravilloso sentido moral.

En efecto, el sentido moral es un punto común (universal) a toda la humanidad, pero aun siéndolo no deja de ser un sentido (algo propio de la sensación particular, una manera individual de percibir la realidad), con lo cual toda la universalidad que se permite Hutcheson con tal sentido es lo que él llama «aquello que represente el sentido general de la humanidad». Esta universalidad (repite: «aquello que representa el sentido general de la humanidad») no es algo consensuado, no es la suma de lo que representa el sentido general de cada hombre, sino que es un placer natural (de nuestro sentido moral) que resulta de admirar lo que a todos indefectiblemente nos place. Ahora bien, por ser muy pesado en este punto capital, ese «todos» es un todos donde cada particular siente a su particular manera (no de otro modo se siente). En esencia la idea es que todos gustamos de lo mismo, pero el gusto es tan falible como educable; por ejemplo, todos gustamos de una bella sinfonía, pero a veces no nos damos cuenta de esa belleza y preferimos, por ejemplo, la canción del verano. Mas lo hacemos por falta de educación. O más certeramente y de un modo más actual: lo hacemos por no habernos educado como debiéramos haberlo hecho. Puesto que es evidente que no siempre gustamos de igual modo, aunque bien es cierto que bien mirado gustamos todos de cosas muy similares, al final el placer del sentido

¹¹ Algo de esto es el nervio del libro siguiente: HERMAN, ARTHUR, *The Scottish Enlightenment: the Scots' Invention or the Modern World*, Londres, Fourth Estate, 2003.

¹² Aunque hay a quien no le parecen oscuros. Por ejemplo: SHER, R. B., «Professors of Virtud: the Edinburgh Chair», incluido en STEWART, M. A. (ed.), *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment*, Oxford, Clarendon Press, 1990.

moral (aquello que se llama benevolencia o bien público) resulta provocado por la educación, por aquel cultivo que nos presenta los modos de mirar, de relatar y de escuchar que complacen naturalmente a nuestro sentido moral.

No hace falta darle muchas vueltas: aquí el relato de la benevolencia, el relato de la educación de los ciudadanos, se constituye ya en benevolencia. Pero es una benevolencia generalizable más que universalizable, ha de apechar con su relato y sobre todo con las particulares formas de sentir. Por ello es un relato, el del bien público, el de la educación de la ciudadanía, realmente falible. Será precisamente esta falibilidad de la benevolencia la que nos obligará a ser tolerantes y desdeñar la imposición de normas y leyes no reconocidas¹³.

En esto punto es sustancial la noción de sentido moral como disposición universal a la generalidad falible. Hutcheson piensa que el único camino de la felicidad es satisfacer nuestro: *a)* sentido moral; *b)* nuestro sentido público, y *c)* nuestro sentido del honor. Como se puede apreciar, sus placeres tienen una más directa relación con la promoción del bien público que lo pudieran tener, por ejemplo, los de Mill. Si como individuales tenemos naturalmente un sentido moral, un sentido público y un sentido del hombre, es fácil reclamar la cercanía de todos los individuos y su natural tendencia a la comunidad en la que generalmente acuerdan. Pero la cercanía aun natural, aun humana, aun gustosa, no es identidad, es eso, cercanía y no puede con la universalidad («todos iguales») si ésta no se dice simplemente generalidad (el «a qué hombre no le gustará...» que es el llamamiento habitual de Hutcheson).

La falibilidad del juicio moral es de importancia crucial para comprender algunas propuestas básicas de la teoría política de Hutcheson que pasará a Escocia. En primer lugar, puesto que no hay modo de establecer que los hombres (al contrario que Dios) realmente desean el bien de los demás, no hay, entonces, modo de establecer un derecho natural de alguien a gobernar sobre otros. Tal derecho será artificial y construido por medio del consentimiento de todos los que se encuentran concernidos bajo tal gobierno. Esto, además, es el fundamento de la sociedad civil que debe por ello encontrarse configurada desde la falibilidad de nuestro juicio moral. Falibilidad a la que llegamos desde la autonomía reflexión acerca de los límites de nuestro juicio moral. Es por ello que el poder político no puede estar concentrado sino que debe estar, a lo Harrington, distribuido en un sistema equilibrado¹⁴.

¹³ HUTCHESON, F., *A System of Moral Philosophy*, vol. 2, p. 311 (en HUTCHESON, F., *Collected Works*, edición facsimile preparada por B. Fabian —6 vols.—, Hildesheim, Georg Olms, 1969-1971).

¹⁴ Un sistema equilibrado y equilibrado de modo tan curioso como el papel que Hutcheson asigna a los censores en *A System of Moral Philosophy* (el libro en el que creía que podía dar cuenta de todo el complejo mundo de la sociedad civil). Los censores son componentes de una familia —aunque también pueden ser un estamento—, cuyo cometido es vigilar y controlar a los demás estamentos (judiciales, legislativos y ejecutivos) para que no se desmanden. Es un control que avisa de cuándo la decisión aunque tomada por procedimientos justos y acordados por todos, resulta una decisión no del todo aceptable. La idea llama a la prudencia política, pero aquí es una prudencia que viene del falible sentido moral natural. Cf. HUTCHESON, F., *Ibid.*, vol. 2, pp. 258-266 y 323-327.

La filosofía moral de Hutcheson es doble políticamente. Por un lado, como hemos visto, puesto que parte de su falibilismo moral, que se sigue curiosamente de su realismo moral (y digo curiosamente porque no deja de ser algo paradójico que el falibilismo derive del hecho evidente y natural de que existen verdades morales, a saber, las que complacen naturalmente al sentido moral), resulta que es políticamente restrictiva y utópica: nadie puede investirse en la tarea de gobernar si no es bajo el control continuo y el acuerdo «cara-a-cara» de quienes se establecen como sociedad civil. Por otro lado, de su realismo se llega a una teoría moral beatífica que considera que la creación de la felicidad social es una consecuencia de la beatitud del espíritu del agente moral. De tal modo nuestros esfuerzos individuales y colectivos, especialmente nuestros acuerdos institucionales y políticos, deben centrarse especialmente en la motivación del comportamiento moral o, en otras palabras, en la educación de la virtud. La sociedad civil es esencialmente una institución para la educación moral de la humanidad y tal educación tan sólo se encuentra limitada por el hecho de que nuestra falibilidad moral pone a tal estilización bajo el cuidadoso escrutinio de los hombres¹⁵. Sujeta a esta restricción la sociedad civil existe no sólo para maximizar la felicidad, sino para inculcar una motivación benevolente en el individuo o, dicho con palabras más modernas, para inculcar una virtud a la ciudadanía. Esta moralidad para Hutcheson debe ser enseñada entre la instrucción y la práctica de la participación de los ciudadanos en lo civil, lo militar y la vida productiva de la comunidad.

Esta sociedad civil que aquí se compone es la que Ferguson nominó como «nación civilizada». Una nación donde las verdades políticas son artificiales y producto de la educación cada vez más fina de la sociedad civil, pero donde se legitiman no precisamente en esa artificialidad, sino en el gusto que naturalmente proporcionan a nuestro sentido moral. Creo que no hay mejor definición de qué sea Europa para Ferguson. Ni tampoco de qué sea para la generalidad de los europeos hoy, pues, para nosotros esta es la moralidad que distingue a Europa: liberal en lo político, pero irrenunciablemente vinculada a Derechos Humanos o nociones de Bienestar Social que se hacen propia naturaleza. A punto de que calificamos de inhumanidad a todo aquello que está allende los límites de esas doctrinas comprensivas de lo que es humano (con las que fundamos aquellos derechos y aquel bienestar). Sí, es difícil y supongo que contradictorio teóricamente mantener ambas posiciones, pero ese es nuestro mundo y aquí Escocia es el mejor descriptor del mismo¹⁶.

¹⁵ Las sociedades humanas más que el lugar donde se maximizan felicidades son el lugar donde se enseña la benevolencia y donde aprendemos a vivir con un sentido de ciudadanía, con una determinada noción de bien público (HAAKONSEN, J., *Natural Law and Moral Philosophy*, Cambridge University Press, 1996, pp. 75ss).

¹⁶ Un claro ejemplo de esta dualidad de la que estoy hablando es el análisis que del voluntariado se puede encontrar en BEJAR, H., *El mal samaritano: el altruismo en tiempos de escepticismo*, Madrid, Anagrama, 2001. Allí se ve cómo es complicado hacer reposar el vigor de las ONG's en estrictas reflexiones acerca de la justicia social; se aprecia la manera en que los sentimientos, a veces inexpresables, interfieren en cualquier justificación y, a su vez, resulta evi-

La dualidad del pensamiento político de Hutcheson se siguió en todo el pensamiento político escocés. Cuando la falibilidad del juicio moral fue debilitada cuando Reid reemplazó el sentido moral por el sentido común, se siguió una tendencia a debilitar también las restricciones del poder político con lo que se llegó a una aparente tentación hacia una fuerte utopía política. En este punto las relaciones sociales tradicionales, y especialmente el mercado y las relaciones de propiedad, se reemplazarían por un sistema de moral pública que establecía la moral como mérito en función de la posición social. Este ha sido uno de los caminos que terminó recorriendo Europa. El otro viene de la senda que inició Hume y Smith¹⁷: si elevamos el cuestionamiento escéptico a la noción de religión natural, tal y como hizo Hume, resultará que la armonía entre los bienes de los individuos desaparece y el concepto de bien común se convierte en una cuestión empírica e histórica. Es decir, se convierte en el tipo de bien común que una determinada comunidad adopta. El único bien común que desde Hume se podrá establecer tiene más que ver con reglas de virtud negativa y de justicia claramente artificial y negociada de lo que los escoceses deseaban ver con Hutcheson en su pensamiento. Smith más tarde afirmará que cualquier bien común ya no es una cuestión de ley, sino que refiere a un expediente político y de ello dicen más aquellos que se ocupan de investigaciones empíricas tales como el evidente progreso de la sociedad que las reflexiones de los moralistas. En breve, mientras que la línea escocesa que desea definirse con Hutcheson considera que el conjunto elaborado entre las leyes, los derechos y los deberes descritos por la jurisprudencia natural, tiene como fundamento último una concepción de la humanidad y del bien común (de la humanidad y del bien común falible, pero una concepción comprensiva que es lo que constituye una «nación civilizada» como vimos ya a partir de Ferguson), la moralidad individualista que también parte del sentido moral considera que esto último no es preciso. Una vez que Hume rompió con la teología natural, las reclamaciones morales individuales quedaron sin garantía de armonía a no ser la casualidad o una feliz mano invisible (cosas ambas que no dejaban de mostrarse, casualmente, en el avance de una sociedad cada vez más industrial).

En suma, como se puede apreciar la política de la Ilustración escocesa se caracterizará por un equilibrio entre la reclamación políticamente expansiva acerca del conocimiento racional del bien público y la reclamación políticamente restrictiva de la falibilidad de nuestro juicio moral individual. Este equilibrio es llevado a término generalmente por medio del convencimiento de que podemos asegurar merced a una teología *natural* (lo que hoy es nuestra naturaleza humana) que en principio no hay ningún conflicto entre el bien común

dente que toda justificación siempre ha de resguardarse en valores universales de justicia y libertad. La cosa puede parecer poco coherente, pero es la situación de nuestros movimientos sociales y ciudadanos. Es, también, el ámbito de la Escocia ilustrada.

¹⁷ Bien apreciado este punto por CAREY, D., *Method, Moral Sense, and the Problem of Diversity. F. Hutcheson and the Scottish Enlightenment*: British Journal for the History of Philosophy, vol. 5, n.º 2, septiembre 1997 (275-296).

y el bien individual. Al menos tal es lo que la historia que acaba en Europa. Por supuesto no en la Europa que se podía palpar de hecho en el XVIII, sino aquella otra que parecía desperzarse y despuntar hasta un presente que es el nuestro.

4. ¿BIEN PÚBLICO?

Hume echará en cara a Hutcheson que la benevolencia, más que gobernadora de las afecciones locales, es un resultado de éstas. Hutcheson dirá que quizás, pero que eso no significa que esa benevolencia no sea algo que naturalmente agrada a nuestro sentido moral. El juego es parecido al de la justicia humeana. Pero no igual. No es que naturalicemos aquello que nos place (y que por ello pase a llamarse justo o bien común), es que naturalmente nos placen ciertas cosas, aquellas que traen el bien común. Y lo hacen porque nuestra humanidad halla su mayor gozo en la sociabilidad, en la vida con los demás. Puede parecer más o menos ingenuo o fantasioso, pero lo que me importa de esta finta hutchesoniana (que lo fue de toda la Ilustración escocesa) es que es el punto de partida para reconducir la historia de las naciones civilizadas hacia una lectura que encuentra en Europa el lugar donde el bien público es el fundamento de la práctica social. Que habla en primer lugar de la sociedad civil y provee para ella con fórmulas que se preocupan primeramente por su bienestar (social).

Sí, es cierto, admitiría Hutcheson ante Hume, primero nos preocupamos por quienes tenemos cerca, pero también lo es que esa preocupación puede ser *educada* por/en la benevolencia. Por supuesto que en sociedad no todo es bello ni benevolente; Hutcheson no es un ingenuo que no reconozca el odio o el resentimiento, pero piensa que tales sentimientos si no nos llevan al exceso pueden ir para bien de la sociedad. En esto no se diferencia de Smith salvo por la cláusula «si no nos llevan al exceso»; esta es la cláusula que lleva a los escoceses a pensar que el mecanismo regulador de ese mal camino se debe asentar en la misma sociedad civil (originada en el sentido moral), la cual, con ello, está autorizada a *regular* a sus ciudadanos, puesto que la felicidad y perduración del todo depende del de sus partes. Vaya en palabras de Ferguson: «El hombre es, por naturaleza, miembro de una comunidad y cuando se le considera desde este punto de vista, el individuo parece no haber sido creado para sí mismo [...] Si el bien público es el principal objetivo de los individuos, es también cierto que el bien de los individuos es el fin primordial de la sociedad civil, porque ¿en qué sentido puede la comunidad disfrutar el bienestar si sus miembros considerados independientemente no son felices?»¹⁸.

Y no hay problema aquí de vuelta al despotismo, puesto que esta regulación se hace en torno a unos derechos perfectos de todo hombre en sociedad. Derechos que hoy gustamos de llamar derechos civiles, derechos democráticos o derecho humanos. Son éstos los que regulan la aparentemente no regulable

¹⁸ FERGUSON, A., *op. cit.*, p. 72.

voluntad autónoma, son éstos los que estipulan la sociabilidad que compone realmente la identidad humana. Una sociabilidad que creo que podemos ya llamar ciudadanía que es, así, tanto individual como social.

5. LA SOCIEDAD CIVIL. LA CIUDADANÍA. LA SOCIABILIDAD DEL SENTIDO MORAL

Me parece importante esta última relación individual-social que lleva la sociabilidad porque creo que es la que realmente da carácter a Europa. Al menos es la que finaliza la historia del mundo civilizado en una Europa que si bien no ha acabado su camino, sí que ha establecido ya las bases firmes desde la que sus futuros pasos pueden ser dados en el idioma de la humanidad (y aquí perdónese el exceso de idioma escocés).

Es esta relación la que lleva a establecer la ciudadanía no en torno a grandes conceptos de orden teológico, sino en el «aquí y ahora», en las pequeñas cosas que componen la vida cotidiana que son realmente las que hacen la sociedad civil. Y sobre esas pequeñas cosas es sobre las que hay que ordenar y reglamentar en vistas a que el interés por los cercanos no nos lleve a rechazar el bien público, esto es la sociabilidad ínsita en nuestra naturaleza (esto es, no nos lleve a rechazar nuestra propia humanidad). Eso es lo que quiere decir la atención al matrimonio, a la familia, a la educación, a todos esos pequeños lugares que no parece bien dejarlo ni al arbitrio de los particulares ni a la acrítica tradición. Aquí, de nuevo Escocia nos plantea el mejor paradigma de definición de Europa. O al menos el que yo creo que es el mejor ya que planta su (nuestra) definición precisamente en la noción de civilización de la sociedad civil, en la idea de que lo más cotidiano no puede dejarse al albur de la barbarie ni del interés propio (interés que es tan humano que es parte de nuestra naturaleza, interés que resulta inhumano cuando esa parte resulta toda nuestra naturaleza). Y aquí lo más pequeño se llama educación, justicia, preocupación por la salud y la atención médica... En suma, lo que hoy llamamos bienestar social.

No deja de ser relevante que la Ilustración escocesa «menor» tenga la idea de que la vida privada, con la familia en primer lugar, constituye una pequeña sociedad que es el germen de la virtud pública. Ésta si es buscada olvidando lo privado resulta al final despreciable. Pero, a su vez, este cultivo de lo privado no aleja del mundo, sino que tiene valor en tanto es la primera escuela para educar nuestra simpatía, nuestro acercamiento y cuidado de los demás. La visión de la familia como lugar propio del desarrollo de afectos particulares, pero, al tiempo, como lugar del interés común porque cada particular pueda desarrollar esos afectos con humanidad (es decir, reglados civilizadamente), creo que es buena imagen para describir el mundo de «bienestar social» que caracteriza o debiera caracterizar a Europa. Por eso me gusta mirar a Escocia cuando debo decir qué podemos ser, porque lo que podamos ser no es lo mismo que cualquier país avanzado pero con más barniz cultural, sino que somos similares pero no iguales. Sin ir más lejos en nada se parece el sentimiento que desde ese mundo

privado se estiliza con el que con Smith va a pasar al mundo «liberal» tanto como al republicano: es un sentimiento que no se encierra en la conciencia, no es el de Jane Austen y tampoco es el del romanticismo rousseauniano. O siéndolo siempre tiene una preocupación por la educación de ese sentimiento. No la edificación solispista, sentimental y romántica, sino la educación para una vida en sociedad (pues por naturaleza somos sociales). Resulta el sentimiento escocés una tercera vía preocupada por complacer al individuo en sociedad (la familia es comúnmente nominada «la pequeña sociedad»). Hasta el punto que el mismo sentimiento no llega nunca a olvidar los concernientes nacionales o patrióticos como sucede con Ossian (y eso será precisamente lo que encandile a los románticos alemanes).

* * *

Nuestra definición de Europa, aquello que decimos cuando decimos que somos europeos es tanto una definición en proceso de fabricación, cuanto una a modo de definición de diccionario que nos permite entendernos como partícipes del mundo moderno, rico, occidental y avanzado, pero no como idénticos a Estados Unidos o Japón (aquella definición que permite integrar en Europa a aquellos que acceden a decirse bajo tal definición). Y esa definición de diccionario creo que estaría bien que la recordáramos cada poco a fin de no confundir Europa con el mundo rico y avanzado, sino con el mundo civilizado. Al menos es la definición de Europa que me gustaría leer y que creo se recoge de manera paradigmática en una Ilustración escocesa de la que Hume renegó cuando joven (aunque creo que no cuando viejo —pero ya tenía su nombre cambiado—) y de la que Smith se alejó con el olvido del sentido moral que *La riqueza de las naciones* supuso con respecto a la *Teoría de los sentimientos morales*.

De hecho Hume y Smith no son escoceses si deseamos una Europa preocupada por el bienestar social. Haakonsen, un gran conocedor del pensamiento escocés del XVIII, con bastante prudencia señala que si hay algún vínculo común a todos los pensadores escoceses es el que construye una tradición que mezclaba realismo y cognitivismo¹⁹. Por ello es un pensamiento que se empieza a estirar con Hutcheson, Ferguson, Reid y los filósofos del sentido común y que llega hasta el círculo de Dugald Stewart. Mientras que existen diferencias entre estos autores en lo que concierne a la psicología, la epistemología, la ontología e incluso la teología, lo cierto es que todos generalmente proclaman el potencial innato de la naturaleza humana para llegar a un conocimiento moral objetivo cosa que no era permisible desde las posturas de Hume o Smith y cosa que conlleva importantes implicaciones políticas. Implicaciones que van desde el republicanism harringtoniano de Hutcheson a la resignación de Reid a cargo de las implicaciones utópicas de su pensamiento moral, o a la historización por parte de Stewart de tal utopismo. Algo más allá, pero con claras conexiones está también James Mill y su intención de reemplazar la marcha de la historia por la

¹⁹ Ver HAAKONSEN, J., *op. cit.*

ingeniería social²⁰. En otras palabras, esta tradición suscribe un pensamiento moral que no se circunscribe a los límites que marcan los objetivos políticos que podemos encontrar en el corazón del pensamiento de Hume o Smith y que hoy han pasado al haber de los límites liberales dentro de los que se define el pensamiento político. Permítaseme la siguiente caricatura: frente a la preocupación por la «moral social» por esa ciudadanía del bienestar social, Hume, el inglés, prefiere la ciudadanía liberal, el hecho de dejar libertad a las doctrinas comprensivas. Eso es lo que hace que Hutcheson desconfíe de él, pues no puede imaginar el rechazo a la invención de alguna historia que nos dé la doctrina comprensiva del bienestar social. Es bien cierto que el *Tratado* del Sr. Hume nos enseñará la falsedad de tales doctrinas, pero, replicaría Hutcheson, en vistas de buscar cierto vigor a la hora de defender la virtud, debemos recoger esa falsedad y hacerla nuestra a través de un relato de la benevolencia. Y hacerla nuestra no porque sea útil, sino porque ese relato que lo es de la benevolencia, es ya la benevolencia.

Me interesa esta noción de relato porque dice mucho de lo que es hoy Europa. Dije que los límites del pensamiento político escocés rebasaban los límites que se establecían en la reflexión de Hume y de Smith, pues bien, ello es así porque maneja una historia que colapsa y se refleja en Europa: no en Escocia *vinculada* a Inglaterra (pues en tal vinculación se pierde el vigor para defender la virtud), sino en una idealizada Europa donde la historia de la humanidad termina en: *a*) un avance del conocimiento que nos asegura que podemos conocer verdades objetivas del bien público (aquello que debe ordenar nuestra vida y aquello que nos dice que nuestra vida no es individual sino social, que tiene una naturaleza, en suma, a la que todos podemos llegar tras un estudio objetivo, riguroso y desprejuiciado como es el primer axioma de la reflexión ilustrada), y *b*) una evidencia de que el bien público se está estableciendo (y véase la noción procesual que creo que nos refleja de buena manera).

Y quiero aquí subrayar el adjetivo de «idealizada» aplicado a Europa, porque eso debería ser Europa para nosotros hoy: una idea más o menos ficticia, como era esa Europa de Escocia, con la que construimos los relatos de nuestra futura ciudadanía (siempre ficticios pero adoptados no tanto por ser útiles cuanto por ser aquellos donde queremos vernos reflejados). Por terminar con algo que embarulla más lo dicho: esa noción de relato a medias entre lo ficticio y lo real ya se da en los *Ensayos* de Hume.

Departamento de Historia I y Filosofía
Universidad de Alcalá
c/ Colegios, 2
28801 Alcalá de Henares (Madrid)
julio.seoane@uah.es

JULIO SEOANE PINILLA

[Artículo aprobado para publicación en octubre de 2006]

²⁰ Desde un punto de vista similar pero menos mesurado se puede ver BROADIE, ALEXANDER, *The Scottish Enlightenment: the historical Age of the Historical Nation*, Edimburgo, Birlinn, 2001.