

AS VIRTUDES DO "INTERESSE PRÓPRIO"

CICERO ARAUJO

I

Como nos mostrou Albert Hirschman, o termo "interesse" ou "interesse próprio" (*self-interest*, como aparece com freqüência no contexto britânico) é amplamente empregado durante o século XVIII para identificar um impulso da natureza humana que, embora moralmente neutro ou emprestando muito poucos méritos aos indivíduos, graças a uma afortunada combinação de circunstâncias é tido como de grande utilidade social, particularmente nas atividades econômicas¹. Bernard Mandeville talvez tenha sido o autor que, durante este período, melhor expressou essa opinião, não sem dar-lhe um aspecto paradoxal: afinal, os benefícios públicos pareciam ser mais amplamente produzidos justo quando os homens se preocupavam exclusivamente com seus interesses privados, que Mandeville, sempre provocativo, fazia questão de associar à palavra "vício"².

Em seu brilhante ensaio, contudo, Hirschman não explorou o fato de *A fábula das abelhas* ter-se tornado anátema em toda a Europa. Especialmente nos rincões britânicos, uma verdadeira enxurrada de escritos - e, vale dizer, provenientes não apenas dos círculos cívico-republicanos estudados por J. G. A. Pocock³ - procurarão denunciar o que se costumava chamar de o "pernicious system of Dr. Mandeville", num evidente sinal de que o paradoxo mandevilleano estava longe de en-

1 Ver A. Hirschman, *As paixões e os interesses - Argumentos políticos a favor do capitalismo antes de seu triunfo*. Trad. L. Campello. RJ: Paz e Terra, 1979.

2 B. Mandeville, *The fable of the bees: or private vices, publick benefits*. Indianapolis: Liberty Fund, 1988.

3 J. G. A. Pocock, *The Machiavellian moment*. Princeton: Princeton University Press, 1975.

contrar um lugar bem resolvido na consciência do tempo. Tanto é assim que a mais bem articulada refutação explícita à *Fábula das abelhas*, escrita por Francis Hutcheson - considerado o pai do "Iluminismo Escocês" - tentará mostrar que, sem deixar de reconhecer a força do interesse privado na vida social, o autêntico comportamento moral depende apenas dos impulsos altruístas da natureza humana⁴. Hutcheson é o ponto de partida de uma série de escritos de outros intelectuais escoceses cujo principal objetivo é dar uma explicação psicológica para os fenômenos morais, sempre procurando identificar seu lugar especial em meio a outros fenômenos sociais.

Adam Smith, por exemplo, que depois vai ser reverenciado quase exclusivamente no panteão dos economistas, fez sua estréia literária publicando uma *Teoria dos sentimentos morais*, o qual, segundo alguns amigos mais próximos, sempre tratará como o seu melhor escrito, mesmo depois da publicação da *Riqueza das nações*. Os estudiosos do pensamento smithiano, aliás, volta e meia se vêem diante do espinhoso problema de conciliar os ensinamentos do primeiro livro - que, como seus contemporâneos, também faz questão de lançar farpas contra o autor da *Fábula das abelhas* - e os do segundo, em cujos argumentos nenhum leitor do tempo deixaria de perceber um *background* silenciosamente mandevilleano.

Talvez com mais consciência que Smith - embora esta afirmação ainda exija uma análise mais detalhada da *Teoria dos sentimentos morais*, o que não farei aqui - Hume sente o impacto do paradoxo de Mandeville, e está longe de querer refutá-lo com o mesmo ardor de Hutcheson. Em Hume, há um esforço mais ou menos sistemático de dar conta do paradoxo, não apenas e principalmente em suas reflexões sobre a economia política, mas na própria teoria moral, não obstante os resultados parecerem ambíguos, como quero mostrar neste trabalho. O foco do problema encontra-se em sua explicação do que chama "a virtude da justiça". Uma rápida dissecação do texto mais importante do autor a respeito vai ajudar a isolar nossa questão, para ver como Hume move seu pensamento em torno dela⁵.

4 F. Hutcheson, *An Inquiry into the Origins of our Ideas of Beauty and Virtue*. Hildesheim: Georg Olms, 1971 (reimp. da ed. de 1725). A intenção do autor está clara no subtítulo do livro: "no qual os Princípios do Conde de Shaftesbury são explicados e defendidos, contra o Autor da Fábula das abelhas".

5 O que segue é uma reelaboração da seção 4, capítulo VI, de minha tese de doutorado, *A teoria humeana das virtudes e o contexto jusnaturalista*, defendida no Departamento de Filosofia da USP, 1994.

6 D. Hume, *A Treatise of Human Nature*. Ed. P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1978.

II

Na seção do *Tratado da natureza humana* (T) sobre a origem da justiça (Livro III, Parte II, Seção II), Hume adverte seu leitor de que um exame mais completo da questão "por que anexamos a idéia de virtude à justiça" é feita na parte seguinte (III) do livro, sobre as virtudes "naturais"⁶. Pode parecer estranho que um problema tão crucial a respeito da justiça, que classifica como uma virtude "artificial", tenha que ser resolvida precisamente quando as virtudes naturais são examinadas. Acontece que de fato naquela parte do livro não é apenas das *virtudes* naturais que Hume pretende dar conta, mas também dos *sentimentos* morais. Durante todo o livro III, antes da última parte, o autor apenas distribui alguns *flashes* a respeito do mecanismo psicológico destas emoções, acumulando dados e questões que são retomados naquela parte. Por que o problema deixado em suspenso na parte II tem que ser resolvido ali? Porque o ponto de convergência das virtudes naturais e artificiais é a teoria do sentimento moral. Embora "virtude" e "sentimento moral" sejam termos distintos, eles são interdependentes. É impossível dizer que uma determinada qualidade do agente é uma virtude, abstraído de se ela é ou tende a ser aprovada pelos observadores.

A explicação do mecanismo psicológico dos sentimentos morais é uma aplicação particular de sua teoria das paixões indiretas. Quais são os elementos centrais desta aplicação? Os sentimentos morais são (1) paixões de amor-ódio/orgulho-humildade de observadores, resultantes de uma reverberação (por simpatia) dos efeitos que determinadas qualidades mentais dos agentes usualmente produzem (através de seus atos) sobre outras pessoas ou sobre si mesmos; (2) estes sentimentos são dirigidos à pessoa do agente (que eventualmente é o próprio observador); mas (3) estes sentimentos só emergem quando a pessoa do agente manifesta algum sinal de que os efeitos que produz em outras pessoas são derivados de uma qualidade mental durável de sua mente (traços de caráter e motivos). *Esta qualidade mental durável chama-se virtude ou vício*. Sem esta última suposição, diz Hume, o sentimento moral é inteiramente impossível: "Jamais devemos considerar em nossas investigações sobre a moral uma ação singular qualquer; mas apenas a qualidade ou caráter do qual a ação procedeu. Estes apenas são *duráveis* o bastante para afetar nossos sentimentos para com a pessoa" (T 575; grifo de Hume).

7 O agente que cumpre a justiça, a que estou me referindo aqui, é o que se abstém de violar o direito alheio, e não a pessoa que exerce o direito. Este último não está em questão, já que se pressupõe que ele exerce "inocentemente" seu direito.

O filósofo não nos adverte sobre qualquer exceção a esta regra. E, contudo, este é um ponto sensível precisamente quando se trata de explicar a "artificialidade" da virtude da justiça. Pois, como ele diz noutra passagem, se os seres humanos fossem considerar as ações derivadas das regras da justiça do mesmo modo como o fazem com qualquer outro tipo de ação, eles "tomariam em consideração o caráter e as circunstâncias das pessoas". Porém, "é fácil observar que isto produziria uma infinita confusão na sociedade..." (T 532). Aparentemente, este trecho sugere que a idéia moral da justiça não deriva de um motivo natural (uma paixão) do agente. Mas tal hipótese estaria em aberto confronto com sua teoria dos sentimentos morais. A solução humeana é, então, distinguir, entre os motivos imediatos (digamos, paixões irrefletidas) e motivos mediatos (guiados por "pensamento e reflexão") da ação. O único motivo durável, refletido, que encontra para explicar a observância das regras da justiça é o que chama de *self-interest* ("interesse próprio"), uma paixão egoísta: embora reiterações singulares das regras da justiça possam ser contrárias ao interesse próprio, no cômputo geral a observação sistemática dessas mesmas regras satisfazem melhor aquela paixão do que a não observação.

Como explicar a aprovação moral que observadores dirigem a essa atitude, e a desaprovação à atitude contrária? Seria de se esperar, em vista da explicação oferecida para os sentimentos morais, que Hume fosse dar conta dessa pergunta remetendo-se ao agente e seu motivo. Mas não é exatamente isto que sua resposta antecipada à questão (na parte II do livro III do *Tratado*) nos apresenta. Cito o autor: "O interesse próprio é o motivo original para o estabelecimento da justiça; mas uma simpatia com o interesse público é a fonte da aprovação moral, que atende àquela virtude" (T 500). O raciocínio é repetido em T 529 e 533. Num determinado momento (T 529) ele é mesmo formulado num tom levemente mandevilliano: "Este sistema... compreendendo o interesse de cada indivíduo, é obviamente vantajoso para o público; embora não pensado para aquele propósito por seus inventores".

Hume faz aqui um curioso contraste entre "interesse próprio" e "interesse público", atribuindo ao último a origem dos sentimentos morais em observadores, como se o primeiro não tivesse nada a ver com tais emoções. Na retomada do problema, na parte III do último livro do *Tratado*, a diferença entre virtude natural e artificial torna-se menos enfática que na parte anterior e o contraste entre o motivo do agente e o "interesse público" desaparece. Diz ele: "A única diferença entre as virtudes naturais e a justiça é, que o bem que resulta das primeiras surge de cada ato singular, e é objeto de alguma paixão natural. Enquanto um ato singular de justiça, considerado em si mesmo, pode freqüentemente ser contrário ao bem

público; e é apenas a concorrência da humanidade, num esquema ou sistema geral de ação, que é vantajosa". (T 579)⁸

O contraste entre "interesse próprio" e "interesse público" deixa de ser enfatizado e ficamos aqui apenas com o interesse público. Na página anterior a este trecho, Hume diz vagamente que todas as virtudes artificiais (justiça inclusa) são invenções humanas "para o interesse da sociedade". Mas na emenda que faz (na edição original do *Tratado*) a esta frase, publicada no apêndice da edição de Nidditch, ele acrescenta: "Os inventores delas [das virtudes artificiais] tiveram principalmente em vista seus próprios interesses. Mas nós damos nossa aprovação a elas nos mais distantes países e idades, bem além de nosso próprio interesse" (T 672). O "mas" aqui está indicando uma contraposição entre o motivo da origem destas virtudes e seus efeitos, reafirmando o raciocínio de que a aprovação se dirige aos efeitos, e não à causa (o motivo).

III

O que há de significativo no contraste entre *interesse próprio* e *interesse público* na análise do *Tratado*? Claramente, Hume quer evitar que se conclua, da explicação da virtude da justiça como um todo, que a aprovação moral a atos justos é orientada para o mesmo motivo que teria levado os homens, em sua conjectura histórica, a inventar a virtude. Pois isto seria o mesmo que afirmar que observadores aprovam moralmente pessoas que agem por motivos de interesse próprio. Contudo, não há, em princípio, nada na teoria humeana das virtudes que impeça tal possibilidade, e o próprio Hume em nenhum momento a nega. O máximo a que chega a manifestar é uma indiferença à questão de se "a paixão do interesse próprio" deve ser tida como um vício ou uma virtude, "desde que ela mesma se restringe. De modo que, se é virtuosa, os homens tornam-se sociais por sua [deles] virtude; se viciosa, seu vício tem o mesmo efeito" (T 492). Mas não quero explorar esta possibilidade agora. O fato é que Hume quer evitar tal conclusão, e procura chamar a atenção do leitor para o aspecto, aparentemente mais honroso, de que a justiça, apesar de ter sua origem num motivo egoísta, produz um efeito benéfico para a sociedade como um todo. Mas é de fato possível que apenas o *efeito* da justiça seja capaz de produzir o sentimento moral?

8 Outra vez, a expressão "paixão natural" associada às virtudes naturais significa apenas que os motivos que as sustentam são imediatos, ao contrário da paixão associada à virtude da justiça.

Pelos próprios postulados que sustentam a teoria dos sentimentos morais, a resposta é definitivamente não. É óbvio, em primeiro lugar, que os efeitos que uma virtude produz é parte importante da psicologia dos sentimentos morais. A hipótese de que possa haver uma virtude que *jamais* produz efeito algum está fora de questão. Mas este é apenas um pedaço da teoria. A idéia de virtude é, para Hume, resultado de uma inferência por parte de observadores de que um agente, a partir de determinados traços de suas ações (efeitos), possui uma qualidade mental moralmente "boa" (a causa), a qual é, ou um motivo, ou um traço de caráter. É exatamente esta característica do mecanismo de ativação de sentimentos morais que explica por que efeitos conectados apenas *acidentalmente* à causa não produzem sentimentos morais. Isso dá sentido, entre outras coisas, à distinção - fundamental na teoria da justiça - entre dano e injúria. Como Hume diz na *Investigação sobre os princípios da moral (IPM)* não há nenhuma possibilidade de que a ação seja moralmente boa sem que sua "finalidade" (o motivo do agente) seja moralmente boa (cf. IPM 293-4)⁹. Quando, porém, esta mesma idéia é aplicada à justiça, Hume põe entre parênteses o problema do motivo do agente, como se apenas a simpatia que opera no observador pudesse dar conta de todo o processo mental que resulta, por exemplo, na distinção entre dano e injúria.

Acompanhemos o raciocínio que o autor faz num trecho do *Tratado* (T 577), quando procura aplicar a teoria dos sentimentos morais à justiça. Primeiro ele repete o postulado de que (1) "a reflexão sobre a tendência do caráter.. é suficiente para nos dar conta dos sentimentos de aprovação e desaprovção"; e logo em seguida afirma (2) "os meios para um fim só podem ser agradáveis, onde o fim é agradável". Como (3) o "bem da sociedade" é a finalidade da justiça, e nos causa prazer por simpatia¹⁰, "onde nosso próprio [bem], ou de nossos amigos, não está envolvido, disto se segue que a simpatia é a fonte da estima que emprestamos a todas as virtudes artificiais [justiça inclusa]" (T 577). Ora, a primeira parte do raciocínio requer não só a simpatia, mas a "reflexão sobre a tendência do caráter" do agente que observa as regras da justiça. Que qualidades mentais são estas? A terceira parte do raciocínio silencia precisamente neste ponto, já que se fosse completado a conclusão inevitável seria que "o bem da sociedade" é uma finalidade a ser atribuída ao agente.

Mas é possível que o "bem da sociedade" seja o *fim* de suas ações, e que possa encontrar a aprovação de observadores? Evidentemente não, se fizermos uma oposição entre "interesse próprio" e "interesse

9 D. Hume, *Enquiries (E)*. Ed. P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1975.

10 A simpatia, para Hume, não é um sentimento benevolente, mas um princípio de transmissão de sentimentos benevolentes ou não.

público", como Hume faz em T 499, e identificarmos "bem da sociedade" com este último. Mas talvez valha a pena apurar um pouco mais o sentido que o autor atribui ao termo "interesse público", pois em muitas ocasiões Hume simplesmente equaciona o interesse do indivíduo com o interesse da sociedade, colocando de lado a oposição. Para fazer este exame, proponho ao leitor conceber dois cenários, duas diferentes situações nas quais possamos perguntar que finalidade move um indivíduo a observar as regras mais elementares, e fundamentais, da justiça - isto é, ao ver de Hume, a não violação da propriedade alheia e o cumprimento das promessas. Estes cenários o próprio Hume nos sugere quando distingue (a) seres humanos "em sua condição rude e mais natural"; e (b) seres humanos em seu "estado civilizado", já "treinados de acordo com uma certa disciplina e educação" (T 479).

Em (a) a sociedade ampliada para além de grupos familiares está surgindo, e a prática daquelas regras dá seus primeiros passos. Neste estágio, a "sociedade ampliada" não é mais que um conjunto de relações estabelecidas entre os indivíduos com o objetivo de trocar bens e providenciar a segurança que seus próprios clãs de origem são incapazes de oferecer. A única paixão que motiva os indivíduos para firmar tais relações é a paixão do interesse próprio, mas eles já descobriram que a manifestação imediatista e sem freios desta paixão (chamemo-la *interesse próprio sem peias*) é incompatível com aquele objetivo, pois incompatível com a paz e a ordem. No contexto em que se encontram, as paixões benevolentes dos indivíduos são muito fracas para providenciar estes freios, mas a paixão do interesse próprio, quando orientada por pensamento e reflexão, tem a qualidade de freiar-se, e transformar-se numa paixão "calma" ou "moderada" (chamemo-la *interesse próprio esclarecido*). Mas como o pensamento e a reflexão podem orientá-la? Indicando o melhor meio de preservar a paz e a ordem, isto é, as regras da justiça acima mencionadas. Eles adquirem a convicção ou "opinião" de que seus interesses egoístas não poderiam violar tais regras, do contrário estes mesmos interesses seriam sacrificados. Hume diz que essa convicção expressa um "senso geral de interesse comum" (T 490; EPM 306). No cenário (a), portanto, o "bem da sociedade" e a "utilidade pública" não são outra coisa que este "interesse comum" de preservar a paz e a ordem através das regras da justiça. Interesse *comum*, ou seja, o denominador comum dos interesses individuais e egoístas que, embora possivelmente divergentes em tudo o mais, convergem neste ponto.

Hume, como observei na seção anterior, conjectura que neste estágio a única obrigação sentida pelo indivíduo é a "natural". Só depois ela se torna "moral": "Posteriormente um sentimento moral concorre com

o interesse..." (T 523). Esta frase deve ser matizada. Sem dúvida ele afirma que na "primeira formação" da sociedade o interesse próprio (que é a base da obrigação natural) é o único fator que os leva a não violarem as regras da justiça. Nesta etapa, em que o motivo para preservar a justiça é inteiramente visível, não poderia haver outro fator de restrição mais forte ou eficaz. Só quando a necessidade de preservar a paz e a ordem deixa de ser visível a cada indivíduo, graças a uma gradual expansão dos vínculos sociais, é que a obrigação moral ganha importância *no que concerne a bloquear ações contrárias à justiça*, e ainda assim ela teria que ser incrementada por outros fatores (governo, ameaça de punição, educação etc). A hipótese de etapas distintas de surgimento de diferentes tipos de obrigações sociais existe no texto, sem dúvida, e às vezes expressa uma real distinção temporal. Por exemplo, Hume tende a considerar os "deveres civis" (de obediência a governos) como posteriores e independentes das obrigações da justiça (cf. T 544). Mas sugiro que a divisão em duas etapas das obrigações (natural e moral) da justiça seja vista apenas heurísticamente, como uma demonstração de que não poderia ter havido uma obrigação moral relacionada com a justiça se os agentes não tivessem uma motivação (um interesse) para cumpri-la. Ademais, há que se notar que para Hume as espécies de sentimentos que *por natureza* possuímos "progridem", refinam-se e mesmo modificam-se gradualmente, conforme instituições como a justiça e o governo vão deitando raízes na sociedade, e um processo mais sistemático de exaltação pública delas emerge: "Embora este progresso do sentimentos seja *natural*, e mesmo necessário, é certo, que ele é aqui avançado pelo artifício dos políticos..." (T 500; grifo de Hume; note-se o termo "artifício dos políticos", de inspiração mandevilleana).

De resto, seria um contra-senso afirmar que seres humanos teriam um dia podido agir sem considerar o que os outros pensam de suas ações. Como o autor mesmo afirma em outro lugar, (E 89) "raramente qualquer ação humana é inteiramente completa em si mesma, ou é realizada sem alguma referência às ações de outros" - ou, poder-se-ia acrescentar, "sem alguma referência ao modo como os outros aprovam ou desaprovam nossos atos". Mesmo assumindo a equivocada asserção humeana em T 499, de que aprovamos atos de conformidade à justiça apenas pela suposição de seus *efeitos* benéficos, as reações morais a tais atos seriam possíveis já no cenário (a). Pois, dado o nível ainda precário de sua implantação, todo e qualquer ato de violação das regras da justiça seria quase que imediatamente prejudicial ao "bem da sociedade" e ao próprio indivíduo que praticou a violação. Este indivíduo sofreria a reprovação dos outros pelo revés momentâneo que ele causaria ao progresso da justiça, e pelo prejuízo causado a todos. Esta reprovação apareceria *combinada* com

um sentimento de indignação egoísta de cada um pelo fato de o transgressor também causar prejuízos aos seus próprios interesses, mas ainda assim o sentimento de reprovação moral seria distinto daquele. É plausível que na conjectura humeana, os indivíduos possam agir contra as regras da justiça na aurora da "sociedade ampliada"? Sim, pela simples razão de que para o filósofo os homens "freqüentemente agem sabidamente contra seus interesses. Razão pela qual a visão do maior bem possível nem sempre os influencia" (T 418). É evidente que se a maior parte das pessoas, a maior parte do tempo, não se preocupasse com seus próprios interesses, a sociedade para a qual a justiça humeana é desenhada seria uma absoluta impossibilidade. Mas "maior parte" não é idêntico a "todos" nem a "todo tempo": a justiça é o resultado, como diz nosso autor, de um lento avanço, de idas e vindas; em suma, de uma gradual predominância de atos de conformidade às suas regras sobre os de desconformidade; ora, por que estes últimos, por solaparem a "paz e a ordem" a duras penas obtida, não seriam condenados moralmente?

Contudo, não é apenas para os efeitos da justiça que gostaria de chamar a atenção. Antes, minha questão principal é saber se a promoção do "bem da sociedade" poderia ser visto como um motivo do agente, e capaz de gerar sentimentos morais em observadores. Como o "bem da sociedade" é estritamente o denominador comum dos interesses próprios dos indivíduos, e não o hutchesoniano "maior bem do maior número", ou qualquer outra idéia de bem que o distinga substancialmente do bem individual, não há de fato um problema de motivação neste estágio, pois ela está colocada clara e indisfarçavelmente para todos. Poderia tal motivo ser considerado "virtuoso", porém? Hume, como já foi mencionado, desvia-se desta questão, já que ela o conduziria à aparentemente estranha conclusão de que um motivo proveniente da paixão do interesse próprio pode ser objeto de aprovação moral¹¹. Suponhamos, para tentar diminuir este aparente embaraço, que a víssemos não pelo lado do cumprimento das regras, mas pelo lado da sua violação: a desaprovação a tal comportamento poderia ser explicada como uma suposição dos observadores de que ele agiu sem preocupar-se consigo, e com os outros. O fato de ele não se preocupar consigo poderia então ser considerado indiferente do ponto de vista moral. Mas que ele também não tenha se preocupado com os outros, seria repudiado. Mas por que observadores colocados no cenário (a) iriam supor que aquele agente deveria ter alguma preocupação com indivíduos que não possuem qualquer vínculo afetivo com ele? Hume mesmo diz que usualmente tal

11 Talvez este fato também ajude a compreender porque Hume sugere uma divisão em duas etapas da formação das obrigações (natural e moral) da justiça.

suposição não é feita pelos próprios observadores (cf. T 602). Logo, a desaprovação tem que provir do único motivo plausível: o fato do agente não ter manifestado em sua ação uma devida preocupação para consigo próprio. Em outros termos, a condenação moral seria uma condenação a uma deficiência de *interesse próprio esclarecido* no agente. *Mutatis mutandis*, a mesma explicação teria que ser dada à aprovação moral que se dá a atos de conformidade à justiça: agir assim seria sinal de uma devida consideração para consigo próprio.

IV

Seria tal linha de raciocínio estranha à teoria moral humeana¹²? De modo algum¹³. Como salientei em outro lugar, Hume pensa que certas qualidades mentais agradáveis ou úteis ao *self* (ao próprio agente), independentemente de seus efeitos nos outros, são consideradas virtudes. Ele não diz que o interesse próprio esclarecido, nos termos em que o estou caracterizando aqui, é uma virtude. Mas ele diz que a "prudência", "frugalidade", "indústria", são todas qualidades vistas como virtudes (T 587); e não porque tais qualidades de alguma forma contribuem para o bem dos outros, como pensa Hutcheson, mas porque tendem a produzir vantagens para o agente que as possui. Mais interessante ainda: um devido grau de orgulho entre os traços de caráter de uma pessoa é visto como virtude. Pois "nada é mais útil a nós mesmos na conduta da vida, que um devido grau de orgulho, que nos faz sensíveis de nossos próprios méritos, e nos dá confiança e segurança em todos os nossos projetos e empreendimentos" (T 596-7). O interesse próprio esclarecido humeano é a paixão que subjaz, em diferentes graus e com diferentes características, a todas as qualidades virtuosas acima citadas.

Muito bem: se é verdade que o interesse próprio esclarecido é uma paixão estável da natureza humana, através da qual podemos definir uma qualidade mental ou um aglomerado de qualidades mentais (uma mistura imprecisa de "prudência", "frugalidade", "temperança") tomado como uma virtude pelos observadores; e se é verdade que esta virtude subjaz à aprovação a atos de conformidade à justiça; então é preciso concluir que o fato de observadores anexarem a idéia de virtude a esta última se deve não

12 Quero deixar claro que Hume não apresenta esta linha de raciocínio. Apenas a estou apresentando para fazer uma reflexão sobre certos elementos teóricos subjacentes (e pouco explícitos) à teoria da justiça, os quais penso serem consistentes com sua teoria mais geral sobre a moralidade humana.

13 Trato disso em artigo a ser publicado pela revista *Manuscrito* XIX(2), outubro de 1996.

exatamente à justiça, mas à existência de uma virtude natural que na condição (a) associou-se a um comportamento bem específico, chamado "justo": o comportamento de abster-se de objetos alheios e o cumprimento de promessas. A virtude natural em questão é uma qualidade *do* agente, que pode envolver um conjunto de comportamentos e ações muito mais amplo que o comportamento "justo". Na condição (a) uma *pessoa* jamais seria chamada "justa", por mais que suas *ações* se conformassem às regras da justiça. Se, por exemplo, os indivíduos não conectassem este comportamento específico com o interesse próprio esclarecido - se neles emergisse a firme opinião de que tal atitude não promove o "bem da sociedade" (no sentido dado acima) -, as ações justas deixariam de ser estimadas, mas não a qualidade ou qualidades mentais ligadas ao interesse próprio esclarecido. Rigorosamente falando, não se poderia chamar a justiça uma virtude, pois ela não poderia ser atribuída a uma pessoa. Ou, para usar uma distinção tradicional: no cenário (a), não haveria uma "justiça de pessoas", mas apenas uma "justiça de ações"¹⁴.

Todavia, seria possível que a justiça viesse a ser atribuída a pessoas? Para responder a esta pergunta é necessário examinar o cenário (b). Hume nos deixa muito pouco material textual, em sua investigação sobre a justiça, que nos permita elaborar a respeito. Boa parte de suas reflexões sobre esta etapa são transferidas para a teoria do governo, que também se encontram no *Tratado* e especialmente nos *Ensaios morais, políticos e literários* (ES). Isto me obriga a mencionar alguns dos elementos desta teoria, pois penso que eles podem ser parcialmente transferidos para a presente discussão. Minha leitura baseia-se na oposição entre "opinião de interesse" e "opinião de direito", que Hume apresenta no ensaio "Dos primeiros princípios do governo"¹⁵.

No cenário (b) supõe-se que comportamentos de respeito à propriedade e às promessas tenham passado por um processo de profunda rotinização, e sólidos (mesmo que não fraternos) laços de dependência social se desenvolveram sobre aquelas primeiras regras de justiça. O contraste mais importante que pode ser feito com o cenário (a), no que concerne ao "bem da sociedade", é que este deixa de ser *percebido* como estreitamente ligado ao interesse de cada indivíduo. Muitas ocasiões se oferecem no sentido de dissociar estes dois termos. Não é mais tão visível para os indivíduos que seus atos de conformidade à justiça contribuem para a preservação da sociedade, pois diariamente testemunham atos de

14 Para a distinção, ver Hobbes, *De Cive* III.5; Pufendorf, *De iure naturae et gentium* I.7.vi. 15 D. Hume, *Essays, moral, political and literary*. Ed. E. F. Miller. Indianapolis: Liberty Fund, 1985.

não conformidade que muito pouco ou de modo algum abalam a paz social. Além disso, "suas riquezas tornaram-se tão consideráveis a ponto de fazê-los esquecer, em cada emergência, seu interesse na preservação da paz e da justiça" (T 540). No fundo, é a própria expansão dos laços de dependência dos membros da sociedade entre si - uma expansão que as *family-societies* jamais teriam conhecido, e que paradoxalmente é consequência de uma paixão egoísta - que traz as condições para esta dissociação. A sociedade ganhou uma certa complexidade, e medidas mais mecânicas de proteção da ordem, menos dependentes da vontade de cada um, são estabelecidas. Juizes, governos, leis civis, punições, polícias, se sobrepõem à estrutura mais elementar da justiça. Hume pensa que tais medidas são inevitáveis para remediar efeitos incômodos da expansão (cf. T 535). Mas ele também tem claro que elas só fazem aumentar a dissociação entre o público e o privado. Com a constituição de governos, um grupo de pessoas passa a agir acreditando que a promoção do primeiro é a melhor maneira de promover seus próprios interesses. Melhor ainda: o interesse "mais distante" torna-se, para estas pessoas, o interesse "mais próximo" (T 537). Este grupo, contudo, não passa de "uns poucos" e sua constituição traz como consequência a liberação dos demais do trabalho de zelar constantemente pela paz e pela ordem. Por outro lado, o "bem público" pelo qual este grupo é encarregado de zelar já não é mais aquele mínimo que levou à fundação da justiça: existe agora um aparato administrativo com bens materiais, funcionários, rendas, despesas. Esta adição, embora tida como um interesse comum, deixa de ser facilmente percebida como parte integrante do interesse privado: ela é "de todos", mas como a maior parte das pessoas está longe de controlá-la diretamente (como está acostumado a fazê-lo com sua propriedade), haveria uma propensão a traduzi-lo como um "não é meu".

A gradual separação entre o público e o privado nas sociedades complexas gera um problema de motivação para sustentar as regras da justiça, já que segundo a teoria das paixões, os agentes tendem a se mover mais pelo que é próximo ou contíguo do que pelo que é distante (cf. T 427ss). Na condição (a) Hume supõe que o bem da sociedade está suficientemente próximo para causar uma ação concertada voluntária mais ou menos regular: há uma firme "opinião" de que sem a intervenção voluntária de cada um no sentido de conservar a justiça, suas ambições privadas não se concretizam. Isto os impede de ficar calculando se cada ato de reiteração dela os beneficiaria ou não, pois esta reflexão mesma poderia perturbar a regularidade de ações que a justiça requer. Em (b), porém, esta opinião (a "opinião de interesse") já não é mais tão firme, e alguns são tentados a se perguntar se as obrigações que a justiça lhes impõe estariam de

fato favorecendo seus interesses. Outros, embora não a maioria, através da instituição de magistrados e governos, ou graças a um lazer que a aquisição de riquezas lhes propiciou, aprenderam a pensar a implementação do bem público como seu próprio bem, adquirindo uma espécie de "paixão" por ele - e são mesmo tentados a se perguntar se as primitivas regras da justiça seriam efetivamente o melhor meio de implementá-lo.

Não seria difícil para um autor tão obcecado com a ordem como Hobbes, por exemplo, caracterizar a condição (b) como de potencial, senão aberto, estado de guerra. Curiosamente, apesar de pessimista (por assim dizer) quanto à capacidade de a "opinião" dos indivíduos formar um consenso a respeito do que fazer e não fazer, Hobbes é otimista quanto à capacidade de um soberano com poderes absolutos de resolver tal problema. Hume, porém, pensa que a única coisa que pode efetivamente orientar os homens é a "opinião". Sim, os homens são fortemente governados pelo interesse - diz ele - mas o próprio interesse é governado pela opinião (ES 51). Portanto, se há uma excessiva quebra de consenso a este respeito, tudo está perdido. Nada poderia sanar esta deficiência. Por outro lado, Hobbes mesmo teria de admitir que sua solução, por mais absolutista e voluntarista que pareça, depende de um consenso mínimo: um grande grupo de indivíduos deveria ter a mesma "opinião" de que um soberano absoluto é a única saída. Paradoxalmente, porém, o que inspira Hobbes a buscar esta saída é uma enorme desconfiança de que os homens possam espontaneamente chegar a *qualquer* consenso.

Desde suas investigações epistemológicas e metafísicas, Hume, pelo contrário, assombra-se com a capacidade humana de solidificar opiniões e formar consensos a partir disto¹⁶. Não há nada que conecte necessariamente eventos passados a futuros. E no entanto as pessoas acreditam firmemente que o futuro repetirá o passado, e fazem raciocínios causais. Nada que demonstre a realidade de objetos exteriores. Ou mesmo do *self*. Ou de qualidades mentais duráveis sobre as quais se possa inferir motivos ou traços de caráter, virtudes e vícios. Mas nada poderia abalar a crença das pessoas a este respeito. O leitor poderia objetar: mas nós não estamos tratando aqui de tais *crenças*, mas de *opinião*. Sem dúvida estamos trabalhando com questões em que o pensamento das pessoas tende a ser menos sólido, e sujeito a bem maiores flutuações; ao mesmo tempo, o problema do consenso parece ter um peso muito mais considerável, já que se trata de praticar ações concertadas envolvendo várias pessoas. Contudo, o que é (para Hume) uma opinião senão um tipo de crença? As crenças acima

16 Pode-se especular que é este aspecto de seu pensamento que o leva a subestimar o problema da interpretação da lei, que aparece de forma tão aguda em Hobbes.

mencionadas, não se discute, têm um papel essencial na produção de conhecimento, a qual é motivada por uma paixão (a "curiosidade") e certos valores - "verdade", entre outros - que lhe é característica (cf. T 448ss). Mas elas não ocupam um papel menor na vida moral e política. Também não quero negar que há uma grande diferença entre ter uma crença e usá-la para propósitos de conhecimento e ter uma crença e usá-la na vida cotidiana: no último caso não há rigor, não há método, a influência da fantasia é bem mais considerável, embora muitas vezes construtiva. Entretanto, a própria epistemologia humeana nos impede de fazer uma distinção *qualitativa* entre as chamadas opiniões científicas e as "opiniões" a que se refere em seus textos morais e políticos: ambas são fundadas nos mesmos princípios - entendimento, fantasia, paixões - da natureza humana.

Quatro componentes da crença/"opinião" de Hume merecem destaque aqui: a observação da constante conjunção entre fins e meios; o "hábito"; a tendência de grupos sociais compartilharem sentimentos e valores; e o fato mesmo de cada indivíduo ter dado crédito a uma opinião no passado, e de outras pessoas durante um longo tempo também o terem feito. No cenário (a) os três primeiros fatores são decisivos. No cenário (b) os quatro estão presentes, com especial destaque para o último. O primeiro fator é o distintivo da "opinião de interesse" em que se calça a justiça: seu ponto de partida é a condição (a), em que os agentes observam uma constante conjunção entre um certo comportamento (o respeito à propriedade, o cumprimento das promessas) e um fim determinado (satisfação do *interesse próprio*); ou, entre este mesmo comportamento e um fim conexo (o "bem da sociedade", a paz e a ordem). Este mesmo processo de conexão de meios e fins continua existindo na condição (b), mas a opinião de interesse relacionada à justiça se fragiliza, e passa a estar sujeita a concorrentes opiniões de interesse - por exemplo, opiniões sobre como incrementar o interesse público ou privado sem cumprir as regras da justiça. O segundo fator - o hábito - sela o trabalho de observação, cristaliza a opinião propriamente dita e predis põe as pessoas a seguirem "regras gerais", fazendo com que executem as da justiça sem ficar questionando se cada ato de reiteração delas traz vantagens para a sociedade e para si mesmos¹⁷. O hábito aqui não deve ser entendido apenas como o princípio que conecta na imaginação eventos passados e futuros, mas o reforço psicológico proveniente da prática constante de uma regra, da educação, do "artifício dos políticos" etc.

O terceiro fator - a comunhão de sentimentos e valores - dá conta da obrigação moral. Embora Hume destaque os sentimentos - o sen-

17 As regras da justiça, por isto, "são imutáveis em relação à má vontade [spite] e o favor, e a visões particulares de interesse privado ou público" (T 532)

timento moral em primeiro lugar, e depois o sentimento de honra -, em sua análise da justiça ele não conecta convenientemente *sentimento e valor*. No fundo, como a magistral análise de P. Árdal¹⁸ mostra, os sentimentos de aprovação dos observadores é a maneira pela qual grupos sociais constroem valores morais, os quais não são objetos animados ou inanimados, mas qualidades mentais atribuídas aos agentes¹⁹. Minha insistência em localizar qual a virtude que subjaz à estima aos atos de conformidade à justiça no cenário (a) é uma tentativa de trazer à tona que tipos de valores morais animam observadores e agentes no processo de constituição das regras da justiça. E a própria maneira como o autor conjectura sobre o "lento progresso da sociedade" aponta que o interesse próprio esclarecido, a paixão subjacente a um coquetel de qualidades mentais - "prudência", "frugalidade", "indústria" e outras correlatas - é, na perspectiva humeana, a expressão capital dos valores compartilhados pelos agentes na origem da justiça. Não quero com isto anular a distinção entre as virtudes naturais e a justiça, pelo contrário. Associar o interesse próprio esclarecido com as virtudes naturais visa apenas pôr em relevo como uma linguagem de direitos e obrigações, de resto profundamente distinta da linguagem das virtudes, poderia ter, emanado da última. A conjectura sobre a origem da justiça, em seus textos, não tem só um horizonte histórico ou uma característica de explicação causal; ela tem um horizonte normativo. Ela revela não só o que o autor pensa que a justiça é, mas o que *deve ser*. A justiça é um conjunto de regras que permite, numa sociedade não coesionada por laços de sangue e de amizade, que *indivíduos* liberados destes laços persigam seus próprios interesses, e implementem o bem público *no sentido* de garantir melhores condições para que os primeiros continuem a ser perseguidos cada vez mais e melhor²⁰, não só através do aumento de riquezas, mas no "refinamento das artes", no cultivo das ciências, no progresso dos sentimentos e dos costumes.

As qualidades mentais - as quais não passaram a existir na emergente sociedade comercial idealizada por Hume no cenário (a), mas preexistiam a ela - que melhor se coadunam com tal orientação são aque-

18 P. S. Árdal, *Passion and Value in Hume's Treatise*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1966.

19 A conexão entre valor e sentimento não se limita aos valores morais. Hume menciona, por exemplo, valores estéticos e mesmo valores econômicos: "Objetos não têm absolutamente nenhuma estima ou valor em si mesmos. Eles derivam seu valor meramente da paixão" ("The sceptic", in *Ensaio*). O que há de distintivo no sentimento moral é que eles provocam a valorização de pessoas e suas qualidades mentais.

20 "Todas as nossas obrigações de fazer o bem à sociedade parecem implicar algo recíproco.... Não sou obrigado a fazer um pequeno bem à sociedade, ao custo de um grande prejuízo a mim mesmo." ("Of suicide", in *Ensaio*).

las derivadas do interesse próprio esclarecido. Elas preexistiam à emergente sociedade, mas confundiam-se com outras, de *élan* mais comunitário. No espaço da sociedade mais ampla, elas se destacam das demais, e passam a ser mais e mais cultivadas. A mesma observação se aplica à idéia de *indivíduo*: ela preexistia, nas comunidades clásticas, mas de modo extremamente recalcado. Com a lenta ampliação dos laços sociais - obtida especialmente graças às trocas comerciais -, a idéia vai ganhar enorme impulso, polir-se, impulsionada por aquelas qualidades que se voltam para a implementação do *self*²¹. A invenção da propriedade e do direito, contudo, tem por objetivo beneficiar o indivíduo, não todos os indivíduos. Certamente, com sua invenção, abre-se a possibilidade de todos se conceberem como proprietários de seus corpos e de suas ações, mas não necessariamente como proprietários de bens. A convenção humeana, na qual imagina a invenção da propriedade, é uma convenção em que alguns estão ligados a posses, e outros a coisa alguma. Não há um consenso entre *proprietários* de bens, porque nem todos o são, mas ainda sim há um consenso: que a justiça deve promover o indivíduo.

O uso do termo "consenso" aqui não é casual. Ele vem a enfatizar o papel que o compartilhamento de sentimentos e valores, enquanto componente da "opinião", tem na sua formação. É este fator que permite as pessoas dizerem que certas virtudes sejam chamadas "virtudes"²². Outra vez uma comparação com Hobbes é bastante elucidadora. Hobbes, para evitar vincular estritamente seus preceitos da lei natural com o termo "lei", equívale-os à prática das virtudes que em sua opinião promovem a paz. Ele recorre a uma linguagem de virtudes e, contudo, não se preocupa em providenciar uma explicação de por que indivíduos colocados em seu estado de natureza compartilhariam a idéia de que aqueles preceitos são "virtudes". Não estou questionando se o "fundamento" das virtudes, como ele diz, é a paz ou o interesse egoísta de cada um. Não é esse o problema. Estou simplesmente dizendo que ele teria dificuldades de mostrar, dada sua teoria das paixões, como as pessoas poderiam compartilhar o mesmo sentimento a respeito daqueles preceitos, isto é, aprová-los. Por outro lado, está claro no argumento de Hume que, para satisfazer nossas paixões egoístas

21 Hume poderia defender sua concepção de direito e propriedade sem ficar vulnerável à crítica de que tal concepção seja "automista", isto é, pressuponha uma idéia metafísica de indivíduo e de *self*, uma crítica dirigida com freqüência à concepções individualistas. Seu ponto de partida não é o indivíduo: ele apenas procura explicar como essa *idéia* tornou-se possível graças a uma combinação de certas capacidades mentais (os sentimentos morais e a imaginação) com a expansão da sociedade comercial. Ademais, o *self*, diz Hume, "é uma república ou commonwealth, em que os vários membros república nas incessantes mudanças de suas partes" (T 261)

22 Ver meu artigo a respeito na *Revista de Sociologia e Política* 4/5: 189-198, 1996.

ou benevolentes, é necessário uma introspecção para calcular os melhores meios para atingir este fim. Mas quando se trata de concertar ações coletivas, um certo *medium* de compartilhamento deste fim é absolutamente essencial e, embora seu argumento na teoria da justiça seja defeituoso neste ponto, sua teoria da simpatia e dos sentimentos morais traz à superfície um excelente material sobre o qual trabalhar a este respeito: "O prazer e o interesse de cada pessoa em particular sendo diferentes, é impossível que os homens pudessem se pôr em acordo em seus sentimentos e julgamentos, a menos que escolhessem algum ponto de vista comum, a partir do qual pudessem examinar seus objetos, e que pudesse fazer que aparecessem o mesmo a todos os homens." (T 591)

Colocar-se sob um ponto de vista comum é exatamente colocar-se como observador da ação. No caso da justiça, observadores são ao mesmo tempo agentes. Eles também têm seus próprios interesses e, especialmente na sociedade (por definição) concorrencial imaginada por Hume, tais interesses dificilmente convergem entre si. Ocorre que as pessoas têm diferentes paixões e sentimentos, e mesmo que as paixões egoístas sejam na origem da justiça decisivas como *motivo* da ação, os sentimentos morais o são na formação do "gosto", o que acaba reverberando na própria constituição do motivo: o "gosto" define aquilo que "vale a pena" perseguir. O sentimento moral não é capaz - nem surge para dar conta disto - de evitar que os observadores/agentes entrem em conflito para perseguir seus interesses. Mas ainda que haja confronto, não deixarão de apreciar os valores que eles mesmos e seus adversários estão perseguindo: nós não "censuramos um homem por se nos opor em quaisquer de nossas pretensões, quando seu próprio interesse lhe é particularmente concernente. Concedemos um certo grau de egoísmo aos homens; porque sabemos que isto é inseparável da natureza humana, e inerente à nossa figura e constituição" (T 583).

V

Que dizer, então, da "opinião de direito", a que me referi acima? Como observei, Hume pensa que do cenário (a) para o cenário (b), mais e mais ocasiões vão aparecendo no sentido de seduzir os indivíduos a separarem o bem público do privado. Ao mesmo tempo, entretanto, há um crescente processo de mecanização das ações. Subjaz a este processo a conjugação do componente "hábito" com o quarto componente da "opinião" humeana. A maneira mesma com que a opinião de interesse funciona abre a possibilidade de um segundo tipo de crença. Pois nela as pessoas aprendem a desconsiderar se as instâncias singulares implementam o interesse privado ou público, em prol do benefício propiciado pela regra como

um todo. De (a) para (b), porém, uma parte das pessoas passa a acatar as regras da justiça não só deixando de observar as vantagens trazidas por instâncias particulares, mas também sem observar o interesse primordial que deu origem a elas. É como se este último tendesse a se incorporar ao terreno das regiões dormentes ou involuntárias do espírito. (Isso explica também porque, a finalidade da justiça sendo como que esquecida, outras pessoas serão tentadas a questionar a execução de instâncias singulares das regras, ou mesmo as regras como um todo.) O hábito ou costume, por sua vez, "não só dá uma facilidade para realizar qualquer ação, mas similarmente uma inclinação e tendência em sua direção" (T 424). Finalmente, o fato de as regras da justiça terem sido praticadas no passado pelo próprio indivíduo, ou por outras pessoas, principalmente se estas últimas possuem alguma influência sobre ele, o inclina a continuar, como que por uma inércia ou princípio de conservação da ação, a se comportar do mesmo modo no presente e no futuro. Não fosse por isto, a cada momento, e para cada novo indivíduo que viesse a integrar a sociedade, estaria aberta a possibilidade de se especular, e questionar na prática, se de fato abster-se da propriedade alheia é o melhor meio de preservar seu próprio interesse e/ou do público. Mas isto que Hume diz ocorrer no caso dos governos (cf. T 544-5), igualmente ocorre com a justiça: muitas pessoas passam a ter a opinião, após um longo tempo de sua prática, que todos devem respeitar as propriedades ou direitos alheios, não para satisfazer aqueles fins estabelecidos na "primeira formação da sociedade", mas porque este comportamento é intrinsecamente "virtuoso" ou "bom" do ponto de vista moral. Esta é precisamente a "opinião de direito", que - desculpem-me os colegas kantianos, mas não resisto à provocação - bem poderia servir de base para uma explicação, de tipo humeana, para o imperativo categórico do austero filósofo de Königsberg.

Embora a opinião de interesse não desapareça, um número considerável de pessoas passa a se orientar pela opinião de direito. O que ela implica, basicamente? Que os indivíduos mergulhados no "estado mais civilizado" passam a medir suas ações unicamente pelo par direito-obrigação, sem condicioná-lo (como faziam na origem) ao interesse. O vocabulário dos direitos ganha assim uma larga autonomia em relação à moralidade das virtudes naturais, como se fosse uma compensação à relativa perda da percepção da cumplicidade entre público e privado.

Podemos agora retomar a questão: será possível que a justiça nesta etapa possa ser atribuída a pessoas? Desde que observadores passem efetivamente a ser guiados pela opinião de direito, não é difícil especular, valendo-nos da própria estrutura do raciocínio humeano, que muitos atos de respeito à propriedade e ao direito venham a ser vistos como uma real

disposição mental do agente de abster-se da propriedade alheia ou de cumprir promessas. É como se os observadores começassem a atribuir aos agentes observados suas próprias opiniões de direito. É claro que este motivo é produto quase que inteiro da fantasia, e jamais seria possível na condição (a). Seria também pouco plausível que no cenário (b) a maior parte das pessoas, a maior parte do tempo, possa agir consistentemente por tal motivo. Mas o hábito de considerar as obrigações da justiça sem considerar o interesse privado ou público é suficiente para fazer emergir a idéia de que existe em certas pessoas um traço de caráter que se chama "justiça", o qual é definido como uma sincera vontade de respeitar a propriedade e cumprir as promessas, sem outras considerações. De forma que enquanto atitudes de conformidade às regras da justiça continuem sendo tidas apenas como uma obrigação - e cada vez mais friamente recebidas - tais ações acopladas a uma sincera vontade do agente de abster-se do alheio e de cumprir promessas passa a ser objeto de alta estima. De modo que a pessoa deste agente, e não só suas ações, vem a ser apreciada como "justa".

CICERO ARAUJO é professor do Departamento de Ciência Política da USP

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARAUJO, C. *A teoria humeana das virtudes e o contexto jusnaturalista*. Tese de doutorado (mimeo). Dept. de Filosofia da USP, 1994.
- _____. "As duas definições da lei natural em Hobbes". *Revista de Sociologia e Política* 4/5: 189-198, 1996.
- HIRSCHMAN, A. O. *As paixões e os interesses - Argumentos políticos a favor do capitalismo antes de seu triunfo*. Trad. L. Campello. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- HOBBS, T. *Do cidadão*. Trad. R. J. Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- HUME, D. *A treatise of Human Nature*. Ed. P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1978.
- _____. *Enquiries*. Ed. P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1975.
- _____. *Essays Moral, Political and Literary*. Ed. E. F. Miller. Indianapolis: Liberty Fund, 1985.
- HUTCHESON, F. *An Inquiry into the Originl of our Ideas of Beauty and Virtue*. Hildesheim: Georg Olms, 1971.
- MANDEVILLE, B. *The Fable of the Bees: or Private Vices, Public Benefits*. Indianapolis: Liberty Fund, 1988.
- PUFENDORF, S. *Le Droit de la Nature et des Gens [De iure naturae et gentium]*. Tr. J. Barbeyrac. Basle, 1732.
- SMITH, A. *The Theory of Moral Sentiments*. Indianapolis: Liberty Fund, 1982.