

cadernos
IHU
ideias

**Globalização e o
pensamento econômico
franciscano**

Stefano Zamagni



Os *Cadernos IHU ideias* apresentam artigos produzidos pelos convidados-palestrantes dos eventos promovidos pelo IHU. A diversidade dos temas, abrangendo as mais diferentes áreas do conhecimento, é um dado a ser destacado nesta publicação, além de seu caráter científico e de agradável leitura.



cadernos **IHU** ideias

**Globalização e o pensamento
econômico franciscano**
**Orientação do pensamento econômico
franciscano e *Caritas in Veritate***

Stefano Zamagni

ano 9 nº 153 2011 ISSN 1679-0316

 UNISINOS

INSTITUTO
HUMANITAS
UNISINOS 

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS

Reitor

Marcelo Fernandes de Aquino, SJ

Vice-reitor

José Ivo Follmann, SJ

Instituto Humanitas Unisinos

Diretor

Inácio Neutzling, SJ

Gerente administrativo

Jacinto Aloisio Schneider

Cadernos IHU ideias

Ano 9 – Nº 153 – 2011

ISSN: 1679-0316

Editor

Prof. Dr. Inácio Neutzling – Unisinos

Conselho editorial

Profa. Dra. Cleusa Maria Andreatta – Unisinos

Prof. MS Gilberto Antônio Faggion – Unisinos

Profa. Dra. Marilene Maia – Unisinos

Dra. Susana Rocca – Unisinos

Profa. Dra. Vera Regina Schmitz – Unisinos

Conselho científico

Prof. Dr. Adriano Naves de Brito – Unisinos – Doutor em Filosofia

Profa. MS Angélica Massuquetti – Unisinos – Mestre em Economia Rural

Prof. Dr. Antônio Flávio Pierucci – USP – Livre-docente em Sociologia

Profa. Dra. Berenice Corsetti – Unisinos – Doutora em Educação

Prof. Dr. Gentil Corazza – UFRGS – Doutor em Economia

Profa. Dra. Stela Nazareth Meneghel – UERGS – Doutora em Medicina

Profa. Dra. Suzana Kilpp – Unisinos – Doutora em Comunicação

Responsável técnico

Marcelo Leandro dos Santos

Tradução

Lúis Marcos Sander

Revisão

Isaque Gomes Correa

Editoração eletrônica

Rafael Tarcísio Forneck

Impressão

Impressos Portão

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Instituto Humanitas Unisinos

Av. Unisinos, 950, 93022-000 São Leopoldo RS Brasil

Tel.: 51.35908223 – Fax: 51.35908467

www.ihu.unisinos.br

GLOBALIZAÇÃO E O PENSAMENTO
ECONÔMICO FRANCISCANO
ORIENTAÇÃO DO PENSAMENTO ECONÔMICO FRANCISCANO E
CARITAS IN VERITATE

Stefano Zamagni

1 Introdução: O redespertar do século XI

Entre os séculos XI e XIV, a economia e a sociedade da Europa passaram por uma transformação estrutural profunda. Os elementos-chave foram a ascensão de uma economia comercial, o estabelecimento de uma cultura urbana e o uso gradativamente maior e, por fim, predominante do dinheiro nas transações econômicas. Inovações técnicas, recuperação de terras e o cultivo de novas terras, novas rotas de comunicação e formas contratuais novas e mais eficazes encontravam-se na origem de ganhos crescentes de produtividade e da transformação gradativa da sociedade rural (BRUNI e ZAMAGNI, 2007).

Não há dúvida quanto ao florescimento extraordinário da sociedade e da economia da Europa no início do segundo milênio. O aumento do comércio entre Bizâncio e Veneza e os centros do Vale do Pó, a ascensão da indústria nos Países Baixos, a retomada do comércio no Mediterrâneo e o avanço da especialização em produtos que estimularam o comércio e a integração econômica europeia: estes foram os principais desdobramentos. Eles foram acompanhados por mudanças demográficas intensas e inéditas. Entre os séculos XI e XVI, a população aumentou em mais de 300%, o que produziu, entre outras coisas, uma emigração maciça do interior para as cidades. Com a expansão muçulmana a partir do século VII, o Mediterrâneo deixou de ser a ponte que, durante séculos, tinha unido o Oriente e o Ocidente e se transformou numa barreira entre eles. Isto resultou num declínio vertical no comércio e, na prática, no fim da classe dos mercadores ou comerciantes. A agricultura se tornou, mais uma vez, a atividade econômica principal, se não a única. Ela era, ao mesmo tempo, a fonte primária de riqueza e o modelo da organização social – o sistema feudal. Para nossos fins aqui, o feudalismo tinha duas características especialmente importantes: em primeiro lugar, o quase total desaparecimento de riqueza móvel, não

fundiária; e, em segundo, o declínio da cidade, que deixou de ser essencial para o comércio e intercâmbio. Nessa economia fechada, senhorial, a produção atendia basicamente o consumo local; a circulação de dinheiro era em grande parte irrelevante, pois as transações eram feitas principalmente em espécie; e o comércio era ocasional, na maioria das vezes associado com escassez extrema de víveres (BRAUDEL, 1979).

A imobilidade do início da Idade Média começou a se dissolver no século XI com a retomada do comércio no Mediterrâneo e o ímpeto, daí resultante, para caravanas transcontinentais; com a expansão de propriedades de terra feudais, atraindo a nova classe de mercadores-artesãos, que, como pessoas sem terra, tinham de “inventar” uma forma de ganhar a vida; com a passagem do centro de gravidade da sociedade do interior para a cidade. Eram as cidades que ofereciam condições favoráveis para o estabelecimento dos novos moradores urbanos, que, em número crescente à medida que a população aumentava, tinham a necessidade de se mover e agir livremente, de fazer e implementar projetos de vida. As oportunidades oferecidas pelas cidades e a intensificação do comércio fomentaram a acumulação de uma substancial riqueza disponível nas mãos de segmentos selecionados da população, na medida em que as pessoas diferiam em sua capacidade de aproveitar e explorar a chance de adquirir riqueza. A “loteria natural” de fato não distribuiu as habilidades e capacidades de maneira igual. Quem teve sucesso foram os grandes mercadores que faziam negócios internacionais, e eles se tornaram ricos não à custa do restante da população local – como na economia feudal –, mas graças à sua capacidade de inovação e maior propensão ao risco.

Nem é preciso dizer que o grande mercador não começa grande. Ele necessita de recursos financeiros para iniciar e expandir seu negócio. Daí o florescimento do crédito como atividade econômica separada e crucialmente importante. De início, os candidatos a mercadores recorriam a parentes, amigos ou outros comerciantes, mas logo as verbas disponibilizadas por estes se tornaram insuficientes. Assim surgiram as formas de associação que nasceram, historicamente, na Itália: a *commendata* em Veneza, a *colleganza* em Gênova, as “companhias” de pessoas unidas por laços de família ou amizade na Toscana. O crédito era um fenômeno novo tanto em relação à economia clássica, greco-romana – que tinha dinheiro, naturalmente, mas não crédito –, quanto em relação à economia feudal, em que ambos eram marginais. No início da Idade Média, o dinheiro não tinha desaparecido, mas sua circulação havia se reduzido drasticamente junto com a contração do comércio. A disseminação do crédito, com sua função dual de oferecer financiamento para os mercadores e oportunidades de investimento para os poupadores, foi a premissa para o ressurgimento da atividade bancária,

que acabou se tornando independente dos outros ramos do comércio (cf. RICCARDI, 2006).

Essas transformações constituem o cerne da revolução comercial que se estendeu do século XI até meados do século XIV, quando todas as inovações-chave da nova economia europeia passaram a existir: feiras, guildas, cambistas, tabeliães, a *lex mercatoria*, o direito do mar, cartas de crédito, a *commenda*, o seguro. Após 1350, observa Little (1971), o desenvolvimento foi essencialmente quantitativo, com expansão geográfica; mas o novo marco econômico e comercial tinha sido traçado e já começara a operar nos séculos precedentes. Em três casos, entretanto, a aplicação plena só veio na sequência. Foram eles a contabilidade de partida dobrada como meio de controle dos negócios, a que o frei franciscano Luca Pacioli deu uma base sistemática (1494); a empresa pública limitada e a bolsa de valores como instrumentos para repartir o risco empresarial e levantar capital; e a dívida pública como ferramenta de governo. Entretanto, não há dúvida de que a história econômica da Europa pré-industrial foi determinada, até o século XVIII, pelos acontecimentos e inovações que tiveram lugar nos dois primeiros séculos do milênio. Há, contudo, vozes dissidentes que negam que a economia mercantil da Europa tenha nascido no século XI. Por exemplo, o historiador Michael McCormick (2009), de Harvard, sustenta que no início da Idade Média, nas últimas décadas do século VIII, durante o reinado de Carlos Magno, o que descrevemos já tinha sido realizado e que a expansão árabe da época não deteve o fluxo crescente do comércio e da comunicação.

Quais foram as consequências sociais dessa revolução comercial? Para nossos fins neste texto, três são de grande importância. A primeira foi a alteração progressiva do tamanho das comunidades em que as pessoas viviam, que passaram de assentamentos de poucas centenas de pessoas a povoações com milhares delas, ou seja, de uma sociedade caracterizada por relações pessoais, face a face, a uma sociedade em que as relações interpessoais envolviam pessoas que, ao menos em parte e de alguma maneira, eram “estranhas”. Os vínculos entre um senhor feudal e seu vassalo eram pessoais, assim como a relação entre o camponês e o proprietário da terra. Agora, entretanto, o nexu monetário começou a enfraquecer os vínculos pessoais, decretando sua irrelevância, visto que o pagamento de um imposto por serviços do soberano ou um preço por uma mercadoria que era adquirida suplantou a corveia, a obrigação de prestar serviço em forma de trabalho. A conseqüente despersonalização das relações no comércio levantou imediatamente a questão da confiança. Como se pode confiar em pessoas que não se conhecem, com quem não é possível estabelecer uma relação duradoura? Contudo, sem confiança não pode haver contratos, e sem contratos não pode haver negócios.

A segunda consequência de peso foi que a circulação de dinheiro e o desenvolvimento dos mercados permitiram que camponeses e artesãos aproveitassem a oportunidade apresentada pelo novo esquema econômico e institucional para se libertar da servidão. Nunca se pode exagerar a importância deste aspecto da incipiente economia de mercado. A economia monetária, permitindo a mobilização do superávit gerado pelo sistema produtivo a um custo razoável, certamente foi – deixando toda retórica de lado – o mais eficaz instrumento para romper os grilhões da servidão. Basta ler o texto extraordinariamente belo do *Liber Paradisus* (ANTONELLI e GINASANTE, 2008), pelo qual a cidade de Bolonha, pela primeira vez em qualquer lugar, aboliu a servidão em 1257.

Em terceiro lugar, o uso de dinheiro em larga escala para transações comerciais foi o que possibilitou que também o “estranho” tomasse parte na criação de riqueza, porque o dinheiro é um meio de troca aberto a todas as pessoas. A riqueza móvel representada pelo dinheiro, diferentemente da propriedade fundiária, não necessita de espaços amplos para ser formada, e isto tornou possível a população densa das cidades. Ao mesmo tempo, porém, a natureza eminentemente impessoal do dinheiro não podia deixar de causar perplexidade numa sociedade em que a memória da ordem feudal social ainda era recente. As maiores dificuldades residiam no fato de que ainda não havia sanções religiosas, e muito menos jurídicas, que incidissem sobre o manuseio de dinheiro. A sociedade pré-comercial se baseava no juramento solene e nas normas sociais para facilitar as relações econômicas entre pessoas que se conheciam mutuamente. Sanções morais, e não jurídicas, eram mais do que suficientes para assegurar que as obrigações fossem honradas. O código moral da época era marcadamente anticomercial, hostil à atividade do mercador. O Papa Leão I (conhecido como Leão Magno) afirmou, numa carta, que era altamente improvável que se pudesse evitar o pecado ao realizar uma venda porque, como ensinava Aristóteles, “uma vida dedicada ao comércio não é uma vida natural”. A divergência cada vez mais patente entre a nova realidade e o código moral antigo produziu uma perplexidade crescente entre os fiéis, especialmente entre aqueles efetivamente envolvidos no comércio, que não sabiam onde buscar orientação. É fácil imaginar o mal-estar e a desorientação que resultaram disso. Os fiéis passaram por uma série incontável de crises de consciência. Esse amplo desconforto durou até o fim do século XII, quando os teólogos – sobretudo os franciscanos – começaram a estabelecer a base de uma nova interpretação ética cristã para servir de guia para a conduta econômica apropriada à nova situação.

2 O modelo de civilização urbana

O agudo contraste polêmico entre o mercador (como arquétipo do avarento) e o *sacerdotium* só começou a ser atenuado no século XV, quando o humanismo cívico entrou em cena. Poggio Bracciolini foi o mais eminente e um dos primeiros, mas não o único pensador a produzir explicitamente um louvor da avareza, que não foi mais considerada uma disposição não natural do espírito, mas um fator presente na prosperidade. Para compreender o sentido da jornada intelectual que levou Bracciolini a concluir nada menos que o avarento é “forte, prudente, de grande alma” (apud BRUNI, 2003, p. 243) – descrições que teriam sido blasfemas para os ouvidos dos teólogos da segunda escolástica –, precisamos mencionar o segundo grande acontecimento, após a revolução comercial, da Idade Média tardia: o nascimento da civilização urbana na Toscana e sua difusão por toda a Itália e Europa (uma exposição completa se encontra em BRUNI, 2003).

O reavivamento da vida cultural, da qual a fundação da primeira universidade em Bolonha em 1088 é emblemática, e o sucesso extraordinário da revolução comercial deram origem a uma nova ordem social centrada na “cidade”. Mas essa nova cidade não era a metrópole e capital do império – Roma ou Constantinopla, o local do poder central e o lugar onde grupos étnicos diferentes se encontrariam; ela era, em vez disso, uma comunidade de homens livres que se governavam através de instituições *ad hoc*, dentro de muros para se defender contra os que não pertenciam à comunidade e, por isso, não mereciam a confiança pública. Com efeito, os espaços urbanos eram projetados de forma a tornar visíveis os fundamentos da nova coexistência social e a promover seu crescimento: a praça central como ágora, a catedral, a prefeitura, a sala de reuniões dos mercadores e integrantes das guildas, o mercado como local de negociações e transações comerciais, os palácios citadinos da burguesia rica e as igrejas com suas irmandades.

Esses eram os lugares – reais, de modo algum virtuais – onde as virtudes definidoras de uma sociedade verdadeiramente civil eram cultivadas: confiança mútua, subsidiariedade, fraternidade, respeito pelas ideias das outras pessoas, concorrência cooperativa. Esse projeto urbano era qualitativamente diferente daquele das aldeias agrícolas, que, muitas vezes, eram meros aglomerados de prédios sem um plano que sugerisse autogoverno, e daquele das aldeias anexas a castelos feudais. O que distinguia a comunidade citadina não era tanto o tamanho, mas sua capacidade de produzir coesão social e independência política e econômica. Na Itália setentrional, onde a civilização urbana se difundiu com a maior facilidade, mesmo no século XIV havia 96 cidades com mais de 5 mil habitantes e 53 com mais de 10

mil. Essas cidades correspondiam a 21,4% de toda a população da região, em comparação com 9,5% no restante da Europa. O único outro lugar na Europa que imitou rapidamente o padrão italiano eram os Países Baixos, enquanto que na Inglaterra, ainda em 1500, as cidades não tinham mais do que 4,6% da população.

Uma dessas instituições iniciais que estava por trás da organização do trabalho de manufatura, responsável não só pela produtividade crescente, mas também pela melhoria constante na qualidade dos produtos, eram as guildas ou corporações, cujo papel fundamental nas origens da sociedade civil está sendo redescoberto agora. Foi através das guildas que novas gerações de trabalhadores foram formadas como aprendizes e oficiais, um estágio que terminava com a “obra-prima” (um termo que foi cunhado naquela época) do artesão. E foram as guildas que prepararam os instrumentos de medição e controle da qualidade (padrões) que tornaram os mercados mais confiáveis e transparentes e, assim, diminuíram os custos das transações, sobretudo os custos da informação. Com o passar do tempo, essas restrições tenderam a ser ultrapassadas, e as guildas se isolaram contra os “mal-afamados”. Por essa razão, as próprias guildas foram desmanteladas no século XVIII, mas só depois de terem dado ao mundo o princípio da auto-organização por parte dos produtores. Segundo Georg Simmel, “a guilda incluía o ser humano inteiro; o ofício da produção de lã não era apenas uma associação de indivíduos que cuidava dos interesses da produção de lã, mas também uma comunidade viva dos pontos de vista técnico, social, religioso, político e inúmeros outros” (apud NUCCIO, 1987, p. 123). A célebre obra *Della mercatura e del mercante perfetto*, de meados do século XV, de autoria de Benedetto Cotrugli, afirma: “E que sejam pacientes os ignorantes que censuram o mercador instruído. Com efeito, eles recaem numa insolência maior ainda ao querer que o mercador seja analfabeto. E eu digo que o mercador tem de ser não só um bom escritor, calculador e contabilista, mas também um homem de letras e bom retórico” (apud NUCCIO, 1987, p. 167).

Foi nas cidades que o amor à beleza se arraigou para forjar um sentimento de pertença e, assim, facilitar as relações interpessoais. Isto se manifesta com a maior clareza na decoração de igrejas e na construção de palácios, primeiro públicos e depois privados, inaugurando o sistema de patronato que não só financiou artistas, mas também tornou possível a ascensão de um mercado de bens artísticos duráveis. Por conseguinte, deveríamos salientar que o mercador não era apenas um filantropo que recorria à sua riqueza sem interferir em como suas doações eram usadas. O patrono tinha uma relação direta com o artista, uma colaboração de longo prazo, nem sempre isenta de conflitos, mas, em todo caso, não anônima nem impessoal, para a

consecução de interesses coletivos a cujo serviço ele colocava seus recursos e *know-how* organizacional.

A cidade era o ambiente ideal para tudo isso, e é fácil perceber por quê. De que precisava a nova ordem social que estava surgindo espontaneamente? Mais do que qualquer outra coisa, confiança mútua e credibilidade, virtudes que, por sua vez, exigiam as normas sociais cuja propagação era, de fato, fomentada pela cidade. Ao mesmo tempo, essa ordem social distinguia incisivamente entre as pessoas que participavam ativamente da construção do bem comum através do exercício habilidoso e proveitoso da atividade econômica e outras – usurários, avarentos, fabricantes incompetentes, mas também pobres que, embora tivessem condições de fazer alguma coisa, sucumbiam à indolência – que acumulavam a riqueza somente para si mesmos e esterilizavam recursos em usos improdutivo. Para assegurar que a confiança não fosse mal aplicada, as cidades criaram um conjunto de instituições para controlar as atividades econômicas sob a guilda dos mercadores (mais tarde, câmaras de comércio) e também criaram instituições de solidariedade cívica através das irmandades religiosas. Quem, então, era digno de respeito e confiança? Aqueles que não trabalhavam somente para si mesmos e sua família, mas faziam obras caritativas e mantinham sua palavra. Dessa maneira, esses homens se tornavam conhecidos e valorizados na comunidade; construíam seu capital reputacional (MILIS, 2002).

A partir de seu núcleo original, portanto, a civilização urbana continha as sementes da exclusão social. Enquanto que, por um lado, as novas atividades econômicas no mercado estivessem abertas para virtualmente todos, por outro lado o mercado tinha de ser salvaguardado contra os que não eram dignos de confiança – pois ficou imediatamente claro que sem confiança geral, o que hoje se chama capital social de “ponte”, o mercado não pode funcionar. Assim, a sociedade foi dividida em termos ideais em duas categorias: os dignos de confiança e os indignos de confiança. Os primeiros compreendiam aqueles que pertenciam à Igreja: sacerdotes e os fiéis. Os últimos incluíam os não cívicos, os mal-afamados, os infiéis: em outras palavras, os de fora – os diferentes, os estranhos, os dissidentes, aqueles que professavam um credo diferente do cristão, especialmente os judeus. Como observa Giacomo Todeschini (2007), ao lado do mercado como uma “realidade global abstrata [que pode] incluir a população inteira”, há o mercado que “exclui uma grande parte [dessa população] estabelecendo uma série de hierarquias [...] entre as pessoas que têm e as que não têm acesso às várias formas de riqueza” (p. 293). A fama pública, como era chamada na época, que corresponde à nossa noção moderna de reputação, tornou-se, assim, o critério para estabelecer as regras de acesso ao mercado. E com isso, inteiramente à parte da inten-

ção ou vontade, o mercado foi transformado numa instituição cujos limites, na prática, definiam se um indivíduo era ou não era membro da comunidade. Nós só podemos nos envolver numa troca legítima se fazemos parte de uma comunidade que determina as condições para que tal troca permaneça “ética” e cívica (cf. PACAUT, 1970).

3 O bem comum e o voluntarismo franciscano

Além das inovações e dos pontos fortes que acabamos de examinar, o crescimento e a difusão das cidades – ao mesmo tempo, causa e efeito do florescimento da civilização urbana – também tiveram um resultado indesejável: o espírito faccioso ou partidário. Francesco Bruni (2003) sugere que Dante foi um dos primeiros a perceber que este era um fator perigoso, que ameaçava solapar o próprio fundamento da coesão e harmonia social. No livro IV de sua obra *Convívio*, Dante (1304-1308) indica a cupidéz como origem do espírito faccioso, e com efeito ele justifica a conhecida conclamação a um império universal como o remédio extremo para a difusão desse vício. Só um domínio que se estendesse pelo mundo inteiro poderia induzir o imperador a criar o melhor governo e dispensar a justiça com sabedoria. Ambrogio Lorenzetti, em seu célebre afresco “Alegoria do bom governo” em Siena (1338), retrata a avareza como a raiz de tudo que impede a vida harmoniosa da cidade (roubo, rapina, violência). Como o bom governo é sinônimo de bom comércio – a civilização, segundo o que o pintor parece estar dizendo, é o mercado –, a cobiça do mercador intensifica o partidarismo estreito e, assim, induz ao mau governo.

A cura universalmente recomendada para o espírito faccioso é o bem comum – exatamente o oposto do bem da própria pessoa. Os Franciscanos Observantes foram os primeiros a introduzir sistematicamente a noção do bem comum no discurso econômico. Quem se destacou dentre todos foi Bernardino de Siena (1380 [1427]), que seria canonizado pelo Papa Pio II – o grande humanista Enea Silvio de’ Piccolomini – na segunda metade do século XV, poucos anos depois de sua morte. Num sermão proferido em Siena em 1425, Bernardino urgiu práticas do bem comum, porque “Deus é um bem comum”, oferecendo, assim, uma base teológica para a condenação do espírito faccioso ou partidarista. O bem comum, no pensamento dos franciscanos, não diz respeito à pessoa como um indivíduo separado, mas em relação com as outras. Ou seja, é o bem das relações entre pessoas; é o bem apropriado para a vida em comum. Comum é aquilo que não pertence apenas à própria pessoa – como no caso da propriedade privada – nem indistintamente a todas – como no caso do bem público. Numa situação de bem comum, o benefício para cada pessoa decorrente de ser membro de uma

comunidade dada é inseparável do benefício que vai para os outros membros. Isto equivale a afirmar que o interesse de cada um é realizado junto com os interesses de outros, não contra eles (como no caso do bem público). A *Ética a Nicômaco* de Aristóteles ensinara que a vida humana em comum é uma questão inteiramente diferente da pastagem comum das bestas. Cada animal come por sua própria conta e tenta, se possível, tirar comida dos outros. Em contraposição a isso, na sociedade humana o bem de cada um só pode ser alcançado pelo trabalho de todos; e, o que é mais importante ainda, o bem de cada um não pode ser desfrutado a menos que também seja desfrutado por outros. É por isso que o bem comum, que é o bem da *polis*, está acima do bem do indivíduo. Tomás de Aquino foi até mais explícito quando escreveu que o “bem comum é mais divino porque se parece mais com Deus, que é a causa última de todo bem” (apud TODESCHINI, 2002, p. 56).

Dito isto, pergunta-se por que a preocupação com o “espírito faccioso” haveria de estar ligado à avareza ou cobiça. Ou seja, em que sentido se pensava que a cobiça atuava contra o bem comum? Numa só palavra, a resposta é a usura. A cobiça, como causa eficiente (aristotélica) da usura, contradiz o princípio da primazia do bem sobre o justo e o verdadeiro, e isto certamente era inaceitável para a escola franciscana de pensamento, que se baseava justamente naquele princípio.

Vamos esclarecer. A pedra angular do pensamento franciscano é o voluntarismo, o princípio de que a vontade governa a razão. Derivando-se de Sto. Agostinho, a doutrina franciscana do voluntarismo foi desenvolvida por Sto. Anselmo, Henrique de Ghent, Duns Scotus e, finalmente, atingiu sua mais plena exposição em Guilherme de Occam. Diferentemente do intelecto, a vontade age em liberdade absoluta. É neste sentido que podemos falar da primazia da vontade. Se algo existe ou se uma ação é realizada, a causa deve ser buscada na liberdade da pessoa que poderia ter optado por não querê-la. Assim, o bom não nega o verdadeiro, mas o transcende, porque a liberdade é a fronteira última do sujeito racional que age. A primazia do bom sobre o verdadeiro, de acordo com Orlando Todisco (2008), “depende do fascínio exercido pela liberdade da pessoa que, querendo aquilo que poderia não ter querido, imprime à coisa querida os traços indecifráveis de sua própria liberdade, desencadeando um processo expansivo – o bom – que o verdadeiro tem dificuldade de conter” (p. 29).

Como Agostinho antecipou em *Contra Faustum*, é a primazia do bom sobre o verdadeiro que move tanto a busca de novas formas de abordar as questões quanto a possibilidade de criar novas organizações econômicas e sociais. “Os crentes”, escreve Agostinho, “aparentemente moram, trabalham e vivem” como as outras pessoas, mas o que faz a diferença “é o amor que vem

de um coração puro, e uma boa consciência, e a fé sincera, e [...] esses três, a fé, a esperança e o amor, subsistem para formar a vida dos crentes, [de modo que] é impossível que haja semelhança nas maneiras daqueles que diferem nessas três coisas. Quem crê de modo diferente, e espera de modo diferente, e ama de modo diferente também tem de viver de modo diferente” (apud TODISCO, 2008, p. 46). Reafirmar a primazia do bom é reconhecer a grande verdade de que o ser é uma dádiva. Pois, se antes do ser não havia nenhuma coisa que tivesse o direito de existir, o ser é, radicalmente, uma dádiva livre. Como, então, podemos viver para as posses e sua acumulação, e não dar de nós mesmos em vez disso? Se o caso oblativo vem antes do possessivo, já que somos porque alguém quis que fôssemos sem que tenhamos tido de reafirmar qualquer espécie de direito, como é possível imaginar que nós só possamos dar àqueles que têm um direito, ou só dar com base no dever? A voz que faz com que passemos a ser tem o timbre da gratuidade; assim, a lógica exige que nós ajamos pela mesma lógica, dando, de nossa parte (cf. BAZZICHI, 2005).

Assim, podemos perceber por que para os franciscanos a cobiça era o pior de todos os pecados – porque o avarento, embora receba liberalmente, não retribui na mesma moeda e, por conseguinte, viola a lógica do ser. Se o ponto de partida fosse a primazia do verdadeiro sobre o bom, o juízo sobre a cobiça seria diferente. Neste caso, como no início da Idade Média, o orgulho seria o mais mortal dos pecados. Qual era, então, a manifestação da avareza que mais preocupava os franciscanos nessa época, o fenômeno que, mais do que qualquer outro, constituía uma ameaça grave para a busca do bem comum? Era a prática da usura, de várias formas e em vários graus. Comentando sobre Lucas, o frei dominicano Alberto Magno escreveu: “A usura é um pecado de avareza; ela é contra a caridade porque o usurário, sem trabalhar, sem sofrer, fica rico com base no trabalho, no sofrimento e nas desventuras de seu próximo” (apud ZAMAGNI, 2010, p. 320).

4 Um novo foco sobre a usura

Até o século XII, a usura interessava por causa de suas implicações morais, e não econômicas. Tanto o Antigo quanto o Novo Testamento eram fortemente contrários à cobrança de juros, visto que o tipo de empréstimo a que eles se referiam era crédito ao consumidor, e não um investimento produtivo. Em sua obra *De Tobia*, Sto. Ambrósio sustentou que a proibição de empréstimos a juros não admitia exceção, aplicando-se, portanto, também ao crédito produtivo. “Tem-se usura”, escreveu ele, “quando se cobra mais do que foi dado” (apud RICCARDI, 2006, p. 43). Como os primeiros teólogos medievais reagiram às mu-

danças radicais da revolução comercial, sobretudo ao método cada vez mais comum de avaliação segundo o qual os recursos humanos e monetários deveriam ser canalizados para os usos que fossem os mais seguros e produtivos? A maioria continuou a sustentar o cânone moral antigo. Mas alguns, notavelmente a ordem dos franciscanos, tentaram compreender as inovações que avançavam, abordando a nova realidade econômica de modo não dogmático.

Para apreender a importância da contribuição extraordinária dada pelo pensamento franciscano à reconsideração do juízo sobre a usura, entretanto, precisamos relatar brevemente os estágios da história intrincada da proibição. Do Concílio de Elvira em 395 até o de Paris de 829, nenhum dos quais foi um concílio ecumênico, a proibição da usura foi reiterada sem redução, seguindo os ensinamentos dos Padres da Igreja – Clemente de Alexandria, Basílio de Cesareia, João Crisóstomo, Agostinho e Jerônimo ensinaram, todos eles, que o usurário é alguém que colhe onde não semeou –, mas a proibição só se aplicava ao clero. Foi só com a *Admonitio Generalis* (789) de Carlos Magno que a proibição foi estendida aos leigos. O comércio, tanto de bens quanto de dinheiro, era condenado essencialmente porque desviava o ser humano de seu verdadeiro propósito, a salvação da alma: “*Homo mercator vix aut numquam potest Deo placere* [O ser humano mercador dificilmente ou nunca pode agradar a Deus]” (apud RICCARDI, 2006, p. 46). Como observa Nicola Riccardi (2006), não havia um motivo especificamente econômico por trás desse pronunciamento, mas só motivos teológicos e, quando muito, sociais. Pois a prática de emprestar dinheiro a juros e, de maneira mais geral, todas as atividades que pudessem gerar *lucrum* [lucro] perturbavam a visão de uma sociedade fundamentada sobre a *caritas* [caridade] em que o princípio determinante era a partilha de bens. Em outras palavras, se o empréstimo é visto como um ato de caridade, ou misericórdia, então obviamente o concessor do empréstimo não pode cobrar qualquer juro, por menor que seja.

O cânone 13 do Segundo Concílio de Latrão (1139) afirma: “Condenamos [...] a insaciável avidez dos usurários, detestável e vergonhosa para as leis divinas e humanas, condenada pelas Escrituras tanto no Antigo como no Novo Testamento; além disso os excluimos de qualquer conforto eclesiástico e mandamos que nenhum arcebispo, bispo ou abade de qualquer ordem, ou ninguém pertencente a uma ordem ou ao clero acolha os usurários senão com a máxima cautela. Sejam considerados infames por toda a vida e, se não se emendarem, sejam privados da sepultura cristã”.¹ As referências à Escritura incluem Deuteronomio

1 NdT: In: DENZINGER, Heinrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Paulinas e Loyola, 2007, p. 256.

23,20-21 (“Não emprestes ao teu irmão com juros, quer se trate de empréstimo de dinheiro, quer de víveres ou de qualquer outra coisa sobre a qual é costume exigir um juro. Poderás fazer um empréstimo com juros ao estrangeiro; contudo, emprestarás sem juros ao teu irmão”) e Lucas 6,34-35 (“E se emprestais àqueles de quem esperais receber, que graça alcançais? Até mesmo os pecadores emprestam aos pecadores para receberem o equivalente. Muito pelo contrário, amai vossos inimigos, fazei o bem e emprestai sem esperar alguma coisa em troca”). Observe que a distinção entre “estrangeiro” e “irmão” (israelita) está ausente no Novo Testamento – um detalhe que, a partir do século XIII, começou a alimentar o estereótipo do avaro judaico. (Quanto a um aprofundamento do tema, cf. NEWHAUSER, 2006, e SCHIMMEL, 1997.)

A primeira verdadeira codificação da proibição da usura foi o *Decretum Gratiani* [Decreto de Graciano] de 1140: “Tudo o que o prestamista exigir além da restituição do principal deve ser considerado usura” (apud RICCARDI, 2006, p. 63). O monge camaldulense Graciano, considerado o originador do direito canônico, pensava que esse “extra” poderia ser em dinheiro ou em espécie. É por isso que a obtenção de lucro – comprar algo para revendê-lo a um preço mais alto – eram condenada sem apelação. Entretanto, apesar das proibições e da condenação, a prática do empréstimo a juros se espalhou cada vez mais. E, levando em consideração as características essenciais da ordem social que estava surgindo, é fácil perceber por quê.

Ainda assim, os teólogos e especialistas em direito canônico não podiam se esquivar do dever de encontrar argumentos racionais contra a exigência do pagamento de juros. Uma guinada importante na história da doutrina da Igreja sobre a usura ocorreu quando essa prática passou a ser vista não tanto como falta de caridade, mas como transgressão do sétimo mandamento: “Não roubarás”. Esta é a grande contribuição de Pedro Lombardo: visto que a usura surge a partir de um empréstimo – um *mutuum* [em sentido literal: dinheiro obtido por empréstimo; em sentido figurado: reciprocidade] –, é preciso recorrer ao direito romano para a condenação das pessoas que exigem uma porção do que não lhes pertence. A interpretação de São Boaventura é exemplar. Em primeiro lugar, como o *mutuum* o que é meu se torna propriedade tua; em segundo, o trabalho e a habilidade da pessoa que toma o empréstimo são dela; em terceiro lugar, como ensinou Aristóteles, o tempo não pode ser vendido. Assim, a usura é uma “perversão da ordem”, um furto. O Terceiro Concílio de Latrão (1179) acrescentou uma restrição interessante à condenação da usura: “Em quase toda parte o crime da usura se tornou tão enraizado que muitos, deixando de fazer outros tipos de negócio, praticam a usura como se ela fosse permitida. [...] Por isso, declaramos que os usurários notórios não de-

veriam ser admitidos à comunhão do altar ou receber o sepultamento cristão se morrerem persistindo nesse pecado. E tampouco qualquer pessoa deveria recebê-los” (apud RICCARDI, 2006, p. 69). Um elemento novo nessa passagem merece ser sublinhado: a prática da usura contém consequências adversas, porque distorce a alocação de talentos: um número excessivamente grande de pessoas deixa de fazer “outros negócios [mais produtivos]” e se envolve numa atividade inteiramente improdutiva, como, por exemplo, a mera busca de rendas.

A cisão entre a posição da Igreja – cuja principal preocupação era a coesão social para o bem comum – e as necessidades das classes econômicas em ascensão (mercadores ou comerciantes e artesãos), que não podiam tocar seu negócio sem acesso a crédito, logo se tornou insustentável. Obviamente, enquanto que a atividade econômica consistia principalmente da agricultura e pecuária, havia pouca necessidade de empréstimo de dinheiro. O que se emprestava eram sobretudo sementes, ferramentas ou gado. Mas quando o comércio começou a se desenvolver e surgiu a empresa lucrativa (*societas*, em latim), o tipo de empréstimo que se fazia necessário agora era essencialmente o de dinheiro. Por conseguinte, os teólogos e juristas tinham de descobrir novas categorias intelectuais para explicar o fato da usura. Colocar a noção de juro, derivada do direito romano, dentro do alcance do pensamento teológico foi uma realização da escola jurídica de Bolonha, e particularmente de Irnerius. Para os antigos romanos, a expressão *id quod interest* designava a avaliação do prejuízo causado ao credor pela inadimplência de um devedor. Assim, o juro, configurado como indenização (*vita-tio damni* [literalmente: evitação de dano]) após falta de pagamento, é conceitualmente distinto da usura, que surge no momento do empréstimo e não tem a ver com a falta de reembolso (cf. NOONAN, 1957).

A busca de uma “causa justa” para legitimar o pagamento de juros enfocou particularmente as categorias de risco, surgimento de prejuízo e lucros cessantes. A introdução do conceito de prejuízo ou dano (*damnum*) aproximou as considerações dos teólogos das necessidades dos credores e redefiniu o marco de referência tradicional da usura – que deixou de implicar, normalmente, uma pessoa abastada e uma indigente, mas passou a implicar, principalmente, uma atividade empreendida entre dois mercadores. Os conceitos de prejuízo sofrido e lucros cessantes de fato só fazem sentido para uma pessoa envolvida no comércio – onde pode haver a perda de uma renda em potencial – e não para alguém cujo ofício seja o de prestamista. Assim, é este último, e não o mercador ou comerciante, é o avarento que deve ser condenado por praticar a usura.

Percebe-se que essa inovação conceitual era significativa, mas ainda insuficiente. Como se trataria o caso em que o prejuí-

zo sofrido, o *damnum emergens*, coincidia com a concessão do empréstimo? É permissível, nessa circunstância, exigir um pagamento fixo de juros *ex ante*? Este caso inteiramente comum é visado no comentário sobre a carta *Naviganti* que veio a fazer parte das *Decretales* (1234) de Gregório IX: “Se alguém empresta certa quantia de dinheiro a alguém que para comércio vai por mar ou por terra e, em vista do risco [financeiro], receber algo a mais do que o capital, deve ser considerado um usurário.”² Observe que o empréstimo aqui não vai para uma pessoa pobre, mas para um comerciante. Foi o catalão Raimundo de Peñafort (1603), eminente jurista e filósofo moral, o responsável pela reviravolta na doutrina da Igreja sobre a usura. Ele endossou a proibição formulada na decretal *Naviganti*, mas só se a finalidade ou intenção exclusiva do prestamista for o ganho – é isto que define o usurário. Se, como no caso da *Naviganti*, o empréstimo envolve dois comerciantes, esse não é o caso; aqui o mercador-prestamista, que pode escolher entre uma gama de opções para investir seu dinheiro, tem razão em pedir uma quantia adicional sobre a soma emprestada, por causa do outro lucro do qual ele abre mão. Neste caso, a cobrança de juros se justifica não como compensação pelo “risco da navegação”, mas como compensação parcial ou total por um custo de oportunidade, que é o termo cunhado por Karl Menger, o fundador da escola austríaca de economia, na segunda parte do século XIX para designar o custo que o prestamista assume, virtualmente, por renunciar a um investimento diferente de sua riqueza.

Entretanto, os tempos ainda não estavam maduros para entender o custo de oportunidade como uma justificação legítima. Séculos se passariam até que tal conceito pudesse fazer parte da cultura popular, e de fato a ideia inovadora de São Raimundo foi imediatamente tachada de estratagem teológica astuta, uma forma brilhante de abrir a porta para a justificação da usura. O Papa Inocêncio IV (1190-1254), professor de direito em Bolonha, teve de intervir para pôr fim às especulações desencadeadas pelo jurista catalão. Ao renovar a condenação da usura, porém, Inocêncio adotou uma nova linha de argumentação, que teria grande influência sobre o pensamento teológico subsequente nesta área. Profundamente preocupado com a disseminação da pobreza involuntária que acompanhava a transição para a era moderna, o papa culpou a usura por esse novo mal social. A própria disseminação da pobreza constituía, portanto, uma condição suficiente para condenar o usurário e práticas de usura: “Mesmo que por acaso se descobrisse uma circunstância em que, pelo direito natural, impressa ao ser humano por natureza, a usura não é pecado, ainda assim, por causa dos males e peri-

2 NdT: In: *ibid.*, p. 294.

gos que resultam dela, fica proibida em qualquer caso” (apud ZAMAGNI, 2009a, p. 64).

A argumentação de Inocêncio nessa passagem, assim como em outros textos seus sobre a usura, contém uma dupla novidade. Primeiramente, encontramos um argumento ético a partir das consequências: a usura, mesmo que seja legítima em princípio, tem consequências negativas para a ordem social, devendo, por conseguinte, ser condenada. O raciocínio é que, como o crédito (assim como o comércio), é um trabalho menos duro do que outras ocupações, afastaria os homens da agropecuária se também se tornasse mais lucrativo: quem haveria de querer labutar nos campos depois que o empréstimo de dinheiro se tornasse uma profissão comum? A fuga de capital da agricultura acarretaria um aumento dos preços dos alimentos, sendo paralela ao aumento nos custos de produção por causa da exigência de uma taxa de retorno que estivesse em consonância com a do setor creditício. “Pois é improvável”, conclui Inocêncio IV, “que pudesse haver um devedor na usura que resistisse muito tempo sem cair na indigência, o que é extremamente perigoso, a menos que, por um dom especial de Deus, a alguém tenha sido concedido o desejo da pobreza” (apud RICCARDI, 2006, p. 87). Assim, a usura deve ser proibida não apenas por corporificar o pecado da cobiça, mas também por levar as pessoas à pobreza involuntária. E o pobre involuntário, estando sujeito à tentação do assalto e da rebelião, é perigoso por ameaçar a estabilidade da ordem social. Vinte anos mais tarde, Tomás de Aquino insistiria neste ponto ao sustentar que tanto a riqueza excessiva quanto a indigência extrema são ocasiões graves para o pecado. Assim, em meados do século XIV, encontramos uma mudança profunda na maneira como os pobres eram vistos. Eles começaram a ser vistos como socialmente indesejáveis, como os rebeldes e sediciosos. Como mostra Todeschini (2007), eles foram acrescentados às fileiras dos “mal-afamados”.

5 Frades virtuosos e capital como semente

Henrique de Susa, um jurista estimado, foi o homem que completou a linha iniciada por Inocêncio IV fazendo a distinção brilhante entre juro legítimo e ganho desonesto. Depois de reafirmar que a usura é a mais desnaturada corporificação do pecado da cobiça, em sua *Lectura super quinque libros decretalium* [Preleção sobre os cinco livros das decretais], Henrique escreve: “No que é acrescentado à quantia emprestada, a solicitação de juro não é proibida, mas apenas o ganho desonesto ou outro aumento ilícito. [...] Em consonância com isso, sustento que, se um homem fosse mercador e tivesse um ganho considerável frequentando habitualmente mercados e feiras e se, por amor cristão, emprestasse a mim, que tenho a maior necessidade, di-

nheiro que pretendia usar para o comércio, então eu seria obrigado, a partir daquele momento, a pagar juro, contanto que nada fosse feito por fraude ou usura. [...] E contanto que esse mercador não emprestasse habitualmente seu dinheiro com usura dessa forma” (apud RICCARDI, 2006, p. 92). A última restrição é significativa: o empréstimo de dinheiro jamais deveria se tornar um ofício em si mesmo; se isto acontecesse, a pessoa se tornaria um agiota.

A sequência de ideias de Henrique está plenamente desenvolvida na obra do teólogo franciscano Pedro João Olivi (1247-1298), um marco na história do pensamento sobre a usura. Possivelmente, a parte mais importante é seu ensinamento sobre o método, a saber, a recomendação de que, antes de fazer qualquer pronunciamento do ponto de vista ético, é preciso conhecer verdadeiramente a dinâmica interna dos acontecimentos econômicos. Olivi (1990), em seu tratado *De emptioibus et venditionibus, de usuris, de restitutionibus* [De compras e vendas, de juros, de restituições], foi o primeiro a perceber que o novo mundo que estava em incubação nascia de uma semente prodigiosa, uma semente chamada “capital”. Ele começa perguntando se é eticamente admissível vender algo a um preço superior a seu valor. A resposta reside na teoria do valor de Olivi, que sustenta que o valor de uma coisa depende tanto de sua bondade natural quanto do uso que fazemos dela, já que tanto os atos de vender quanto os de comprar visam a satisfazer necessidades. Assim como a bondade objetiva das coisas (seu valor ontológico) lhes imprime um certo ranking de mérito, da mesma maneira o uso feito delas (sua utilidade) pode produzir um segundo ranking, não necessariamente igual ao primeiro.

O valor de uso depende de três fatores: da capacidade do objeto de satisfazer necessidades, de sua raridade (escassez) e da maior ou menor intensidade do desejo da pessoa de possuí-lo. Se o preço de uma mercadoria fosse determinado unicamente com base em seu valor de uso, portanto nesses três fatores, ele acabaria dependendo de situações contingentes, pessoais. “Com efeito”, continua dizendo Olivi, “um copo de água dado a um homem que está morrendo de sede vale uma quantidade infinita de ouro, e muito mais.” Assim, o preço de algo não pode ser definido apenas pela utilidade pessoal da pessoa que o usa, mas precisa levar em conta uma percepção mais ampla do sentido. Essa percepção é o bem comum. “Assim como nos contratos civis e humanos”, escreve ele, “o fim primordial é o bem comum de todos, a equidade na fixação de preços devia e deve ser avaliada em relação a esse fim – ou seja, até que ponto serve ao bem comum” (p. 79).

Esse é um ponto em que podemos compreender da melhor forma a importância que a escola franciscana atribuía à noção de bem comum. Para Olivi, o valor de uma coisa é determinado

conjuntamente por elementos objetivos (*raritas*, isto é, a escassez, e *difficultas*, isto é, o custo da produção) e por elementos subjetivos (*complacibilitas*, isto é, a avaliação do valor por parte do próprio indivíduo). Isto equivale às condições de oferta e procura, como Alfred Marshall explicaria no século XIX.

Vale a pena sublinhar como a reavaliação da função do mercador ou comerciante se deriva da teoria de Olivi a respeito da definição de preço. Pois, como o preço depende em parte da mão de obra, do risco e da aplicação necessários para produzir o bem ou mercadoria, segue-se que a capacidade intelectual (aplicação) pode justificar uma remuneração diferenciada em relação à quantidade física de mão de obra corporificada num bem – a mão de obra do arquiteto vale mais do que a do cortador de pedras. É por isso que a afirmação do *Decretum Gratiani* – referente a quem compra algo a fim de vendê-lo a um preço mais alto sem o ter transformado fisicamente – é inaceitável. Olivi sustenta que “os mercadores podem e precisam obter um ganho que seja adequado às circunstâncias mencionadas anteriormente; e segue-se, além disso, que eles podem aumentar os preços de suas mercadorias até um certo limite congruente” (p. 82). Contra a antiga ideia de que o *lucrum* mercantil é sempre a expressão manifesta de cobiça, o comerciante justo – que observa esse “limite congruente” – presta um serviço extremamente positivo à comunidade, porque ele adianta o dinheiro e assume risco, mas, sobretudo, porque tem condições de avaliar o preço das coisas. Por outro lado, a usura deve ser condenada porque, servindo principalmente ao bem do indivíduo, está em conflito com o bem comum e é, por conseguinte, antieconômica em relação às necessidades da *communitas* [comunidade]. Assim, sua iniquidade não provém do princípio de que o dinheiro é estéril ou de que o tempo é inalienável – como sempre fora sustentado a partir de Aristóteles –, mas do fato de que ela distorce a função da *communitas*-mercado.

Mas isso não é tudo. A teoria de Olivi a respeito do preço justo não só permitiu que o papel do mercador ou comerciante justo fosse visto a uma luz nova e positiva, mas também que se distinguisse de modo original entre o mero dinheiro e o capital – uma distinção que mudaria radicalmente a abordagem da usura. A ideia de Olivi acerca da “seminalidade” do capital – que seria ampliada por Alexandre Bonini, autor de *De usuris* [Dos lucros] (1303) – via o capital como uma soma de dinheiro que, estando destinada aos negócios, já continha em si a “semente do ganho”. O que faz do capital algo mais do que mero dinheiro como tal (seu *valor supraadiunctus* [valor supraunido]) é o fato de que, “na medida em que se destina verdadeiramente a executar operações comerciais, [o capital] acrescenta uma natureza geradora de ganho à sua essência como simples dinheiro da mesma quantia que não se destina a operações comerciais” (p. 89).

Esse valor agregado proveniente da “natureza geradora de ganho” pode, pois, ser legitimamente vendido por seu proprietário por um preço superior ao simples dinheiro porque, “assim como o valor do simples dinheiro pertence a quem o cede, da mesma maneira isto se aplica ao valor do capital anteriormente mencionado”. Numa só palavra: o que distingue o capital do mero dinheiro como tal é a intenção de “executar operações comerciais” (cf. LITTLE, 1971).

Podemos perceber o quanto isso está distante da opinião expressa por Tomás de Aquino na *Suma teológica* ao escrever (AQUINAS, 1948, II, II, 48): “[...] comete injustiça quem mútua [= empresta] vinho ou trigo exigindo duas restituições: uma equivalente àquele e a este; outra, o preço do uso, chamado usura.”³ Como podemos ver, Tomás de Aquino estava se referindo a um empréstimo para consumo, e não para investimento. Na verdade, ele estava inserido na longa linha de pensamento judaico-cristão que simplesmente não podia conceber um empréstimo exceto para pessoas que estivessem em dificuldade. É por isso que o serviço tem de ser gratuito. Pois a propriedade privada, a posse de coisas, só é legítima se e na medida em que serve para cuidar dos pobres, dos indigentes. Não é legítimo exigir juro por algo que é inerente, por si mesmo, à natureza da propriedade. Além disso, é igualmente ilícito exigir juros como compensação por um risco não existente em ligação com o empréstimo. Eu empresto uma garrafa de vinho, transferindo sua propriedade a quem a toma emprestado. Quando ele a devolve a mim – a mesma garrafa, se não tiver sido consumida, ou então outra de valor equivalente –, coloco-a de volta na minha adega. Como não perdi nada, por que eu iria querer qualquer coisa a mais? Tomás de Aquino não reconhece a ideia de *periculum sortis* [perigo da sorte], isto é, o risco inerente a qualquer empréstimo. Seu pensamento sobre a usura certamente não ajuda o negócio dos mercadores – que estava em meio a uma florescente expansão na época –, mas também não é um impedimento verdadeiro. Isto pode ser percebido a partir da forma como ele trata o empréstimo de uma casa. Quando “a pessoa que tomou emprestado a casa” a devolve a seu proprietário, ela tem de pagar um aluguel, porque a casa, diferentemente do dinheiro, não é estéril; ela produz uma torrente de serviços, cuja privação constitui um prejuízo para “a pessoa que a emprestou”. Assim, é legítimo que ela receba uma compensação pecuniária.

Nesse marco, portanto, o que interessa ao se julgar se o juro é legítimo ou não, não é a forma da relação entre quem dá e quem toma o empréstimo, e sim a natureza da coisa emprestada. Com efeito, o avanço decisivo de Olivi na discussão do tema

3 NdT: In: *Suma teológica*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1980, v. 5, p. 2625.

foi a introdução de um elemento novo, a saber, a finalidade ou intenção do ato. O capitalista não é aquele que se apropria de uma mais-valia graças ao poder *de jure* [de direito] (como o de um soberano ou de uma pessoa que vive de rendas), mas só o homem que, assumindo o risco, gera nova riqueza. O que suprime o pecado da usura no empréstimo de um mercador é a real intenção de se envolver numa atividade comercial, e é a mesma intenção que legitima a exigência da devolução de mais do que a quantia emprestada porque, nas palavras do frade franciscano, “o juro do ganho provável estava contido, de uma forma potencial e quase embrionária, no capital; do contrário, não seria legítimo exigí-lo” (OLIVI, 1990, p. 93). Em outras palavras, a justificação ética do ganho – o que permite a distinção entre mero dinheiro e capital – não é o dinheiro em si, mas o trabalho e a aplicação das pessoas que o usam para o comércio. O ganho é justo quando é produto do trabalho da pessoa que se beneficia do dinheiro.

Como podemos ver, Olivi não tentou ab-rogar a proibição canônica da usura, nem poderia ter feito isso sem ser severamente censurado. O juro justificado não é uma exceção à proibição, mas resultado de uma leitura diferente de uma ação econômica, sendo que a diferença não reside em sua estrutura jurídica, mas na meta e intenção subjetiva. Assim, a usura e o juro, realidades que são semelhantes em sua aparência mas diferentes em sua substância, podem coexistir dentro de um único marco conceitual por serem engendrados por intenções radicalmente diferentes e causarem consequências radicalmente diferentes. Por conseguinte, a distinção entre mero dinheiro e capital implica uma solução para o problema da usura que é coerente com o novo espírito da época sem abandonar cânones morais. Temos um caso de usura quando se empresta simples dinheiro; temos um caso de juro legítimo quando se empresta capital. Nesta nova maneira de ver a atividade econômica, o capital começa a ser percebido não como o fim – como o é para o avarento –, mas como um meio, um fator produtivo, como o é para o capitalista. De qualquer modo, mesmo ignorando essas “sutilezas” teóricas, o empréstimo a juros sempre é um pecado menos grave do que o entesouramento, que é o pecado clássico do avarento, o qual impede outras pessoas de desfrutar dos bens do mundo sem que ele próprio desfrute deles. (Um aprofundamento desta argumentação se encontra em BLOOMFIELD, 1952, e THOMAS, 1955.)

6 A reação do pensamento secular

A obra-prima do sistema filosófico de Olivi consistia na enorme brecha que abriu na doutrina econômica tradicional da Igreja, admitindo tanto os moralistas rigorosos que continuavam

a cultivar a proibição tradicional da usura, representada nas *Decretais*, de 1239, de Gregório IX (apud SPICCIANI, 1990), quanto os reformadores que sustentavam que era aconselhável e até urgente justificar o empréstimo a juros e, de maneira mais geral, alcançar alguma espécie de acordo com as práticas comerciais que eram, então, essenciais para a vida econômica. João de Capistrano (1456), Lucas Pacioli (*Summa de Arithmetica*, 1494) e Francisco de Empoli, entre outros, louvaram a *ars campsoria* (o negócio do câmbio de dinheiro) como uma arte que poderia promover o avanço cívico e econômico da cidade. O frade franciscano Bernardino de Siena (1360-1444) e o dominicano Antonino de Florença (bispo e doutor da Igreja) também faziam parte desse grupo. Como popularizadores inteligentes do pensamento de Olivi mais de um século após sua formulação original, os dois monges procuraram atualizar as ideias dele. Na segunda parte de sua *Suma*, em 1459, Antonino dedicou mais de 25 capítulos inteiros à avareza e apenas 11 ao orgulho. A usura era uma das 20 ramificações da avareza, recebendo nada menos de seis capítulos (BRUNI e ZAMAGNI, 2007). A pobreza involuntária que Antonino viu aumentando ao seu redor deve ter sido mais aflitiva ainda quando vista lado a lado com a riqueza desavergonhada que já estava aparecendo nas cidades da Itália. Daí sua crença de que a riqueza, fruto da cobiça dos mercadores, era a causa da pobreza. A avidez pelo ganho, que Bernardino chamava de *hoc est idolum desolationis* [isto é o ídolo da desolação], era o vício que tinha as mais graves repercussões sociais negativas, a serem desmascaradas na pregação (BERNARDINO DA SIENA, 1989). Não era a riqueza como tal que era condenada, mas a riqueza juntada em conflito com o bem comum. “As riquezas que são adquiridas apropriadamente e bem usadas”, pregou ele em seus *Sermões em língua vulgar* (1427), “são um grande dom do Senhor; mas há um perigo excessivo nos ricos, pois eles têm demasiada afeição e amor pela opulência e se deixam subjugar pelas riquezas, depositando nelas uma parte grande demais de sua alma e seus sentimentos” (BERNARDINO DA SIENA, 1989, p. 64).

A própria realidade econômica possui a capacidade de fomentar a coesão da *communitas christianorum* [comunidade dos cristãos], mas só sob a condição de que os indivíduos, com a *communitas*-mercado, não deixem que a cobiça e o egoísmo prevaleçam. Isto equivale a afirmar que a *communitas christianorum* e a *communitas*-mercado não podem ser separadas, porque uma implica a outra. Esta é a tese fundamental em que Bernardino e a Observância Franciscana em geral baseariam seus esforços em prol da reorganização ética e econômica da vida na cidade e sua polêmica explícita com o empréstimo usurário de dinheiro por parte de judeus. Este fenômeno, que era bastante comum no centro e norte da Itália em fins do século XIV, foi atacado por romper relações interpessoais e subtrair a opulência

de um círculo virtuoso de riquezas. O avaro, e portanto o usurário, usa o dinheiro e a riqueza de uma forma anticomunitária e teologicamente perversa. Daí a hostilidade dos pregadores da Observância para com a comunidade judaica, que era vista como um sujeito coletivo antieconômico e, ao mesmo tempo, antissocial (DELUMEAU, 1983).

Isso explica por que foram os Franciscanos Observantes que prepararam e fundaram a grande instituição econômico-financeira do banco de penhoras: o primeiro *Monte di Pietà* [fundo de misericórdia] foi fundado em Perugia em 1462. O propósito deles era refrear o empréstimo usurário de dinheiro e trazer de volta para a comunidade uma rede de relações que a usura estava destruindo. Esses bancos de penhoras procuravam substituir os penhoristas privados e mediar entre os interesses de várias espécies de cidadãos, garantindo acesso ao crédito para os menos abastados, servindo às necessidades dos mercadores e criando oportunidades de investimento para os poupadores. Inicialmente, os depósitos não eram remunerados, mas acabaram por render juros de cerca de 4%, enquanto que até 6% poderia ser cobrado por empréstimos. O *spread* cobria os custos operacionais, de modo que os bancos de penhoras eram economicamente sustentáveis.

As primeiras explicações sistemáticas da função econômica dos *Monti di Pietà* provieram de Bernardino de Feltre (1439-1494) (MUZZARELLI, 2001). Em sua pregação a favor dos bancos de penhoras – mais de 3.600 sermões nas principais cidades do centro e norte da Itália –, Bernardino expôs argumentos que demonstravam que essas instituições eram melhores do que dar esmolas no combate à pobreza e no financiamento de homens com ideias novas. O primeiro argumento partia da superioridade de uma instituição para a qual muitos contribuem, ainda que em partes pequenas, sobre a iniciativa de indivíduos. O segundo argumento era o da *pluralitas* [pluralidade]: diferentemente das esmolas, o *Monte* pode ajudar muitas pessoas ao mesmo tempo, e para satisfazer necessidades diferentes. O terceiro é o da *sanctitas* [santidade], especialmente caro para os franciscanos: uma contribuição para o banco de penhoras, já que se destina a obras de caridade, é mais eficaz do que uma doação para o embelezamento de igrejas no sentido de obter a entrada no céu para o doador. Por fim, fundar um banco de penhoras significava *adiuvare rem publicam, bonum commune* [auxiliar a coisa pública, o bem comum] – servir a questões públicas, ao bem comum – mesmo que isto prejudicasse os interesses dos usurários e mercadores ricos, que de fato se opuseram à nova instituição, às vezes com violência.

O equilíbrio que o movimento franciscano tinha encontrado, com tanta dificuldade, entre a lógica do mercado e a do *sacerdotium* [sacerdócio], foi derrubado pelos humanistas secula-

res, que redescobriram o ser humano natural: não mais o *fidelis* [fiel], não mais o *christianus* [cristão], mas apenas o ser humano. Foi a transição dos *studia divinitatis* [estudos da divindade] para os *studia humanitatis* [estudos da humanidade], da figura central do crente para a do cidadão, que levou ao conceito de homem natural. Denunciando a hipocrisia dos monges, Leonardo Bruni, Lourenço Valla, Mateus Palmieri, Poggio Bracciolini, Leão Battista Alberti e inúmeros outros se recusavam a admitir que o mesmo ato – emprestar dinheiro a juros – pudesse ser considerado avareza, e portanto usura, num caso, mas como desejo de investimento, e portanto como fonte de juro legítimo, em outro. A cultura do humanismo não podia admitir tal transformação, como se expôs vigorosamente em *Contra hypocritas* [Contra os hipócritas], de Bracciolini (1447), e na obra contemporânea *Adversus hypocritas libellus* [Opúsculo contra os hipócritas], de Leonardo Bruni (cf. ZAMAGNI, 2009). Isso em nome de uma pureza de interpretação, visto que os humanistas seculares, principalmente Alberti, Bracciolini, Bruni e Cotrugli, acreditavam estar tirando a conclusão lógica da tese medieval da utilidade social das riquezas, antecipando argumentos que só obteriam aceitação geral no século XVIII. Escreve Giacomo Todeschini (2002, p. 313):

No século XV, em particular na Itália, ocorreu um intercâmbio altamente visível e incessante de temas ético-econômicos entre textos estritamente religiosos e textos humanistas, seculares por definição. Leão Battista Alberti, Poggio Bracciolini e Benedito Cotrugli, ao raciocinar sobre mercados, preços e juros, estavam inequivocamente próximos dos instrumentos intelectuais de Bernardino de Siena João de Capistrano ou penitentes teológicos como Ângelo de Chivasso, por exemplo.

Lembremos que naquela época, no século XV, não só as oportunidades para o comércio estavam se expandindo sem cessar, mas também a guerra entre as cidades-estado da Itália promovia uma necessidade crescente de crédito. Seguro, crédito e intercâmbios entre bancos eram alguns dos novos instrumentos financeiros usados para suprir essa necessidade. Ao longo de todo o século XV, Florença foi um dos mais importantes centros de finanças e indústria de toda a Europa. Cunhando o único dinheiro realmente internacional da época, o florim de ouro, Florença tinha uma administração sofisticada que executava uma política racional de gestão da dívida pública. Surgiu um florescente mercado secundário de títulos públicos, e a especulação estava se alastrando, despertando um debate incisivo sobre a legitimidade moral dos ganhos especulativos. Enquanto que estudiosos do direito canônico e pregadores, levando adiante as teses de Tomás de Aquino sobre a usura, não hesitavam em denunciar as práticas especulativas, o frade franciscano

Francisco de Empoli foi contra a corrente, explicando penetrantemente por que o especulador com títulos públicos não podia ser considerado um usurário. Em primeiro lugar, negociar títulos no mercado não é emprestar, mas comprar e vender, e, para a doutrina tradicional, só o empréstimo pode fazer surgir a usura. Em segundo lugar, a coisa comprada não é um bem, mas um direito: o direito à renda e possivelmente ao principal prometido pela cidade. Em terceiro lugar, o valor desse direito é incerto: o especulador poderá, é claro, recuperar seu investimento vendendo os títulos a outros, mas como o preço flutua, o valor de seu investimento permanece duvidoso. Além disso, embora a cidade pagasse, naturalmente, uma taxa nominal de juros definida sobre esses títulos (de até 15%), o preço de mercado deles variava, de modo que a taxa de juros efetiva era incerta. Isto equivalia a dizer que o comprador estava fazendo uma aquisição arriscada, de modo que seu lucro final não era usura, mas um prêmio de risco e, portanto, legítimo, assim como os prêmios de seguros há muito tinham sido considerados legítimos pela Igreja (Cf. o estudo fundamental de TAWNEY, 1963.)

Foi em consonância com essas linhas de argumentação que os humanistas seculares produziram sua reinterpretação radical da noção de cobiça. O homem que mais coerentemente procurou fazer isso foi Poggio Bracciolini, secretário apostólico da Cúria romana durante décadas (1423-1453) e certamente o mais audaz crítico da filosofia da Observância Franciscana (ao passo que Lourenço Valla, em vez disso, criticou a conduta deles, chegando ao ponto de dizer que os votos de pobreza, castidade e obediência nada acrescentavam à vida cristã perfeita). Por que tanta acrimônia e hostilidade, e até atitude persecutória para com os franciscanos? A resposta reside nas características peculiares da cultura moderna. Os traços distintivos do novo espírito não eram mais o teocentrismo ou o autoritarismo eclesástico, mas a pesquisa livre, o desenvolvimento desimpedido da atividade intelectual e a compreensão não mais necessariamente dependente da fé. Os humanistas estavam conscientes de que se encontravam num ponto decisivo da história. Eles cultivavam um senso de renovação que não era, porém, irreligioso. Na concepção deles, a consciência dos valores humanos da vida se expandia para dentro da consciência do supernatural e era integrada com ela. Seguiu-se que só na realização plena e ativa de sua humanidade o ser humano poderia cumprir seu destino divino. Isto dificilmente poderia estar de acordo com o que as ordens mendicantes estavam pregando às pessoas, inclusive no interior. Para a elevada cultura aristocrática dos humanistas, protegidos pelas estruturas da Cúria mas não pelos papas do século XV, era inaceitável que uma figura como Bernardino usasse argumentos provenientes da superstição para dissuadir as pes-

soas de uma conduta – como a cobiça, por exemplo – que era tida como pecaminosa.

A principal fonte de dificuldades práticas e problemas teóricos, para os humanistas, era a ênfase dada pelos franciscanos ao conceito de bem comum. E é fácil entender por quê. Na cosmovisão do bem comum, não há lugar para a noção de “ser humano natural” e sua individualidade inata. Desse ponto de vista, o fundamento tradicional para a condenação da avareza, mesmo com a mediação franciscana, não é mais válido. Assim, se se pretende continuar condenando a cobiça como pecado mortal, é preciso abandonar a teologia e a ética e situar-se no plano socioeconômico. Esta é a significação da guinada radical de Bracciolini no debate sobre a avareza com o texto *De avaritia* (1428). Entretanto, seu objetivo não era justificar esse vício, e, de fato, numa carta para Francisco Barbaro de Veneza (BRACCIOLINI, 1994, p. 97), ele relatou que tinha escrito um diálogo contra a cobiça. Seu propósito declarado era, antes, mostrar como a economia de mercado incipiente – a culminação da transformação estrutural da sociedade europeia que tinha começado com a revolução comercial – exigia que examinássemos a cobiça a uma nova luz, com uma mente capaz de compreender a necessidade de fomentar o investimento produtivo, o crescimento das cidades e o patronato para disseminar o belo. “É óbvio que a cobiça”, escreveu ele, “não só é natural, mas também útil e necessária para os homens” (BRACCIOLINI, 1994, p. 103). O avaro de Bracciolini é um homem aplicado, cujo impulso é transcender o limite natural do *necessarium* (cf. VAUCHEZ, 1981).

Derrubando a noção tomista de necessidade material – um conceito baseado no princípio da saciabilidade –, Bracciolini rejeitava a noção de supérfluo, visto que para os humanistas todas as necessidades eram, por si mesmas, legítimas. Ao se abandonar a distinção entre o necessário e o supérfluo, é evidente que, se o avaro é definido como alguém que se dá o luxo do supérfluo, ou meramente o deseja, então temos razão em sustentar, junto com Bracciolini, que o avarento é “forte, prudente, de grande alma”, não algo que não seja natural. “Se, em consequência, por instinto natural todos são atraídos por tal cupidez, então a avareza não merece vituperação” (BRACCIOLINI, 1994, p. 105). Por outro lado, se a cobiça é definida como a busca irrestrita, o desejo ardente de riquezas, então ela se torna um vício e também um pecado, porque perde sua função social como força para o progresso econômico e o avanço da sociedade.

O século XV assistiu ao início da secularização do Ocidente e, com ela, ao nascimento do Estado moderno. Primeiramente, houve uma corrente de ideias que surgiu em círculos renascentistas, desde aquele de Coluccio Salutati ao de Bessarione depois de 1453, até a Academia Florentina de Marsílio Ficino, com seu programa de renovação social e econômica. Subsequentemen-

te, na última parte do século XVIII, a secularização se espalhou dos círculos intelectuais para o lugar de exercício do poder (cf. FANFANI, 2003).

A era moderna era secularizante, mas não contrária à religião. Com o humanismo, o ser humano foi colocado no centro do universo, e a filosofia foi emancipada do aristotelismo, graças ao voluntarismo franciscano dos nominalistas. O mais famoso deles, Occam, e seus discípulos João Buridan e Nicolau de Oresme haviam transcendido a doutrina tomista dos universais (que delineava as propriedades essenciais das coisas), demonstrando sua total irrelevância. O conhecimento, sustentavam eles, encontra-se no estudo dos aspectos individuais, empíricos das coisas, não na essência universal delas. E enquanto a política, com Maquiavel, deixou de ser um ramo da filosofia moral para se tornar ciência política, a Reforma libertou a própria fé da autoridade constituída (“cada pessoa é seu próprio sacerdote”, como o diria Nietzsche). O *Príncipe* de Maquiavel foi escrito em 1513; Martinho Lutero iniciou sua pregação revolucionária em 1517. Em seu tratado *Comércio e usura* (1524), Lutero expressou seu imenso pesar ao observar que “a desgraça [sc. a usura] se instalou profundamente e tomou conta em toda parte”. Adotando a abordagem rigorosa do empréstimo, ele escreveu: “Permutar uma coisa com outra pessoa e ganhar na permuta não é uma obra de caridade, mas roubo. O usurário merece ser enforcado, e eu chamo de usurários os que emprestam a um juro de 5 ou 6%.” E Lutero condena as nascentes sociedades mercantis sem atenuação ou possibilidade de apelo: “[...] aí a ganância e injustiça é tamanha que nada se pode encontrar nelas que se possa negociar de consciência tranquila. [...] Se as companhias permanecerem, o direito e a honestidade desaparecerão. Se quisermos que prevaleça o direito e a honestidade, as companhias precisam desaparecer.”⁴ É surpreendente, para dizer o mínimo, que palavras desta espécie pudessem ter sido proferidas pelo fundador daquela ética protestante que, alguns séculos mais tarde, na reconstrução de Max Weber, daria à luz o espírito do capitalismo (cf. DELACROIX e NIELSEN, 2002, e também McGRATH, 1990).

7 As raízes franciscanas de *Caritas in Veritate*

Que razão poderia haver para imaginar que a ideia de resgatar o conceito franciscano de bem comum para a esfera pública, e para a esfera econômica em particular, seja algo mais do que uma utopia consoladora? Uma forma de responder essa

4 NdT: In: *Obras selecionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre, Concórdia, 1995, v. 5, p. 374-428 (a primeira citação se encontra na p. 376 e a terceira na p. 398; não foi possível localizar a segunda).

pergunta é considerar, ainda que brevemente, a mensagem central proveniente da recente encíclica de Bento XVI intitulada *Caritas in Veritate* (BENTO XVI, 2009). Por razões de espaço, tocarei apenas em três pontos específicos. Em primeiro lugar e antes de mais nada, há o esclarecimento de uma grave confusão conceitual que foi responsável por muitas compreensões equivocadas e polêmicas vazias: a identificação da economia de mercado com a economia capitalista. Essa confusão entre as duas não é confirmada pela história, porque a economia de mercado surgiu muito antes do capitalismo, nem pela teoria socioeconômica, porque o capitalismo constitui só um modelo de sociedade, ao passo que o mercado se refere a uma forma mais geral de organizar a esfera econômica da sociedade. Consequentemente, podemos falar de uma economia de mercado *civil* e de uma economia de mercado *capitalista*, sendo a diferença entre as duas que a primeira visa a gerar o bem *comum*, ao passo que a segunda tem o bem *total* como seu alvo (BRUNI e ZAMAGNI, 2007).

Uma metáfora talvez sirva para aclarar a distinção entre esses dois tipos de bem. Ao passo que o conceito de bem total pode ser apresentado como o total de uma soma cujos componentes representam o bem de cada indivíduo (ou grupo), o bem comum é mais como um produto em que cada fator representa o bem de um indivíduo (ou grupo). O sentido da metáfora é intuitivo. O total de uma soma permanece positivo mesmo que alguns de seus elementos sejam nulificados. Com efeito, se o objetivo é a maximização do bem total, talvez o melhor seja eliminar o bem (ou bem-estar) de alguns, se os ganhos obtidos por outros mais do que compensam os prejuízos dos primeiros. Num produto, essa compensação claramente não é possível porque, mesmo que um único fator seja zero, zero é também o resultado da multiplicação. Certamente, o capitalismo postula e promove mercados livres – e a *Caritas in Veritate* (CV) fala deles muito favoravelmente –, mas o inverso não é válido. A opção entre o bem comum e o bem total é uma opção ética, e não uma opção que possa ser feita usando o cálculo utilitário (baseado no maior bem para o maior número). O que a CV afirma é que a economia de mercado é o *genus* [gênero] do qual o capitalismo é apenas uma *species* [espécie], e, como tal, ele é historicamente contingente.

O que sugere que o projeto de resgatar o bem comum para a esfera pública – e para a esfera econômica em particular – é algo mais do que apenas uma utopia consolatória? A insatisfação crescente com a maneira como o princípio da liberdade é interpretado. Como todo o mundo sabe, a liberdade tem três dimensões: autonomia, imunidade e empoderamento. A autonomia tem a ver com a liberdade de escolha: você não é livre se não tem condições de fazer uma escolha. A imunidade tem a ver com a ausência de coerção por parte de um agente externo. Ela é, em suma, a liberdade negativa (ou seja, a “liberdade de”) cita-

da por Isaiah Berlin (2004). O empoderamento, na acepção que lhe é dada por Amartya Sen (1999), tem a ver com a capacidade de escolher, isto é, de alcançar objetivos que são, ao menos em parte ou até certo ponto, estabelecidos pela própria pessoa. Uma pessoa não é livre se jamais é capaz de realizar seu projeto de vida (ou de realizá-lo ao menos em parte). A abordagem liberal centrada no livre mercado quer assegurar a primeira e a segunda dimensões da liberdade à expensas da terceira, enquanto a abordagem centrada no Estado, tanto na versão da economia mista quanto na do socialismo de mercado, tende a valorizar a segunda e a terceira às expensas da primeira. O liberalismo do livre mercado é, naturalmente, capaz de estimular mudanças, mas não é tão capaz de lidar com as consequências negativas derivadas da marcante assimetria temporal na distribuição dos custos e dos benefícios. Os custos são instantâneos e tendem a recair sobre a parte mais débil da população; os benefícios vêm mais tarde e tendem a ficar com os mais talentosos. Schumpeter esteve entre os primeiros a reconhecer que o âmago do sistema capitalista é o mecanismo da destruição criativa – que destrói “o antigo” para criar “o novo” e cria “o novo” para destruir “o antigo”, mas que também é seu calcanhar de Aquiles. Por outro lado, o socialismo de mercado – em suas múltiplas versões –, embora proponha o Estado como sujeito encarregado de lidar com a assimetria temporal, não refuta a lógica do mercado capitalista; simplesmente estreita sua área de ação e influência. O *proprium* [elemento próprio, peculiar] do paradigma do bem comum é o esforço de manter juntas as três dimensões da liberdade: é por isso que vale tanto a pena explorar o princípio do bem comum – em contraposição ao princípio do bem total.

Um segundo elemento novo e original na CV é o papel atribuído ao princípio da fraternidade dentro – e não fora – da esfera econômica. Ainda presente na bandeira da Revolução Francesa, a fraternidade é um conceito que já tinha sido eliminado do léxico econômico por volta do fim do século XVIII. Foi a escola franciscana de pensamento que deu à palavra “fraternidade” seu sentido apropriado, que foi preservado ao longo do tempo. A fraternidade complementa o princípio da solidariedade, e, ainda assim, vai além dele. De fato, enquanto que a solidariedade é o princípio de organização social que possibilita que os desiguais se tornem iguais, a fraternidade é o princípio de organização social que permite que os iguais (em sua dignidade e seus direitos fundamentais) realizem sua diversidade, isto é, expressem seus carismas ou talentos específicos numa pluralidade de formas.

A “sociedade boa” não pode se contentar com a solidariedade apenas, porque isto comprometeria e limitaria gravemente o princípio da liberdade no sentido explicado acima. Com efeito, enquanto uma sociedade fraterna também é solidária, o contrário não é necessariamente verdade, como muitas evidências

atuais mostram claramente. Nenhuma sociedade consegue se orientar pelo futuro se o princípio da fraternidade é posto de lado. De fato, uma sociedade onde só existe “dar para receber” ou “dar por dever” não pode progredir. É por isso que, de acordo com a CV, nem a visão liberal-individualista do mundo em que (praticamente) tudo é comércio baseado no princípio do intercâmbio de equivalentes, nem a visão de sociedade centrada no Estado, em que (quase) tudo é dever são um guia seguro para nos tirar dos baixios em que nossas sociedades estão encalhadas atualmente.

Caritas in Veritate é a primeira encíclica dentro do pensamento social católico em que o princípio franciscano da fraternidade encontra um lugar dentro da esfera econômica. Esta linha de pensamento sugere que a sociabilidade humana pode ser vivenciada dentro da vida econômica normal, não fora dela ou ao seu lado. Qual é a relevância prática da aplicação do princípio da fraternidade dentro do jogo da economia? Sua relevância consiste em disseminar a cultura e prática da reciprocidade. Junto com a democracia, a reciprocidade é um pilar fundamental da sociedade. Declarando a prioridade da relação interpessoal sobre o mero intercâmbio de valor equivalente, da felicidade sobre a utilidade, a CV nos sugere que concebamos a gratuidade – que não deve ser confundida com gorjeta, algo dado de mão beijada – como fator-chave da condição humana e, conseqüentemente, que vejamos na prática da dádiva a precondição para o funcionamento correto do Estado e do mercado.

Uma leitura não convencional e extremamente estimulante da globalização e da atual crise financeira é o terceiro elemento de novidade na encíclica de Bento XVI. Um aumento substancial da riqueza agregada de mãos dadas com um aumento da desigualdade global – ainda que com uma diminuição da pobreza absoluta – é algo perturbador de um ponto de vista ético. O enorme aumento da interdependência econômica é o principal fator que determina a explosão de externalidades financeiras, a que os economistas continuam não dando atenção suficiente (cf. BARRERA, 2005). Sem negar a importância das externalidades tecnológicas, está na hora de voltar a atenção para as externalidades financeiras: daí a proposta, contida no capítulo final da CV, de se passar para uma governança global de natureza subsidiária.

Na história de nossas sociedades, podemos identificar, falando em termos amplos, dois tipos de crise: dialética e entrópica. Uma crise dialética surge de um conflito fundamental dentro de determinada sociedade que esta, por uma razão ou outra, não tem condições de resolver. A característica básica da crise dialética é que ela contém dentro de si os germes ou forças pelos quais pode ser transcendida. (É lógico que a superação da crise não representa necessariamente progresso em compara-

ção com a situação anterior.) Os grandes exemplos históricos de crise dialética são a Revolução Americana, a Revolução Francesa e a Revolução de Outubro na Rússia, em 1917. Em contraposição a isso, uma crise entrópica tende a levar o sistema ao colapso, à implosão, sem o mudar. Este tipo de crise ocorre sempre que uma sociedade perde seu senso de direção, de propósito. A história também oferece um bom número de exemplos de tal crise: o declínio e a queda do Império Romano, a transição do feudalismo para a era moderna, o colapso do império soviético e do Muro de Berlim.

Por que essa distinção é importante? Porque as estratégias apropriadas para sair dos dois tipos de crise são diferentes. Não é possível resolver uma crise entrópica com ajustes técnicos ou medidas meramente legislativas e regulatórias, por mais necessárias que sejam, mas só atacando o problema de frente e resolvendo a questão do senso de propósito. É por isso que as minorias proféticas são indispensáveis para apontar uma nova direção para a sociedade, por meio de um pensamento complementar e, acima de tudo, pelo testemunho das obras. É isto que aconteceu quando São Bento, com seu célebre lema *ora et labora* [ore e trabalhe], inaugurou uma nova era, a era das catedrais medievais. O revolucionário impacto social e econômico do marco conceitual e do carisma beneditino jamais pode ser superestimado. Nesta mentalidade, o trabalho, que por séculos fora considerado algo típico da escravidão, torna-se o caminho mais seguro para a liberdade: é para sermos livres que temos de trabalhar. E mais: neste lema, o trabalho é elevado, é colocado em pé de igualdade com a oração. Como diria São Francisco mais tarde, ai de nós se separássemos *laborantes* [os que se dedicam ao trabalho] e *contemplantes* [os que se dedicam à contemplação]: em cada pessoa, a oração e o trabalho devem andar juntos.

A grave crise econômica e financeira atual é basicamente de natureza entrópica. Assim, não é correto, exceto em termos meramente quantitativos, compará-la à crise de 1929, que foi essencialmente dialética. Ela se deveu, de fato, a erros humanos, cometidos principalmente pelas autoridades responsáveis pela supervisão das transações econômicas e financeira, em decorrência de sua falta de compreensão de como funciona o mercado capitalista. Foi preciso que John Maynard Keynes tornasse esse conhecimento disponível para todo o mundo e, especialmente, para as autoridades econômicas. Basta pensar no papel desempenhado pelo pensamento keynesiano na elaboração do *New Deal* de Roosevelt. Certamente, também houve erros humanos na crise atual – como se mostra em Zamagni (2009b) –, mas eles não decorrem de falta de conhecimento, e sim da perda de direção ou rumo, isto é, da perda de sentido que tem infectado a sociedade ocidental desde o início da globalização.

8 À guisa de conclusão

Como acentuamos repetidamente, a ideia mestra do pensamento econômico franciscano é a do bem comum. Naturalmente, os modos e as formas que o bem comum toma mudam de acordo com o tempo e o lugar, mas uma ética católica jamais dará seu suporte cultural a modos de produção ou organizações econômicas que *de facto*, independentemente de declarações verbais, neguem a perspectiva do bem comum. O elemento-chave da ética do bem comum – iniciada, lembremos, por Aristóteles – reside em sua capacidade de resolver a oposição entre o interesse próprio e o interesse por outros, isto é, entre o egoísmo e o altruísmo. É essa oposição, filha da tradição individualista de pensamento, que nos impede de compreender o que realmente constitui nosso bem-estar. A vida virtuosa é a melhor vida não só para os outros – como nos querem fazer crer as várias teorias econômicas do altruísmo –, mas também para nós. Esta é a verdadeira significação da noção de bem comum, que é o bem de ser/estar em comum, e não uma mera soma de bem-estares individuais. O fato de que, em décadas recentes, os cientistas sociais – e os economistas, em particular – e os filósofos morais voltaram a falar, de modo variado, a linguagem do bem comum é de fato um dado importante e revelador.

O século XV foi o século do primeiro humanismo, cujo impulso motor foi a transição do feudalismo para a modernidade. Hoje em dia, é uma passagem radical da sociedade industrial para a pós-industrial que sugere a urgência de um novo humanismo. Globalização, financeirização da economia, uma terceira revolução industrial, a questão da migração, conflitos de identidade, enorme aumento de desigualdades sociais e degradação ambiental são alguns dos assuntos que sugerem um descontentamento generalizado. Limitar-se a atualizar categorias de pensamento antigas ou simplesmente recorrer a técnicas ou procedimentos mais sofisticados não basta para enfrentar os novos desafios. É necessário ter coragem e trilhar caminhos novos. Neste sentido, a orientação do pensamento econômico franciscano me parece correta e adequada.

Referências

- AQUINO, T. *Summa theologica* (Fathers of the English Dominican Province, Trans). New York: Benzinger Brothers, 1948.
- ANTONELLI, A.; GIANANTE, M. (Orgs.). *Il liber paradises e le liberazioni collettive nel XIII secolo. Centoanni di studi (1906-2008)*. Venezia: Marsilio, 2008.
- BARRERA, A. *God and the evil of scarcity: Moral foundations of economic agency*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2005.

- BAZZICHI, O. Valenza antropologica del discorso economico francescano. *Miscellanea Francescana*, 105, 65-84, 2005.
- BENTO XVI. Encyclical Letter *Caritas in Veritate*, June 29, 2009.
- BERLIN, I. Two concepts of Liberty. In *Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- BERNARDINO DA SIENA. *Prediche volgari sul campo di Siena* (C. Delcorno, Ed.). Milan: Rusconi, 1989.
- BLOOMFIELD, M. W. *The seven deadly sins: An introduction to the history of a religious concept with special reference to medieval english literature*. East Lansing, MI: Michigan State College Press, 1952.
- BRACCIOLI, P. *De avaritia* (Luciano Caruso, Ed.). Livorno: Belforte, 1994.
- BRAUDEL, F. *Civilization and capitalism, 15th – 18th Century* (3 vols.). New York: Harper & Row, 2003.
- BRUNI, F. *La città divisa: Le parti e il bene commune da Dante a Guicciardini*. Bologna: Il Mulino, 2003.
- BRUNI, L.; ZAMAGNI, S. *Civil economy*. Oxford: Peter Lang, 2007.
- DELACROIX, J.; NIELSEN, F. The beloved myth: Protestantism and the rise of industrial capitalism in 19th Century Europe. *Social Forces*, 80, 509-553, 2002.
- DELUMEAU, J. *Le peché et la peur: La culpabilisation en Occident (XIII-XVIII siècles)*. Paris: Fayard, 1983.
- FANFANI, A. *Catholicism, Protestantism, and capitalism*. Norfolk, VA: HIS Press, 2003.
- LITTLE, L. K. Pride goes before avarice: Social change and the vices in Latin Christendom. *American Historical Review*, 76, 1, 1971.
- McGRATH, A. E. *A life of John Calvin: A study in the shaping of western culture*. Oxford: Blackwell, 1990.
- McCORMICK, M. *The origins of European economy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- MILIS, L. *Les moines et le peuple dans l'Europe du Moyen Age*. Paris: Ed. Belin, 2002.
- MUZZARELLI, M. G. *Il denaro e la solvezza: L'invenzione del Monte di Pietà*. Bologna: Il Mulino, 2001.
- NEUHAUSER, R. *The early history of greed: The sin of avarice in the early Medieval thought and literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- NOONAN, J. *The scholastic analysis of usury*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1957.
- NUCCIO, O. *Il pensiero economico italiano: Le fonti (1050-1450)*. Sassari: Gallizzi, 1987.
- OLIVI, P. di G. *Usure, compere, vendite: La scienza economica del XIII secolo* (SPICCIANI, A., VIAN, P., & ANDENNA, G., Orgs.). Milan, 1990.
- PACAUT, M. *Les orders monastiques et religieux au Moyen Age*. Paris: Ed. F. Nathan, 1970.
- PACIOLI, L. *Summa de Arithmetica*. Venice: Paganino Paganini.
- RAYMOND DE PENAFORT, R. *Summa de poenitentia*. Rome, 1603.
- RICCARDI, N. *Tra Monti di Pietà e microcredito*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2006.

- SCHIMMEL, S. *The seven deadly sins*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- SEN, A. *Development as freedom*. New York: Anchor Books, 1999.
- SPICCIANI, A. *Capitale e interesse tra mercatura e povertà in teologi e canonisti dei secoli XIII-XV*. Rome, 1980.
- THOMAS, J. The Love of our neighbour and the economics of giving. In A. Pilé (Ed.), *Love of our neighbor*. London: Blackfriars Publishing, 1995.
- TODESCHINI, G. *I mercanti e il tempio*. Bologna: Il Mulino, 2002.
- _____. *Ricchezza francescana*. Bologna: Il Mulino, 2007.
- TODISCO, O. *La libertà fondamento della verità: Ermenetica francescana del pensare occidentale*. Padova: Messaggero, 2008.
- TAWNEY, R. H. *Religion and the rise of capitalism: A historical study*. New York: The American Library, 1963.
- VAUCHEZ, A. *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age*. Rome: Ecole Française de Rome, 1981.
- VISMARA, P. *Oltre Usura: La Chiesa moderna e il prestito ad interesse*. Soveria Mannelli: Rubettino, 2004.
- ZAMAGNI, S. *Avarizia: La passione dell'avere*. Bologna: Il Mulino, 2009a.
- _____. The Lesson and warning of a crisis foretold: A political economy approach. *International Review of Economics*, 56, 315-334, 2009b.
- _____. Catholic social thought, civil economy, and the spirit of capitalism. In D. Finn (Ed.), *The true wealth of nations*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

TEMAS DOS CADERNOS IHU IDEIAS

- N. 01 *A teoria da justiça de John Rawls* – Dr. José Nedel
- N. 02 *O feminismo ou os feminismos: Uma leitura das produções teóricas* – Dra. Edla Eggert
O Serviço Social junto ao Fórum de Mulheres em São Leopoldo – MS Clair Ribeiro Ziebell e Acadêmicas Anemarie Kirsch Deutrich e Magali Beatriz Strauss
- N. 03 *O programa Linha Direta: a sociedade segundo a TV Globo* – Jornalista Sonia Montañó
- N. 04 *Ermani M. Fiori – Uma Filosofia da Educação Popular* – Prof. Dr. Luiz Gilberto Kronbauer
- N. 05 *O ruído de guerra e o silêncio de Deus* – Dr. Manfred Zeuch
- N. 06 *BRASIL: Entre a Identidade Vazia e a Construção do Novo* – Prof. Dr. Renato Janine Ribeiro
- N. 07 *Mundos televisivos e sentidos identitários na TV* – Profa. Dra. Suzana Klipp
- N. 08 *Simões Lopes Neto e a Invenção do Gaúcho* – Profa. Dra. Márcia Lopes Duarte
- N. 09 *Oligopólios midiáticos: a televisão contemporânea e as barreiras à entrada* – Prof. Dr. Valério Cruz Brittos
- N. 10 *Futebol, mídia e sociedade no Brasil: reflexões a partir de um jogo* – Prof. Dr. Édison Luis Gastaldo
- N. 11 *Os 100 anos de Theodor Adorno e a Filosofia depois de Auschwitz* – Profa. Dra. Márcia Tiburi
- N. 12 *A domesticação do exótico* – Profa. Dra. Paula Caleffi
- N. 13 *Pomeranas parceiras no caminho da roça: um jeito de fazer Igreja, Teologia e Educação Popular* – Profa. Dra. Edla Eggert
- N. 14 *Júlio de Castilhos e Borges de Medeiros: a prática política no RS* – Prof. Dr. Gunter Axt
- N. 15 *Medicina social: um instrumento para denúncia* – Profa. Dra. Stela Nazareth Meneghel
- N. 16 *Mudanças de significado da tatuagem contemporânea* – Profa. Dra. Débora Kruschke Leitão
- N. 17 *As sete mulheres e as negras sem rosto: ficção, história e trivialidade* – Prof. Dr. Mário Maestri
- N. 18 *Um itinerário do pensamento de Edgar Morin* – Profa. Dra. Maria da Conceição de Almeida
- N. 19 *Os donos do Poder, de Raymundo Faoro* – Profa. Dra. Helga Iracema Ladgraf Piccolo
- N. 20 *Sobre técnica e humanismo* – Prof. Dr. Oswaldo Giacóia Junior
- N. 21 *Construindo novos caminhos para a intervenção societária* – Profa. Dra. Lucilda Selli
- N. 22 *Física Quântica: da sua pré-história à discussão sobre o seu conteúdo essencial* – Prof. Dr. Paulo Henrique Dionísio
- N. 23 *Atualidade da filosofia moral de Kant, desde a perspectiva de sua crítica a um solipsismo prático* – Prof. Dr. Valério Rohden
- N. 24 *Imagens da exclusão no cinema nacional* – Profa. Dra. Miriam Rossini
- N. 25 *A estética discursiva da tevê e a (des)configuração da informação* – Profa. Dra. Nísia Martins do Rosário
- N. 26 *O discurso sobre o voluntariado na Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS* – MS Rosa Maria Serra BavareSCO
- N. 27 *O modo de objetivação jornalística* – Profa. Dra. Beatriz Alcaraz Marocco
- N. 28 *A cidade afetada pela cultura digital* – Prof. Dr. Paulo Edison Belo Reyes
- N. 29 *Prevalência de violência de gênero perpetrada por companheiro: Estudo em um serviço de atenção primária à saúde – Porto Alegre, RS* – Prof. MS José Fernando Dresch Kronbauer
- N. 30 *Getúlio, romance ou biografia?* – Prof. Dr. Juremir Machado da Silva
- N. 31 *A crise e o êxodo da sociedade salarial* – Prof. Dr. André Gorz
- N. 32 *À meia luz: a emergência de uma Teologia Gay – Seus dilemas e possibilidades* – Prof. Dr. André Sidnei Musskopf
- N. 33 *O vampirismo no mundo contemporâneo: algumas considerações* – Prof. MS Marcelo Pizarro Noronha
- N. 34 *O mundo do trabalho em mutação: As reconfigurações e seus impactos* – Prof. Dr. Marco Aurélio Santana
- N. 35 *Adam Smith: filósofo e economista* – Profa. Dra. Ana Maria Bianchi e Antonio Tiago Loureiro Araújo dos Santos
- N. 36 *Igreja Universal do Reino de Deus no contexto do emergente mercado religioso brasileiro: uma análise antropológica* – Prof. Dr. Airon Luiz Jungblut
- N. 37 *As concepções teórico-analíticas e as proposições de política econômica de Keynes* – Prof. Dr. Fernando Ferrari Filho
- N. 38 *Rosa Egipcíaca: Uma Santa Africana no Brasil Colonial* – Prof. Dr. Luiz Mott.
- N. 39 *Malthus e Ricardo: duas visões de economia política e de capitalismo* – Prof. Dr. Gentil Corazza
- N. 40 *Corpo e Agenda na Revista Feminina* – MS Adriana Braga
- N. 41 *A (ant)filosofia de Karl Marx* – Profa. Dra. Leda Maria Paulani
- N. 42 *Veblen e o Comportamento Humano: uma avaliação após um século de “A Teoria da Classe Ociosa”* – Prof. Dr. Leonardo Monteiro Monasterio
- N. 43 *Futebol, Mídia e Sociabilidade. Uma experiência etnográfica* – Édison Luis Gastaldo, Rodrigo Marques Leistner, Ronei Teodoro da Silva & Samuel McGinity
- N. 44 *Genealogia da religião. Ensaio de leitura sistêmica de Marcel Gauchet. Aplicação à situação atual do mundo* – Prof. Dr. Gérard Donnadiu
- N. 45 *A realidade quântica como base da visão de Teilhard de Chardin e uma nova concepção da evolução biológica* – Prof. Dr. Lothar Schäfer
- N. 46 *“Esta terra tem dono”. Disputas de representação sobre o passado missioneiro no Rio Grande do Sul: a figura de Sepé Tiaraju* – Profa. Dra. Ceres Karam Brum
- N. 47 *O desenvolvimento econômico na visão de Joseph Schumpeter* – Prof. Dr. Achyles Barcelos da Costa
- N. 48 *Religião e elo social. O caso do cristianismo* – Prof. Dr. Gérard Donnadiu
- N. 49 *Copérnico e Kepler: como a terra saiu do centro do universo* – Prof. Dr. Geraldo Monteiro Sigaud

- N. 50 *Modernidade e pós-modernidade – luzes e sombras* – Prof. Dr. Evilázio Teixeira
- N. 51 *Violências: O olhar da saúde coletiva* – Élica Azevedo Hennington & Stela Nazareth Meneghel
- N. 52 *Ética e emoções morais* – Prof. Dr. Thomas Kesselring
- N. 53 *Juízos ou emoções de quem é a primazia na moral?* – Prof. Dr. Adriano Naves de Brito
- N. 54 *Computação Quântica. Desafios para o Século XXI* – Prof. Dr. Fernando Haas
- N. 55 *Atividade da sociedade civil relativa ao desarmamento na Europa e no Brasil* – Profa. Dra. An Vranckx
- N. 56 *Terra habitável: o grande desafio para a humanidade* – Prof. Dr. Gilberto Dupas
- N. 57 *O decrescimento como condição de uma sociedade convívial* – Prof. Dr. Serge Latouche
- N. 58 *A natureza da natureza: auto-organização e caos* – Prof. Dr. Günter Küppers
- N. 59 *Sociedade sustentável e desenvolvimento sustentável: limites e possibilidades* – Dra. Hazel Henderson
- N. 60 *Globalização – mas como?* – Profa. Dra. Karen Gloy
- N. 61 *A emergência da nova subjetividade operária: a sociabilidade invertida* – MS Cesar Sanson
- N. 62 *Incidente em Antares e a Trajetória de Ficção de Erico Verissimo* – Profa. Dra. Regina Zilberman
- N. 63 *Três episódios de descoberta científica: da caricatura empirista a uma outra história* – Prof. Dr. Fernando Lang da Silveira e Prof. Dr. Luiz O. Q. Peduzzi
- N. 64 *Negações e Silenciamentos no discurso acerca da Juventude* – Cátia Addressa da Silva
- N. 65 *Getúlio e a Gira: a Umbanda em tempos de Estado Novo* – Prof. Dr. Artur Cesar Isaia
- N. 66 *Darcy Ribeiro e o O povo brasileiro: uma alegoria humanista tropical* – Profa. Dra. Léa Freitas Perez
- N. 67 *Adoecer: Morrer ou Viver? Reflexões sobre a cura e a não cura nas reduções jesuítico-guaranis (1609-1675)* – Profa. Dra. Eliane Cristina Deckmann Fleck
- N. 68 *Em busca da terceira margem: O olhar de Nelson Pereira dos Santos na obra de Guimarães Rosa* – Prof. Dr. João Guilherme Barone
- N. 69 *Contingência nas ciências físicas* – Prof. Dr. Fernando Haas
- N. 70 *A cosmologia de Newton* – Prof. Dr. Ney Lemke
- N. 71 *Física Moderna e o paradoxo de Zenon* – Prof. Dr. Fernando Haas
- N. 72 *O passado e o presente em Os Inconfidentes, de Joaquim Pedro de Andrade* – Profa. Dra. Miriam de Souza Rossini
- N. 73 *Da religião e de juventude: modulações e articulações* – Profa. Dra. Léa Freitas Perez
- N. 74 *Tradição e ruptura na obra de Guimarães Rosa* – Prof. Dr. Eduardo F. Coutinho
- N. 75 *Raça, nação e classe na historiografia de Moysés Vellinho* – Prof. Dr. Mário Maestri
- N. 76 *A Geologia Arqueológica na Unisinos* – Prof. MS Carlos Henrique Nowatzki
- N. 77 *Campesinato negro no período pós-abolição: repensando Coronelismo, enxada e voto* – Profa. Dra. Ana Maria Lugão Rios
- N. 78 *Progresso: como mito ou ideologia* – Prof. Dr. Gilberto Dupas
- N. 79 *Michael Aglietta: da Teoria da Regulação à Violência da Moeda* – Prof. Dr. Octavio A. C. Conceição
- N. 80 *Dante de Laytano e o negro no Rio Grande Do Sul* – Prof. Dr. Moacyr Flores
- N. 81 *Do pré-urbano ao urbano: A cidade missioneira colonial e seu território* – Prof. Dr. Arno Alvarez Kern
- N. 82 *Entre Canções e versos: alguns caminhos para a leitura e a produção de poemas na sala de aula* – Profa. Dra. Gláucia de Souza
- N. 83 *Trabalhadores e política nos anos 1950: a ideia de “sindicalismo populista” em questão* – Prof. Dr. Marco Aurélio Santana
- N. 84 *Dimensões normativas da Bioética* – Prof. Dr. Alfredo Culleton & Prof. Dr. Vicente de Paulo Barretto
- N. 85 *A Ciência como instrumento de leitura para explicar as transformações da natureza* – Prof. Dr. Attico Chassot
- N. 86 *Demanda por empresas responsáveis e Ética Concorrencial: desafios e uma proposta para a gestão da ação organizada do varejo* – Profa. Dra. Patrícia Almeida Ashley
- N. 87 *Autonomia na pós-modernidade: um delírio?* – Prof. Dr. Mario Fleig
- N. 88 *Gauchismo, tradição e Tradicionalismo* – Profa. Dra. Maria Eunice Maciel
- N. 89 *A ética e a crise da modernidade: uma leitura a partir da obra de Henrique C. de Lima Vaz* – Prof. Dr. Marcelo Perine
- N. 90 *Limites, possibilidades e contradições da formação humana na Universidade* – Prof. Dr. Laurício Neumann
- N. 91 *Os índios e a História Colonial: lendo Cristina Pompa e Regina Almeida* – Profa. Dra. Maria Cristina Bohn Martins
- N. 92 *Subjetividade moderna: possibilidades e limites para o cristianismo* – Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva
- N. 93 *Saberes populares produzidos numa escola de comunidade de catadores: um estudo na perspectiva da Etnomatemática* – Daiane Martins Bocasanta
- N. 94 *A religião na sociedade dos indivíduos: transformações no campo religioso brasileiro* – Prof. Dr. Carlos Alberto Steil
- N. 95 *Movimento sindical: desafios e perspectivas para os próximos anos* – MS Cesar Sanson
- N. 96 *De volta para o futuro: os precursores da nanotecnociência* – Prof. Dr. Peter A. Schulz
- N. 97 *Vianna Moog como intérprete do Brasil* – MS Enildo de Moura Carvalho
- N. 98 *A paixão de Jacobina: uma leitura cinematográfica* – Profa. Dra. Marinês Andrea Kunz
- N. 99 *Resiliência: um novo paradigma que desafia as religiões* – MS Susana Maria Rocca Larrosa
- N. 100 *Sociabilidades contemporâneas: os jovens na lan house* – Dra. Vanessa Andrade Pereira
- N. 101 *Autonomia do sujeito moral em Kant* – Prof. Dr. Valerio Rohden
- N. 102 *As principais contribuições de Milton Friedman à Teoria Monetária: parte 1* – Prof. Dr. Roberto Camps Moraes
- N. 103 *Uma leitura das inovações bio(nano)tecnológicas a partir da sociologia da ciência* – MS Adriano Premebida
- N. 104 *ECODI – A criação de espaços de convivência digital virtual no contexto dos processos de ensino e aprendizagem em metaverso* – Profa. Dra. Eliane Schlemmer
- N. 105 *As principais contribuições de Milton Friedman à Teoria Monetária: parte 2* – Prof. Dr. Roberto Camps Moraes
- N. 106 *Futebol e identidade feminina: um estudo etnográfico sobre o núcleo de mulheres gremistas* – Prof. MS Marcelo Pizarro Noronha

- N. 106 *Justificação e prescrição produzidas pelas Ciências Humanas: Igualdade e Liberdade nos discursos educacionais contemporâneos* – Profa. Dra. Paula Corrêa Henning
- N. 107 *Da civilização do segredo à civilização da exibição: a família na vitrine* – Profa. Dra. Maria Isabel Barros Bellini
- N. 108 *Trabalho associado e ecologia: vislumbrando um ethos solidário, termo e democrático?* – Prof. Dr. Telmo Adams
- N. 109 *Transumanismo e nanotecnologia molecular* – Prof. Dr. Celso Candido de Azambuja
- N. 110 *Formação e trabalho em narrativas* – Prof. Dr. Leandro R. Pinheiro
- N. 111 *Autonomia e submissão: o sentido histórico da administração – Yeda Crusius no Rio Grande do Sul* – Prof. Dr. Mário Maestri
- N. 112 *A comunicação paulina e as práticas publicitárias: São Paulo e o contexto da publicidade e propaganda* – Denis Gerson Simões
- N. 113 *Isto não é uma janela: Flusser, Surrealismo e o jogo contra* – Esp. Yentl Delanhesi
- N. 114 *SBT: jogo, televisão e imaginário de azar brasileiro* – MS Sonia Montañó
- N. 115 *Educação cooperativa solidária: perspectivas e limites* – Prof. MS Carlos Daniel Baioto
- N. 116 *Humanizar o humano* – Roberto Carlos Fávero
- N. 117 *Quando o mito se toma verdade e a ciência, religião* – Róber Freitas Bachinski
- N. 118 *Colonizando e descolonizando mentes* – Marcelo Dascal
- N. 119 *A espiritualidade como fator de proteção na adolescência* – Luciana F. Marques & Débora D. Dell'Aglio
- N. 120 *A dimensão coletiva da liderança* – Patrícia Martins Fagundes Cabral & Nedio Seminotti
- N. 121 *Nanotecnologia: alguns aspectos éticos e teológicos* – Eduardo R. Cruz
- N. 122 *Direito das minorias e Direito à diferenciação* – José Rogério Lopes
- N. 123 *Os direitos humanos e as nanotecnologias: em busca de marcos regulatórios* – Wilson Engelmann
- N. 124 *Desejo e violência* – Rosane de Abreu e Silva
- N. 125 *As nanotecnologias no ensino* – Solange Binotto Fagan
- N. 126 *Câmara Cascudo: um historiador católico* – Bruna Rafaela de Lima
- N. 127 *O que o câncer faz com as pessoas? Reflexos na literatura universal: Leo Tolstói – Thomas Mann – Alexander Soljenitsin – Philip Roth* – Karl-Josef Kuschel
- N. 128 *Dignidade da pessoa humana e o direito fundamental à identidade genética* – Ingo Wolfgang Sarlet & Selma Rodrigues Petterle
- N. 129 *Aplicações de caos e complexidade em ciências da vida* – Ivan Amaral Guerrini
- N. 130 *Nanotecnologia e meio ambiente para uma sociedade sustentável* – Paulo Roberto Martins
- N. 131 *A philia como critério de inteligibilidade da mediação comunitária* – Rosa Maria Zaia Borges Abrão
- N. 132 *Linguagem, singularidade e atividade de trabalho* – Marlene Teixeira & Éderson de Oliveira Cabral
- N. 133 *A busca pela segurança jurídica na jurisdição e no processo sob a ótica da teoria dos sistemas sociais de Niklass Luhmann* – Leonardo Grison
- N. 134 *Motores Biomoleculares* – Ney Lemke & Luciano Hennemann
- N. 135 *As redes e a construção de espaços sociais na digitalização* – Ana Maria Oliveira Rosa
- N. 136 *De Marx a Durkheim: Algumas apropriações teóricas para o estudo das religiões afro-brasileiras* – Rodrigo Marques Leistner
- N. 137 *Redes sociais e enfrentamento do sofrimento psíquico: sobre como as pessoas reconstruem suas vidas* – Breno Augusto Souto Maior Fontes
- N. 138 *As sociedades indígenas e a economia do dom: O caso dos guaranis* – Maria Cristina Bohn Martins
- N. 139 *Nanotecnologia e a criação de novos espaços e novas identidades* – Marise Borba da Silva
- N. 140 *Platão e os Guarani* – Beatriz Helena Domingues
- N. 141 *Direitos humanos na mídia brasileira* – Diego Airoso da Motta
- N. 142 *Jornalismo Infantil: Apropriações e Aprendizagens de Crianças na Recepção da Revista Recreio* – Greyce Vargas
- N. 143 *Derrida e o pensamento da desconstrução: o redimensionamento do sujeito* – Paulo Cesar Duque-Estrada
- N. 144 *Inclusão e Biopolítica* – Maura Corcini Lopes, Kamila Lockmann, Morgana Domênica Hattge & Viviane Klaus
- N. 145 *Os povos indígenas e a política de saúde mental no Brasil: composição simétrica de saberes para a construção do presente* – Bianca Sordi Stock
- N. 146 *Reflexões estruturais sobre o mecanismo de REDD* – Camila Moreno
- N. 147 *O animal como próximo: por uma antropologia dos movimentos de defesa dos direitos animais* – Caetano Sordi
- N. 148 *Avaliação econômica de impactos ambientais: o caso do aterro sanitário em Canoas-RS* – Fernanda Schutz
- N. 149 *Cidadania, autonomia e renda básica* – Josué Pereira da Silva
- N. 150 *Imagética e formações religiosas contemporâneas: entre a performance e a ética* – José Rogério Lopes
- N. 151 *As reformas político-econômicas pombalinas para a Amazônia: e a expulsão dos jesuítas do Grão-Pará e Maranhão* – Luiz Fernando Medeiros Rodrigues
- N. 152 *Entre a Revolução Mexicana e o Movimento de Chiapas: a tese da hegemonia burguesa no México ou “por que voltar ao México 100 anos depois”* – Claudia Wasserman



Stefano Zamagni, economista italiano, é professor da Universidade de Bolonha, na Itália, e vice-diretor da sede italiana da Johns Hopkins University. Recentemente, Zamagni ganhou destaque mundial por ter sido um dos principais consultores e assessores do Papa Bento XVI na redação da encíclica *Caritas in Veritate*, publicada em 2009, acerca do “desenvolvimento humano integral”. Desde 2007, é presidente da Agência para as Organizações Não Lucrativas de Utilidade Social – Onlus,

entidade do governo italiano responsável pelas associações sem fins lucrativos. Desde 1991, é consultor do Conselho Pontifício “Justiça e Paz”, do Vaticano. De 1999 a 2007, foi também presidente da Comissão Católica Internacional para as Migrações – ICMC. Em 2008, foi homenageado com o título de Cavaleiro-Comendador da Ordem de São Gregório Magno, uma das cinco ordens pontifícias da Igreja Católica. Em 2010, recebeu o título de doutor *honoris causa* em economia da Universidade Francisco de Vitoria, de Madri, Espanha.

Algumas publicações do autor

ZAMAGNI, S. *Microeconomia*. Bologna: Ed. Il Mulino, 1997.

_____. *Per una Nuova Teoria Economica della Cooperazione*. Bologna: Ed. Il Mulino, 2005.

_____. *L'Economia del Bene Comune*. Roma: Ed. Città Nuova, 2007.

ZAMAGNI, S.; BRUNI, L. *Economia Civil: Eficiência, Equidade e Felicidade*. São Paulo: Ed. Cidade Nova, 2010.