

cadernos
IHU
ideias

Civilizar a economia

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

Civilizar a economia o amor e o lucro após a crise econômica

Stefano Zamagni

ano 9 nº 155 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 155 – 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

Benno Dischinger

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

CIVILIZAR A ECONOMIA

O AMOR E O LUCRO APÓS A CRISE ECONÔMICA

Stefano Zamagni

1 Introdução

Há lugar para a categoria do dom como gratuidade no âmbito do discurso e da prática da economia? Ou esta última está “condenada” a falar a linguagem e, por isso, a ocupar-se somente de eficiência, lucro, competitividade, desenvolvimento e, no máximo, de justiça distributiva? A pergunta é bem diversa de uma simples retórica, quando se considera que o agir caritativo está, hoje, submetido a uma crítica agressiva, embora com intentos diversos, a partir de um duplo front: o dos neoliberalistas e o dos neoestatalistas. Os primeiros se “satisfazem” com a filantropia e as várias práticas do conservadorismo compassivo, para assegurar um nível mínimo de assistência social aos segmentos mais fracos e marginalizados da população. Mas, que não seja este o sentido do dom, vem-nos da consideração que a atenção a quem é portador de necessidades não deve ser objetiva ou pragmática, mas estritamente pessoal. A humilhação de as pessoas serem consideradas “objetos” das atenções alheias, seja embora de tipo compassivo, é o grave limite da concepção liberal-individualista que não consegue compreender o valor da empatia nas relações interpessoais. Conforme se lê na *Deus Caritas Est*: “A íntima participação pessoal da necessidade e do sofrimento do outro torna-se, assim, um participar-lhe a mim mesmo: para que o dom não humilhe o outro, devo dar-lhe não apenas algo meu, mas a mim mesmo, devo estar presente no dom como pessoa” (n. 34).

A lógica de tendência neoestatal também não capta realmente o significado profundo da caridade. Insistindo unicamente no princípio da solidariedade, o Estado se encarrega de assegurar a todos os cidadãos níveis essenciais de assistência. Mas, dessa forma ele desarvora ou descaracteriza o princípio de gratuidade, negando, no nível da esfera *pública*, todo espaço à caridade entendida como dom gratuito. Quando se reconhece que a caridade exerce uma função profética, porque traz consigo uma “bênção oculta”, mas não se permite que esta função se mani-

feste na esfera pública, porque em tudo e em todos pensa o Estado, é claro que o espírito do dom – que não pode ser confundido com o espírito do presente ou do brinde – estará sujeito a uma lenta atrofia. A ajuda por via exclusivamente estatal tende a produzir indivíduos bem assistidos, porém não respeitados em sua dignidade, porque não consegue evitar a armadilha da dependência reproduzida.

O desafio a ser assumido hoje é o de lutar para restituir o princípio de gratuidade à esfera pública. O dom, afirmando o primado da relação interpessoal sobre sua exoneração, do elo intersubjetivo sobre o bem doado, ou da identidade pessoal sobre o útil, deve poder encontrar espaço de expressão seja onde for, em qualquer âmbito do agir humano, aí incluída a economia e a política. A mensagem central é, portanto, a de pensar a caridade e, por conseguinte, a fraternidade como marca da condição humana, vendo no exercício do dom gratuito o pressuposto indispensável a fim de que Estado e o mercado possam funcionar tendo em vista o bem comum. Sem práticas extensões de dom também será possível edificar um mercado eficiente e um Estado influente (e até mesmo justo), mas certamente não se conseguirá resolver aquele “mal-estar de civilização” de que fala Sigmund Freud em seu famoso ensaio.

De fato, são duas as categorias de bens das quais percebemos a necessidade: as de justiça e as de gratuidade. As primeiras – considerem-se os bens fornecidos pelo *welfare state* – fixam um preciso *dever* assumido por um sujeito – tipicamente, o ente público – a fim de que os direitos dos cidadãos sobre aqueles bens sejam satisfeitos. Os bens de gratuidade, ao invés – como são, por exemplo, os bens relacionais –, fixam uma *obrigação* que provém do elo que nos une uns aos outros. De fato, é o reconhecimento de uma mútua *ligatio* entre pessoas que fundamenta a *obligatio*. E então, enquanto, para defender um direito, se pode e se deve recorrer à lei, satisfaz-se a uma obrigação por via da gratuidade recíproca. Jamais nenhuma lei poderá impor a reciprocidade e jamais nenhum incentivo poderá fazer florescer a gratuidade. Além disso, não há quem não veja quanto os bens de gratuidade sejam importantes para a carência de felicidade que cada ser humano traz dentro de si. Eficiência e justiça, mesmo unidas, não conseguem fazer-nos felizes.

2 Bem comum: por que resistir à exaustão de uma categoria

O que comporta, na prática, o acolhimento da perspectiva do amor no âmbito do agir econômico? De duas consequências quero aqui falar. A primeira diz respeito à colocação da categoria de bem comum no centro da ação econômica. Por que, no último quarto de século, a perspectiva de discurso sobre o bem comum, após pelo menos um par de séculos durante os quais ela

de fato havia saído de cena, está reemergindo ao modo de um rio subterrâneo hoje? Por que a passagem dos mercados nacionais ao mercado global, que se consumou no decurso do último quarto de século, vai tornando novamente atual o discurso sobre o bem comum?

Para responder, ajuda observar que, a partir da primeira metade do século XIX, a visão civil do mercado e, mais em geral, da economia, desaparece tanto da pesquisa científica como do debate político-cultural. São várias e de natureza diversa as razões de tal detença. Limitamo-nos à indicação das duas mais relevantes. De um lado, a difusão de modo semelhante a uma mancha de óleo, nos ambientes da alta cultura europeia, da filosofia utilitarista de Jeremy Bentham, cuja obra principal, que é de 1789, levará diversas décadas antes de entrar, em posição hegemônica, no discurso econômico. É com a moral utilitarista e não mais com a ética protestante – como ainda retêm alguns – que toma pé no âmbito da ciência econômica a antropologia hiper-minimalista do *homo oeconomicus* e, com ela, a metodologia do atomismo social. É notável pela clareza e pela profundidade de significado a seguinte passagem de Bentham: “A comunidade é um corpo fictício, composto de pessoas individuais que se considera como se constituíssem os seus membros. O interesse da comunidade é o que? – a soma dos interesses dos muitos membros que a compõem” (1789 [1823], I, IV).

Do outro lado, temos a plena afirmação da sociedade industrial, em seguimento da revolução industrial. A sociedade industrial é uma sociedade que produz mercadorias. A máquina predomina por toda parte e os ritmos da vida são mecanicamente cadenciados. A energia substitui, em grande parte, a força muscular e dá conta dos enormes incrementos de produtividade que, por sua vez, são acompanhados pela produção de massa. Energia e máquina transformam a natureza do trabalho: as habilidades pessoais são decompostas em componentes elementares. Segue daqui a exigência da coordenação e da organização. Toca-se em frente, assim, um mundo no qual os homens são visualizados como “coisas” – porque é mais fácil coordenar “coisas” do que homens – e no qual a pessoa é separada da função que desenvolve. E isso ocorre não somente no interior da fábrica, mas na sociedade inteira. Nisso está o sentido profundo do ford-taylorismo como tentativa (exitosa) de teorizar e de traduzir em prática este modelo de ordem social. A afirmação da “linha de montagem” encontra o seu correlato na difusão do consumismo; de onde a esquizofrenia típica dos “tempos modernos”: de um lado, exaspera-se a perda de sentido do trabalho (a alienação devida à despersonalização da figura do trabalhador); e, de outro lado, a modo de compensação, torna-se opulento o consumo. O pensamento marxista e suas articulações políticas no decurso do século XX se realizam

com alternados, porém modestos sucessos para oferecer vias de saída a tal modelo de sociedade.

Do complexo interligar-se e confrontar-se destes dois conjuntos de razões derivou uma consequência importante para os fins do nosso discurso: a afirmação, ainda presente em nossas sociedades, de duas concepções opostas de mercado. Uma é aquela que o vê como um “mal necessário”, isto é, como uma instituição da qual não se pode abrir mão por ser garantia de progresso econômico, porém sempre um “mal” do qual resguardar-se e, portanto, manter sob controle. Bem outra é aquela concepção que considera o mercado como lugar ideal e típico para resolver o problema político, tal como sustenta precisamente a posição liberal-individualista, segundo a qual a “lógica” do mercado deve poder estender-se – seja embora com as adaptações de cada caso, a todos os âmbitos da vida associada – da família à escola, à política e às próprias práticas religiosas.

Não é difícil captar os elementos de debilidade destas duas concepções entre si especulares. A primeira – estupidamente expressa pelo aforismo: “O Estado não deve remar, mas estar no timão” – apoia-se no argumento da luta contra as desigualdades. Somente intervenções do Estado em chave redistributiva podem reduzir a discrepância entre indivíduos e entre grupos sociais. As coisas não se dão, todavia, nestes termos. As desigualdades nos países avançados do Ocidente – que haviam diminuído de 1945 em diante – voltaram escandalosamente a crescer nos últimos vinte anos e isso não obstante as maciças intervenções do Estado na economia. (Na Itália, por exemplo, o Estado intermedeia uns 50% da riqueza produzida no país.) Conhecemos certamente as razões pelas quais isso ocorre, razões que têm a ver com a transição à sociedade pós-industrial.

Basta pensar em fenômenos como o ingresso nos processos produtivos das novas tecnologias infotelemáticas e a criação dos mercados do trabalho e do capital global. Mas, o ponto crucial é entender por que a redistribuição em chave de perequação não pode ser uma tarefa *exclusiva* do Estado. O fato é que a estabilidade política é um objetivo que, considerando o atual modelo de democracia – o elitista-competitivo de Max Weber e Joseph Schumpeter –, não se obtém com medidas de redução das desigualdades, mas com o crescimento econômico. A duração e reputação dos governos democráticos é muito mais determinada por sua capacidade de ampliar o nível da riqueza do que por sua habilidade em redistribuí-la de modo equânime entre os cidadãos. E isso pela simples embora triste razão de que os “pobres” não participam do jogo democrático e, por conseguinte, não constituem uma classe de *stakeholders* [depositários de apostas]¹ capaz de inquietar a razão política. Se, pois, se quer

1 Nota do tradutor.

contestar o aumento endêmico das desigualdades, porque precursor de sérios perigos perante a paz ou perante a democracia, será preciso intervir, antes de tudo, sobre o momento da produção da riqueza e não só sobre o momento de sua redistribuição.

O que é que não resiste na outra concepção do mercado, hoje eficazmente veiculada pelo pensamento único da *one best way*? O fato de que não é verdade que a máxima extensão possível da lógica do mercado (acivil) aumente o bem-estar de todos. Isto é, não é verdadeira a metáfora segundo a qual “uma maré que sobe ergue todas as barcas”. O raciocínio que apoia a metáfora é basicamente o seguinte: já que o bem-estar dos cidadãos depende da prosperidade econômica e já que esta está causalmente associada às relações de mercado, a verdadeira prioridade da ação política deve ser a de assegurar as condições para o maior florescimento possível da cultura do mercado. Por conseguinte, o *welfare state*, quanto mais generoso for, tanto mais agirá como vínculo favorável ao crescimento econômico, sendo, portanto, contrário à difusão do bem-estar. De onde decorre a recomendação de um *welfare state* de cunho seletivo, que se ocupe somente daqueles que a disputa de mercado deixa às margens. Os outros, aqueles que conseguem permanecer dentro do círculo vicioso do crescimento, proverão por si mesmos a própria tutela. Pois bem, é a simples observação dos fatos que nos desvela a aporia que está na base de tal linha de pensamento: o crescimento econômico (isto é, aumentos sustentados de riqueza) e o progresso civil (isto é, a ampliação dos espaços de liberdade das pessoas) já não andam mais juntos. É como dizer que o aumento do bem-estar material (*welfare*) não vem mais acompanhado de um aumento da felicidade (*well-being*). Reduzir a capacidade de inclusão de quem, por uma razão ou por outra, permanece às margens do mercado, enquanto nada acrescenta a quem já está nele inserido, produz um racionamento da liberdade, o que é sempre deletério para a “pública felicidade”.

Estas duas concepções do mercado, muito diversas entre si quanto aos pressupostos filosóficos e quanto às consequências políticas, acabaram gerando, em nível primeiramente cultural, um resultado talvez inesperado: a afirmação de uma ideia de mercado antiética em relação àquela da tradição de pensamento da economia civil – uma tradição de pensamento tipicamente italiana que inicia na época do Humanismo civil e se protraí até o fim do século XVIII, quando é folgadoamente superada pelo paradigma da economia política. Ou seja, uma ideia que vê o mercado como instituição fundada sobre uma dupla norma: a *impessoalidade* das relações de troca (quanto menos conheço a minha contraparte tanto maior será a minha vantagem, porque os negócios funcionam melhor com os desconhecidos!); e a motivação *exclusivamente autointeressada* daqueles que dela participam, com o que “sentimentos morais” como a simpatia, a reci-

procidade, a fraternidade, etc., não desempenham nenhum papel significativo na arena do mercado. Aconteceu, assim, que a progressiva e majestosa expansão das relações de mercado no decurso do último século e meio acabou por reforçar aquela interpretação pessimista do caráter dos seres humanos que já tinha sido teorizada por Hobbes e Mandeville, segundo os quais somente as duras leis do mercado conseguiriam domar os impulsos perversos e as pulsões de tipo anárquico. A visão caricatural da natureza humana que assim se impôs contribuiu para dar crédito a um duplo erro: que a esfera do mercado coincide com a do egoísmo, com o lugar no qual cada um persegue, da melhor forma, os próprios interesses individuais e, simetricamente, que a esfera do Estado coincide com a da solidariedade, isto é, da persecução dos interesses coletivos. E é sobre tal fundamento que tem sido erigido o bem conhecido modelo dicotômico Estado/mercado: um modelo por força do qual o Estado é identificado com a esfera do público e o mercado com a esfera do privado.

Convém fazer aqui um rápido aceno a uma consequência importante da saída de cena da perspectiva da economia civil. Tal saída constringiu aquelas organizações da sociedade civil – hoje conhecidas como *non profit* ou terceiro setor – a definirem a própria identidade *in negativo* com respeito aos termos daquela dicotomia: como “não Estado” ou, então, como “não mercado”, segundo os contextos. Não há quem não veja o quanto esta conceitualização nos deixa insatisfeitos. Não somente porque dela resulta que o terceiro setor poderia no máximo aspirar a um papel residual e de nicho, mas também porque tal papel seria de qualquer modo transitório. Como tem sido afirmado, aqueles *non profit* seriam organizações transitórias que nascem para satisfazer novas necessidades ainda não atingidas pelo mercado capitalista e destinadas, com o tempo, a desaparecerem ou a se transformarem na forma capitalista de empresa. Sobre o que se apoia uma “certeza” do gênero? Sobre a acrítica aceitação do pressuposto segundo o qual a forma *natural* de fazer empresa é aquela capitalista e, portanto, que toda outra forma de empresa deve a própria razão de ser ou a uma “falência do mercado”, ou então a uma “falência do Estado”. O que equivale a dizer que, caso se pudessem remover as causas geradoras dessas falências ou insucessos (as assimetrias informativas, as externalidades, a incompletude dos contratos, o mau funcionamento da burocracia e assim por diante), poder-se-ia tranquilamente prescindir das organizações da sociedade civil. Em definitivo, uma vez supinamente acolhido o princípio da naturalidade do individualismo ontológico e, em particular, do *homo oeconomicus*, resulta que o único banco de prova para o sujeito *non profit* é aquele da eficiência: somente se ele demonstrar ser mais eficiente do que a empresa privada e/ou a empresa pública, ele obterá o título

de merecedor de respeito. (Note-se que a ideia da eficiência não é, em economia, uma noção axiologicamente neutra: somente depois que se declarou o fim da ação econômica se pode definir a eficiência.)

A esta altura, não é difícil explicar, no debate cultural contemporâneo, o retorno da categoria do bem comum. Ante a degradação da tendencial redução das relações humanas à simples troca de produtos equivalentes, o espírito do homem contemporâneo se insurge e exige outra história. A palavra-chave que hoje – melhor do que outra – exprime esta exigência é a da fraternidade, palavra já presente na bandeira da Revolução Francesa, mas que a ordem pós-revolucionária depois abandonou – por conhecidas razões – até sua eliminação do léxico político-econômico. Foi a escola de pensamento franciscana que deu a este termo o significado que ele conservou no decurso do tempo e que é o de constituir, ao mesmo tempo, o complemento e a superação do princípio de solidariedade. De fato, enquanto a solidariedade é o princípio de organização social que permite aos desiguais tornarem-se iguais, o princípio de fraternidade é aquele princípio de organização social que permite aos iguais serem diversos. A fraternidade permite a pessoas que são iguais em sua dignidade e em seus direitos fundamentais exprimirem diversamente o seu plano de vida, ou o seu carisma. As épocas que deixamos para trás, o século XIX e, sobretudo o século XX, tem sido caracterizadas por amplas e duras batalhas, tanto culturais quanto políticas, em nome da solidariedade, e isto tem sido bom. Basta pensar na história do movimento sindical e na luta pela conquista dos direitos civis. O ponto crucial é que, numa boa sociedade, o viver não pode significar contentar-se somente com o horizonte da solidariedade, porque uma sociedade que fosse apenas solidária, e não também fraterna, seria uma sociedade da qual cada um procuraria distanciar-se. O problema é que, enquanto a sociedade fraterna é também uma sociedade solidária, o inverso não é necessariamente verdade.

Tem sido esquecido o fato de que não é sustentável uma sociedade de humanos na qual se extingue o senso da fraternidade e na qual tudo se reduz, de um lado, a melhorar as transações baseadas na troca de equivalentes, e de outro, em aumentar as transferências realizadas por estruturas assistenciais de natureza pública. Isso nos dá conta da razão pela qual – não obstante a qualidade das forças intelectuais em campo – ainda não se tenha chegado a uma solução crível ou fidedigna do grande *trade-off* [da inadequação]² entre eficiência e equidade. Não é capaz de futuro uma sociedade na qual se dissolve o princípio da fraternidade; pois não é capaz de progredir a sociedade na qual existe somente o “dar para ter” ou o “dar por dever”. Eis

2 Nota do tradutor.

porque, nem a visão liberal individualista do mundo, na qual tudo (ou quase tudo) é troca, nem a visão estatocêntrica da sociedade, na qual tudo (ou quase tudo) é obrigação ou dever, constituem guias seguros para fazer-nos sair dos encaixes e lodaçais nos quais as nossas sociedades estão hoje atoladas.

O que fazer para permitir que o mercado possa voltar a ser – como o foi na época do Humanismo – instrumento de civilização e meio para reforçar o vínculo social, eis o grande desafio hoje existente diante de todos nós. Que este desafio seja daqueles de alcance epocal nos é confirmado por uma interrogação que está acima de todas as demais: no contexto atual, dominado por economias de mercado de tipo capitalista, é possível que sujeitos, cujo *modus operandi* se inspira no princípio da reciprocidade, consigam não somente emergir, mas até se expandir?

O que poderia fazer pensar que o projeto tendente a restituir à esfera pública – e à esfera econômica, em particular – o princípio do bem comum não é somente uma consoladora utopia? Há para isso duas considerações, ambas verificáveis. A primeira tem a ver com a percepção de que, na base da economia capitalista, está presente uma séria contradição de tipo pragmático – não lógico, bem entendido. A economia capitalista é certamente uma economia de mercado, isto é, uma ordem institucional na qual estão presentes e ativos os dois princípios basilares da modernidade: a liberdade de agir e de empreender, por um lado; e a igualdade de todos perante a lei, por outro lado. Ao mesmo tempo, no entanto, a principal instituição do capitalismo – a empresa capitalista, precisamente – andou se edificando no decurso dos últimos três séculos pelo princípio de hierarquia. Desta forma, tomou corpo um sistema de produção no qual há uma estrutura centralizada, à qual certo número de indivíduos cede voluntariamente, em troca de um preço (o salário), trabalhos que, uma vez entrados na empresa, fogem depois ao controle daqueles que os fornecem.

Sabemos bem, da história econômica, de que modo isso tem acontecido e conhecemos também os notáveis progressos que tal ordem institucional tem garantido. Mas, o fato é que na atual passagem de época – da modernidade à pós-modernidade – são sempre mais frequentes as vozes que se elevam indicando as dificuldades de fazer andar juntos o princípio democrático e o princípio capitalista. O fenômeno da assim dita privatização do público é o que acima de tudo causa problema: as empresas da economia capitalista vão assumindo sempre mais o controle do comportamento dos indivíduos – os quais, note-se, transcorrem bem mais da metade de seu tempo de vida no lugar de trabalho – subtraindo-o ao Estado ou a outras instituições, e acima de todas a família. Noções como liberdade de escolha, tolerância, igualdade perante a lei, participação e outras semelhantes – cunhadas e difundidas na época do Humanismo civil e

reforçadas depois na do Iluminismo – como antídotos ao poder absoluto (ou quase) do soberano, são apropriadas e oportunamente recalibradas pelas empresas capitalistas para transformar os indivíduos – já não súditos – em adquirentes daqueles bens e serviços que eles mesmos produzem.

A discrasia mencionada acima está em que, quando se têm razões cogentes para considerar meritória a extensão máxima possível do princípio democrático, é preciso, então, começar a considerar aquilo que ocorre *dentro* da empresa e não somente aquilo que ocorre nas elações entre empresas que interagem no mercado. “Se a democracia – escreve Dahl – se justifica no governo do Estado, então ela também se justifica no governo da empresa” (p. 57). Jamais será plenamente democrática a sociedade na qual o princípio democrático só encontra aplicação concreta na esfera política. A boa sociedade para se viver não constringe os seus membros a embaraçosas dissociações, como democráticos enquanto cidadãos eleitores; não democráticos enquanto trabalhadores ou consumidores.

A segunda consideração diz respeito à insatisfação, sempre mais difusa, sobre o modo de interpretar o princípio da liberdade. Como é sabido, três são as dimensões constitutivas da liberdade: a autonomia, a imunidade e a capacitação. A autonomia expressa a liberdade de escolha: não se é livre se não se é situado na liberdade de escolher. A imunidade expressa, ao invés, a ausência de coerção da parte de qualquer agente externo. É, em boa substância, a liberdade negativa (ou a “liberdade de”) da qual falou Isaiah Berlin. A capacitação, no sentido de Amartya Sen, expressa, enfim, a liberdade de escolha, isto é, de conseguir os objetivos, pelo menos em parte ou em certa medida, que o sujeito se propõe. Não se é livre se jamais (ou pelo menos em parte) se consegue realizar o próprio plano de vida. Pois bem, enquanto a concepção liberal-liberalista quer assegurar a primeira e a segunda dimensão da liberdade em detrimento da terceira, a concepção estatocêntrica – seja na concepção da economia mista seja naquela do socialismo de mercado – tende a privilegiar a segunda e a terceira dimensão, em detrimento da primeira. O liberalismo é certamente capaz de garantir com margem a mudança; mas ele não é igualmente capaz de gerir as consequências negativas devidas à elevada assimetria temporal entre a distribuição dos custos da mudança e a dos benefícios. Os primeiros são imediatos e tendem a recair sobre segmentos mais desprovidos da população; os segundos se verificam posteriormente no tempo e tendem a beneficiar os sujeitos com maior talento. Como J. Schumpeter foi um dos primeiros a reconhecer, é o mecanismo da destruição criadora que é o coração do sistema capitalista – o qual “destrói” o velho para criar “o novo” e cria “o novo” para destruir “o velho” – mas é também o seu calcanhar de Aquiles. De outro lado, o socialismo de mercado – em suas

primeiras versões – se propõe o Estado como sujeito encarregado de fazer frente às assincronias das quais se falou, e não ataca a lógica do mercado capitalista, mas restringe somente a área operativa e de incidência. O *proprium* do paradigma do bem comum é, ao invés, a tentativa de fazer estarem juntas e conexas todas as três dimensões da liberdade. Eis porque isto aparece como uma perspectiva no mínimo interessante a explorar e pela qual é razoável empenhar-se com a realização de obras ou ações específicas.

3 Fraternidade e bens de gratuidade

A segunda consequência prática do ingresso do amor na vida econômica se refere à retomada de um antigo princípio, o de fraternidade. (Para fixar as ideias: a fraternidade é o princípio de organização social que permite aos iguais serem diversos, permitindo-lhes realizarem o próprio plano de vida ou a própria vocação. Cuide-se de não confundir diferença com diversidade: a primeira se opõe à igualdade; a segunda se opõe à uniformidade. Eis porque os indivíduos podem ser iguais e diversos; enquanto não poderiam ser iguais e desiguais.)

É grande mérito da cultura europeia o de ter sabido delinear, em termos tanto institucionais como econômicos, o princípio de fraternidade, fazendo com que ele se tornasse um eixo portador da ordem social. Foi a escola de pensamento franciscana que deu a este termo o significado que ele conservou no decurso do tempo. Há páginas da regra de Francisco que ajudam bastante a compreender o sentido específico do princípio de fraternidade. É o de constituir, simultaneamente, o complemento e a superação do princípio de solidariedade. De fato, enquanto a solidariedade é o princípio de organização social que permite aos desiguais tornarem-se iguais, o princípio de fraternidade é aquele princípio de organização social que – como foi dito – permite aos iguais serem diversos. A fraternidade permite a pessoas que são iguais em sua dignidade e em seus direitos fundamentais exprimirem diversamente o seu plano de vida, ou o seu carisma. Os períodos que deixamos para trás, o século XIX e, sobretudo o século XX, têm sido caracterizados por grandes batalhas, tanto culturais quanto políticas, em nome da solidariedade e isto tem sido bom. Basta pensar na história do movimento sindical e na luta pela conquista dos direitos civis. O ponto crucial é que a boa sociedade não pode contentar-se com o horizonte da solidariedade, porque uma sociedade que fosse somente solidária e não também fraterna seria uma [sociedade] da qual cada um procuraria afastar-se. O fato é que, enquanto a sociedade fraterna é também uma sociedade solidária, o inverso não é verdadeiro.

Não só, mas onde não há gratuidade não pode haver esperança. A gratuidade, de fato, não é uma virtude ética como o

é a justiça. Ela se refere à dimensão supraética do agir humano; sua lógica é a da superabundância. A lógica da justiça é, ao invés, aquela da equivalência, como já ensinava Aristóteles. Entendemos agora porque a esperança não pode ancorar-se na justiça. Numa sociedade por hipótese apenas perfeitamente justa não haveria espaço para a esperança. O que poderiam jamais esperar os seus cidadãos? Já não é assim numa sociedade onde o princípio de fraternidade tivesse conseguido lançar raízes profundas, precisamente porque a esperança se nutre de superabundância.

Para considerar um só exemplo, se-pense no amplo debate, ainda longe de estar concluído, sobre o *big trade off* – para lembrar o título do célebre livro do Arthur Okun, de 1975 – entre eficiência e equidade (ou justiça distributiva). É preferível favorecer uma ou a outra; vale dizer: é melhor dilatar o espaço de ação do princípio da troca de equivalentes, que visa precisamente à eficiência, ou atribuir mais poderes de intervenção ao Estado, afim de que este melhore a distribuição da renda? Ou ainda: quanta eficiência deve-se renunciar para melhorar os resultados no front da equidade? E assim por diante. Interrogações desse gênero encheram (e enchem) as agendas de estudo de várias fileiras de economistas e cientistas sociais, com resultados práticos antes modestos, para falar a verdade. A principal razão disto não está, por certo, na carência dos dados empíricos ou na inadequação dos instrumentos de análise à disposição. A razão está, antes, em que esta literatura se esqueceu do princípio de reciprocidade, isto é, do princípio cujo fim próprio é aquele de traduzir em prática a cultura da fraternidade. Haver esquecido o fato de que não é sustentável uma sociedade de humanos na qual se extingue o sentido de fraternidade e na qual tudo se reduz, por um lado, a melhorar as transações baseadas na troca de equivalentes e, por outro, a aumentar as transferências atuadas por estruturas assistenciais de natureza pública, nos dá conta do motivo por que, não obstante a qualidade das forças intelectuais em campo, ainda não se tenha chegado a uma solução aceitável daquele *trade-off*. Não é capaz de futuro a sociedade na qual se dissolve o princípio de fraternidade; ou seja, não é capaz de progredir aquela sociedade na qual existe somente o “dar para ter” ou então o “dar por dever”. Eis porque, nem a visão liberal-individualista do mundo, no qual tudo (ou quase tudo) é troca, nem a visão estatocêntrica da sociedade, na qual tudo (ou quase tudo) é obrigação, são guias seguros para fazer-nos sair dos charcos nos quais as nossas sociedades estão hoje atoladas (Para uma ampliação desse discurso remeto ao meu *L'economia del bene comune*, Roma: Città Nuova, 2007).

O que representa, em nível prático, o acolhimento do princípio de fraternidade no âmbito do agir econômico? Uma resposta, embora antes indireta, nos vem da consideração da natureza

profunda da crise econômico-financeira existente. São dois os tipos de crise que, *grosso modo*, é possível identificar na história das nossas sociedades: dialética uma, entrópica a outra. Dialética é a crise que nasce de um conflito fundamental que toma corpo no âmbito de uma determinada sociedade e que contém, no próprio interior, os germes ou as forças da própria superação. (Vai por si que não necessariamente a saída da crise representa um progresso com respeito à situação precedente.) Exemplos históricos e famosos de crise dialética são aqueles da Revolução Americana, da Revolução Francesa, da Revolução de Outubro, na Rússia, em 1917. Entrópica, ao invés, é a crise que tende a fazer colapsar o sistema por implosão, sem modificá-lo. Este tipo de crise se desenvolve toda vez que a sociedade perde o sentido – isto é, literalmente, a direção – da própria incidência. De tal tipo de crise a história também nos oferece exemplos notáveis: a queda do império romano; a transição do feudalismo à modernidade; a queda do muro de Berlim e do império soviético.

Por que é importante tal distinção? Porque são diversas as estratégias de saída dos dois tipos de crise. Não se sai de uma crise entrópica com ajustamentos de natureza técnica ou com medidas apenas legislativas e regulamentares – embora necessárias. Diferentemente, se sai enfrentando de peito aberto, resolvendo-a, a questão do sentido. Eis porque são indispensáveis a tal fim minorias proféticas que saibam indicar à sociedade a nova direção para a qual mover-se mediante um suplemento de pensamento e, sobretudo pelo testemunho das obras. Assim foi quando Bento, deixando-nos o seu célebre *ora et labora*, inaugurou a nova era, aquela das catedrais.

Pois bem, a grande crise econômico-financeira que rompeu em 2008 nos EUA e se alastrou mundo afora é de tipo basicamente entrópico. E não é, por conseguinte, correto assimilar – se não pelos aspectos meramente quantitativos – a presente crise àquela de 1929 que foi, antes, de natureza dialética. Esta última, de fato, foi devida a erros humanos cometidos principalmente pelas autoridades de controle das transações econômicas e financeiras, consequentes a um preciso déficit de conhecimento sobre os modos de funcionamento do mercado capitalista. Tanto que foi preciso o “gênio” de J. M. Keynes para prover às necessidades. Basta pensar no papel do pensamento keynesiano na articulação do *New Deal* de Roosevelt. Na crise atual é certamente verdade que houve erros humanos – também graves como o mostrei em Zamagni (2009) –, mas estes têm sido a consequência não tanto de um déficit cognoscitivo, quanto da crise de sentido que tem impelido a sociedade do Ocidente avançado a fazer tempo desde o início daquele evento de alcance epocal que é a globalização.

Surge espontaneamente a pergunta: em que aspectos se manifestou mais abertamente esta crise de sentido? A resposta

é imediata: numa tríplice separação, e precisamente a separação entre a esfera da economia e a esfera do social; o trabalho separado da criação da riqueza; o mercado separado da democracia. Tentarei esclarecê-lo, embora brevemente, começando pela primeira separação.

Uma das tantas heranças, certamente não positivas, que a modernidade nos deixou é a convicção com base na qual o título de acesso ao “clube da economia” é o de ser buscador de lucro; o que equivale a dizer que não se é propriamente empreendedor se não se procura perseguir exclusivamente a maximização do lucro. Em caso contrário, é preciso resignar-se a fazer parte do âmbito do social, onde precisamente operam as empresas sociais, as cooperativas sociais, as fundações de variado tipo, etc. Esta absurda conceitualização – por sua vez filha do erro teórico que leva a confundir a economia de mercado, que é o *genus*, com uma *species* sua particular que é precisamente o sistema capitalista – acabou por identificar a economia com o lugar da produção da riqueza (um lugar cujo princípio regulador é a eficiência) e a pensar o social como o lugar da redistribuição, onde a solidariedade e/ou a compaixão (seja ela pública ou privada) são os cânones fundamentais. Foram vistas e estamos vendo as consequências de tal separação. Como o célebre historiador econômico Angus Maddison tem mostrado, nos últimos trinta anos os indicadores da desigualdade social, da interestatal e da intraestatal, têm registrado aumentos simplesmente escandalosos, também naqueles países onde o *welfare state* tem desempenhado um papel importante em termos de recursos administrados. No entanto, fileiras de economistas e de filósofos da política têm acreditado por longo tempo que a proposta kantiana, que diz “façamos a torta maior e depois a repartamos com justiça”, fosse a solução do problema da equidade. Não se pode não recordar, a tal propósito, a potência expressiva do aforismo lançado pelo pensamento econômico neoconservador, segundo o qual “uma maré que sobe levanta todas as barcas”, de onde deriva a célebre tese do efeito de gotejamento (*trickle-down effect*): a riqueza, ao modo de chuva benéfica, antes ou depois, acaba irrigando todos, também os mais pobres.

A recente carta encíclica *Caritas in Veritate*, do papa Bento XVI, indica com todas as letras que a via de saída do problema aqui levantado está na recomposição do que tem sido artificialmente separado. Tomando posição a favor daquela concepção do mercado – típica da economia civil –, segundo a qual o vínculo social não pode ser reduzido ao mero *cash nexus*, a encíclica sugere que se pode viver a experiência da socialidade humana no interior de uma vida econômica normal e não já fora dela como quereria o modelo dicotômico de ordem social. O desafio a assumir é, então, o da segunda navegação no sentido de Platão: nem ver a economia em endêmico e ontológico conflito com

a vida boa, porque vista como lugar do desfrutamento e da alienação, nem concebê-la como o lugar no qual todos os problemas da sociedade podem encontrar solução, como retém o pensamento anarcoliberal.

O que dizer do segundo episódio de separação? Por séculos a humanidade se ateuve à ideia de que, também na origem da criação de riqueza, está o trabalho humano – de um ou de outro tipo, não faz diferença. Tanto que Adam Smith abre sua obra fundamental, *A Riqueza das Nações* (1776), precisamente com tal consideração. Qual a novidade que a financiarização da economia, iniciada há uns trinta anos, acabou por determinar? A ideia segundo a qual seriam as finanças especulativas que criam a riqueza, muito mais e muito mais depressa do que a atividade laboral.

As consequências de tal pseudorrevolução cultural estão sob os olhos de todos. (Basta pensar na infeliz tentativa de substituir a figura do trabalhador, como categoria central da ordem social, por aquela do cidadão-consumidor.) Hoje, por exemplo, não dispomos de uma ideia compartilhada de trabalho que nos permita entender as transformações em ato. Sabemos que, a partir da Revolução Comercial do século XI, se afirmou gradualmente a ideia do trabalho artesanal que realiza a unidade entre atividade e conhecimento, entre processo produtivo e *mestiere* [*profissão*] – termo, este último, que remete à mestria. Com o advento da revolução industrial, antes e depois do fordismo-taylorismo, avança a ideia da *mansão* (sinal de atividades parceladas), não mais do *mestiere*, e com essa a centralidade da liberdade do trabalho, como emancipação do “reino da necessidade”. Mas, de onde partir para conseguir tal objetivo, se não do trabalho entendido como lugar de uma boa existência? O florescimento humano – isto é, a *eudaimonia* no sentido de Aristóteles – não é procurada após o trabalho, como acontecia ontem, porque o ser humano encontra sua humanidade *enquanto* trabalha. Segue daqui a urgência de começar a elaborar o conceito de eudaimonia laboral que vá, de um lado, além da hipertrofia laboral típica dos nossos tempos (o trabalho que preenche um vazio antropológico crescente) e, de outro, consiga declinar a ideia de liberdade do trabalho (a liberdade de escolher aquelas atividades que estão em condições de enriquecer a mente e o coração daqueles que estão empenhados no processo laboral ou produtivo).

Falando com clareza, o acolhimento do paradigma eudaimônico implica que os fins da empresa – seja qual for sua forma jurídica – são irredutíveis ao mero lucro, embora não o exclua. Implica, portanto, que possam nascer e se desenvolver empresas de vocação civil em condições de superar a própria autorreferencialidade, dilatando assim o espaço da possibilidade efetiva de escolha do trabalho da parte das pessoas. Não se esque-

ça, de fato, que escolher a opção melhor entre aquelas de um “mau” conjunto de escolhas não significa, de fato, que um indivíduo mereça o que escolheu. A liberdade de escolha fundamenta o consenso somente se, quem escolhe, é colocado na condição de concorrer à definição do próprio conjunto de escolhas. Ter esquecido o fato de que não é sustentável uma sociedade de humanos na qual tudo se reduz, de um lado, a melhorar as transações baseadas no princípio da troca de equivalentes e, de outro, a agir sobre transferências de tipo assistencialista de natureza pública, nos dá conta do motivo por que seja tão difícil passar da ideia do trabalho como atividade àquela do trabalho como obra.

Enfim, é hora de dar conta de uma terceira separação existente no fundo da crise atual. Trata-se do seguinte: desde sempre a teoria econômica sustenta que o sucesso e o progresso de uma sociedade dependem crucialmente de sua capacidade de mobilizar e gerir a consciência que existe, dispersa, entre todos aqueles que dela fazem parte. De fato, o mérito principal do mercado, entendido como instituição socioeconômica, é precisamente aquele de fornecer uma solução ideal ao problema do conhecimento. Como já F. von Hayek procurou esclarecer em seu célebre (e celebrado) ensaio de 1937, a fim de canalizar de modo eficaz o conhecimento local, isto é, aquele de que são portadores os cidadãos de uma sociedade, é necessário um mecanismo descentralizado de coordenação, e o sistema dos preços de que consta basicamente o mercado é exatamente aquele que serve à necessidade. Este modo de ver as coisas, bastante comum entre os economistas, tende, no entanto, a obscurecer um elemento de central relevância.

Na verdade, o funcionamento do mecanismo dos preços como instrumento de coordenação pressupõe que os sujeitos econômicos compartilhem e, portanto, compreendam a “língua” do mercado. Valha uma analogia. Pedestres e automobilistas param diante do semáforo que mostra o vermelho porque compartilham o mesmo significado da luz vermelha. Se esta última evocasse, para alguns, a adesão a uma particular posição política e, para outros, um sinal de perigo, é evidente que nenhuma coordenação seria possível, com as consequências que é fácil imaginar. O exemplo sugere que não um, mas dois são os tipos de conhecimento dos quais o mercado necessita para absolver a principal tarefa de que se falou acima. O primeiro tipo é o conhecimento individual que, depositado em cada indivíduo, é aquilo que – como foi muito bem esclarecido pelo mesmo F. von Hayek – pode ser gerido pelos mecanismos normais do mercado. O segundo tipo de conhecimento, ao invés, é o institucional, o qual tem a ver com a linguagem comum e permite a uma pluralidade de indivíduos compartilharem os significados das categorias de discurso que são utilizadas e de entenderem-se reciprocamente quando entram em contato pessoal.

É um fato que em qualquer sociedade coexistem muitas linguagens diversas e a linguagem do mercado é somente uma delas. Se isto fosse o único aspecto, não haveria problemas: para mobilizar de modo eficiente o conhecimento local de tipo individual, bastariam os instrumentos usuais de mercado. Mas não é assim pela simples razão de as sociedades contemporâneas serem contextos multiculturais nos quais o conhecimento de tipo individual deve viajar através de horizontes linguísticos e é isto que levanta formidáveis dificuldades. Certo pensamento econômico tem podido prescindir de tal dificuldade assumindo implicitamente que o problema do conhecimento de tipo institucional de fato não existiria, por exemplo, porque todos os membros da sociedade compartilham o mesmo sistema de valores e aceitam os mesmos princípios de organização social. Mas, quando assim não é, como a realidade nos obriga a perceber, acontece, sim, que para governar uma sociedade “multilíngue” é necessária outra instituição, diversa do mercado, que faça emergir aquela língua de contato capaz de fazer dialogarem os membros pertencentes a diversas comunidades linguísticas. Pois bem, esta instituição é a democracia. Isto nos ajuda a compreender porque o problema da gestão do conhecimento nas nossas sociedades de hoje e, portanto, em definitivo, o problema do desenvolvimento postula que duas instituições – a democracia e o mercado – sejam postas na condição de atuar conjuntamente, lado a lado. A separação, ao invés, entre mercado e democracia, que tem ido se consumando no decurso do último quarto de século na onda da exaltação de certo relativismo cultural e de uma exacerbada mentalidade individualista, tem feito crer – também a estudiosos advertidos – que seria possível expandir a área do mercado sem preocupar-se de fazer as contas com a intensificação da democracia.

São duas as principais implicações daí derivadas. A primeira é a ideia perniciosa segundo a qual o mercado seria uma zona moralmente neutra que não teria necessidade de submeter-se a algum juízo ético, porque já conteria no próprio núcleo duro (*hard core*) aqueles princípios morais que são suficientes à sua legitimação social. Ao contrário, não estando em condições de autofundar-se, o mercado para vir a existir pressupõe que já tenha sido elaborada a “língua de contato”. E tal consideração bastaria para derrotar por si só toda pretensão de autorreferencialidade. Segunda implicação: se a democracia, que é um bem frágil, está sujeita a uma lenta degradação, pode acontecer que o mercado seja impedido de recolher e gerir de modo eficiente o conhecimento e pode, portanto, acontecer que a sociedade cesse de progredir, sem que isso ocorra por qualquer defeito dos mecanismos de mercado, e sim por um déficit de democracia. Pois bem, a crise econômico-financeira em curso – uma crise de natureza precisamente entrópica e não dialética – é a melhor e

mais cogente confirmação empírica de tal proposição. Se as preposições e locuções preposicionais do mercado são: *sem – contra – em cima* (sem os outros; contra os outros; acima dos outros), as da democracia são: *com – para – em* (com os outros; para os outros; nos outros). Em definitivo, precisamos reconectar mercado e democracia para esconjurar o duplo perigo do individualismo e do estatismo centralista. Se há individualismo quando cada membro da sociedade quer ser o todo, há centralismo quando um único componente quer ser o todo. No primeiro caso se exalta a tal ponto a diversidade que se faz morrer a unidade do consórcio humano; no outro caso, para afirmar a uniformidade, sacrifica-se a diversidade. Compreendemos agora por que o princípio da fraternidade – verdadeiro e próprio eixo portador da identidade europeia – reveste um papel tão central para o progresso moral e civil da sociedade.

4 A ética das virtudes posta à prova

Um modo de apreciar a fecundidade dos princípios do bem comum e da fraternidade, sobre os quais se escreveu acima, é aquele de se colocar num particular banco de prova, como aquele que se refere ao papel das virtudes no desenho do arranjo institucional da sociedade.

Como se sabe, são três os tipos de normas das quais as sociedades de qualquer época e lugar necessitam para sua sustentabilidade: as normas legais, expressão do poder coercitivo do Estado, cuja executoriedade está ligada a bem definidos sistemas de punições; as normas sociais, que são o precipitado de convenções e tradições mais ou menos antigas e cuja executoriedade depende da vergonha que sempre acompanha a estigmatização de comportamentos desviantes (perda de status e discriminação social); e as normas morais, associadas à prevalência de bem definidas matrizes culturais (de tipo religioso ou não), cuja violação faz deflagrar-se nos indivíduos o sentimento de culpa. É à antropóloga americana Ruth Benedict que se deve a distinção entre civilização da vergonha e civilização da culpa³ e a afirmação do pensamento segundo o qual a passagem da primeira à segunda civilização representou um autêntico progresso moral. Disso nos dá razão o bem conhecido filósofo americano Bernard Williams, quando escreve que, enquanto “as experiências primitivas da vergonha têm a ver com a vista e com o ser visto”, a culpa põe “as suas raízes na escuta”, no sentir “ressoar em si mesmos a voz do julgamento, do juízo”.⁴

Qual o nexos entre as três tipologias de normas? É que, se as leis “marcham contra” as normas sociais e, mais ainda, contra

3 R. Benedict, *Il crisântemo e la spada*, 1946.

4 B. Williams, *Vergogna e necessita*. Bolonha: Il Mulino, 2007.

as normas morais prevalentes na sociedade, não somente as primeiras normas não produzirão os resultados desejados, pois não serão respeitadas pela simples razão de certamente não ser possível prever sanção para todos os violadores, mas, o que é pior, elas acabarão minando as credibilidades e/ou aceitabilidades das outras duas categorias de normas, ameaçando a estabilidade da própria ordem social. É o que sucede com aquelas leis que hoje se chamam *inexpressive laws*, isto é, leis que não conseguem exprimir aqueles valores que sustentam a arquitetura de determinada sociedade. Infelizmente, ainda hoje a teoria econômica silencia sobre as relações existentes entre os três tipos de normas. Salvo raríssimas ocasiões, a divisão do trabalho intelectual é tal que economistas e juristas se ocupam somente de leis, os sociólogos somente de normas sociais e os éticos de normas morais. Então, não é difícil dar-se conta da razão pela qual grande parte das normas jurídicas seja tão “inexpressiva”.

Voltando agora a atenção aos sistemas motivacionais que presidem aos comportamentos dos indivíduos, costumemente se têm distinguido entre motivações extrínsecas (executo certa ação pela vantagem monetária, ou de outro tipo, que obtenho); intrínsecas (minha ação tem para mim um valor não instrumental e por isso me assegura uma remuneração precisamente intrínseca); transcendentais (realizo certa obra porque desejo que outros tirem dela vantagem; ou então porque pretendo produzir conscientemente externalidades positivas). Da prevalência, nas pessoas, de um ou de outro tipo de motivação resultam os comportamentos que se observam na realidade: os antissociais (é tal, por exemplo, o comportamento do invejoso que tira vantagem das desgraças alheias e que, portanto, está disposto a suportar custos específicos para conseguir este objetivo); os associais (aquilo do *homo oeconomicus* que não se propõe nem de danificar nem de se avantajear aos outros, tendo preferências individualistas e estando interessado somente em si próprio); os pró-sociais (o altruísta mais ou menos racional; o *homo reciprocans*; aquele que pratica o dom como gratuidade, e assim por diante).

Como a história ensina e a experiência cotidiana confirma, os três traços comportamentais estão sempre presentes nas sociedades humanas, quaisquer que elas sejam. O que muda de uma sociedade à outra é a combinação: em algumas fases históricas prevalecem comportamentos antissociais e/ou associais, em outras os pró-sociais, com resultados fáceis de imaginar no plano econômico e no plano do progresso civil. (Para dar um exemplo de grande atualidade, considere-se o modelo da *commons-based peer production* [produção de pares em base comum],⁵ da qual a forma mais conhecida é aquela do projeto Wi-

5 Nota do tradutor.

kipedia, fenômeno de cooperação social cujo sucesso teria sido impossível imaginar uma década atrás. A produção entre pares é um modelo social de produção caracterizado por dois elementos. O primeiro é a descentralização; o segundo é que não são os preços nem os comandos que induzem à ação uma pluralidade de indivíduos participantes, mas as motivações intrínsecas e transcendentais). Surge a pergunta: do que depende que em dada sociedade, numa época histórica dada, a composição orgânica dos traços comportamentais seja de um tipo ou de outro? Pois bem, é quando se chega a levantar interrogações do gênero que se consegue apreciar o grande mérito da intuição de Giacinto Dragonetti, iluminista napolitano, autor em 1766 do célebre *Das virtudes e dos prêmios*: o fator decisivo – embora não único – é o modo pelo qual se chega à construção do aparato legislativo. Se o legislador – apropriando-se de uma antropologia de tipo hobbesiano, segundo a qual o homem é intrinsecamente mau, mesmo no estado de natureza, sendo por isso tendencialmente antissocial – confecciona normas que carregam sobre os ombros de todos os cidadãos pesadas sanções e punições objetivando assegurar-lhes a executoriedade, é evidente que os cidadãos pró-sociais (e também os associativos que, por certo, não teriam necessidade desses dissuasores) não conseguirão suportar em longo prazo o peso conseqüente e por isso, seja embora *oborto collo*, tenderão a modificar por via endógena o próprio sistema motivacional.

É este o assim chamado mecanismo do *crowding out* (deslocamento): leis de marca hobbesiana tendem a fazer aumentar na população o percentual das motivações extrínsecas, aumentando por isso a difusão dos comportamentos de tipo antissocial. Uma ideia que Platão já havia antecipado, quando escrevia: “As pessoas boas não têm necessidade das leis que lhes digam como agir de modo responsável; enquanto as pessoas más encontrarão sempre um modo para eludir as leis”. Precisamente porque os tipos antissociais não são assim tão perturbados pelo custo do *enforcement* das normas legais, uma vez que procuram de todos os modos eludi-las. Na célebre obra *Memórias de Adriano*, de Marguerite Yourcenar, se lê:

Creio pouco nas leis. Se demasiado duras, transgridem-se e com razão. Se demasiado complicadas, a engenhosidade humana consegue facilmente insinuar-se entre as malhas desta massa frágil... A maior parte das nossas leis penais – e talvez seja um bem – não atingem senão uma exígua parte dos culpados; as leis civis, por sua vez, jamais serão tão dúcteis a ponto de adaptar-se à imensa e fluida variedade dos fatos. Elas mudam menos rapidamente do que os costumes, sendo perigosas quando estão defasadas, e ainda mais quando presumem antecipá-los.

Podemos agora apreciar plenamente a posição de Dragonetti, quando escreve:

Outro meio de prevenir os delitos é aquele de recompensar as virtudes. Sobre esta proposta observo um silêncio universal nas leis de todas as nações dos dias atuais. Se os prêmios, propostos pelas academias aos descobridores de verdades úteis multiplicaram tanto os conhecimentos como os bons livros, por que os prêmios distribuídos pela mão benéfica do soberano não multiplicariam igualmente as ações virtuosas? A moeda da honra é sempre inexaurível e frutífera nas mãos do sábio distribuidor.

É difícil encontrar, nos século XVIII, pensadores mais precisos e clarividentes do que o nosso sobre o tema em discussão. Confronte-se tal trecho com aquele correspondente de Beccaria em *Dos delitos e das penas*, de 1765:

As leis são condições com as quais homens independentes e isolados se uniram em sociedade, cansados de viver num contínuo estado de guerra, e de gozar de uma liberdade tornada inútil pela incerteza de conservá-la. Eles sacrificaram uma parte para gozar o restante com segurança e tranquilidade.

É fácil constatar a aplicação, em tal excerto, da linha de pensamento hobbesiana como a que emerge tanto do *De Cive* (1642) como do *Leviatã* (1651), as duas grandes obras do filósofo inglês. Em definitivo, o ponto importante é que uma sociedade que oferece oportunidades para exercitar o comportamento virtuoso é uma sociedade que torna possível a proliferação de indivíduos virtuosos.

A argumentação mencionada acima necessita, todavia, de uma qualificação importante que se refere à distinção entre prêmio e incentivo. Não obstante a confusão de pensamento que continua circulando, sendo cúmplices os manuais correntes de economia, notáveis são as diferenças entre estes dois conceitos que são tomados como sinônimos. (Tenha-se presente que uma sanção ou uma punição são um incentivo com sinal negativo, isto é, um desincentivo.) Indicarei algumas diferenças, mais significativas para os fins do presente discurso. Primeira: com o incentivo, o dirigente de qualquer relação empresarial induz o seu agente – considere-se a relação entre empresa e dirigentes; entre o responsável de uma organização e os seus mais estreitos colaboradores; entre um pai e um filho – a atuar no interesse *privado* do chefe. Expressando-o de outro modo: fim último de um esquema de incentivo é o de alinhar o interesse do agente com o do chefe. No caso da empresa, isto significa assumir que o interesse pessoal do administrador coincide com o daqueles por conta dos quais age (os acionistas). Não é assim com o prêmio, que, ao invés, visa o *bem comum*. “O prêmio” – escreve Dragonetti – “é

um vínculo necessário para ligar o interesse particular com o geral, e para manter os homens sempre voltados ao bem”.

Em segundo lugar, a estrutura formal do incentivo é a de um contrato que, uma vez subscrito pelas duas partes de uma relação de empresa, se torna vinculante para ambas, embora seja empiricamente acertada a manipulabilidade dos incentivos da parte do agente. Isso é, portanto, *ex ante* com respeito ao desenvolvimento da ação, e isso no sentido de que os termos contratuais devam ser conhecidos do agente ainda antes que este se ponha a atuar. Ao contrário, o prêmio é *ex post*, sendo um ato voluntário do chefe que, enquanto tal, não institui obrigação referente às partes. A essência do prêmio é, portanto, aquela do dom como gratuidade, enquanto a essência do incentivo é a atribuição ao agente de uma parte do valor acrescido criado por este a favor do chefe. Disso deriva que a prática em larga escala dos esquemas de incentivo, nos mais variados âmbitos da vida social, tende ao longo do tempo a debilitar na comunidade o espírito do dom, em seguida, precisamente, ao operar de um mecanismo como aquele do deslocamento.

Terceiro: um dos efeitos mais indesejados do emprego dos incentivos é a erosão da relação de confiança entre o chefe e o agente. Pensemos em qualquer exemplo de contrato incentivador. É inevitável que, antes ou depois, o agente se pergunte por que razão seu chefe lhe oferece o incentivo. De fato, das duas uma: se o que é solicitado ao agente faz parte das tarefas especificadas no contrato de trabalho (ou no contrato de obra), a oferta do incentivo constitui o preço que o chefe paga pela falta de confiança na integridade moral de seu agente. Se, ao invés, se pede ao agente fazer mais do que o previsto pelo contrato ou de fazer algo que viola o código de moralidade mercantil, então o incentivo se configura ou como forma de parcial desfrutamento pelo esforço extra feito pelo agente – no primeiro caso – ou, então, como pagamento proposto para induzir o agente a vencer suas resistências morais – no segundo caso, que é hoje o mais frequente. (Considere-se o incentivo representado pela concessão de *stock options* ao *top manager* das grandes empresas financeiras para induzir este último a fazer o que diversamente jamais faria, como a recente crise o demonstrou *ad abundantiam*.) Em ambos os casos, o que vai se produzir é uma perda da autoestima (a *self-esteem* da qual falava Adam Smith em sua *Teoria dos sentimentos morais*, de 1759) da parte do agente. Assim, p. ex., o gerente de um banco que, para receber o incentivo, engana o cliente que lhe pede conselho sobre a aquisição de produtos financeiros, perde a estima em si e no final o próprio bem-estar espiritual – e, sobretudo, a erosão do capital financeiro. E, como se sabe, sem confiança não pode haver sobrevivência da economia de mercado. Nada de tudo isso acontece com o prêmio que,

ao invés, aumentado a autoestima, reforça o elo social. (O filho que, empenhando-se muito no estudo, recebe no final do percurso escolar o prêmio do pai, reforça a confiança em si e estará, portanto, pronto para ulteriores desafios. Não assim, ao invés, o jovem que “negocia” com o progenitor o incentivo numa forma do tipo “se fores promovido com certa media, obterás X; com outra média, obterás Y”. Neste caso, o jovem atribuirá verossimilmente a oferta do incentivo ao fato de que o próprio progenitor conhece sua índole preguiçosa, ou então sua modesta capacidade de aprendizagem. Em situações do gênero, o efeito negativo indireto do incentivo, que atua sobre o sistema motivacional do jovem, ou então sobre sua constituição moral, dominará o efeito direto positivo que, ao invés, opera sobre o esforço despendido no estudo: o jovem estuda mais, mas aprende menos, porque, como recordava Goethe, “só se aprende aquilo que se ama”).

Ainda convém falar de uma última diferença entre incentivos e prêmios. É verdade que, num breve período, o uso de incentivos pode aumentar a produtividade e pode comportar um rebaixamento dos custos de gestão. Um exemplo proposto por Dari-Mattiacci e De Greet, num recente e refinado estudo,⁶ serve ao caso em questão. Um ditador mantém submissa a população de seu país com a ameaça (incentivo negativo) assegurada de um só projétil: o primeiro que ousar rebelar-se será eliminado. Com o custo de um só projétil, o ditador consegue, portanto, conservar o próprio poder. O que sucederia, ao invés, se, em vez do incentivo (negativo), o ditador quisesse adotar um sistema de prêmios a favor de todos aqueles que, não se rebelando, aceitam a perda da democracia? Os custos de implementação de tal sistema se tornariam, então, proibitivos. Daqui resulta a conclusão acima referida: os prêmios têm demasiado custo para serem geridos. Isso é o que a teoria econômica *mainstream* ensina ainda hoje.

O que contestaria um Dragonetti aos autores do exemplo? De um lado, que o modelo por eles elaborado se rege pelo esquema antropológico segundo o qual todas as pessoas são individualistas e hedonistas. O que não é correto, porque, como indicado acima, não é empiricamente verdadeiro que todos os indivíduos que atuam no mercado sejam movidos pela ação de motivações extrínsecas. De fato, há também os pró-sociais que, tendo motivações transcendentais, estão prontos a sacrificar-se pelos outros ou por um ideal. Somente quem conhece a história dos homens poderia negar isto. Por outro lado, é precisamente o empenho de incentivos a longo andar que modifica, numa certa direção, a estrutura motivacional das pessoas, modificando-lhes o sistema de valores. O homem, como o confirmam as neuro-

6 Apud E. Carbonara, “Incentivi e premi”, in: L. Bruni e S. Zamagni. *Dizionario di Economia Civile*, cit.

ciências, é o animal mais capaz de adaptação ao ambiente em que vive: se isto é “mantido aceso” com os incentivos, é óbvio que, a longo andar, sua mente também começará a funcionar segundo um mecanismo homeostático de adaptação. Este é um ponto que o grande economista Alfred Marshall já havia compreendido no final do século XIX, quando observava que a empresa, mesmo antes de ser lugar de produção de bens e serviços, é lugar de formação do caráter de quem nela trabalha: segundo o modo como a empresa está organizada, irão se formar pessoas de um tipo ou de outro.

Os incentivos, em grau maior ou menor, sempre criam dependência – e é por isso que são inflacionários: bastaria ver as remunerações do *top management* de hoje e confrontá-las com aquelas de algumas décadas passadas – e baixarão os custos pessoais da tentação – e é por isso que geram efeitos perversos. Não é assim com os prêmios. Eis porque Dragonetti pode escrever:

Sendo as virtudes um produto não do comando da lei [nem do contrato], mas da nossa livre vontade, a sociedade não tem sobre eles nenhum direito. A virtude, por um lado, não entra no contrato social; e, se é deixada sem prêmio, a sociedade *comete uma injustiça* semelhante àquela de quem defrauda o suor alheio (grifo nosso).

5 A emergência, hoje, da perspectiva da economia civil

O que venho dizendo até aqui me conduz, em conclusão, a esboçar os traços de diferenciação entre o programa de pesquisa da economia política – hoje ainda dominante – e aquele da economia civil – hoje em constante ascensão.

É à síntese smithiana – o Adam Smith tanto da *Teoria dos sentimentos morais* (1759) como d’*A Riqueza das Nações* (1776) – que se deve a primeira e mais completa elaboração do paradigma da economia política. Dos três princípios reguladores que fundamentam toda ordem social, o programa de pesquisa científica da economia política toma em consideração somente os primeiros dois: o princípio da troca de equivalentes (de valor) que tem como fim último o de assegurar a eficiente alocação dos recursos e o princípio de redistribuição, cuja mira é a equidade social (não confundir com o igualitarismo). Eficiência significa que os recursos produtivos, sejam eles do capital ou do trabalho, não serão desperdiçados (como acontece no caso do desemprego) nem mal utilizados. Equidade significa dar a todos a possibilidade de participarem do jogo econômico de mercado, o que ocorre dotando cada um de um adequado poder de aquisição. Uma economia de mercado não é, de fato, sustentável na perspectiva da duração, se ela só for capaz de produzir riqueza;

ela também deve saber distribuí-la entre todos aqueles que tomaram parte no processo de sua criação.

É desta conceitualização que descende o assim dito modelo dicotômico Estado/mercado. Ao mercado se requer que proveja eficiência máxima no uso dos recursos, isto é, que produza quanto mais riqueza possível, dadas as condições de contexto. É a isto que deve mirar o processo de livre troca que, precisamente por esta razão, deve estar sujeito aos cânones da *justiça comutativa*. Ao Estado se requer que intervenha tanto para prover remédio às assim ditas “falências de mercado” quanto para assegurar a *justiça distributiva* no momento em que se põe mão ao corte da torta (o PIB). Se o acento ou as preocupações estão postas, em prevalência, sobre o momento da produção da riqueza, ser-se-á liberal, segundo uma ou outra versão do liberalismo; se, ao invés, o acento estiver principalmente sobre a distribuição da riqueza, ser-se-á socialista ou reformista, também aqui em formas e graus diversos, segundo as respectivas propensões ideológicas.

O que têm em comum todas as múltiplas escolas de pensamento do programa de pesquisa da economia política – da clássica à neoclássica, da keynesiana à neoinstitucionalista ou à austríaca – é o fato de transcurarem o terceiro princípio de uma ordem social à qual eu aludia acima: o princípio da reciprocidade, que visa traduzir em prática o princípio de fraternidade. Pois bem, o programa de pesquisa da economia civil se caracteriza precisamente por sua capacidade de manter conjuntamente todos os três princípios de que falei e isso tanto na fase constitucional – isto é, na fase em que se desenvolve o desenho institucional da organização econômica da sociedade – como na fase pós-constitucional, na qual se desenvolve concretamente o jogo econômico. Para prevenir equívocos, convém precisar que aos estudiosos da economia política também não escapa a relevância, na prática, do princípio de reciprocidade. Todavia, o ponto a sublinhar é que, para aqueles, a prática da reciprocidade nada tem a ver com a esfera econômica para o que, visando o bom funcionamento, bastariam os contratos (possivelmente completos) e as normas jurídicas (possivelmente bem elaboradas). O espaço para a prática da reciprocidade é aquele da família, do associacionismo, do mundo do *non profit*, do não lucro. Os corpos intermediários da sociedade – como são indicados no art. 2 da Carta Constitucional italiana – são considerados por tais estudiosos tão importantes para o progresso cultural e moral do país quanto irrelevantes para o seu sucesso econômico.

Em outro texto procurei esclarecer a fundo as diferenças entre os dois programas de pesquisa, indicando suas respecti-

vas matrizes históricas.⁷ Por isso, limito-me a recordar que a linha da economia civil é uma linha de pensamento exclusivamente italiana, que nasce na idade do Humanismo Civil (século XV), quando a economia de mercado, como hoje a conhecemos, começa a tomar forma e prossegue até a primeira metade do século XVIII com as contribuições, verdadeiramente notáveis, dos iluministas tanto da escola napolitana (Antonio Genovesi – a quem se deve a invenção da expressão “economia civil” em 1753 –, Ferdinando Galiani, Giacinto Dragonetti), como da escola milanesa (Pietro Verri, Cesare Beccaria, Giandomenico Romagnosi, Melchorre Gioja). A partir do fim do século XVIII, graças à enorme influência do pensamento smithiano, a economia civil é suplantada e totalmente marginalizada pela economia política. É somente nos últimos vinte anos que, por toda uma série de razões que ilustrei noutra ocasião, se assiste a uma lenta porém robusta retomada na pesquisa científica e, sobretudo no agir econômico, da perspectiva da economia civil.

Na verdade, se ao agir de mercado se retira a dimensão da reciprocidade (e, portanto, o princípio do dom, que é o *primum movens* da relação de reciprocidade), de modo que o agir econômico se torne um gigantesco jogo do dilema do prisioneiro, é óbvio que nas fases adversas do ciclo econômico não haverá outra solução para romper o círculo vicioso senão a de recorrer à potência do Estado. Este se torna o sub-rogador da falta de confiança generalizada, mediante a ativação de bem precisos programas de despesa pública. É exemplar a tal respeito a atitude de Roosevelt, que, embora não sendo de fato um keynesiano convicto, em seu primeiro discurso presidencial, de março de 1933, com o objetivo de recolocar em movimento a máquina que a crise de 1929 havia bloqueado, deve prometer que o Estado em pessoa assumirá a tarefa “de dar um trabalho às pessoas... Esta tarefa pode ser absolvida graças a um recrutamento da parte do próprio Estado”.⁸ Mas, são as práticas de reciprocidade que criam, a partir de baixo e por via endógena, os elos fiduciários sem os quais o mercado não pode funcionar; e não por certo o Estado. Eis porque o estatismo é uma *mala bestia*, segundo a célebre expressão sturziana.

Uma circunstância específica contribuiu não pouco para se readmitir no universo do discurso econômico o princípio de reciprocidade e, portanto, a categoria do amor. Trata-se do assim dito paradoxo da felicidade, conhecido também como paradoxo

7 Cf. L. Bruni e S. Zamagni. *Economia civile*. Bolonha: Il Mulino, 2004; L. Bruni e S. Zamagni (coord.), *Dizionario di economia civile*. Roma: Città Nuova, 2009; L. Bruni, L. Becchetti, S. Zamagni, *Microeconomia. Un testo di economia civile*. Bolonha: Il Mulino, 2010.

8 F. D. Roosevelt. *The Roosevelt Reader* (coord. B. Rauch). Nova York: Winston, 1957, p. 92. Lembre-se a Civil Works Administration, a Federal Emergency Relief Administration, a Works Progress Administration.

de Easterlin, do nome do estudioso americano que por primeiro difundiu o seu conhecimento na metade dos anos 1970. Pascal já havia recordado: “Todos os homens procuram ser felizes, sem exceções, e todos tendem a este fim, embora sejam diversos os meios que usam [...]. Eis que o motivo de todas as ações e de todos os homens, até mesmo daqueles que se enforcam” (*Pensamentos*, n. 425). Ora, enquanto a teoria econômica tem podido fazer crer que “ser” felizes fosse a mesma coisa que “ter” a felicidade, ela conseguiu contrabandear a utilidade da felicidade e, por conseguinte, persuadir que maximizar a utilidade seria uma operação não só racional, mas também razoável, isto é, uma expressão de sabedoria.

Os nós chegaram ao pente quando se descobriu, por via empírica e não já por via dedutiva, que a relação entre renda per capita – como indicador sintético, seja, embora grosseiro, do nível de utilidade – e bem-estar subjetivo é representável mediante uma curva em forma de *U* invertido (uma parábola com a concavidade para cima): além de certo nível, o aumento da renda per capita diminui o bem-estar subjetivo. Não pretendo deter-me aqui nas explicações – que são agora tantas – do paradoxo em questão; das explicações psicológicas, baseadas sobre os efeitos de *treadmill*, às econômicas, centradas sobre as externalidades posicionais; e às explicações sociológicas, focalizadas sobre a noção de bem relacional. A literatura é bastante ampla e remeto a Bruni (2004), que oportunamente não deixa de anotar de que já Aristóteles havia associado a vida boa (*eudaimonia*) à vida de relação, isto é, à disponibilidade de bens relacionais (amizade, amor, empenho civil, confiança etc.).

6 Para concluir

Em outra ocasião ocupei-me das características peculiares do bem relacional e do seu significado nas nossas sociedades avançadas. Aqui desejo acrescentar que a principal razão pela qual o paradigma individualista jamais conseguirá tratar de modo adequado a categoria dos bens relacionais é que, para tais bens, é a relação em si que constitui o bem e, portanto, a relação intersubjetiva não existe independentemente do bem que se produz e se consoma ao mesmo tempo. Isso significa que o conhecimento da identidade do outro com o qual me relaciono é indispensável para que se garanta o bem relacional. Ao contrário, o pressuposto da relação de troca de equivalentes – que é a única relação, além daquela da filantropia, de que pode tratar a concepção individualista – é que seja *sempre* possível substituir aquele ou aqueles dos quais depende o meu estar bem. (Posso sempre trocar de açougueiro toda vez que não estou satisfeito com o habitual. Mas, por certo, não posso substituir o indivíduo que me fornece um serviço pessoal por outro indivíduo sem re-

gistrar uma variação do meu índice de felicidade.) Como Wicksteed (1910) havia lucidamente compreendido, é o não tuísmo (*non-tuism*), mais ainda do que o *self-interest*, o fundamento primário do mercado capitalista, porque os negócios se fazem melhor com aqueles dos quais não se conhece a identidade pessoal! Na perspectiva relacional, ao invés, a relação com o outro pressupõe um movimento de reconhecimento e de acolhida: trata-se de acolher uma presença que em sua humanidade é a mim comum e em sua alteridade é de mim distinta. Tarefa não fácil, por certo – “O inferno são os outros”, dizia a propósito J. P. Sartre – porém indispensável caso se queira superar a grave escassez de bens relacionais, típica da nossa sociedade. O individualismo é um ótimo guia para a utilidade que depende de bens e serviços que podem ser usufruídos também em isolamento; mas, é um mestre mau para a felicidade, dado que é preciso *ser [existir]* pelo menos em dois para experimentar a felicidade. Precisamente como nos recorda o texto bíblico: “Não é bom que o homem esteja só.”

Isso significa que tenho necessidade do outro para descobrir que vale a pena que eu me conserve; e mesmo que eu floresça no sentido da *eudaimonia* aristotélica. Mas, também o outro tem necessidade de ser por mim reconhecido como alguém que é bom que floresça. Já que temos necessidade do mesmo reconhecimento, eu agirei na presença do outro como diante de um espelho. A realização de si é o resultado de tal interação. O recurso original que posso pôr à disposição de quem está diante de mim é a capacidade de reconhecer o valor do outro à existência, um recurso que não pode ser produzido se não for compartilhado. É importante dar-se conta daquilo que implica o reconhecimento do outro: não só do seu *direito* à existência, mas também da *necessidade* que ele exista para que possa existir eu, em relação com ele. O reconhecimento do outro como fim em si e seu reconhecimento como meio para a própria realização tornam, assim, a ser unificados. Com o que é resolvido o dualismo reducionista entre uma moralidade de marca kantiana, que exige que o outro seja visto como fim em si e que se basta, e uma teoria da racionalidade instrumental que, ao invés, vê no outro o meio para o próprio fim. O bem da autorrealização é atingido quando o reconhecimento recíproco entre pessoas é assegurado. Note-se – para evitar equívocos – que o fato de o reconhecimento do outro trazer consigo o reconhecimento recíproco, do qual eu também necessito, não torna tal disposição meramente instrumental. De fato, o si mesmo é constituído também pelo reconhecimento que o outro lhe confere. À luz disto, a própria relação meios/fins perde significado, porque a capacidade que um indivíduo tem de calcular os meios requeridos para conseguir determinado fim depende da relação de recíproco reconhecimento que se instaurou entre aquele indivíduo e os outros.

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* – Prof. 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?* – Prof. 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* – Prof. 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* – Prof. Dra. Léa Freitas Perez
- N. 67 *Adoecer: Morrer ou Viver? Reflexões sobre a cura e a não cura nas reduções jesuítico-guaranis (1609-1675)* – Prof. 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* – Prof. Dra. Miriam de Souza Rossini
- N. 73 *Da religião e de juventude: modulações e articulações* – Prof. 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* – Prof. 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* – Prof. 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* – Prof. Dra. Patrícia Almeida Ashley
- N. 87 *Autonomia na pós-modernidade: um delírio?* – Prof. Dr. Mario Fleig
- N. 88 *Gauchismo, tradição e Tradicionalismo* – Prof. 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* – Prof. 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* – Prof. 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* – Prof. 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
- N. 153 *Globalização e o pensamento econômico franciscano: Orientação do pensamento econômico franciscano e Caritas in Veritate* – Stefano Zamagni
- N. 154 *Ponto de cultura teko arandu: uma experiência de inclusão digital indígena na aldeia kiowá e guarani Te'ïkue no município de Caarapó-MS* – Neimar Machado de Sousa, Antonio Brand e José Francisco Sarmento



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. Cid