

cadernos
IHU
ideias

**A ética católica e o
espírito do capitalismo**

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

A ética católica e o espírito do capitalismo

Stefano Zamagni

ano 9 nº 159 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 159 – 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. Dra. Angélica Massuquetti – Unisinos – Doutora em Desenvolvimento,
Agricultura e Sociedade

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

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

A ÉTICA CATÓLICA E O ESPÍRITO DO CAPITALISMO

Stefano Zamagni

1 Introdução

É sabido que a moralidade, como componente essencial da infraestrutura institucional de uma sociedade, se de um lado põe vínculos (formais e informais) ao agir humano, do outro lado libera oportunidades, com frequência relevantes, e ação. Realmente, através da moralidade, e mais em geral da cultura, o homem não necessita transformar-se numa nova espécie para adaptar-se ao ambiente que ele mesmo contribuiu a modificar. Isso é verdade também – e talvez acima de tudo – para o agir econômico que é tipicamente um agir vinculado. A estrutura originária do agir econômico prevê, de fato, sempre algum fim que se deseja alcançar segundo certas modalidades – no respeito a determinados vínculos. São duas as categorias de vínculos: técnico-naturais, uns (por exemplo, para produzir certo bem é necessário tanto conhecer a tecnologia de produção como dispor dos *input* requeridos); morais, os outros (aqueles, por exemplo, que estatuem que não é lícito explorar os próprios colaboradores para obter resultados melhores, ou então que não é permitido trair a confiança alheia para obter vantagens pessoais). Ora, enquanto é às ciências naturais que é confiada a tarefa de determinar o primeiro tipo de vínculos, é à ética que é atribuída a função de fixar os vínculos de natureza moral. Claramente, sistemas éticos diversos – como, por exemplo, o deontologismo kantiano – conduzirão a vínculos morais diversos; o que – por sua vez – conduzirá a resultados econômicos também muito diversos. Observe-se, no entanto, a assimetria profunda: enquanto os vínculos técnico-naturais tendem a uniformizar-se mesmo entre culturas e ambientes institucionais diversos – o que explica a relativa facilidade com a qual o saber técnico-científico transmigra de um lugar a outro –, os vínculos morais dependem ou, pelo menos, ressentem-se da particular matriz cultural prevalente num dado ambiente e em dado período histórico.

Neste ensaio fixarei a atenção sobre a ética católica em sua relação com o assim chamado espírito do capitalismo, com o intento de dar resposta a um tríplice questionamento. Primeiro, em

que sentido preciso se pode sustentar que a ética católica é válida para nutrir e informar por si o espírito do capitalismo? Segundo, que significado (e que valor) atribuir ao amplo e vivaz debate a propósito da tese de Max Weber sobre o nexos entre ética protestante e espírito do capitalismo? Enfim, por que, em tempos recentes, adquiriu atualidade a pesquisa, tanto histórica como econômica, que se ocupa em mensurar a relevância da cultura na obtenção dos resultados econômicos e, mais especificamente, em estudar o impacto das crenças religiosas sobre o progresso civil e econômico de um país ou de uma comunidade?¹

Uma pergunta ultrapassa, todavia, por sua relevância, as questões agora propostas. Além do interesse propriamente histórico, tem sentido discutir, hoje, temas como o aqui enfrentado? A resposta afirmativa vem-nos da percepção que o desenvolvimento econômico moderno, mais do que resultado da adoção de mais eficazes incentivos ou de mais adequadas estruturas institucionais, resulta antes da criação de uma nova cultura. Na verdade, a ideia pela qual, em economia, incentivos ou instituições eficientes geram resultados positivos que prescindem da cultura prevalente é destituída de fundamento, uma vez que não são os incentivos em si, mas o modo pelo qual os agentes percebem e reagem aos incentivos o que faz a diferença. E os modos de reação dependem precisamente da especificidade da matriz cultural, a qual, por sua vez, é contada em medida decisiva pela religião entendida como conjunto de crenças organizadas.² É atualmente admitido que valores e disposições como a propensão ao risco, as práticas de concessão dos créditos, o comportamento em relação ao trabalho, a disponibilidade em confiar nos outros, etc. são fortemente conexos com as crenças religiosas

1 Para as contribuições da mais recente literatura remeto a BARRO, R., McCLEARY, R. "Religion and Economy", **Journal of Economic Perspectives**, 20, 2006, p. 1-25, e a GUISSO, L., SAPIENZA, P., ZINGALES, L., "Does Culture affect economic outcomes", **Journal of Economic Perspectives**, 20, 2006.

2 Um caso notável que confirma o que foi dito é o da revolução industrial. Esta teve que se realizar na Inglaterra num período (o século XVIII) no qual instituições e incentivos econômicos tinham permanecido basicamente os mesmos dos séculos precedentes. Por exemplo, as oportunidades de lucro asseguradas pela conversão dos terrenos de propriedade comum em terrenos de propriedade privada – oportunidade já presente há séculos – começaram a ser desfrutadas somente quando o espírito empreendedor de tipo capitalista começou a difundir-se após uma notável reviravolta cultural. Uma interessante e pontual prestação de contas de tal acontecimento se encontra em CLARK, G., **Farewell to alms**, Princeton University Press, 2007. Outra notável confirmação nos vem do célebre trabalho do historiador econômico Avner Grief sobre as comunidades de mercadores medievais entre o Magreb e o Mediterrâneo. Nesse trabalho o estudioso americano mostra com fatura de detalhes como o sucesso comparado dos mercadores genoveses deva ser atribuído, *in primis*, à prevalência junto a eles de uma cultura cujos códigos simbólicos e cujas normas de comportamento social favoreciam a cooperação econômica e, em consequência disso, a atividade de troca graças à redução dos custos de transação.

prevalentes num determinado contexto espaço-temporal. O capitalismo, junto com qualquer outro modelo de ordem social, necessita, para sua contínua reprodução, de uma variedade de *inputs* culturais e de um articulado código de moralidade que ele próprio não está em condições de gerar, embora concorra certamente na modificação de suas facetas no decurso do tempo. É em tal sentido que se pode, então, sustentar que uma reflexão sobre a relação entre uma ética religiosamente fundada, como a católica, e o sistema econômico capitalista é uma operação dotada de sentido também nos dias de hoje.

2 Ética católica e mercado civil

2.1 Predispondo-me a escolher a primeira interrogação, início por uma constatação de fato. A relação entre catolicismo e capitalismo é conotada, desde o início, por uma ambivalência estrutural. De um lado, o pensamento católico, especialmente aquele elaborado pela escola franciscana no decurso dos séculos XIII-XV, é o pensamento ao qual se deve a elaboração de grande parte das categorias de análise, além de não poucas instituições econômicas que servirão depois à plena afirmação do espírito do capitalismo. Do outro lado, a ética católica refuta *ab imis* a mentalidade capitalista, o seu *Geist* [o seu espírito], para dizê-lo com Max Weber. Como dar-se conta disso? Sustento que, na origem de tal ambivalência – causa de uma série de debates com demasiada frequência inconcludentes –, há o fato de o termo capitalismo ser empregado para denotar fenômenos entre si diversos, a saber, tanto a economia de mercado civil como a economia de mercado capitalista. A ambivalência em questão desapareceria, portanto, logo que a ética católica viesse a ser causalmente associada ao nascimento e à afirmação da economia de mercado civil, isto é, à economia que é prenunciativa, ou prodrômica, do advento do capitalismo. O mundo tardo-moderno nasce na forma socioeconômica do capitalismo e, com isso, o catolicismo não pode procurar o compromisso se, com tal termo (*com-promissio*), se entende a capacidade de duas diversas potências se prometerem um mesmo fim. E isso pela fundamental razão que, enquanto o fim do agir econômico é, segundo a ética católica, o bem comum, o do capitalismo é o bem total. A defesa de uma tese do gênero exige, então, que se defina o que se entende, de um lado, por economia de mercado civil e, do outro, por economia de mercado capitalista.

Uma anotação, antes de prosseguir, sobre a origem do termo capitalismo. Enquanto a palavra capital começa a circular difusamente no decurso do século XIV para denotar aqueles fundos, monetários ou não, capazes de gerar uma renda, isto é, um superávit, uma sobra, o termo capitalismo entra no debate teórico-científico, nos inícios do XX, por obra de Wer-

ner Sombart,³ para designar o sistema econômico que brotou da Revolução Industrial. Para ser exato, na língua inglesa *capitalism* é termo que sai da pena do escritor satírico W. Thackeray em 1853, como documenta o antropólogo J. Goody,⁴ o qual também mostra como a difusão na cultura europeia de derivados da palavra capital, como capitalismo e capitalista, inicia na França já na primeira metade do século XVIII. (Na Itália, o termo capitalista é reimportado por Cesare Beccaria em torno de 1760.) Fernand Braudel⁵ está certamente entre aqueles que mais se dedicaram a indagar a origem e a evolução do conceito de capitalismo, renunciando, porém, a oferecer uma definição unívoca. No entanto, um ponto é firme: nos inícios, isto é, a partir do século XII, quando se introduz o modelo de civilização citadina da qual falarei em breve, capital e comportamento capitalista são termos usados para referir-se àquela particular atividade humana que emprega riqueza (real ou monetária) para gerar outra riqueza mediante o desenvolvimento de uma atividade produtiva. Esta última qualificação é essencial: não é capitalista quem consegue apropriar-se de um superávit, um a mais, graças ao poder *de jure* (como aquele do soberano ou do *rentier*) ou ao poder *de facto* (como é o poder do bandido ou do usurário), mas somente quem, arriscando, está em condições de gerar nova riqueza.

Como eficazmente comenta Bazzichi,⁶ tem sido decisiva a tal respeito a contribuição do franciscano Giovanni Olivi, que visualizava o capital como uma soma de dinheiro que, sendo des-

3 SOMBART, W., **Quintessence of Capitalism**, London: TF Unwin, 1915. Na verdade, a palavra "capital" aparece nas línguas neolatinas já lá pelo século XII e somente alguns séculos depois entrará a fazer parte do *Early Modern English*.

4 GOODY, J. **Capitalismo e modernità. Il grande dibattito**, Milão: Cortina Ed., 2005. Em seu célebre **Origines du Capitalisme en France** (Paris, 1927), Bernard Groethuysen realmente antecipa no século XVII a origem do espírito do capitalismo na França católica.

5 BRAUDEL, F., **Civilization and Capitalism, 15th – 18th Century**, 3 vol., Nova Iorque, Harper & Row, 1979. Para o historiador francês, economia de mercado e capitalismo não podem fazer-se coincidir, pela fundamental razão que o capitalismo, para funcionar, necessita do Estado, ao qual ele solicita garantir a executoriedade dos contratos. Mas a instituição do Estado-nação começa a implantar-se na Europa somente a partir da paz de Westphalia [Westfália] e, portanto, bem depois do advento da economia de mercado. O próprio Marx jamais emprega o termo capitalismo em sua obra principal (cujo título é precisamente *O capital*), preferindo-lhe a expressão "modo de produção capitalista".

6 BAZZICHI, O. "Valenza antropológica del discorso economico francescano", *Miscelanea Francescana*, Tomo 105, Julho 2005. A usura é um dos mais graves problemas sociais do século XIII. A retomada do comércio e a difusão de novos instrumentos de economia monetária não podiam não suscitar as apreensões das autoridades (e da Igreja) sobre o tema da usura. Bastante oportunamente o autor esclarece como a escola franciscana, muito mais atenta do que a tomista – que opunha a mais rígida proibição ao empréstimo por interesse – às exigências da organização econômica, chegou a elaborar uma teologia econômica que acabará por impor-se à Escolástica.

tinada aos negócios, já contém em si uma “semente de lucro”. A ideia oliviana da “dimensão seminal do capital” – ampliada por Alessandro de Alexandria, autor do *De Usuris*, de 1303, e difundido na Europa por Bernardino de Sena e Bernardino da Feltre – é o pressuposto que permitirá justificar o valor a mais que o mutuário deve restituir junto à soma recebida num empréstimo. É com a Bula de Leão X, *Inter múltiples*, de 1515, que será removida toda dúvida sobre a liceidade de cobrar um interesse sobre os empréstimos fornecidos dos Monti di Pietà.

Quais são, pois, os traços característicos da economia de mercado civil que inicia a tomar forma a partir do século XIII? A concepção de história das ideias (no sentido de Arthur Lovejoy) nos é de grande ajuda a este respeito. No fim do século XII teve início um processo de profunda transformação da sociedade e da economia europeia, que durou até a metade do século XVI. Esse processo iniciou na Itália, na Úmbria e na Toscana, mas já em fins do século XIII também se estendera a outras regiões, como por exemplo, em Flandres, na Alemanha setentrional e na França meridional. Este é o período no qual o grande despertar mercantil dos séculos precedentes, por sua vez conectado à invenção de novos modelos de máquinas capazes de aumentar grandemente a produtividade, chegou à plena maturidade. O novo modelo de ordem social que foi se formando é conhecido como *civiltà cittadina*, civilização urbana, um modelo que deve muito à elaboração teórica daqueles que Garin e Pocock⁷ nomearam os humanistas civis. Trata-se de personagens entre si diversos, por origem e formação, porém todos mancomunados pelo desejo de interpretar as *res novae* de seu tempo à luz do pensamento do passado.⁸ A cultura monástica foi a matriz da qual brotou o primeiro léxico econômico, que se difundirá por toda a Europa da baixa Idade Média. As abadias foram as primeiras estruturas econômicas complexas, das quais emergiu a necessidade de elaborar formas adequadas de contabilidade e de gestão. O *ora et labora* de São Bento não era simplesmente a via para a santidade individual, mas o fundamento daquela que se afirmará como a verdadeira e própria ética do trabalho, baseada no princípio da mobilidade do trabalho que já o judaísmo havia afirmado. No mundo grego e também no romano, pelo menos em parte, o trabalho não era um elemento da vida boa, a qual era antes a vida política e, na vida política, não havia lugar para quem trabalha. Não só, mas a vida dos monges, organizada em base cotidiana até nos mínimos detalhes, constituiu a ocasião

7 GARIN, E. *O humanismo italiano* (1947). Roma: Laterza, 1994.

8 Foi principalmente o humanismo que consignou este “desejo” pelo futuro de toda a civilização ocidental. Os textos e os testemunhos das civilizações grega e romana eram recuperados, filologicamente reconstruídos e interpretados à luz das novas aquisições, de modo a produzir novas “modas”.

propícia para desenvolver aquela forma de racionalidade que, em seguida, se tornará conhecida como racionalidade instrumental (ou então, como racionalidade meios-fins) e sobre a qual se deterá longamente Max Weber.

A experiência do monaquismo, beneditino e cisterciense, representou, por sua vez, o ponto de chegada da reflexão sobre a vida econômica que já os Padres da Igreja, a partir do século IV, haviam encaminhado com rigor, submetendo a relação com os bens terrenos ao crivo da ética cristã. Bens e riqueza não eram condenados em si, mas somente se mal usados, isto é, se considerados como fins e não como instrumentos. É notável, a tal respeito, o ensaio de Basílio de Cesárea, fundador da cidade-la da caridade denominada Basíliade, sobre o uso moralmente justo da riqueza: “Os poços dos quais se puxa mais fazem esguichar a água mais facilmente e copiosamente; deixados em repouso, apodrecem. Também as riquezas paradas são inúteis, mas se, ao invés, circulam e passam de uns aos outros, são de utilidade comum e frutíferas”.⁹ Como se pode entender, aqui é antecipada a noção de bem comum, que tomará forma integral alguns séculos mais tarde.

Para os fins do nosso discurso ajuda abrir aqui um breve inciso sobre o movimento cisterciense. Como é sabido, sob o impulso de Bernardo de Clairvaux, tal ordem religiosa teve enorme sucesso na competição com a abadia “rival” de Cluny, na Borgonha. Abandonada a abadia de Molesne para fundar em Cîteaux (Cistercium), em 1098, um novo mosteiro, no qual realizar formas de vida mais plenamente alinhadas com o carisma beneditino, os cistercienses precisaram desde o início enfrentar duas questões de natureza econômica. A primeira delas dizia respeito ao comportamento a adotar ante o trabalho. Enquanto para os clunyenses a subsistência devia ser assegurada pelo trabalho das pessoas a ele submetidas – os assim chamados seculares –, os cistercienses sustentavam que era ilícito viver do fruto do trabalho alheio. Donde a recusa de toda forma de renda, até mesmo de décimos – que eram as duas principais fontes de entrada dos beneditinos de Cluny. A segunda questão se referia ao regime de propriedade. Enquanto a regra de Bento confiava ao abade a posse de todos os bens (individuais e coletivos) com os quais devia prover às necessidades dos monges, os cistercienses recusavam toda e qualquer posse, também a de igrejas e altares. A *Carta Caritatis*, um dos textos mais antigos da ordem e considerado como a constituição cisterciense fundamental e cuja versão final remonta a 1147, é sobre tal ponto de uma firme-

9 Basílio de Cesaréia, *Il buon uso della ricchezza*, Piacenza, Berti, 1993, p. 22. Trata-se da homilia pronunciada por Basílio, bispo de Cesárea, em 370 d.C.

za irremovível.¹⁰ Qual a consequência, certamente não desejada nem prevista, de tal duplo comportamento? Que o estilo de vida dos cistercienses, bem distante do luxo dos clunyacenses e conduzido a rigor e pobreza extrema, acabou atraindo a atenção do povo que, persuadido do bom uso que das próprias liberdades os mesmos teriam feito, inundou de doações os seus mosteiros. Como documenta Milis,¹¹ no decurso de poucas décadas os seguidores de Bernardo se encontraram prisioneiros da contradição que brotava de sua própria espiritualidade: vida sóbria (e, portanto, baixo consumo) e trabalho altamente produtivo – o excedente agrícola que conseguiam obter era superior ao realizado nas empresas tradicionais – haviam criado o “embaraço da riqueza”.

Tocará aos franciscanos encontrar a via de saída do embaraço da riqueza, obtida precisamente com a invenção da economia de mercado civil. Francisco, fundador de um movimento eremítico que se transformou, com um desenvolvimento fulgurante, em ordem mendicante, recebeu de Bernardo tanto o princípio segundo o qual os *contemplantes* deviam tornar-se também *laborantes*, como a regra pela qual os frades deviam renunciar também à propriedade comum. Ficou célebre a dureza com a qual Francisco apostrofava os frades ociosos, que chamava de “frades mosca” e “zangãos” e a severidade com que repreendia “quem trabalhava mais com as maxilas do que com as mãos”. Destaca-se, no entanto, em sua regra um ponto fundamental: caso se queira encontrar uma saída para o excedente gerado na agricultura e no comércio, e assim obviar ao embaraço da riqueza, é preciso dilatar o espaço da atividade econômica, fazendo de modo que todos possam dela participar. É, então, preciso chegar às cidades onde vive a maior parte da população a evangelizar, criando precisamente mercados. (Lembre-se a insistente pergunta de Jacques Le Goff sobre por que as novas ordens mendicantes – dominicanos e franciscanos – teriam sido tão atraídas pelas cidades que começaram a difundir-se na Europa a partir do século XI.)

Na típica cidade tardo-medieval os cidadãos se moviam livremente e exerciam aquela que hoje poderemos chamar uma forma primitiva de democracia participativa em lugares como a catedral, o palácio do governo, o tribunal de mercancia, as sedes das corporações e das confrarias, o mercado como lugar no qual se desenvolviam as atividades comerciais e os conflitos e,

10 STERCAL, C. “Bernardo di Clairvaux e la genialità dell’esperienza cistercense”, in I. Biffi et al. (a cura de), **Bernardo di Clairvaux**. Milão: Jaca Book, 2007.

11 MILIS, L. **Monaci e popolo nell’Europa Medioevale**. Turim: Einaudi, 2003. Cf. também a valiosa resenha de Pacaut, M. **Monaci e religiosi nel medioevo**. Bolonha: Il Mulino, 1989 (1970), sobre a vida no interior dos mosteiros cluniacenses e sobre as graves dificuldades que tal estilo de vida andou a criar a partir do século XI.

enfim, a praça principal em que ficava o “parlamento”, isto é, a assembleia política de todos os cidadãos e na qual se tomavam as decisões de natureza pública. Nasce, nessa época, a ideia moderna de liberdade, concebida ou como “liberdade republicana”, isto é, autonomia do povo constituído em municípios perante o poder imperial, ou como liberdade pessoal, isto é, autonomia em decidir sobre o próprio plano de vida. A economia das cidades italianas era constituída por manufatores e mercadores, além de navegadores nas localidades costeiras. Aos mercadores coube o papel de abrir novos mercados, até muito distantes, para os quais pudessem remeter os produtos da manufatura e dos quais importar matérias-primas. Os mercadores foram não só os mais ativos sujeitos de abertura cultural,¹² mas também os mais ativos produtores de inovações organizativas em campo empresarial. Basta pensar na comenda (ancestral da moderna sociedade por ações); nos seguros; na dupla partida e na contabilidade empresarial (sistematizada em 1494 pelo franciscano Luca Pacioli); nas letras de câmbio; nas casas de penhores; na bolsa de valores: realidades sem as quais jamais teria sido possível obter um desenvolvimento econômico sustentável e difundido sobre o território.¹³

Na base deste renascimento civil está o desenvolvimento de uma longa evolução econômica e social. No que diz respeito à esfera econômica, assiste-se ao desenvolvimento da atividade manufatureira, sobretudo no setor têxtil, onde se haviam verificado importantes inovações tecnológicas (como o tear largo) que rendiam possíveis ambientes de dimensões tão amplas que chegavam a ocupar centenas de trabalhadores dependentes. De outro lado, a invenção do relógio mecânico tornara possível a mensuração dos períodos de trabalho e, conseqüentemente, o controle da produtividade do trabalho assalariado. As finanças e

12 É interessante, a tal respeito, o que escreve Benedetto Cotrugli em seu célebre **Della Mercatura e del Mercante Perfetto**, pela metade do século XV: “Et habbino pazienza alcuni ignoranti li quali dannano il mercante, che è sciente. Anzi incorrono in maggiore insolentia volendo che il mercante debba esser illetterato. Et io dico que il mercante non solo deve essere buono scrittore, abbachista, quadernista, ma anche letterato et buon retorico” [E tenham paciência alguns ignorantes, os quais condenam o comerciante, que é ciente. Até incorrem em maior insolência querendo que o comerciante deva ser iletrado. E eu digo que o comerciante não só deve ser bom escritor, negociador, encadernador, mas também letrado e bom retórico] (cit. in NUCCIO, O e SPINELLI, F. “Il primato storico dell’imprenditore italiano”, *Economia Italiana*, I, 2000, p. 275).

13 O primeiro Monte di Pietà é fundado em Perugia por frei Michele Carcano em 1462. Seu alvo era constituído por pobres menos pobres, os quais deviam, sim, ser ajudados, mas não de modo assistencialista. O necessitado devia aprender a resgatar-se: era essa a finalidade do crédito caritativo. O interior [retaguarda] dos Monti é a ideia que os bens, e o dinheiro *in primis*, devem ser destinados ao bem comum, tanto que o comerciante é reconhecido como fiador da felicidade pública, porque consegue colocar em relação sinérgica produtores, consumidores e profissionais.

os bancos internacionais se desenvolveram a tal ponto que os banqueiros conseguiam, com frequência, condicionar os resultados da diplomacia e das guerras entre potências rivais. Porém mais importante de todas foi a revolução cultural, com o renascimento das artes, da filosofia, da teologia, do direito. Além das muitas diferenças que contrapõem os vários humanistas, é comum a insistência na intrínseca socialidade da pessoa humana, uma ideia que se revelará essencial aos fins do desenvolvimento da economia de mercado. Como escreveu Matteo Palmieri em seu *Della vita civile* (que remonta à metade da década 1430-1440): “Entre todos os seres, o homem é o mais útil ao homem. Não pode ele esperar de outros aqueles bens que somente dos seus semelhantes pode obter”.

Como se deduz do monumental trabalho de Guidi,¹⁴ o cristianismo devia conduzir ao humanismo, porque o cristianismo está centrado na encarnação, que os Padres da Igreja – até surpreendentemente – chamavam *Sacrum Commercium*, sublinhando a relação de profunda reciprocidade entre o humano e o divino e recordando que o Deus cristão é um deus de homens que vivem na história e que se interessa por suas condições materiais. Amar a existência é, então, um ato de fé e não só de interesse pessoal, dado que a ética católica vê no amor ao próximo o amor a Deus. Tal convicção abre ao otimismo em direção ao futuro, uma vez que as obras do homem, além de terem uma destinação ultraterrena, têm um significado e um valor que é de agora, é intramundano. Não há, pois, descontinuidade entre a teologia medieval e o humanismo, do que se conclui que não é compartilhável a tese, ainda hoje dominante na historiografia, que vê o nascimento da economia de mercado como um *novum* que rompe a *Christianitas* construída sobre a *caritas*. Dito de outro modo, não é aceitável a leitura tradicional que põe a cultura no contrato, central à economia de mercado, em oposição à cultura da reciprocidade que estava na base da *communitas* medieval.

Como Todeschini¹⁵ destacou notavelmente, o convencimento na base do qual haveria uma insanável inconciliabilidade entre “economia de lucro” e “economia de caridade” e, portanto, entre racionalidade econômica da primeira idade moderna e a dos séculos subsequentes, é privo de sólido fundamento. Apoiando-se em trabalhos recentes de S. Piron, que mostrou como a relação entre dom e troca de mercado permite, já antes da Modernidade, representar a dialética econômica nos termos de um confronto entre categorias pertencentes ao mesmo siste-

14 GUIDI, P., *Il dibattito sull'uomo nel Quattrocento*, Tielle Media, 1998.

15 TODESCHINI, G., “Credibilità, fidúcia, ricchezza: il creito caritativo come forma della modernizzazione econômica europea”, in AVALLONE, P. (org.), *Prestare ai poveri*. Roma: CNR, 2007.

ma de valores, Todeschini observa que a legitimação moral e jurídica do lucro derivava da disponibilidade do comerciante em usar, perante a própria contraparte, uma atenção consistente para não lhe fazer pagar o preço mais alto possível, dadas as condições de mercado. O diferencial entre os dois preços (aquele exigível em teoria e aquele praticado na realidade) constituía um dom que era expressão, não de uma caridade genérica, e sim da necessidade de definir com certeza um espaço econômico ocupado por indivíduos que se reconheciam reciprocamente como pertencentes a um mesmo universo ideológico. É neste sentido que caridade e lucro podiam parecer, aos *magistri* franciscanos (Olivi, Duns Scoto, Bernardino de Sena, Boaventura de Bagnoregio, Ockham e outros mais) e aos mais atentos comentaristas da civilização urbana, como as duas faces da mesma realidade econômica.

2.2 Eixo importante – embora não seja único – da civilização italiana é a economia de mercado, entendida como estrutura de governo das transações econômicas. (O mercado como lugar dos escambos já havia visto a luz em época greco-romana.) Seus três princípios reguladores – que veremos em breve – descendem todos, de certo modo, do pensamento franciscano, primeira real e própria escola de pensamento econômico, como o próprio Joseph Schumpeter o reconheceu em sua monumental *História da análise econômica*. Todeschini¹⁶ mostrou que são duas as novidades que o franciscanismo introduziu no horizonte cultural da época. A primeira é que, se é necessário usar dos bens e das riquezas, possuir é supérfluo. O que leva a concluir que “graças à pobreza, podia ser mais fácil usar e fazer circular a riqueza” (ibid., p. 74). A segunda novidade é que, caso se queira que os frades possam exercitar com continuidade a virtude da pobreza, é necessário que esta seja sustentável, isto é, que possa durar no tempo. Eis porque se recorre à ajuda de leigos – amigos espirituais da ordem religiosa – aos quais confiar a gestão do dinheiro. A ideia que certa divisão funcional do trabalho seja necessária começa assim a difundir-se. A partir de 1241, ano da primeira Exposição da Regra, a análise sobre a pobreza dos frades se alarga à sociedade inteira. Os homens de cultura olham aos “conteúdos profundamente econômicos da escolha pauperista de Francisco e dos seus seguidores” não mais somente como via para a perfeição individual em sentido cristão, mas como “uma ordem econômico-social da coletividade no seu conjunto” (ibid., p. 81). Sempre naqueles mesmos anos, por obra principalmente de Boaventura da Bagnoregio, Ugo di Digne e John Peckham, toma corpo o princípio segundo o qual a esfera econômica, a governativa (da *civitas*) e a evangélica (segun-

16 Idem., *Ricchezza Franciscana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*. Bolonha: Il Mulino, 2004.

do o carisma franciscano), “são três graus diferentes, mas integráveis, de uma organização da realidade” (ibid., p. 82). Se esta integração se realiza, ela gera copiosos frutos, de modo que aquilo a que os pobres voluntários renunciam pode ser empregado para os pobres não voluntários, até seu tendencial desaparecimento. Pois bem, a integração dos três graus só pode realizar-se dentro de uma ordem institucional – o mercado – que se rege segundo três princípios reguladores.

O primeiro princípio é o da divisão do trabalho entendida como modo de organização da produção que permita a todos, também aos menos dotados física ou psiquicamente, de desenvolverem uma atividade laboral. De fato, na ausência da divisão do trabalho somente os mais dotados saberiam prover por si aquilo de que necessitassem. De outro lado, a máxima franciscana – já conhecida nos ambientes populares da época, segundo a qual a esmola ajuda a sobreviver, mas não a viver, porque viver significa produzir e a esmola não ajuda a produzir – já continha uma condenação implícita do assistencialismo, incapaz de dar dignidade à vida humana. Ao mesmo tempo, a divisão do trabalho melhora a produtividade através da especialização e realmente obriga os homens a sentirem-se reciprocamente vinculados uns aos outros através da atividade da troca. Com a divisão do trabalho, de fato, a troca deixa de ser momento marginal e episódico para se tornar momento central da organização da sociedade. Reconhecendo-se mutuamente dependentes – escreve Erasmo de Rotterdam em seu *Enchiridion Militis Cristiani*, de 1503 –, os homens serão induzidos a cooperar entre si e a preservar a paz, porque a mútua dependência torna demasiado oneroso o conflito. (Ideia esta que – como se sabe – será depois retomada por Kant e por Montesquieu.)

O segundo princípio fundador da economia de mercado é a noção de desenvolvimento e, conseqüentemente, a de acumulação. Não é só para fazer frente a emergências futuras que se devem acumular riquezas, pondo de lado, ano após ano, parte do produto anual, mas também por dever de responsabilidade perante as gerações futuras. Uma parte da renda deve, portanto, ser destinada a investimentos produtivos que ampliam a base produtiva e cujo sentido último é o de tornar o jogo econômico um jogo de soma positiva. Disso toma impulso a organização do trabalho manufatureiro e a colocação em prática de projetos de formação das novas levas através do aprendizado e incentivo à melhoria da qualidade dos produtos com a exigência da “obra prima”. Particularmente eloquente, para captar o verdadeiro significado da noção de desenvolvimento, é a seguinte afirmação de Coluccio Salutati que, na esteira da precedente reflexão do grande Albertano de Brescia (em torno de 1194-1250), escreve: *“Consacrarsi onestamente ad onesta attività può essere una cosa santa, più santa che um vivere in ozio nella solitudine. Poiché la*

santità raggiunta com uma vida rústica giova soltanto a se stesso... ma la santità della vita operosa innalza l'esistenza di molti" [Conseguir-se honestamente a uma atividade honesta pode ser uma coisa santa, mais santa do que um viver no ócio na solidão. Já que a santidade atingida com uma vida rústica ajuda somente a si mesmo... mas a santidade da vida operosa melhora a vida de muitos].¹⁷ Como se compreende, estamos bem longe do cânone medieval segundo o qual toda produção econômica excedente ao estrito necessário era condenável. ("*Est cupiditas plus habendi quam oportet*" [É cobiça ter mais do que o conveniente]).

O terceiro princípio, enfim, que rege a economia de mercado é a liberdade empresarial. Quem tem criatividade (e, portanto, é capaz de inovar), alta propensão ao risco (e portanto se dispõe à ação, mesmo não conhecendo o resultado no início) e capacidade de coordenar o trabalho de bastantes indivíduos (*ars combinatoria*) – são estes os três dotes fundamentais que definem a figura do empreendedor – deve ser deixado livre para empreender, sem dever estar sujeito a autorizações prévias da parte do soberano ou de outras autoridades, porque a *vita activa et negotiosa* é um valor por si e não só um meio para outros fins. De outra parte, a liberdade empresarial implica a competição econômica, isto é, a concorrência, que é precisamente aquela forma particular de competição que se desenvolve no mercado. (Fala-se, de fato, de competição esportiva, mas não de "concorrência esportiva".) O *cum-petere* que se desenvolve no mercado, isto é, a concorrência, é consequência direta da liberdade empresarial e, ao mesmo tempo, a reproduz. Numa economia concorrencial, os resultados finais do processo econômico não seguem da vontade de qualquer ente situado acima, mas da livre interação de uma pluralidade de indivíduos, cada um dos quais persegue *racionalmente* o próprio *objetivo*, sob um conjunto de *regras* bem definido.

Mas em que implica concretamente o fato que a interação há de ser livre? Que nenhum agente possa ser constrangido de fora, nem que seja induzido por qualquer estado de necessidade. Portanto, a pessoa reduzida à escravidão, ou totalmente desinformada, ou então o pobre que não está em condições de decidir, todos estes não satisfazem a condição da voluntariedade que é requerida pelo jogo concorrencial. De outro lado, a qualificação "persegue racionalmente" postula a capacidade de cálculo da parte dos agentes econômicos; vale dizer, a capacidade tanto de avaliar custos e benefícios das opções em jogo, como de adotar um critério na base do qual fazer a escolha. Note-se

17 Cit. in NUCCIO, O., *Il pensiero economico italiano: le fonti (1050-1450)*. Sassari: Gallizzi, 1987. Cf. também sempre de NUCCIO, O., *La civiltà italiana nella formazione della scienza economica*. Milão: Etas, 1995 e VITALE, M.L., "L'impresa nell'Europa", *Appunti* 5, 2006.

que, contrariamente a quanto se tende a pensar, este critério não há de ser necessariamente o máximo proveito ou lucro (ou a máxima utilidade). Não é, por conseguinte, verdade que a concorrência pressuponha necessariamente a aceitação da lógica do lucro. De fato, o objetivo que os participantes do jogo de mercado perseguem pode ser autointeressado, ou então de tipo mutualista; pode ser orientado ao bem de um grupo particular de indivíduos ou então ao bem comum. O que vem ao caso é que cada um tenha claro o objetivo que pretende perseguir; caso contrário, o requisito da racionalidade seria vão. Por último, a concorrência exige a existência de regras bem definidas, conhecidas por todos os participantes e capazes de se tornarem executórias por qualquer autoridade exterior ao próprio jogo. A redação da célebre *Lex mercatoria* e do *Código da navegação* usados pelos próprios comerciantes (e não pelo soberano) constitui o primeiro exemplo notável de um direito criado diretamente por aqueles que devem depois observar suas normas. (Duas determinações são fundamentais: de um lado, a norma que impede a concentração de poder nas mãos de um ou de poucos sujeitos econômicos, na forma de monopólios ou oligopólios; e, de outro lado, a norma que veta o emprego da fraude e do engano nas transações de mercado.) Será preciso esperar o século XVII, após a paz de Westfália, com o nascimento dos Estados-nações, para se chegar à estatização do direito.

A concorrência, através do mecanismo emulador, estimula o espírito a empreender e obriga ao cálculo racional. Onde há concorrência não há posições de renda e, por conseguinte, privilégios de nenhum tipo. A concorrência tem certamente os seus custos, mas melhora a qualidade porque induz a “individualizar” mais os produtos; conferindo-lhes uma identidade. Como também sucede em política, onde a democracia tem certamente custos elevados, mas evita a deterioração da qualidade do viver civil. De outro lado, como insiste com força Bernardino de Sena em suas *Prédicas vulgares* de 1427, se o fim pelo qual se faz empresa é o do bem comum, os custos sociais da concorrência jamais serão excessivamente elevados. Na prédica 38ª, intitulada: *De’ mercanti e de’ maestri e como si deve fare la mercantia* [Dos comerciantes e dos mestres e como se deve fazer o comércio], se lê: “*Per il ben comune si die escitare la mercantia*” [Pelo bem comum se deve exercer o comércio] (1101) e mais adiante:

Cosa necessaria a una Città ou Comunità si è che bisogno che vi siano di quelli che mutino [lavorino] la mercantia per altro modo; como s’è la lana che se ne fano: lecito è che il lanaiolo ne guadagni. Ognuno di costoro possono e debbono guadagnare, ma pure con discrezione. Con questo inteso sempre, che in ciò che tu t’eserciti, tu non facci altro che a drittura. Non vi debbi mai usare niuna malizia; non falsar mai niuna mercantia, tu lo debbi far buono e, se non lo sai

fare, innanzi la debbi lasciar stare e lasciarla esercitare a um altro che lo facci bene, e allora è lecito guadagno (1138). [Coisa necessária a uma cidade ou comunidade é que é preciso que haja daqueles que mudem [trabalhem] a mercadoria de outro modo; como acontece com a lã que produzem: é lícito que o tecelão ganhe algo. Cada um daqueles podem e devem ganhar, embora com discricção. Com isto sempre entendido, que naquilo em que te exercitas, tu não o faças senão corretamente. Não debes jamais usar nenhuma malícia: não falsificar jamais nenhuma mercadoria, tu debes fazê-la ser boa e, se não o sabes fazer, debes antes deixá-la de lado e deixar que seja realizada por outro que o faça bem, e então é lícito o ganho].¹⁸

Portanto, se o comerciante usa a sua riqueza em vista do bem comum, sua atividade é não só lícita, mas virtuosa.

O texto de Bernardino de Sena permite-nos captar imediatamente a diferença entre mercado civil e mercado capitalista. Os três princípios mencionados constituem verdadeiros elementos identificadores, ontem como hoje, de uma economia de mercado, seja ela qual for. Falta, no entanto, um quarto elemento, aquele que expressa o fim específico perseguido por aqueles que participam disso. Este pode ser o bem comum ou mesmo o bem total. No primeiro caso se falará de *economia de mercado civil*; no segundo caso, de *economia de mercado capitalista*. A ética católica é basicamente a ética do bem comum e esta é, portanto, plenamente compatível – e o é de fato na origem – com o espírito da economia de mercado civil. O fato de as trocas ocorrerem dentro de um contexto de redes de solidariedade, isto é, no interior de uma comunidade, é que torna legítima a atividade de mercado. Podemos intercambiar, com muita vantagem, porque *antes* de qualquer outra coisa estamos unidos por uma *ob-ligatio*, por um elo que faz com que a troca [o escambo] se mantenha como civil. Em boa substância, para a ética católica é a lógica da reciprocidade que preserva o mercado de suas degenerações. O ponto, de extraordinária relevância, merece uma glosa ulterior. É sabido que William Ockham está entre os primeiros autores que desenvolveram nos seus escritos políticos (*Opus nonaginta dierum*) a moderna teoria dos direitos subjeti-

18 Bernardino de Sena, **Prediche volgari sul Campo di Siena** (1427), org. De DELCORNO, C. Milão: Rusconi, 1989. Um exemplo notável é o da “Cà Grande” de Milão, ou seja, o Ospedale Maggiore, fundado em 1486, cujo capital era constituído por legados e heranças que deviam, todavia, ser sabiamente administrados para incrementar sua consistência. No século XVII, a Cà Grande já tinha rendas suficientes para curar os enfermos e para remunerar bem 1.600 unidades de pessoal. No século XVIII, depois, o Ospedale Maggiore se tornara o maior proprietário de terras do Estado de Milão, com mais de 10.000 hectares de terra, 110 casa de propriedade, empregos mobiliários nos bancos públicos. Cf. ZAMAGNI, V. (org.), **Povertà ed innovazioni istituzionali in Itália tra medio-evo ed oggi**. Bolonha: Il Mulino, 2000.

vos. Uma teoria da qual teria tomado origem – segundo a interpretação dominante – a cota individualista do discurso hodierno sobre os direitos. Que isso não seja correto nos vem do convincente argumento de Marchettoni,¹⁹ segundo o qual a argumentação do franciscano inglês não pode ser desincorporada do seu contexto de discurso, que é o do bem comum. Em tal quadro, a categoria de direito subjetivo, não somente não sofre curvaturas em sentido atomista, mas torna-se precisamente a base para justificar instâncias solidaristas e redistributivas.

2.3 A partir do final do século XVI, a economia de mercado começa a transformar-se em economia de mercado capitalista, embora fosse preciso esperar a Revolução Industrial para registrar o triunfo definitivo do capitalismo como modelo de ordem social. Não é irrelevante aos fins de tal transformação a profunda mudança que se registra a propósito do papel desempenhado pelos homens de cultura da época. Como indica Canfora,²⁰ à literatura do humanismo civil de tendência republicana se associa pouco a pouco uma literatura cortesã que gira em torno aos Senhores. Afirma-se, assim, uma inclinação geral dos “intelectuais” a cederem às lisonjas dos Senhores, o que provoca um aviltamento das formas de empenho civil. Ao intelectual é permitido em geral envergar as vestes do educador ou do conselheiro do príncipe. À lógica do bem comum, o capitalismo substitui, aos poucos, a do bem total, isto é, o “motivo do lucro”: a atividade produtiva é direcionada a um único objetivo, o da maximização do lucro a distribuir entre todos os investidores, em proporção aos seus aportes de capital. É com a Revolução Industrial que se afirma aquele princípio *fiat productio et pereat homo* [faça-se a produção e pereça o homem] que acabará por sancionar a separação radical entre conferidores de capital e conferidores de trabalho e que constituirá a superação definitiva do princípio *omnium rerum mensura homo* [o homem é a medida de todas as coisas], que fora estabelecido como fundamento da economia de mercado na época de seu nascimento. Não há modo mais simples de convencer-se que o fim do lucro por si não é constitutivo da economia de mercado do que o de referir-se aos escritos dos humanistas civis (de Leonardo Bruni a Matteo Palmieri, de Antonino da Firenze a Bernardino da Feltre) e aos autores da economia civil do século dezoito (Antonio Genovesi, Giacinto Dragonetti, Cesare Beccaria, Pietro Verri, Giandomenico Romagnosi). A constante que retorna em todas as suas obras é que as atividades de mercado são orientadas ao bem comum, pois somente deste obtêm elas sua justificação primária. Uma das

19 MARCHETTONI, L., “Ockham, i canonist e l’atomismo dei diritti soggettivi”, *Iride*, 49, Dic. 2006.

20 CANFORA, D. *Prima di Machiavelli. Politica e cultura in età umanistica*. Roma: Laterza, 2005.

primeiras análises da noção de bem comum aplicada ao âmbito da comunidade [*Comune*] é o *De Bono comuni* (1302) do dominicano florentino Remigio dei Girolami. A ideia central que o texto desenvolve é que não se dá o bem da parte sem o bem do todo no qual a parte está inserida: sem a orientação ao bem comum, a sociedade se destrói e com ela cada um dos seus indivíduos.²¹

Em que precisamente consiste a diferença entre bem comum e bem total? Uma metáfora pode ser de ajuda. Enquanto o bem total pode ser reproduzido com a imagem de uma somatória, cujos adendos representam o bem de cada elemento, o bem comum é antes assimilável a uma produção cujos fatores representam o bem de cada elemento. É imediato o sentido da metáfora: numa somatória, mesmo que alguns dos adendos se anulem, a soma total permanece em todo o caso positiva. Até pode acontecer que, se o objetivo for o de maximizar o bem total, convenha “anular” o bem (o bem-estar) de qualquer um, sob a condição que o ganho de bem-estar de algum outro aumente em medida suficiente para a compensação. Não é assim, ao invés, com uma produção integrada [*produttoria*], porque a anulação de um só fator zera o produto global. Dito em outros termos, a lógica do bem comum é uma lógica que não admite possibilidade de substituição: não se pode sacrificar o bem de qualquer um – seja qual for sua situação de vida ou sua configuração social – para melhorar o bem de algum outro e isso pela fundamental razão que aquele primeiro é e será sempre um portador de direitos humanos fundamentais. Para a lógica do bem total, ao invés, aquele qualquer um é um *indivíduo*, isto é, um sujeito identificado por uma função particular de utilidade e as utilidades – como se sabe – podem tranquilamente ser somadas (ou confrontadas), porque não têm fisionomia, não exprimem uma identidade, nem uma história. Sendo comum, o bem comum não considera a pessoa tomada em sua singularidade, mas enquanto é uma relação com outras pessoas. Este é, pois, o bem da própria relação entre pessoas; é o bem próprio da vida em comum. É comum o que não somente é próprio – como acontece, ao invés, com o bem privado – nem o que é de todos indistintamente – como acontece com o bem público.

Em boa substância, a chave em torno da qual gira todo o discurso sobre a legitimidade ou não da atividade econômica de mercado é a reciprocidade. A troca de mercado é eticamente aceitável se é conforme ao princípio da reciprocidade, se não o destrói. Deste modo, o dom como reciprocidade se torna a “via

21 Cf. BRUNI, F., *La Città divisa. Le parti e il bene comune da Dante a Guicciardini*. Bolonha: Il Mulino, 2003, para uma adequada reconstrução histórica da noção de bem comum, como oposta à noção de bem particular, do *Convívio* de Dante até Guicciardini.

da troca” [do intercâmbio ou escambo] na economia moderna.²² Pode-se, pois, concluir que a figura moderna do empreendedor e a categoria do lucro são filhas da cultura católica medieval, a qual conseguiu encontrar, não sem dificuldade, o modo de introduzir o mercado, autêntica “novidade dos tempos”, no corpo da elaboração teológica escolástica, graças à noção de bem comum. Os franciscanos estiveram em primeira linha na compreensão dos aspectos positivos da *mercatura*, do “comércio” e das “artes”. Uma e as outras foram definidas como atividades necessárias à “cidade”, quando são voltadas ao bem comum, “*que se vendono e si comprano niuna cosa partecipa tanto il comune quanto dell’utile dell’arti e delle mercantie che vendono e si comprano*” (Bernardino de Sena, IB. 118). Precisamente aqueles que, como os membros da *fraternitas* dos minoritas, haviam feito da pobreza sua regra de vida se tornam os especialistas da riqueza. Belo paradoxo, na verdade!

3 A tese weberiana

3.1 A tradição do pensamento da economia civil nos diz, em definitivo, que não há conflito necessário entre perseguição do lucro e ética católica: é possível ser bons crentes enquanto bravos comerciantes e bravos artesãos. É a finalização do agir econômico ao bem comum o que assegura a ausência de conflito.

A partir do fim do século XVI a liderança econômica europeia começou a deslocar-se para o Norte, onde teve início um lento, porém inexorável processo de transformação cultural, social e política que durará até a segunda metade do século XVIII, vale dizer, até o advento da Revolução Industrial, quando todas as pré-condições da passagem da economia de mercado civil à economia de mercado capitalista terão sido colocadas. São diversos os fatores causais deste processo de transformação. Um deles foi o afluxo de ouro das Américas, que determinou um súbito aumento dos preços – até sua triplicação. Foi dupla a consequência de tal fenômeno: de um lado, assiste-se a um gradual empobrecimento daquelas classes sociais, sobretudo a aristocracia e o clero, que vivem de rendas fixas; do outro lado, registra-se um enriquecimento, tão rápido quanto inesperado, da burguesia mercantil que vivia de *profits upon alienation* [lucros so-

22 Como escreve TODESCHINI, G.: “*Da Raterio all’Olivi, e attraverso la mediazione cospicua del diritto canônico e civile, il dono viene sempre più chiaramente inteso como un comportamenhto economico in grado di reintegrare nel consorzio civile chi ne sia uscito*” [De Raterio ao Olivi, e através da conspícua mediação do direito canônico e civil, o dom é sempre mais claramente entendido como um comportamento econômico em condições de se reintegrar no consórcio civil do qual tenham saído] **I mercati e il tempio. La società Cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza tra Medioevo ed Età Moderna**. Bolonha: Il Mulino, 2002, p. 208.

bre alienação], isto é, de rendimentos derivados das diferenças entre preços de venda e preços de aquisição das mercadorias. Como sabemos da história econômica, esta transferência de riqueza das velhas classes dominantes à nascente burguesia foi um dos fatores fundamentais do processo de acumulação originária do capital.²³

Um segundo fator deve ser buscado na expansão das atividades de comércio a longa distância, que seguiu a época das descobertas geográficas. A consequente formação de centros comerciais e industriais levou à reemergência do comerciante-manufatureiro, o que induziu a profundas mudanças na organização da atividade produtiva. De fato, a exigência de maior estabilidade da oferta conduziu a um crescente controle do ciclo produtivo da parte do próprio comerciante. No início do século XVII difundiu-se na Inglaterra e na França aquele sistema de trabalho a domicílio (*putting-out-system*) que já fora experimentado dois séculos antes na Itália centro-setentrional e em Flandres. Inicialmente, foi o próprio comerciante que fornecia ao artesão as matérias-primas e lhe comissionava sua transformação em produtos finais, enquanto o trabalho era desenvolvido de modo autônomo e independente nas oficinas artesanais. Subsequentemente, a propriedade dos meios de produção passou ao mercador que, assumindo trabalhadores às próprias expensas, podia de tal modo controlar todas as fases do ciclo produtivo. O trabalhador já não vendia mais um bem concluído ao comerciante, mas lhe confiava diretamente a própria capacidade laboral, a qual representava sua única fonte de sustento e manutenção. Nas áreas rurais tal processo foi favorecido por sua difusão, além do sistema de produção a domicílio, do movimento de recenseamento das terras e do aumento da população. Nas cidades, o aumento dos preços empobreceu, de um lado, todas aquelas categorias de trabalhadores, constituindo os extratos mais baixos das velhas corporações, cujos rendimentos eram fixados de modo consuetudinário e, de outro lado, excluiu do mercado aqueles artesãos cujas mercadorias não eram competitivas com as produzidas pelos mercadores-manufatureiros, os únicos em condições de fazer frente aos novos riscos empresariais.

Convém agora falar brevemente de um fator ulterior do processo de transformação do qual se trata aqui: o nascimento dos estados nacionais a partir da paz de Westfália. Trata-se de um longo processo que afunda suas raízes na luta entre municipalidades, o Papado e o Império, mas que recebeu um impulso decisivo na segunda metade do século XVII, em seguimento à necessidade de unificar os mercados e implantar políticas econômicas de apoio à industrialização. O modo centralista pelo qual

23 Para um aprofundamento e ampliação de discurso remeto a SCREPANT, E.; ZAMAGNI, S. **Profilo di Storia del pensiero econômico**. Roma: Carocci, 2004.

ocorreu o nascimento dos Estados-nação acabou retirando das mãos dos cidadãos a administração da coisa pública, desresponsabilizando-os em relação ao bem comum e incentivando-os a adotarem comportamentos oportunistas e interesseiros. O mundo do que era comum transforma-se num mundo de “interesses comuns”. Deriva daqui a contraposição entre público e privado. Enquanto lugar do que é comum, o público se contrapõe ao privado, que é, ao invés, o lugar do que é próprio e pessoal. Se as ações do Estado são sempre orientadas aos cuidados do público, o indivíduo não precisa pensar senão em si mesmo. A partir do século XVII e nos três séculos subsequentes, as guerras europeias são guerras entre Estados-nação, nas quais a razão de Estado prevalece sobre qualquer outra, também quando, como nas guerras de religião, o elemento ideológico parecia muito forte.

À luz de quanto precede se pode compreender porque a categoria de bem comum não era mais adequada para interpretar as *res novae* e, sobretudo, já não podia servir de guia útil para o agir econômico. Seu lugar é tomado progressivamente pela noção de bem total. É importante, a tal respeito, a influência exercida pela Reforma Protestante, de cujas recaídas sobre o mundo da economia jamais se dirá o suficiente. As mudanças que disso derivam na organização eclesiástica, no regime dos bens da Igreja, nas relações com a autoridade secular, acabaram por atacar sensivelmente as pilastras do precedente modelo de ordem social. No interior da Reforma assume particular relevo, aos nossos fins, a doutrina da predestinação de Calvino e, mais em geral, o acento que este põe sobre o elo direito e exclusivo entre o indivíduo e Deus. Longe de induzir a uma perda de interesse pelo mundo em total vantagem da eternidade – como se teria podido imaginar –, tal doutrina serve para modelar comportamentos que acabaram por adquirir grande relevância econômica. A “secularização da santidade”, de Calvino, conduz à santificação do trabalho e, mais em geral, estimula uma forte atividade intramundana.

Num ensaio recente, Ekelund, Hébert e Tollison²⁴ tentam mostrar como os determinantes econômicos estão em condições de influenciar as formas da religiosidade, antes do que o contrário. Um lugar importante em tal esforço interpretativo é

24 EKELUND, R.B.; HEBERT, R.F.; TOLLISON, R.D. **The Marketplace of Christianity**. Cambridge (Mass.): The MIT Press, 2006. Tomando a religião como expressão de um comportamento econômico racional, os autores desenvolvem uma teoria da demanda e da oferta de serviços religiosos, valendo-se da mais recente teoria econômica, em particular, aquela teoria do preço pleno. É claro que escapa aos autores o fato que aqueles mercados religiosos não são mercados como os outros, a partir do momento em que o que neles é “intercambiado” não é uma mercadoria escassa, mas um bem relacional que, por definição, não é escasso.

ocupado pela explicação da emergência daquele importante episódio na história cultural e econômica do Ocidente que é a Reforma Protestante. “Afirmamos” – escrevem os referidos autores – “que pelo fim da Idade Média a Igreja Católica vendia o seu produto a um preço demasiadamente alto, em termos de preço pleno, para dissuadir a entrada no mercado [das religiões] por parte das igrejas protestantes rivais” (p. 106). Como a dizer que a Reforma representaria um caso de sucesso de entrada no mercado cristão da religião, um mercado até então ocupado por um tetrágono monopolista, como era precisamente a Igreja de Roma. Tornando a redenção mais um bem de bom mercado e aumentando os benefícios que os fiéis podiam conseguir graças à redução dos custos de transação, o protestantismo esteve em condições de desatar o poder de monopólio do catolicismo.

Em igual medida, os autores se valem do mesmo aparato conceitual para explicar a reação da Igreja de Roma: a Contrarreforma, inaugurada pelo Concílio de Trento. A nova competição, que vem assim a se determinar, por um lado induziu a Igreja Católica a ajustar as suas políticas com sucessos alternados, a fim de reconquistar a quota de mercado perdida. Ao mesmo tempo, a reação do espírito contrarreformador à liberdade de consciência do mundo nórdico protestante explica tanto o retorno à terra como a desvalorização da vida civil e econômica. A sociedade vem novamente a gravitar, segundo um processo que alguém chamou de refeudalização, em torno da terra. A propriedade terrestre²⁵ é exaltada e se torna título para aceder às atividades de governo. Como escreve J.M. Burgos: “A assim dita superioridade protestante em âmbito econômico teria, portanto, sido causada, na realidade, pela limitação da iniciativa católica nas áreas em que a Contrarreforma medrou” (p. 214). De outro lado, esta nova competição favoreceu, no interior do protestantismo que havia eliminado a necessidade de intermediários oficiais na interpretação das Escrituras – como é sabido, foi esta a essência da ruptura de Lutero, Calvino e Zwinglio –, o nascimento de uma pluralidade de igrejas protestantes, principalmente no Novo Mundo, entre si diferenciadas com respeito ao modelo organizativo interno. Considere-se, por exemplo, a Igreja Presbiteriana e a Igreja Episcopal: anti-hierárquica a primeira; fortemente hierárquica a segunda.

3.2 Pois bem, é em tal contexto que está colocada a célebre tese de Max Weber segundo a qual a Reforma encorajou – e não causou, note-se – o desenvolvimento do capitalismo moderno através da ética protestante do trabalho e da noção de vocação ligada à ideia calvinista de predestinação individual. *A Ética pro-*

25 BURGOS, J. M., “Weber e lo Spirito del capitalismo. Storia di un problema e nuove prospettive”, *Acta Philosophica*, vol. 5, 2, 1996. Cit. In ZANOTTO, P., *Cattolicesimo, protestantesmo e capitalismo*. Soveria Mannelli: Rubettino, 2005.

testante e o espírito do capitalismo (1904-05 e 1920) abre com uma pergunta bem específica: “Que concatenação de circunstâncias fez com que precisamente no terreno Ocidental, e somente aqui, tenham se manifestado fenômenos culturais que de fato... estavam numa linha de desenvolvimento de significado e validade universal?”²⁶ Buscando uma resposta significativa, o grande sociólogo alemão começa observando: “O protestantismo tem o efeito de liberar a aquisição da riqueza das inibições das éticas tradicionalistas; ele rompe as cadeias da busca do ganho não só legalizando-o, mas vendo nisso a expressão direta da vontade de Deus”. É, em particular, a noção calvinista de ascetismo que, segundo Weber, permite estabelecer a continuidade entre protestantismo e capitalismo moderno. Diversamente de quanto acontecia na vida monástica, o ascetismo significava, para Calvino, empenhar-se no mundo de modo produtivo, controlando as pulsões passionais com a razão. (Observe-se que isso não se aplica ao franciscanismo. Para Francisco o trabalho, de fato, não é opcional, mas obrigatório e não é tanto uma consequência do pecado quanto, ao invés, o preço do crescimento humano.) À regra beneditina *ora et labora* Calvino substitui a sua *laborare est orare* (trabalhar significa rezar), com o que a ascese católica extramundana se torna ascese intramundana na espiritualidade calvinista: nisto está a gênese do espírito do moderno capitalismo. Em outras palavras, entre racionalidade econômica, já difundida e praticada desde o século XIV, e justificação calvinista do agir capitalista ter-se-ia realizado uma espécie de afinidade eletiva, cujo sentido último foi o de autonomizar a atividade econômica de toda referência religiosa.

A história da Reforma constitui um caso notável, embora não único na modernidade, de heterogênesse dos fins. Lutero e os demais expoentes da Reforma (salvo Calvino) eram hostis às questões econômicas e não conheciam o funcionamento das instituições de mercado. Sua luta foi um combate aceso contra a prática difundida, na Igreja Católica, de episódios de corrupção e de compra e venda de indulgências. A Reforma não considerou, senão indiretamente, a esfera da ética. Seu objeto foi, antes, a teologia e a vida religiosa. No entanto, preocupado em proteger a religião da influência das forças do mercado, Lutero – segundo a interpretação corrente da tese weberiana –, afixando as 95 teses na porta da catedral de Wittenberg, teria escrito um manifesto capitalista. Há algo de verdadeiro nisso? Não penso assim, na verdade. Em primeiro lugar, ajuda precisar que, contrariamente a quanto é afirmado por não poucos intérpretes, Weber jamais sustentou que o capitalismo teve origem pela Reforma.

26 WEBER, M., **Sociologia della religione** (1920-21). Milão: Comunità, 1982, p. 3. Cf. SCATTOLA, M., **Teologia política**. Bolonha: Il Mulino, 2007, para uma discussão competente e aprofundada.

Escreve a respeito: “Não se deve batalhar por uma tese tão loucamente doutrinária como seria a seguinte: que o ‘espírito capitalista’ tenha podido surgir somente como emanção de determinadas influências da Reforma ou que precisamente o capitalismo como sistema econômico seja um produto da Reforma” (ibid. p. 162). Não é tanto o capitalismo, quanto o capitalismo moderno que, segundo Weber, exigia uma explicação de suas origens ou, melhor ainda, de sua rápida difusão nos países do norte europeu. Note-se que, diversamente de Lutero, cujo conhecimento dos problemas econômicos era um tanto limitado e cuja hostilidade ante as práticas capitalistas era bem conhecida, Calvino era plenamente cômico das atividades financeiras que se praticavam em sua Genebra e das suas implicações econômicas e sociais. O que parece, pois, razoável é que, embora valores burgueses como a parcimônia, a perseverança, a dedicação ao trabalho duro, etc., recebessem todos eles o reconhecimento explícito da teologia de Calvino, o capitalismo moderno (no sentido de Max Weber) é mais um resultado colateral, e não o efeito procurado por aquela perspectiva religiosa.

Porém há mais. Na base de uma acurada indagação empírica referida à mesma região de origem de Weber, isto é, a Prússia, Becker e Woessmann²⁷ mostram ser realmente verdade que há uma significativa correlação positiva entre protestantismo e sucesso econômico, mas isso é devido não tanto à especificidade da ética calvinista, quanto ao fato de a Reforma ter encorajado a alfabetização e, em geral, o sistema escolástico. O povo devia estar em condições de ler a Bíblia sozinho e na própria língua – como insistiram Lutero e Calvino. (A Lutero se deve, de fato, a primeira tradução da Bíblia em alemão.) A consequente alfabetização generalizada produziu – como efeito não esperado – um aumento da produtividade do trabalho e, portanto, da prosperidade econômica. É, portanto, verdade que o protestantismo teve um efeito significativo sobre o desenvolvimento econômico das áreas nas quais veio a difundir-se. Em tal sentido, a tese weberiana não é desmentida pelas pesquisas, como aquelas de

27 BECKER, S.; WOESSMANN, L., “Was Weber wrong? A human capital theory of protestant economic history” [Weber teria errado? Uma teoria humana capital sobre história econômica protestante], CES WP 1987, maio de 2007. Trata-se de um dos pouquíssimos trabalhos direcionados a “testar” a tese de Max Weber, nos quais se empregam dados regionais (referidos à Prússia do século XIX) e não dados *cross-country*, isto é, referidos a diversos países. Como é sabido, estes últimos são gravemente viciados por problemas de endogenia. No entanto, grande parte da literatura empírica sobre o tema segue esta segunda concepção. Após haver isolado o efeito positivo do grau de alfabetização sobre o crescimento econômico, os autores mostram que não há nenhuma diferença significativa, no que concerne ao sucesso econômico, entre condados protestantes e condados católicos da Prússia.

Iannaccone e Delacroix e Nielsen,²⁸ segundo as quais não teria havido nenhuma influência sistemática sobre o desenvolvimento do capitalismo nos países europeus, atribuível à ética protestante. Weber está, todavia, em erro no que concerne à identificação do canal através do qual aquela influência se exerceu: o capital humano, muito mais do que o capital moral foi o fator decisivo. Esta é uma conclusão à qual chega, por outra via, Niall Ferguson,²⁹ quando, ao termo de uma acurada indagação histórica, explica que a mais alta taxa de crescimento registrada nos países protestantes a partir do século XVII é devida muito mais a fatores de natureza político-institucional (um sistema burocrático-administrativo mais eficiente; um modo mais adequado de representação dos interesses das partes; uma distribuição mais equânime da riqueza) e não a fatores de natureza teológica.

Este é um ponto que merece um destaque ulterior. Contrariamente a quanto foi sustentado por estudiosos como K. Marx, W. Sombart, R.H. Tawney, segundo os quais o protestantismo teria sido gerado pelos desenvolvimentos do capitalismo – e isso em linha com as bem conhecidas teses do materialismo histórico –, Max Weber, nisso apoiado pelo filósofo e teólogo alemão Ernest Troeltsch, tende antes a inverter aquele nexos causal. E sobre isto retenho que Weber tenha razão. Como é sabido, Fanfani esteve entre os primeiros estudiosos italianos que contestaram vigorosamente a tese weberiana em seu célebre ensaio de 1934,³⁰ ainda hoje paradoxalmente muito mais conhecido no exterior do que na Itália. É duplo o alvo do ensaio: por um lado, datar retroativamente o nascimento do espírito do capitalismo à Idade Média tardia, isto é, ao período em que – como foi dito no parágrafo 2 – toma forma a moderna economia de mercado; e, de outro lado, mostrar que tal espírito representou uma espécie

28 IANACCONE, L. R., "Introduction to the economics of religion", **Journal of Economic Literature**, 36, p. 1465-1495, 1998. DELACROIX, J.; NIELSEN, F., "The beloved myth: Protestantism and the rise of industrial capitalism in Nineteenth-Century Europe [O amado mito: Protestantismo e o despertar do capitalismo industrial na Europa do século XIX]", **Social Forces**, 80, p. 509-553, 2002.

29 FERGUSON, N., **Economics, religion and the decline of Europe**. Washington: Institute of Economic Affairs, 2004. Num ensaio agora clássico, também A. Bieler, figura de destaque do protestantismo, ainda sustenta que a influência de Calvino sobre o desenvolvimento do capitalismo moderno tem sido grandemente exagerada por Max Weber e por aqueles que seguem suas teorias. Cf. BIELER, A., **La pensée économique et sociale de Calvin**, Librairie de l'Université, Gênova, 1959. Na mesma direção se movem L. Von Mises – segundo o qual Weber teria simplesmente invertido a verdadeira relação causal entre capitalismo e calvinismo – e ROBERTSON, H. M., **Aspects of economic individualism**. Londres: Macmillan, 1933.

30 FANFANI, A., **Cattolicesimo e protestantesimo nella formazioine storica del capitalismo**. Milão: Vite e Pensiero, 1934. Trata-se de um trabalho verdadeiramente notável, traduzido numa pluralidade de línguas estrangeiras, que tem o valor de trazer à luz documentos conservados nos arquivos da Toscana até agora desconhecidos.

de desvio, ou, antes, um afastamento dos princípios da ética cristã. Ambas as teses contrastam com a de Weber. Como o próprio Fanfani escreverá no ensaio de 1976,³¹ expressão de sua plena maturidade histórico-científica: “O enfraquecimento da influência exercida pela concepção social avançada do catolicismo medieval é a circunstância que explica a manifestação e o crescimento do espírito capitalista no mundo católico” (p. 122). No juízo de Fanfani, a Reforma reforçou, porém não iniciou a degeneração referente ao núcleo da mensagem evangélica, que já há tempo havia começado a manifestar-se em âmbito católico.

O que está na origem do reforço de que fala Fanfani? A convicção, tipicamente protestante, segundo a qual a salvação é algo individual, e não propriamente comunitário. Enquanto, para a teologia católica, o pecado é destruidor da unidade do gênero humano, para a teologia protestante o pecado é a ruptura do elo individual que une o homem a Deus: é assim que a salvação se torna um fato eminentemente individualista. A consequência prática de tal mudança de perspectiva foi a eliminação, nos países atingidos pela Reforma, das obras sociais do catolicismo, isto é, o abandono de uma das mais altas expressões da centralidade do princípio do bem comum. Por sua vez, isso teve o efeito de determinar a transferência de uma quantidade considerável de recursos do social ao econômico, favorecendo assim a acumulação do capital. Para dizê-lo de outro modo, a Reforma não só incidiu sobre o lado da demanda – como quase todos admitem –, modificando as disposições e as preferências do povo em direção de mais altas propensões ao trabalho e à poupança, mas também sobre o lado da oferta, determinando uma sensível redução dos custos dos serviços e das práticas religiosas. A eliminação da hierarquia, das indulgências, das peregrinações e de outros ritos religiosos, a construção de igrejas modestas, etc., tudo isso teve o efeito de liberar recursos escassos (trabalho e capital), canalizando-os para empregos economicamente produtivos.

À luz de tudo o que foi escrito no parágrafo 2, conseguimos agora compreender onde reside a origem da incompreensão, da parte de Fanfani, da tese de Weber.³² A economia de mercado não nasce em antítese à ética católica; até constitui um dos seus

31 FANFANI, A., **Capitalismo, socialità, partecipazione**. Milão: Mursia, 1976. Movendo-se por uma perspectiva de análise, Stark chega, num recente ensaio, à mesma conclusão de Fanfani, embora com argumentos de outra natureza. Cf. STARK, R., **The victory of reason – How Christianity led to freedom, capitalism and western success** [Como o cristianismo conduziu à paz, ao capitalismo e ao sucesso ocidental]. Nova York: Random House, 2005.

32 “A explicação de Weber é, por isso, inadequada e devemos perguntar-nos se não houve outros modos pelos quais o protestantismo encorajou ou vinculou o espírito capitalista... que, combatido e tido sob controle pelo catolicismo, se tornou força social quando, *no século XV*, o catolicismo começou a declinar e foi encorajado pelo humanismo na medida em que *o humanismo enfraqueceu os elos católicos*” (FANFANI, A. **Cattolicesimo**. IB., p. 166; grifo nosso).

frutos mais maduros. O fato é que, em seus albores, a economia de mercado não é capitalista, mas civil. Seu fim é o bem comum, e não o bem total. O declínio das cidades italianas, que se registra já a partir do fim de século XVI, é consequência de uma pluralidade de causas e, entre estas, está a afirmação da centralidade do lucro como principal movente do agir econômico. A época do humanismo civil, com sua economia civil, foi breve. A experiência da liberdade e da república cedeu o passo às senhorias, aos principados e às monarquias absolutas que prepararam a via a uma época de autoritarismos bem distantes da *libertas Fiorentina* e do modelo da civilização italiana. Explica-se, assim que, após tal breve período – que vira a afirmação da igualdade dos cidadãos e também da liberdade econômica –, entre os séculos XVII e XVIII voltam com força obras de teoria política e social que assinalam ao Leviatã a tarefa de reconduzir à unidade um contexto civil incapaz de gerir a dinâmica da vida em comum e, sobretudo, de tornar difusivo o processo de desenvolvimento econômico.

A ideia que vai abrindo caminho, mantida e justificada pela teologia protestante, é que o homem vive, sim, em sociedade, mas somente porque foi impelido a isso pelas necessidades e pela conveniência, e não porque isso dependa de sua natureza sociável, como já Aristóteles havia ensinado. A vida em comum é vista como um dado fenomênico da condição humana e é vivida como um vínculo do qual não se pode escapar. O homem é um ente basicamente egoísta e racional, interessado em maximizar sua função objetiva, submetida a vínculos, que a ética teologicamente fundada lhe indica. Tal visão das coisas exclui que a reciprocidade – e, portanto, a gratuidade – seja uma dimensão essencial do ser humano, como a antropologia que apoiava a linha teológica de Agostinho, Tomás e da primeira Escolástica indicava com força. Será contra esta posição liberal e “a-civil” que o iluminismo, não só o de marca francesa, mas também o escocês e o italiano reagirão com veemência, e não contra a reciprocidade do humanismo, que até será acolhida pela Revolução Francesa com a categoria da fraternidade – também se depois, como se sabe, será abandonada e mesmo combatida.³³ Para dizê-lo de outro modo e com S. Latouche,³⁴ o evento da Reforma rompe o elo que até então mantivera unidas as duas dimensões da razão: a “filha maior” da deusa Minerva, *phrónesis* (a sabedoria, a racionalidade) e o “filho menor”, *logos epistemonikòs* (a razão geométrica). Com o que os dois “filhos espirituais” de Minerva se separam: a “racionalidade protestante” se identifica com o *logos*: a “razão mediterrânea” com a *phrónesis*. O paradigma da raciona-

33 Cf. BRUNI, L.; ZAMAGNI, S. **Economia Civile**. Bolonha: Il Mulino, 2004, para uma ampliação do discurso.

34 LATOUCHE, S. **La sfida di Minerva. Razionalità occidentale e ragione mediterranea**. Turim: Bollati Boringhieri, 2000. (ed. orig. francesa, 1999).

lidade instrumental – (o da *rational choice*), que é o verdadeiro coração do capitalismo moderno, encontra então na espiritualidade protestante um terreno favorável de cultura.

Nossa interpretação consegue nos dar conta de por que, já na primeira metade do século XIX, uma substancial mudança no protestantismo teve de verificar-se, tanto na Europa como nos Estados Unidos, na direção de uma severa crítica da teoria e da prática do capitalismo, considerado como o Maligno construtor de qualquer coisa.³⁵ Como Rizza³⁶ observa com admirável precisão, Ritschl e sua escola procuraram reforçar a dimensão social da moralidade cristã. Na Inglaterra, primeiro F.D. Maurice (1805-1872) e depois W. Temple (1881-1944) forneceram uma ponta teológica aos protestos da classe trabalhadora, não poupando críticas audazes ao sistema capitalista. O mesmo acontece na Alemanha, graças ao trabalho de F. Naumann (1860-1890), e na Suíça, onde iniciou o movimento cristão-socialista de L. Ragaz e W. Monod. Pode-se observar que tais linhas de pensamento e de ação disputam, pela intensidade da *vis polemica*, com as linhas da parte católica. A referência é a W. von Ketteler (1811-1892), bispo de Mogúncia, iniciador do assim chamado catolicismo social; e também ao cardeal H. Manning de Westminster (1808-1892), cujo ensaio sobre *Dignidade e direitos do trabalho* (1874) abrirá caminho para a *Rerum Novarum*: e a L. J. de Bonald, bispo de Lion, que se bate contra a materialização da vida econômica introduzida pelo capitalismo. Porém foram, de modo especial, o movimento neocalvinista, guiado na Holanda por A. Kuyper e o neo-ortodoxo inspirado por Karl Barth e Emil Brunner, que geraram as mais incisivas críticas à teoria e à práxis do capitalismo como sistema que pretende governar todas as esferas da vida humana. No entanto, de tais desenvolvimentos do pensamento protestante, a ele coetâneos, Max Weber não soube (ou não quis) dar conta. Se o tivesse feito, talvez todo o debate tivesse tomado um rumo diverso.

Pode ser de interesse contrapor as posições mais recentes da teologia neocalvinista com a de Michael Novak, um dos mais influentes estudiosos contemporâneos da relação entre catolicismo e capitalismo.³⁷ Após haver atacado pesadamente as te-

35 Sobre este ponto se detém com particular ênfase PELLICANI, L. **La genesi del capitalismo e le origini della modernità**. Lugro di Cosenza: Marco Ed., 2006.

36 RIZZA, G., "On Economics, Ethics and Theology", International Symposium of the Society for Reformational Philosophy, in **Cultures and Christianity AD 2000**. Hoven: Holanda, 2000. Em tal ensaio encontram-se as referências bibliográficas dos autores citados no texto.

37 NOVAK, M., **The Catholic ethic and the spirit of capitalism**. Nova York, The Free Press, 1993. Mais do que voltado a discutir criticamente a tese weberiana, o ensaio de Novak é antes endereçado a demonstrar a plena compatibilidade entre o "capitalismo democrático" e a Doutrina Social da Igreja dos últimos quarenta anos.

ses de Fanfani, enquanto afetadas por “sentimentos anticapitalistas”, derivadas de uma aceitação acrítica do corporativismo católico, o teólogo católico americano se ocupa em mostrar como um capitalismo “democrático e liberal”, que aceitasse a regra democrática e se reconhecesse o primado da política sobre a economia, não só não estaria em contradição com a ética católica, mas seria por ela apoiado e legitimado. Como se pode compreender, estamos diante de uma espécie de inversão dos papéis entre defensores das posições católicas e das posições protestantes perante o espírito do capitalismo. Uma vez mais se pode notar como a confusão de pensamento gerada pela errônea identificação de economia de mercado e capitalismo gera diatribes inconcludentes. (Retornarei a este ponto no próximo parágrafo.)

4 Porque resistir à extinção de uma categoria

4.1 Passo, enfim, à terceira das questões indicadas na introdução do presente texto. Por que, no último quarto de século, a perspectiva do discurso do bem comum, segundo a formulação dada nessa data pela Doutrina Social da Igreja, após pelo menos um par de séculos durante os quais ela de fato saíra de cena, está hoje reemergindo no modo de um rio caudaloso? Por que a passagem dos mercados nacionais ao mercado global, consumada no decurso do último quarto de século, vai tornando novamente atual o discurso sobre o bem comum? Observo, de passagem, que o que acontece é parte de um mais vasto movimento de ideias em economia, um movimento cujo objeto é o elo entre religiosidade e *performance* econômica. Um novo capítulo da pesquisa econômica se afirmou recentemente, sobretudo em ambiente anglo-saxão: a economia das religiões. A partir da consideração que as crenças religiosas são de importância decisiva no esforço de forjar os mapas cognitivos dos indivíduos e de plasmar as normas sociais de comportamento, este novo capítulo procura indagar em que medida a prevalência, num determinado país (ou território) de certa matriz religiosa influenciaria a formação de categorias de pensamento econômico, como os programas de *welfare*, a política escolástica e assim por diante.³⁸ Após um longo período, durante o qual a célebre tese da secularização parecia ter dito a palavra final sobre a questão religiosa, pelo menos no que concerne ao campo econômico, quanto está hoje acontecendo soa de modo verdadeiramente paradoxal.

Volto à questão inicial observando como, 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

38 Sobre tais argumentos, cf. BRUNI, L.; ZAMAGNI, L. *Economia Civile*. Opus cit.

do debate político-cultural. São várias e de natureza diversa as razões de tal fato. Limitamo-nos a indicar as duas mais relevantes. De um lado, a difusão como 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 já com a ética protestante – como alguns ainda retêm – que toma pé dentro da ciência econômica a antropologia hiperminimalista do *homo oeconomicus* e, com ela, a metodologia do atomismo social. É notável por sua clareza e 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 diversos membros que a compõem” (1789 [1823], I, IV).

Por outro lado, temos a plena afirmação da sociedade industrial no 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 em massa. Energia e máquina transformam a natureza do trabalho: as habilidades pessoais são decompostas em componentes elementares. Daqui procede a exigência da coordenação e da organização. Assim se leva em frente um mundo no qual homens são visualizados como “coisas”, porque é mais fácil coordenar “coisas” do que homens, e no qual a pessoa é separada do papel que desempenha. As organizações, *in primis* as empresas, se ocupam das funções e não tanto das pessoas. 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 na prática este modelo de ordem social. A afirmação da “cadeia de montagem” encontra 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); de outro, a modo de compensação, o consumo se torna opulento. O pensamento marxista e suas articulações políticas no decurso do século XX se realizarão, com alternâncias, mas modestos sucessos, para oferecer um caminho de saída para tal modelo de sociedade.

Do complexo entrelaçar-se e desencontrar-se destes dois conjuntos de razões derivou uma consequência importante aos fins do nosso discurso: a afirmação, ainda presente em nossa sociedade, de duas concepções opostas de mercado. Uma é a que o vê como um “mal necessário”, isto é, como uma institui-

ção da qual não se pode abrir mão, pois é garantia de progresso econômico; mas, também um “mal” do qual se resguardar e, portanto, de tê-lo sob controle. A outra concepção é a que considera o mercado como lugar típico ideal para resolver o problema político, precisamente como sustenta 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, às próprias práticas religiosas.

Não é difícil captar os elementos de debilidade destas duas concepções entre si especulares. A primeira – estupendamente captada 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 estão, todavia, nestes termos. As desigualdades nos países avançados do Ocidente, que haviam diminuído de 1945 em diante, voltaram a crescer escandalosamente nos últimos vinte anos e isso não obstante as maciças intervenções do Estado na economia. (Na Itália, por exemplo, o Estado intermedeia em torno de 50% da riqueza produzida no país.) Conhecemos certamente as razões pelas quais isso ocorre, razões que tem a ver com a transição à sociedade pós-industrial. Considerem-se fenômenos como o ingresso nos processos produtivos das novas tecnologias telemáticas e a criação de mercados de trabalho e de capital global. Mas o ponto é entender por que a redistribuição em chave equitativa não pode ser tarefa *exclusiva* do Estado. O fato é que a estabilidade política é um objetivo que, mantendo-se o atual modelo de democracia – o elitista-competitivo de Max Weber e de Joseph Schumpeter –, não se alcança com medidas de redução das desigualdades, mas com o crescimento econômico. A duração e a reputação dos governos democráticos são muito mais determinadas por sua capacidade de aumentar o nível da riqueza do que por sua habilidade de 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, portanto, não constituem uma classe de *stakeholders* [depositários de apostas] capaz de preocupar-se com a razão política. Se, portanto, se quer evitar o aumento endêmico das desigualdades, porque prenunciador de sérios perigos no front tanto da paz como da democracia, é preciso intervir antes, de tudo, no momento da produção da riqueza e não só naquele de sua redistribuição.

O que é que não funciona na outra concepção do mercado, hoje eficazmente veiculada pelo pensamento único da *one best way*?³⁹ Que não é verdade que a máxima extensão possível da

39 Ou seja, “único caminho melhor”. (NdT).

lógica do mercado (“a-civil”) amplia o bem-estar para todos. Não é, pois, verdadeira a metáfora segundo a qual “uma maré que sobe ergue todas as barcas”. O raciocínio que sustenta a metáfora é basicamente o seguinte: já que o bem-estar dos cidadãos depende da prosperidade econômica e já que esta é causalmente associada às relações de mercado, a verdadeira prioridade da ação política deve ser a de assegurar as condições para o máximo florescimento possível da cultura do mercado. O *welfare state*, portanto, quanto mais generoso for, tanto mais agirá como vínculo para o crescimento econômico e, por isso, é contrário à difusão do bem-estar. De onde decorre a recomendação de um *welfare* seletivo que se ocupe somente daqueles que a competição de mercado deixa às margens. Os outros, aqueles que conseguem permanecer no âmbito do circuito virtuoso do crescimento, proverão por si mesmos à própria tutela. Pois bem, a simples observação dos fatos é que desvela a aporia que está na base de tal linha de pensamento: crescimento econômico (isto é, aumentos sustentados de riqueza) e progresso civil (isto é, ampliação dos espaços de liberdade das pessoas) não andam mais juntos. Como a dizer que o aumento do bem-estar material (*welfare*) já não é mais acompanhado por um aumento da felicidade (*well-being*). Reduzir a capacidade de inclusão de quem, por uma razão ou outra, permanece às margens do mercado, enquanto não acrescenta nada a quem nele já está inserido, produz um racionamento da liberdade, que é sempre deletério para a “felicidade pública”.

Estas duas concepções do mercado, entre si diversíssimas quanto a pressupostos filosóficos e consequências políticas, acabaram por gerar, no nível – em primeiro – lugar cultural, um resultado talvez inesperado: a afirmação de uma ideia de mercado antiética em relação àquela da tradição de pensamento da economia civil. Uma ideia, portanto, que vê o mercado como instituição fundada numa dupla norma: a *impessoalidade* das relações de troca (quanto menos eu conhecer minha contraparte, tanto maior será minha vantagem, porque os negócios têm mais êxito com os desconhecidos); e a motivação *exclusivamente autointeressada* daqueles que disso participam, com o que “sentimentos morais”, como a simpatia, a reciprocidade, 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 reforçando aquela interpretação pessimista do caráter dos seres humanos que já fora teorizada por Hobbes e por 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

em que 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 busca dos interesses coletivos. É sobre tal fundamento que foi 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.⁴⁰

De uma consequência importante da saída de cena da perspectiva da economia civil convém fazer aqui um rápido acento. Tal saída constrangeu aquelas organizações da sociedade civil, hoje conhecidas como *non profit* ou terceiro setor, definindo a própria identidade *in negativo* em relação aos termos daquela dicotomia: como “não Estado” ou então como “não mercado”, conforme os contextos. Não há quem não veja como esta conceitualização gere insatisfação. Não somente porque dela resulta que o terceiro setor possa aspirar no máximo a um papel residual e de nicho, mas também porque tal papel seria em geral transitório. Como foi afirmado, as empresas *non profit* seriam organizações transitórias que nascem para satisfazer novas necessidades ainda não obtidas pelo mercado capitalista, destinadas, com o tempo, a desaparecer ou a transformar-se na forma capitalista de empresa. Sobre que se apoia uma “certeza” do gênero? Sobre a acrítica aceitação do pressuposto segundo o qual a forma *natural* de fazer empresa é a capitalista e, portanto, que toda outra forma de empresa deve a própria razão de existir ou a uma “falência do mercado”, ou então a uma “falência do Estado”. Quanto a dizer que, caso pudessem ser removidas as causas geradoras daquelas falências (as assimetrias informativas, as externalidades, a incompletude dos contratos, os maus funcionamentos da burocracia, e assim por diante), poder-se-ia tranquilamente desinteressar-se 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 o da eficiência: somente se ele demonstrar ser mais eficiente do que a empresa privada e/ou a empresa pública, ele terá título para merecer respeito. (Note-se que a de eficiência não é, em economia, uma noção axiologicamente neutra: somente depois que se declarou o fim da ação econômica é que se poderá definir a eficiência.)

4.2 A esta altura não é difícil explicar o retorno, no debate cultural contemporâneo, da perspectiva do bem comum, verdadeira e própria cifra da ética católica em âmbito socioeconômico. Como João Paulo II declarou em diversas ocasiões, a Doutrina Social da Igreja (DSI) não é considerada uma teoria ética ulte-

40 Retomo aqui temas mais amplamente desenvolvidos em ZAMAGNI, S. **Economia del bene comune**. Roma: Città Nuova, 2007.

rior em relação às tantas já disponíveis em literatura, mas uma “gramática comum” a estas, porque fundada sobre um ponto de vista específico que é o de assumir o cuidado do bem humano. Na verdade, enquanto as diversas teorias éticas colocam o seu fundamento tanto na busca de regras (como sucede no jusnaturalismo positivista, segundo o qual a ética deriva da norma jurídica), como no agir (considere-se o neocontratualismo de Rawls ou no neoutilitarismo de John Harsanyi), a DSI acolhe como seu ponto de Arquimedes o “estar com”. O sentido da ética do bem comum é que, para poder compreender a ação humana, é preciso pôr-se na perspectiva da pessoa que age – Cf. *Veritatis Splendor*, 78 – e não na perspectiva da terceira pessoa (como faz o jusnaturalismo), ou então do espectador imparcial (como Adam Smith havia sugerido). De fato, sendo o bem moral uma realidade prática, conhece-o primariamente não quem o teoriza, mas quem o pratica: é ele que sabe individuá-lo e, portanto, escolhê-lo com certeza toda vez que estiver em discussão.

Na Bula de instalação do Ano Santo 2000, *Incarnationis Mysterium*, se lê: “uma das finalidades do Jubileu é a de contribuir para *criar um modelo de economia* a serviço de toda pessoa” (n. 12, grifo nosso). Este trecho é enfatizado. Jamais acontecera, na longa história dos jubileus, que um pontífice colocasse como finalidade – e não já como consequência mais ou menos acidental – de um jubileu uma tarefa do gênero. E, de modo ainda mais explícito, na mensagem para o dia 1º de janeiro de 2000, com o título “Paz na terra aos homens que Deus ama”, se lê:

Nesta perspectiva é preciso interrogar-se também sobre aquele crescente mal-estar que, nos dias de hoje [...], muitos estudiosos e operadores econômicos advertem quando refletem sobre o papel do mercado, sobre a invasiva dimensão monetário-financeira, sobre a divergência entre o econômico e o social. Talvez tenha chegado o momento de uma nova e aprofundada reflexão sobre o *sentido* da economia e dos seus *fins*... Gostaria de convidar aqui os cultores das ciências econômicas e os próprios operadores do setor, como também os responsáveis políticos, a dar-se conta da urgência que a práxis econômica e as políticas correspondentes mirem ao bem de cada homem e de todo o homem (n. 15 e 16, grifo nosso).

A novidade, em certos aspectos surpreendente, está no convite a enfrentar o problema do qual aqui se trata no nível dos seus fundamentos teóricos, ou melhor, do seu pressuposto cultural. Ante a degradação capitalista da tendencial redução das relações humanas à troca de produtos equivalentes, o espírito do homem contemporâneo se insurge e solicita outra história.

A palavra-chave que hoje melhor do que qualquer outra exprime esta exigência é a da fraternidade, palavra já presente na bandeira da Revolução Francesa, mas que a ordem pós-revolu-

cionária depois abandonou – pelas conhecidas razões – até sua eliminação do léxico político-econômico. Tem sido a escola de pensamento franciscana – como foi recordado – que deu a este termo o significado que ele conservou no decurso do tempo. E que é o de constituir, a um 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 serem 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 sobre o século XX, tem sido caracterizadas por pesadas batalhas, tanto culturais quanto políticas, em nome da solidariedade e isto tem sido algo bom: considere-se a história do movimento sindical e a luta pela conquista dos direitos civis. O ponto 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 se afastar. O fato é que, enquanto a sociedade fraterna é também uma sociedade solidária, o inverso não é necessariamente verdadeiro.

Ter esquecido o fato que não é sustentável uma sociedade de humanos na qual se extingue o senso de fraternidade e na qual tudo se reduz, por um lado, a melhorar as transações baseadas na troca de equivalentes e, do outro lado, a aumentar as transferências atuadas por estruturas assistenciais de natureza pública, dá-nos conta de por que, não obstante a qualidade das forças intelectuais em campo, ainda não se tenha chegado a uma solução fidedigna do grande *trade-off* entre eficiência e equidade. 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, na qual tudo (ou quase) é troca, câmbio, nem a visão estatocêntrica da sociedade, na qual tudo (ou quase) é obrigação, são guias seguros para nos fazer sair das mazelas nas quais as nossas sociedades estão hoje enredadas.

O que fazer para permitir que o nosso mercado possa voltar a ser – como o foi na era do humanismo – instrumento de civilização e meio para reforçar o vínculo social, eis o grande desafio que a ética católica vai hoje colocando e à qual procura dar um esboço de resposta. Que o desafio seja um daqueles de alcance epocal nos é confirmado por uma interrogação que se sobrepõe a todas: no contexto atual, dominado por economias de mercado de tipo capitalista, é possível que indivíduos cujo *modus operandi* é inspirado pelo princípio da reciprocidade consigam, não só emergir, mas também expandir-se? Com outras palavras: que

espaço podem conquistar conceitos como fraternidade, reciprocidade, gratuidade num âmbito como o econômico em que o impulso à impessoalidade e à perda de relevância dos elos intersubjetivos é não somente forte, mas até mesmo condição de bom andamento dos negócios? Como indiquei alhures,⁴¹ a resposta daqueles que se reconhecem na linha de pensamento de Polanyi/Hirschman/Hirsch/Hollis, para citar somente os autores mais representativos, é que os agentes econômicos, intervindo num mercado regulado pelo único princípio da troca de equivalentes, são induzidos a adotar modos de deliberação exclusivamente autointeressados. Com o andar do tempo, eles tenderão a transferir estes modos a outros âmbitos sociais, também àquelas nos quais a obtenção do interesse público exigiria a adoção de atos virtuosos. (Virtuoso é o ato que não é simplesmente praticado no interesse público, mas é exercido *porque* é para o bem comum.) É esta a tese do contágio, tão cara a K. Polanyi: “o mercado avança sobre a desertificação da sociedade”.

Em parte diversa na argumentação, mas convergente na conclusão, é a posição de Hirschman (1982), segundo o qual a virtude, sendo um ato bom tantas vezes repetido, e cujo valor aumenta com o uso, como ensinava Aristóteles, depende dos hábitos adquiridos por um indivíduo. Disso deriva que uma sociedade na qual são privilegiadas instituições, econômicas e políticas, que tendem a economizar o uso das virtudes da parte dos cidadãos, é uma sociedade que não só verá reduzir-se o seu patrimônio de virtudes, mas encontrará dificuldades para reconstituí-lo. Isso enquanto as virtudes, de modo semelhante aos músculos, se atrofiam com o desuso. Brennan e Hamlin (1995) falam, a tal propósito, de teses do “músculo moral”: a economia, no uso das virtudes, desarvora a possibilidade de produzir virtude. E quanto mais a gente se confia a instituições, cujo funcionamento está ligado ao princípio da troca de equivalentes, tanto mais os traços culturais e as normas sociais de comportamento da sociedade serão congruentes com aquele princípio. Análoga, embora mais sofisticada, é a conclusão a que chega Martin Hollis (1998) com o seu “paradoxo da confiança [ou fíducia]”: “Quanto mais forte é o elo da confiança, mais uma sociedade pode progredir; quanto mais ela progride, mais os seus membros se tornam racionais e, por isso, mais instrumentais no representar-se entre si. Quanto mais instrumentais eles são, menos se tornam capazes de dar e receber confiança. Assim, o desenvolvimento da sociedade erode o elo que a torna possível e do qual continuamente necessita” (p. 73).

41 Cit. In NUCCIO, O., **Il pensiero economico italiano: le fonti (1050-1450)**. Sassari: Callizzi, 1987. Cf. também sempre de NUCCIO, O., *La civiltà italiana nella formazione della scienza economica*. Milão: Eas, 1995 e VITALE, M., “L’impresa nell’Europa”, **Appunti**, 5, 2006.

Como se compreende, se estes autores tivessem razão, bem poucas seriam as esperanças de poder dar uma resposta positiva à interrogação acima colocada. Mas, por sorte, a situação não é tão desesperada como poderia parecer à primeira vista. Em primeiro lugar, o argumento que rege a suposta linha de pensamento seria aceitável se pudesse ser demonstrado que existe um nexos causal entre disposições virtuosas e “instituições que poupam as virtudes”, um nexos em força do qual se pudesse chegar a sustentar que, operando no mercado capitalista, os agentes chegam, com o tempo, a adquirir por contágio uma divisa individualista (autointeresse mais racionalidade instrumental). Ora, prescindindo da circunstância que tal demonstração jamais foi produzida, o fato é que pessoas com disposições virtuosas, agindo em contextos institucionais nos quais as regras do jogo são forjadas a partir do assunto de comportamento autointeressado (e racional), tendem a obter resultados superiores em relação aos obtidos por sujeitos movidos por disposições egocêntricas. O fato é que o sujeito virtuoso que opera num mercado que se rege pelo único princípio do câmbio de equivalentes “floresce”, porque faz o que o mercado premia e valoriza, também se o motivo pelo qual o faz não é a obtenção do prêmio. Como escrevem Brennan e Hamlin (1995), o prêmio reforça a disposição interior, porque torna menos “custoso” o exercício da virtude.

Em segundo lugar, a tese de Polanyi e dos outros estudiosos supracitados exige, para ser válida, que às disposições virtuosas sigam-se os comportamentos, enquanto a verdade é exatamente o contrário. Nem mesmo o behaviorismo mais destacado chega a sustentar que o comportamento é um *príus* em relação às disposições de ânimo. Além disso, se aquela lei fosse verdadeira, não se conseguiria explicar por que, nas condições históricas atuais, caracterizadas pela dominância de instituições que “economizam as virtudes”, se assiste a um florescimento sem precedentes e a um crescimento exponencial de organizações da sociedade civil (do voluntariado às cooperativas sociais, das empresas sociais às organizações não governamentais, etc.). Isto acontece porque a natureza daquilo que induz o ator a escolher comportar-se de modo virtuoso é relevante. De fato, que um indivíduo se comporte de modo virtuoso por medo da sanção (legal ou social que seja), ou porque intrinsecamente motivado a comportar-se de tal modo, faz diferença e muita.

4.3 O que pode fazer pensar que o projeto tendente a restituir o princípio do bem comum à esfera pública – à econômica, em particular – não seja somente uma consoladora utopia? Duas considerações, ambas verificáveis. A primeira tem a ver com o dar-se conta 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 operativos os dois princípios basilares da modernidade: a liberdade de agir e empreender; e a igualdade de todos perante a lei. Ao mesmo tempo, porém, a instituição príncipe do capitalismo – a empresa capitalista, precisamente – foi se edificando no decurso dos últimos três séculos pelo princípio de hierarquia. Assim 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), alguns dos seus bens e serviços que, uma vez entrados na empresa, escapam ao controle daqueles que o forneceram.

Sabemos bem, da história econômica, como isso tem acontecido e também conhecemos os notáveis progressos no front econômico 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 marchar juntos o princípio democrático e o princípio capitalista. O fenômeno da assim chamada 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 além da metade do seu tempo de vida no local de trabalho – subtraindo-o ao Estado ou a outras empresas e, acima de todas, à 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 no tempo do iluminismo, como antídotos ao poder absoluto (ou quase) do soberano, são tornadas próprias, oportunamente recalibradas, das empresas capitalistas para transformar os indivíduos, não mais súditos, em adquirentes daqueles bens e serviços que eles mesmos produzem.

A discrasia da qual acima eu fazia referência está em que, quando se têm razões cogentes para considerar meritória a extensão máxima possível do princípio democrático, convém começar a olhar aquilo que ocorre *dentro* da empresa e não somente aquilo que advém nas relações entre empresas que interagem no mercado. “Se a democracia” – escreve Dahl⁴² – “é justificada no governo do Estado, então ela também é justificada no governo da empresa” (p. 57). Jamais será realmente democrática a sociedade na qual o princípio democrático só encontra aplicação concreta na esfera política. A boa sociedade na qual viver não constringe os seus membros a embaraçosas dissociações:

42 DAHL, R., **A Preface to Economic Democracy**. Berkeley: University of California Press, 1985. Cf. também FLEURBAEY, M., **Capitalisme ou démocratie? L'alternative du XXI Siècle**. Paris: B. Grasset, 2006.

democráticos enquanto cidadãos eleitores; não democráticos enquanto trabalhadores ou consumidores.

A segunda consideração diz respeito à insatisfação, sempre mais difundida, sobre o modo de interpretar o princípio de liberdade. Como é sabido, são três as dimensões constitutivas da liberdade: a autonomia, a imunidade, a capacitação. A autonomia diz da liberdade de escolha: não se é livre se não se é colocado na condição de escolher. A imunidade diz, diferentemente, da ausência de coerção da parte de qualquer agente externo. É, em boa substância, a liberdade negativa (ou então, a “liberdade de”) de que falou Berlin. A capacitação, no sentido de A. Sen, enfim, diz da capacidade de escolha, isto é, de conseguir os objetivos, pelo menos em parte ou em qualquer medida a que o sujeito se propõe. Não se é livre se nunca (ou pelo menos em parte) se consegue realizar o próprio plano de vida. Pois bem, enquanto a concepção liberal-liberalista procura assegurar a primeira e a segunda dimensão da liberdade em detrimento da terceira, a concepção estatocêntrica, seja na versão 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 realmente capaz de fazer peteca da mudança, mas não é igualmente capaz de gerir suas 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 os segmentos mais desprovidos da população; os segundos se verificam a seguir no tempo e vão beneficiar os indivíduos com maior talento. Como J. Schumpeter foi entre os primeiros a reconhecer, é o mecanismo da destruição criadora que constitui o coração do sistema capitalista – o qual destrói “o velho” para criar “o novo” e cria “o novo” para destruir “o velho” –, mas também o seu calcanhar de Aquiles. Do outro lado, o socialismo de mercado – em suas múltiplas versões –, que propõe o Estado como sujeito encarregado de fazer frente às assincronias de que se falou, não ataca a lógica do mercado capitalista, mas restringe somente a área de operacionalidade e de incidência. O *proprium* do paradigma do bem comum, ao invés, é a tentativa de fazer estarem juntas todas as três dimensões da liberdade: é esta a razão pela qual isso aparece como uma perspectiva tão menos interessante a explorar.

5 Para concluir

Neste ensaio defendi um ponto de vista sobre a relação entre ética católica e espírito do capitalismo alternativo em relação aos dois pontos de vista ainda hoje prevalentes. Por um lado, aquele de quem retém que a consciência católica não pode ser senão radicalmente anticapitalista, vendo no capitalismo um adversário a vencer não menos perigoso do que o comunismo.

Estes se apoiam – com demasiada frequência de modo ingênuo e talvez instrumental – na linha de pensamento que vai da *Rerum Novarum* (1891) à *Quadragesimo Anno* (1931) e à *Gaudium et Spes* (1968), até o *Catecismo da Igreja Católica* de 1992, em que no n. 2425 se lê: “A Igreja refutou as ideologias totalitárias e ateias associadas, nos tempos modernos, o ‘comunismo’ e o ‘socialismo’. Além disso ela também refutou, na prática política do “capitalismo”, o individualismo e o primado da lei do mercado sobre o trabalho humano”. De outro lado, o ponto de vista daqueles – numericamente em minoria – que retêm, ao invés, que a partir pelo menos da *Centesimus Annus* (1991) de João Paulo II se teria verificado a tão esperada “virada”. É esta a tese de M. Novak e de outros estudiosos conhecidos na América como neoconservadores, segundo os quais na origem do falhado encontro entre o que eles chamam “capitalismo democrático” e ética católica haveria a errônea identificação entre “espírito burguês” e irreligiosidade.⁴³

Minha ideia é que tais interpretações, embora legítimas e não privadas de interesse, pequem por reducionismo, porque, se uma privilegia a justiça, a outra privilegia a liberdade como único princípio regulador sobre cuja base mensurar consonâncias ou dissonâncias entre catolicismo e capitalismo. Como procurei mostrar, o pensamento católico desde sempre refuta esta espécie de dicotomizações. O seu projeto antes sempre tem sido aquele de manter juntos os três princípios básicos de toda ordem social – o câmbio [ou troca] de equivalentes; a redistribuição; a reciprocidade – intervindo não somente no plano cultural, mas também naquele propriamente institucional. Na verdade, não sempre e sim quase nunca, tal projeto tem encontrado o modo de realizar-se plenamente. Os desvios do leito – nas formas do corporativismo, do capitalismo, do comunismo – têm sido a regra, mais do que a exceção no decurso do tempo. Interessante é recordar, a tal respeito, que enquanto, em 1891, Leão XIII identificava como problema principal a enfrentar “os abusos do capitalismo e as ilusões do socialismo”, um século depois João Paulo II denunciava antes “os abusos do socialismo e as ilusões do capitalismo”. Mas tudo isso não autoriza concluir que a ética católica possa ser estratificada, de um lado ou de outro, para encará-la ou flexioná-la em visões parciais.

A ideia-guia do pensamento católico em âmbito socioeconômico é a do bem comum, como repetidamente registramos nestas páginas. Por certo, os modos e as formas que o bem co-

43 Para uma lúcida e equilibrada exposição destas posições cf. CAMPANINI, G., **La Dottrina Sociale della Chiesa. Le acquisizioni, le nuove sfide**. Bolonha: EDB, 2007. Do mesmo autor cf. também a valiosa “Introdução” à edição inglesa do livro de FANFANI, A., **Catholicism; Protestantism and Capitalism**. Norfolk, VA: IHS Press, 2003.

mum pode assumir mudam de acordo com os tempos e os lugares; porém jamais a ética católica poderá ser chamada a fornecer um suporte cultural a modos de produção ou a organizações econômicas que nos fatos, prescindindo das declarações verbais, negam a perspectiva do bem comum. Esta é eficazmente sintetizada no compêndio da Doutrina Social da Igreja, publicado em 2004: “O bem comum não consiste na simples soma dos bens particulares de cada indivíduo do corpo social. Sendo de todos e de cada um é e permanece comum, porque *indivisível* e porque só *conjuntamente* é possível atingi-lo, ampliá-lo e custodiá-lo... Nenhuma forma expressiva da socialidade – da família ao grupo social intermediário, à associação, à empresa de caráter econômico, à cidade, à região, ao Estado, até a comunidade dos povos e das nações – pode eludir a interrogação sobre o próprio bem comum, que é *constituído* pelo seu significado e autêntica razão de ser de sua própria subsistência” (n. 164 e 165; grifo nosso).

Que a categoria de bem comum conheça, hoje, uma espécie de redespertar é coisa que nos é confirmada por uma pluralidade de sinais, os quais falam, em boa substância, de um renovado interesse no sentido de tomar seriamente em consideração, pelo menos como hipótese de trabalho, a perspectiva da economia civil. Não é de maravilhar-se disso: quando se toma consciência da crise de civilização que hoje impende, se é quase impelido a abandonar toda conduta distópica e a ousar novas vias de pensamento.

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* – Élda 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 torna 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 kaiowá e guarani Te'yikue no município de Caarapó-MS* – Neimar Machado de Sousa, Antonio Brand e José Francisco Sarmento
- N. 155 *Civilizar a economia: o amor e o lucro após a crise econômica* – Stefano Zamagni
- N. 156 *Intermitências no cotidiano: a clínica como resistência inventiva* – Mário Francis Petry Londero e Simone Mainieri Paulon
- N. 157 *Democracia, liberdade positiva, desenvolvimento* – Stefano Zamagni
- N. 158 *"Passemos para a outra margem": da homofobia ao respeito à diversidade* – Omar Lucas Perrot Fortes de Sales



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*. Bolonha: Ed. Il Mulino, 1997.

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

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

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