

**UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO**

**FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

**GRAÇA E RECIPROCIDADE EM UM PROJETO  
ECONÔMICO DE INSPIRAÇÃO RELIGIOSA: A  
ECONOMIA DE COMUNHÃO**

**FLAVIO SCARRONE**

**São Bernardo do Campo**

**2007**

**UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO**

**FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

**GRAÇA E RECIPROCIDADE EM UM PROJETO  
ECONÔMICO DE INSPIRAÇÃO RELIGIOSA: A  
ECONOMIA DE COMUNHÃO**

**FLAVIO SCARRONE**

Orientador:  
Prof. Dr. Ronaldo Sathler-Rosa

Dissertação apresentada em cumprimento parcial às exigências do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, para obtenção do grau de Mestre.

**São Bernardo do Campo**

**2007**

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Ronaldo Sathler-Rosa  
Universidade Metodista de São Paulo

---

Prof. Dr. Jung Mo Sung  
Universidade Metodista de São Paulo

---

Prof. Dr. José J. Queiroz  
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

À Marco, Enrico e Antonietta,  
pois me iniciaram à loucura de Deus...

## AGRADECIMENTOS

Os primeiros agradecimentos são para todos os amigos e as amigas com os quais compartilhei a desafiadora atividade de promoção social no âmbito de projetos econômicos de inspiração religiosa. Entre esses “companheiros de viagem” agradeço, sobretudo, a minha esposa Marta, pelo seu apoio incondicional e à sua mãe Andrelina, pelo seu testemunho ao lado dos pobres, na difícil e complexa luta por uma sociedade mais justa e solidária.

Ao prof. dr. Jung Mo Sung, o agradecimento pela sua disponibilidade e competência no período de pré-orientação, pelas suas sugestões no meu exame de qualificação e pelo exemplo de trabalho acadêmico vivido como militância.

Ao prof. dr. Ronaldo Sathler-Rosa, pela competente orientação, pelo rico e profundo conhecimento das ciências humanas. Também, pela gentileza e paciência com que decifrou e corrigiu as minhas “incursões” involuntárias na língua italiana.

Aos professores da área de Práxis Religiosa e Sociedade, em particular o prof. dr. Geoval Jacinto da Silva, pela pedagogia produtiva de suas aulas; e o prof. dr. James Farris, pelas valiosas sugestões feitas no meu exame de qualificação.

Aos colegas de curso, com os quais socializei não somente livros e conhecimentos, mas projetos e esperanças de um mundo muito menos desigual; em particular, agradeço ao Márcio, Marciano, Ed, Abílio e Osvaldo.

Minha gratidão à Universidade Metodista, à Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião e ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, que possibilitaram e incentivaram os meus estudos acadêmicos e à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Ensino Superior – CAPES, pelo suporte financeiro.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	10
 <b>CAPÍTULO I</b>	
<b>NEOLIBERALISMO: A SOLIDARIEDADE CONGÊNITA DO MERCADO?</b> .....	17
1.1. O pensamento neoliberal .....	17
1.1.1. Breve perfil histórico-ideológico do neoliberalismo .....	18
1.2 Hayek e a sabedoria do mercado .....	22
1.2.1. Dogmatismo e fé na evolução .....	25
1.2.2. Competição e submissão .....	32
1.3. Fé no mercado, mística neoliberal e agnosticismo social .....	39
1.4. A racionalidade econômica e sua teologia subjacente .....	45
 <b>CAPÍTULO II</b>	
<b>A ECONOMIA DE COMUNHÃO: O AMOR RECÍPROCO COMO CATEGORIA ECONÔMICA</b> .....	56
2.1. A proposta da Economia de Comunhão .....	56
2.1.1. O Movimento dos Focolares .....	56
2.1.2. A Espiritualidade da Unidade e o <i>homo donator</i> .....	60
2.2. A Economia de Comunhão: gênese histórica e ideal .....	63
2.3. Humanizar a economia .....	65
2.3.1. A comunhão na distribuição e na produção .....	70
2.3.2. Cultura do amor e “homens novos” .....	73
2.3.3. Relacionalidade não-instrumental e solidariedade .....	75
2.3.4. A liberdade na Economia de Comunhão .....	81
2.4. A economia civil como fator civilizador .....	84
2.4.1. A tradição de pensamento da economia civil .....	84
2.4.1.1. O mercado civil .....	88
2.4.2. O declínio da economia civil .....	91
2.5. Racionalidade econômica e reciprocidade na economia de comunhão .....	94

2.5.1. A racionalidade de comunhão .....	95
2.5.2. A gratuidade na Economia de Comunhão .....	97
2.5.3. A reciprocidade na Economia de Comunhão .....	98

### **CAPÍTULO III**

<b>CONTRIBUIÇÃO E LIMITES DA SOLIDARIEDADE PROPOSTA NA ECONOMIA DE COMUNHÃO...</b> .....	103
3.1. A contribuição da Economia de Comunhão à antropologia .....	104
3.1.1. A concepção antropológica antagônica da cultura ocidental .....	107
3.1.2. O <i>homo donator</i> e a reciprocidade .....	114
3.1.3. Os “homens novos”: o amor fraterno cria a solidariedade .....	119
3.2. A ética solidária da Economia de Comunhão .....	124
3.2.1 A submissão da lógica econômica aos valores éticos .....	127
3.3. A “aposta” nas virtudes civis da Economia de Comunhão .....	136
3.4. Para além do mercado como solidariedade congênita .....	144
<b>CONCLUSÃO</b> .....	155
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	158
<b>OBRAS CONSULTADAS</b> .....	164

SCARRONE, Flavio. *Graça e reciprocidade em um projeto econômico de inspiração religiosa: a Economia de Comunhão*. São Bernardo do Campo, 2007. Dissertação de Mestrado. Universidade Metodista de São Paulo.

## RESUMO

A presente pesquisa teórica tem como objetivo principal analisar a dimensão da solidariedade do projeto da Economia de Comunhão. Surgido no âmbito do Movimento dos Focolares – movimento carismático da Igreja Católica –, o projeto foi inspirado por sua líder espiritual, Chiara Lubich, em 1991, no Brasil. A partir de empresas conduzidas por empresários competentes e com forte motivação ética, Lubich formula seu projeto de nova forma de economia solidária como resposta às graves desigualdades sociais da realidade brasileira. A solidariedade proposta no projeto é ativada a partir de princípios que se integram e compenetraram: o da gratuidade e o da reciprocidade. A pesquisa tem como objetivo secundário verificar até que ponto essa concepção de solidariedade tem plausibilidade teórica e possibilidade de efetivação no plano macroeconômico e macrosocial, dominado pelo sistema capitalista de cunho neoliberal. Foi adotada uma metodologia dialética não-linear que leva em conta a complexidade da realidade humana e socioeconômica, bem como a atual configuração global do capitalismo, o autor sustenta a tese da inviabilidade da Economia de Comunhão. Sua contribuição, segundo o autor, é valiosa pela sua concepção antropológica, visando a superação da visão competitiva do ser humano, inerente à cultura ocidental e pela plausibilidade da ativação de mais de um princípio organizativo para o funcionamento da economia e da sociedade.

*Palavras-chave:* economia; solidariedade; neoliberalismo; reciprocidade.

SCARRONE, Flavio. *Grace and reciprocity in an economic project of religious inspiration: the Economy of Communion*. São Bernardo do Campo, 2007. Masters Dissertation. The Methodist University of São Paulo.

#### **ABSTRACT**

The object of this theoretical research is to analyze the dimension of solidarity of the Economy of Communion project. The project emerged from the Focolares Movement of the Charismatic movement of the Catholic Church, and was inspired by its spiritual leader, Chiara Lubich, in 1991, in Brazil. Based on well organized businesses lead by competent managers with strong ethical motivation, Lubich formulated his project of a new form of economy based on solidarity in response to the grave inequalities in Brazilian social reality. The solidarity proposed in this project is based on the integrative principles of gratitude and reciprocity. The author seeks to verify to what point this conception of solidarity has theoretical plausibility and the possibility of being effective in current macroeconomic and macrosocial contexts, dominated by the neoliberal capitalist system. The author, based on a non-linear dialectic methodology that takes into account human and socioeconomic realities as well as the current global configuration of capitalism, sustains the thesis that the Economy of Communion is not viable. Its contribution, according to the author, is valuable based on its anthropological concept, seeking to overcome the competitive vision of human beings which appears to be inherent in Western Culture, and for offering an alternative organizing principle that is plausible for the functioning of the economy and society.

*Keywords:* economy; solidarity; neoliberal capitalist system; reciprocity.

## INTRODUÇÃO

A presente pesquisa teórica tem como objetivo analisar a dimensão da solidariedade do projeto da Economia de Comunhão. Surgido no âmbito do Movimento dos Focolares, movimento carismático da Igreja Católica, o projeto foi inspirado por sua líder espiritual, Chiara Lubich, em 1991, no Brasil. A partir de empresas conduzidas por empresários competentes e com forte motivação ética, Lubich formula seu projeto de uma nova forma de economia solidária, como resposta às graves desigualdades sociais da realidade brasileira.

Essa realidade encontra na “cultura do mercado” seu terreno fértil, pois desobriga a sociedade do dever da solidariedade. De fato, o “livre mercado”, segundo o pensamento neoliberal hegemônico, é a solução à questão social; disso decorre um fenômeno de insensibilização das consciências que suscita indignação ética em vários âmbitos da sociedade.

É nesse contexto que surge a proposta do papa João Paulo Segundo de uma cultura da solidariedade, à qual se inspira Lubich para formular o projeto de Economia de Comunhão.

A solidariedade proposta nesse projeto é ativada a partir de princípios que se integram e compenetraram: o da gratuidade e o da reciprocidade. A solidariedade, assim concebida, gera uma relacionalidade não-instrumental dentro da empresa e fora dela; a empresa de Economia de Comunhão procura constantemente traduzir essa atitude relacional numa prática e numa cultura de solidariedade, tanto no meio econômico quanto no meio social.

O objetivo principal da pesquisa será verificar até que ponto essa concepção de solidariedade tem plausibilidade teórica e possibilidade de efetivação no plano macroeconômico e macrossocial, dominado pelo sistema capitalista de cunho neoliberal.

Para tanto, será necessária uma leitura descritiva e interpretativa da noção de solidariedade que emerge tanto do pensamento neoliberal, quanto do pensamento dos teóricos da Economia de Comunhão. Em seguida, por intermédio de referenciais teóricos, realizar-se-á uma análise crítica da dimensão da solidariedade do projeto de Economia de Comunhão. A metodologia adotada será dialética não-linear, levando em conta a complexidade da realidade humana e socioeconômica.

Evidenciar a contribuição da Economia de Comunhão será o objetivo secundário. Em particular, serão destacados: 1) sua concepção antropológica que visa a superação da visão competitiva do ser humano, inerente à cultura ocidental; 2) a plausibilidade da ativação de mais de um princípio organizativo para o funcionamento da sociedade.

A tese aqui defendida é que a Economia de Comunhão seja inviável no plano macroeconômico e macrosocial. A aspiração em exterminar a indigência do planeta, a longo prazo, não leva em consideração os planos diferentes em que a solidariedade é acionada e o complexo funcionamento da sociedade contemporânea. A indeterminação e a imprevisibilidade desse funcionamento limitam e condicionam inevitavelmente a ação humana voltada à transformação social.

O problema que aqui surge consiste em justificar a necessidade de planejar metas solidárias, impulsionadas pela intencionalidade e volição ética dos agentes da Economia de Comunhão, no interior do sistema capitalista de cunho neoliberal, estruturalmente excludente e que rejeita interferências no funcionamento dos mecanismos auto-reguladores do mercado, considerados, única e exclusivamente, portadores de solidariedade eficiente.

Identificar os limites da ação humana transformadora e entender a influência dos processos dinâmicos e sistêmicos no funcionamento da realidade humana e social justificará a tese dessa pesquisa. A hipótese que nos norteia é que há contradições incontornáveis e a

emergência de novas propriedades quando da passagem do nível microsocial para o macrosocial.

Inspiradas no carisma da unidade e do amor recíproco, princípios que compõem o ideário do Movimento, as empresas de Economia de Comunhão buscam humanizar as relações econômicas capitalistas, atuando na economia de mercado, em nível microeconômico. Baseando-se no modelo comunitário das primeiras comunidades cristãs, têm como objetivo erradicar a pobreza no planeta pela difusão e propagação de uma cultura solidária: a “cultura da partilha”.

Para tanto, a empresa é concebida como uma comunidade, na qual o lucro realizado é compartilhado com os necessitados, conforme uma tríplice repartição: para a manutenção e fortalecimento da empresa; para os pobres; para a formação de “homens novos”. A proposta, centrada nessa filosofia de repartição do lucro, espalhou-se para fora do Brasil (onde atuam cerca de 120 empresas), contando, atualmente, com mais de 700 empresas, presentes em mais de 150 países.

Surgida sem uma base teórica específica e sem motivações de caráter estritamente econômico, a Economia de Comunhão tornou-se objeto de pesquisa acadêmica em diversas universidades e obteve reconhecimento internacional pela UNESCO e pelo Conselho da Europa.

Da “cultura da partilha”, também chamada “cultura do dar”, emerge a figura de empresário capaz de grande abertura relacional com o ambiente interno e externo à empresa, cumpridor incondicional das leis trabalhistas e ambientais, administrador magnânimo e transparente em sua atividade gerencial. Esse tipo de empresário contribui com a luta contra a pobreza e com o progresso cultural voltado para a dimensão mais profunda do ser humano, a dimensão da gratuidade.

A Economia de Comunhão pretende propagar sua cultura focada no conceito de solidariedade e, dessa forma, implodir a “cultura do ter”, obsessivamente consumista e individualista, fundamentada em uma visão instrumental do ser humano. O *homo donator* da Economia de Comunhão promove um “desenvolvimento fraterno” que levará a humanidade em direção a uma “globalização fraterna”.

A difusão dessa proposta, bem como seu sucesso, em nível microeconômico, tem favorecido um aprofundamento teórico por parte de cientistas sociais aderentes ao projeto de Economia de Comunhão. É no âmbito desses estudos recentes que foram evidenciadas suas raízes ideais e teóricas no interior da concepção iluminista italiana da economia, a chamada “economia civil”.

À luz desse resgate do “civil” nas relações econômicas e sociais, Estado, mercado e sociedade organizada passam a serem concebidos de forma integrada e complementar, de maneira que eficiência, equidade e solidariedade não venham mais a serem adotadas separadamente como critérios próprios de funcionamento de cada uma dessas esferas institucionais.

Entretanto, para o pensamento neoliberal, o mercado é a esfera principal, é o eixo articulador da sociedade, sendo o resultado de um conjunto de forças espontâneas emergidas do processo da evolução histórica. Justificada assim sua superioridade, o neoliberalismo legitima e propõe sua expansão incondicional a todas as esferas da vida humana; a inerente sabedoria do mercado produz uma solidariedade orgânica que, por ser congênita, não precisa da intromissão e intervenção presunçosa e soberba do ser humano visando ao bem comum.

Esse pensamento, explicitado por seu teórico mais importante, o economista austríaco, F. Hayek (1985, 1990, 1999), revela uma fé nas virtudes do mercado e na sua lei fundamental: a concorrência. Segundo esse cientista, prêmio Nobel em economia, é no “religioso”

cumprimento da lei da concorrência e no respeito da propriedade privada que o paradisíaco progresso econômico será alcançado para todos. Conforme esse economista, tido como o “papa” do neoliberalismo, cabe ao Estado somente o papel mínimo mas decisivo, o de garantir, com a força repressiva, se for necessário, o “livre” funcionamento do mercado.

Este estudo está dividido em três capítulos. No primeiro, será traçado um perfil histórico-ideológico do neoliberalismo, cujas políticas, centradas nos mecanismos de mercado, explicam o fenômeno da exclusão social da grande maioria da população brasileira. Em um segundo momento, será analisado o conceito de solidariedade que emerge do pensamento do economista austríaco, de modo a compreender o clima de difusa indiferença, ou de insensibilidade solidária, que perpassa a sociedade impregnada pelas “virtudes neoliberais”, diante desse processo de exclusão social.

No segundo capítulo, as idéias inspiradoras do projeto de Economia de Comunhão serão aprofundadas, analisando o pensamento de Chiara Lubich, enraizado na experiência carismática do Movimento dos Focolares, considerado o berço espiritual, ideológico, e histórico desse projeto. Serão descritas as reflexões de vários autores, os quais, da adesão e participação do projeto de Economia de Comunhão, extraíram sua contribuição teórica para o debate em torno das características principais e qualificadoras desse singular projeto de economia solidária.

As palavras-chave que explicitam a dimensão da solidariedade da Economia de Comunhão são gratuidade e reciprocidade. Essas palavras evocam uma realidade multidimensional, isto é, suas várias formas de ativação favorecem dinâmicas de cooperação econômica e de organização civil da sociedade. Dessa forma, delineia-se uma concepção de mercado como fator civilizador, em que as motivações intrínsecas dos agentes econômicos impulsionam comportamentos que transcendem a pura instrumentalidade, o mero cálculo meios/fins.

Essa dimensão não-instrumental possibilita uma interação econômica entre agentes, visando ao bem dos outros, ao bem comum; dessa forma, a atividade econômica se tornaria uma expressão da vida civil e o mercado o meio para realizá-la. De acordo com essa visão, também a racionalidade econômica deve poder incorporar o valor intrínseco das interações sociais, favorecendo a interação mais ampla entre mercado, Estado e sociedade civil, no interior de um círculo virtuoso.

O terceiro capítulo, terá uma análise crítica da proposta de solidariedade da Economia de Comunhão. Em primeiro lugar, destacará sua visão antropológica centrada no *homo donator*, segundo a qual, “no mais profundo do ser humano” há a “exigência” de realização no “amor, em dar”, quer esse homem “tenha fé ou não em Deus”, pois a natureza humana é desejosa de reciprocidade (LUBICH, 2004, 40-41).

Todavia, essa visão choca-se com a concepção competitiva do ser humano que decorre da “dialética do senhor e do escravo”, teorizada por F. Hegel (2005). Confirmada nos seus estudos psicanalíticos por Sigmund Freud (1997, 2001), essa concepção subjaz à cultura ocidental e alimenta o espírito de concorrência da dinâmica acumulativa capitalista.

Em seguida, será demonstrada a fragilidade e vulnerabilidade da proposta de Economia de Comunhão em sua projeção macrossocial. O objetivo é evidenciar a inviabilidade da submissão da lógica econômica aos valores éticos, bem como a ingênua confiança no potencial transformador das virtudes civis e da “cultura do partilha” em implodir as estruturas capitalistas e em produzir a “globalização fraterna”, onde não haverá necessitados.

Outros autores, preocupados com a superação do neoliberalismo e com o fim de sua política social nefasta, contribuirão para a reflexão mais ampla acerca do papel do Estado e da sociedade civil, em busca de uma alternativa viável e de novas perspectivas. A complexidade

da realidade e sua ambivalência não permitem traçar nenhum caminho linear em direção a uma sociedade sem desigualdades sociais, mas isso não impede que novas utopias possam veicular o desejo de solidariedade resistente à passagem avassaladora da insensibilidade social neoliberal, em direção a uma sociedade mais justa e solidária.

O desejo é que este trabalho possa ser útil àquelas pessoas que, como o autor, participaram ou participam de projetos econômicos de inspiração religiosa e não, e que acreditam, apesar de tudo, nos valores do “respeito do ser humano e do reconhecimento mútuo entre os seres humanos”, pois “Ninguém pode viver, se não pode viver o outro” (HINKELAMMERT, 2002, p. 99)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> A tradução dessa citação, do espanhol para o português é nossa. O teólogo alemão, ao definir a atuação da ética do bem comum no interior da realidade, fala dos valores que ela introduz: “... *Son los valores del respeto al ser humano, [...] Son valores del reconocimiento mutuo entre seres humanos, [...]. Su principio es: Nadie puede vivir, si no puede vivi el outro*” (HINKELAMMERT, 2002, p. 99).

## **CAPÍTULO I**

### **NEOLIBERALISMO: A SOLIDARIEDADE CONGÊNITA DO MERCADO?**

#### **1.1. O pensamento neoliberal**

A sensibilidade solidária é sufocada no interior das relações mercantis como uma semente no meio de terreno pedregoso; esta semente se apresenta na forma de indignação ética perante a pobreza e a miséria de milhões de seres humanos, mas, pode revelar-se estéril ao limitar-se a intimações de solidariedade, sem levar em conta a complexidade da sociedade.

No sistema capitalista, o desejo de acumulação de riqueza dinamiza e impulsiona as relações econômicas, provocando entre os agentes econômicos uma corrida competitiva, cuja regra fundamental (a lei da concorrência) e critérios de premiação (competência e eficiência econômica), são aplicados da melhor forma possível pelo mercado. De fato, ao mercado se atribuem características auto-organizativas próprias de um sistema socioeconômico amplo e complexo capazes, portanto, de regular os inúmeros fatores e inúmeras ações dos agentes que nele interagem.

O funcionamento auto-regulatório do mercado e sua capacidade de coordenar os incalculáveis fatores presentes nas sociedades complexas e amplas tornam-se o argumento principal do pensamento neoliberal para recusar e condenar qualquer tentativa de planejamento estatal. Ademais, para o pensamento neoliberal, a eficiência econômica garantida pelo mercado se torna sinônimo de eficiência social, isto é, o bem-estar social de um estado só é viável em um sistema de mercado. Com isso, qualquer tentativa de “fazer o bem” pelo viés de políticas sociais é destinada ao fracasso e atrasa o avanço do progresso econômico.

A humanidade deve ajustar-se à ortodoxia neoliberal, responsabilizando-se pelos seus problemas sociais e até pelas suas causas. Dessa forma, a pobreza é considerada como um fenômeno natural no quadro da evolução espontânea das forças mercantis, as quais descartam ‘naturalmente’ os seres humanos despreparados e “preguiçosos” da disputa por progresso e felicidade inerente ao próprio mercado global.

Essa lógica neoliberal gera a exclusão de ingentes multidões humanas, condenadas a ser consideradas e tratadas como lixo da história. Essa “massa sobrando”, inútil, e por isso, jogada à margem da história é vista pelo conjunto da sociedade convertida ao neoliberalismo com indiferença e insensibilidade; esse fato desconcertante é assim comentado pelo teólogo Hugo Assmann: “Está em marcha, no mundo de hoje, um terrível processo de insensibilização das consciências, um embotamento das capacidades solidárias da humanidade” (Assmann, 1994, p. 38).

### ***1.1.1. Breve perfil histórico-ideológico do neoliberalismo***

O neoliberalismo é uma teoria que se inspira no pensamento de Friedrich Hayek (ANDRADE et al., 2003)<sup>2</sup>, reconhecido como o maior teórico liberal do século 20. Hayek (1990) discordava da política de pleno emprego<sup>3</sup> e de intervenção do Estado na economia (keynesianismo; MIRANDA et al., 2003)<sup>4</sup> que vigorou até a década de 1960. Quando a crise

---

<sup>2</sup> Friedrich August von Hayek nasceu em Viena em 1899. Continuador da Escola Austríaca de economia fundada por Carl Menger (1840-1921), aprofundou os fundamentos teóricos dessa escola, a saber, o subjetivismo e o individualismo metodológico. Foi convidado por Lionel Robbins, em 1931, para ensinar economia na *London School of Economics*. Contudo, com a publicação de *The Road to Serfdom (O caminho da servidão)*, Hayek mostrou sua atração intelectual por problemas relacionados com a teoria do conhecimento e com a teoria social. Em 1950 aceitou a cátedra de ciências morais e sociais na Universidade de Chicago. Em 1974 recebeu o Prêmio Nobel de Economia, ocasião pela qual escreveu *The pretence of knowledge (A pretensão do conhecimento)*, HAYEK et al., 2003), um ensaio sobre o processo de obtenção do conhecimento. Hayek sustenta a impossibilidade do conhecimento perfeito, pois a razão humana é limitada, portanto, qualquer pretensão em centralizar os processos de decisão a partir de um suposto conhecimento da sociedade, priva o ser humano de sua liberdade e leva a sociedade ao caos. As relações mercantis dinamizam a sociedade em direção ao progresso e à liberdade, enquanto o socialismo é o caminho para a servidão.

do petróleo desencadeou a crise econômica mundial (a partir de 1973), “O neoliberalismo surgiu como resposta ideológica a essa crise econômica [...] sustentando, contra todas as evidências empíricas, precisamente a idéia de que o intervencionismo estatal é a própria causa dessa nova crise” (Hinkelammert, 1986, p. 79, 80).

Depois da Segunda Guerra Mundial, por iniciativa dos Estados Unidos, o comércio internacional se expandiu na forma de globalização, rompendo as fronteiras econômicas e o protecionismo dos mercados nacionais, de forma a garantir a abertura do mercado mundial.

Em condições de operar sem obstáculos, o mercado podia tornar manifesto à humanidade seu funcionamento milagroso e realizar o sonho antigo de uma sociedade livre e feliz.<sup>5</sup>

A liberdade do mercado pressupõe sua defesa intransponível e irrestrita contra todas as ameaças intervencionistas, entre as quais a maior é o socialismo, pois da sua pretensão de conhecimento científico da sociedade decorre a planificação centralizada da economia. O colapso da União Soviética e a queda do regime comunista no Leste Europeu são interpretados como o fracasso inevitável da ideologia socialista e de sua forma totalitária de governo.

---

<sup>2</sup> Hayek discordava do fato de que a teoria de Keynes proporcionaria os conhecimentos necessários para que a economia de um país se mantivesse funcionando a pleno emprego. Depois de 1945, “a teoria econômica os preceitos keynesianos foram postos em prática no campo político, bem como no legislativo; nos Estados Unidos, esses preceitos moldaram a Lei do Emprego, aprovada em 1946, com a finalidade de “proporcionar e manter [...] oportunidade de emprego útil, incluindo empregos autônomos, a todos os que estiverem habilitados, dispostos e disponíveis para o trabalho, bem como elevar a níveis máximos o emprego, a produção e o poder aquisitivo” (HUNT, E. K.; SHERMAN, H. J., 2005, p. 173).

<sup>4</sup> O termo Keynesianismo deriva do pensamento do economista John Maynard Keynes que nasceu em Cambridge, Inglaterra, em 1883. Preocupado com o desemprego e a depressão, formulou sua teoria econômica contestando a teoria tradicional que reconhecia no sistema uma tendência permanente para o pleno emprego. Essa crítica é elaborada teoricamente na obra *Teoria geral do emprego, do juro e da moeda* e publicada em 1936. Para Keynes se podia conseguir o equilíbrio do sistema econômico também com um índice muito grande de desemprego, pois os gastos públicos proporcionariam o poder aquisitivo e manteriam elevada a taxa de emprego (Cf. MIRANDA et al., 2003).

<sup>4</sup> Esse breve perfil do neoliberalismo baseia-se fundamentalmente na obra de José Comblin (2000), *O neoliberalismo: ideologia dominante na virada do século*, p. 15-72. Quanto à situação na América Latina, foi consultada também: obra de Jung Mo Sung (1992), *Deus numa economia sem coração*, p. 30-56 e outros analistas do neoliberalismo.

Esse fracasso acentua a crise da social-democracia da Europa Ocidental e do Estado de Bem-Estar, cuja rede de seguros sociais (direitos à aposentadoria, à saúde e ao ensino gratuitos entre outros) se torna objeto de críticas severas diante do aumento dos desempregados e dos idosos a quem o sistema previdenciário deveria prover. Aos gastos dos Estados de Bem-Estar se atribui a causa de muitos problemas, entre os quais os *deficits* fiscais e a preguiça de parte da população economicamente ativa que desestimula a competitividade entre as pessoas.

É essa competitividade que rege o mercado e deveria reger a sociedade como um todo, pois sua força é propulsora de progresso e solucionará todos os problemas, também os problemas sociais. Privatizar as empresas estatais e os serviços públicos, bem como os serviços sociais torna-se meta imprescindível do programa político neoliberal. O crescimento econômico decorrente de uma economia de livre mercado pode ser alcançado em tempo relativamente breve graças às novas tecnologias como computadores, robôs e as telecomunicações, precisando, para tanto, um número cada vez menor de trabalhadores.

Aos países periféricos em via de desenvolvimento, se recomenda uma política de ajuste sob a égide da doutrina neoliberal. Na prática, se trata de minimizar o Estado no seu tamanho, papel e funções em prol do mercado, por ser o melhor e mais eficiente mecanismo de alocação de recursos. O receituário neoliberal prevê o fim da intervenção do Estado na economia e a entrada incondicionada do país no mercado mundial; fora desse mercado global, garantem os neoliberais, não há futuro econômico para a humanidade, nem desenvolvimento. “Os neoliberais querem enfraquecer o Estado tirando-lhe toda capacidade de intervenção econômica”, pois “Para eles é uma garantia de êxito” a presença do capital estrangeiro e das multinacionais nos setores tradicionalmente ocupados pelas empresas nacionais. (COMBLIN, 2000, p. 60).

Com o enfraquecimento do Estado, multinacionais e grupos financeiros fortalecem sua presença e influência, destruindo ou reduzindo o pouco poder que ainda detém o Estado, ademais, “Como depositários dos capitais e da tecnologia, praticam a chantagem: sem elas [as multinacionais] nenhuma nação poderia desenvolver-se... destroem a força dos sindicatos... Invocam os baixos salários no Terceiro Mundo para impor silêncio às reivindicações dos trabalhadores” (COMBLIN, 2000, p. 40).

Contudo, a globalização ocorrida não pode ser explicada somente como o resultado exclusivo das forças de mercado e do progresso tecnológico exportado pelas multinacionais; como afirma o professor de economia política José Luís Fiori, precisa levar-se em conta simultaneamente “... a oligopolização e financeirização do mercado, as mudanças nas relações sociais de poder e a intensificação da competição interestatal... a globalização das finanças viabilizada pelas políticas liberais de desregulação dos mercados” (FIORI et al., 1998, 89-90). Segundo esse autor<sup>6</sup>, é no período pós 1990 que a América Latina é incorporada à globalização financeira: “É a hora em que se universaliza a revolução neoliberal, promovendo por todos os lados a desregulação e a abertura das economias nacionais, permitindo que a globalização financeira alcance uma dimensão territorial sem precedentes” (FIORI et al., 1998, p. 90- 91).

A teoria neoliberal expressa nas idéias de Hayek desde 1946, na sua obra “O caminho da servidão”, tornou-se a base do novo pensamento hegemônico e da nova estratégia de dominação política-econômica dos Estados Unidos; inimigos declarados desse pensamento

---

<sup>6</sup> O professor Fiori assim descreve a originalidade financeira dessa globalização: “Quase todos os analistas estão de acordo que a ‘pré-história’ destas finanças privadas e globalizadas ocorreu nos anos sessenta e foi obra inicial da decisão política do governo inglês de autorizar um mercado interbancário paralelo e autônomo com relação aos sistemas financeiros nacionais (o ‘euromercado de dólares’). Para ali foram canalizados os capitais norteamericanos que começavam a ‘fugir’ das baixas taxas de lucro e das regulações internas do seu país de origem. E foi deste casamento que nasceu o embrião do ‘espaço financeiro mundial’ que se afirmará de maneira cada vez mais rápida a partir da decisão política de suspensão do padrão dólar e introdução do sistema de ‘taxas flexíveis de câmbio’, transformado, desde 1973, numa verdadeira bomba de propulsão alimentada, naquele momento, pelos recursos da reciclagem dos petrodólares e da dívida pública americana”.

eram o Estado regulador e assistencial e os sindicatos, pois suas intervenções na economia e na sociedade desequilibravam o funcionamento do mercado auto-regulador.

## 1.2. Hayek e a sabedoria do mercado

Para Hayek, toda a economia segue o movimento constante do mercado que busca seu equilíbrio que é dado pela correspondência entre produtos procurados e produtos oferecidos<sup>7</sup>, sem por isso conseguir uma concorrência perfeita, pois é impossível conhecer todos os elementos que possibilitariam um equilíbrio perfeito (preço ideal). Contudo, essa concorrência<sup>8</sup>, deve ser referência para o funcionamento do mercado empírico, ao qual se atribui uma capacidade de auto-regulação que tende ao equilíbrio. Hayek afirma que “Independentemente do que possa ter sido dito por economistas excessivamente puros, não parece haver nenhuma dúvida possível de que a única justificativa para isso é a suposta existência de uma tendência para o equilíbrio”. Mesmo que o autor reconheça que o estado de equilíbrio, empiricamente, nunca será alcançado (“estado de equilíbrio sabidamente fictício”), sustenta a hipótese de que exista a cada instante uma tendência ao equilíbrio, a qual

---

<sup>7</sup> Conforme a concepção individualista, de cunho liberal, os indivíduos perseguem a maximização de sua utilidade e para atingi-la, “entram em relacionamento, habitualmente contratual: cada parte obtém benefícios em troca de um custo. Se todas as partes estimam seus benefícios como sendo máximos, comparados com seus custos, os relacionamentos tendem a ser mantidos em ‘equilíbrio’. Se alguns indivíduos acreditam que podem aumentar seus benefícios relativamente aos custos, eles tentam alterar os termos da troca. O equilíbrio cessa, a competição e a barganha produzem alterações nos relacionamentos. Este processo continua até que cada indivíduo se convença de que nenhuma ulterior mudança pode aumentar seus benefícios e/ou diminuir seus custos. Este é o modelo de mercado, originalmente concebido como uma explicação para as relações econômicas numa economia de mercado” (SINGER, 2003, p. 67).

<sup>8</sup> A doutrina econômica liberal afirma que as relações econômicas, motivadas pelo egoísmo humano, geram uma concorrência ou rivalidade que produz efeitos benéficos, quer para os indivíduos, quer para a sociedade como um todo, desde que essas relações de compra e venda se processem em uma economia de mercado, sem que o Estado ou uma lei estabelecesse o que deveria ser produzido. Nesse “*mercado livre* [...] os produtores, movidos pelo desejo egoísta de obter mais lucros, concorreriam entre si para atrair o dinheiro dos consumidores, o capital e o trabalho seriam obrigatoriamente, por força do próprio mercado, investidos da forma mais produtiva, assegurando a produção dos gêneros necessários e desejados pelos consumidores (o que se traduziria nas possibilidades e na disposição manifestada pelos consumidores de comprá-los). Além disso, o mercado levaria os produtores a aprimorar constantemente a qualidade de seus produtos e a organizar a produção da forma mais eficiente e menos dispendiosa possível. Todas essas ações benéficas seriam a decorrência direta da concorrência entre homens egoístas, cada qual agindo em seu próprio interesse” (HUNT; SHERMAN, 2005, p. 61).

possibilitaria tornar a economia uma ciência empírica: “É só por meio da afirmação de que existe essa tendência que a economia deixa de ser um exercício de lógica pura e se torna uma ciência empírica” (HAYEK et al., 2003, p. 194).

O mercado é um sistema amplo de coordenação das ações individuais guiadas por ele em direção a um consenso, evitando assim potenciais conflitos entre os indivíduos e mantendo coesa a sociedade. As preferências individuais e a escassez dos bens encontram um ponto de equilíbrio (imperfeito) no mercado por intermédio da concorrência entre os agentes, enquanto o próprio mercado protege e corrige suas expectativas, sem uma intervenção autoritária ou despótica. A lei da concorrência é assim concebida como benéfica para a convivência social e o mercado, considerado como um sistema ordenado e constantemente voltado para o equilíbrio, leva a sociedade a um futuro harmonioso.

A complexidade do sistema econômico global e os inúmeros fatores que determinam seu funcionamento na sociedade tornam absurda qualquer pretensão de planejamento estatal, além do mais, o planejamento destruiria a liberdade do consumidor de escolher o produto que ele prefere comprar e perturbaria o jogo sistêmico da definição dos preços. Portanto, seria irracional e arbitrária qualquer intervenção governativa visando a corrigir o funcionamento do mercado.

Percorrendo o pensamento de Hayek por intermédio de suas obras principais, pode-se observar como, desde a publicação do “O caminho para servidão”, o autor austríaco atribuía às forças espontâneas da sociedade valor de princípio fundamental orientador, descartando a possibilidade de recorrer à coerção. A atitude com a sociedade deve ser “semelhante à do jardineiro que cuida de uma planta e que, a fim de criar as condições mais favoráveis ao seu crescimento, deve conhecer tudo o que for possível a respeito da estrutura e das funções dessa planta” (HAYEK, 1990, p. 43).

Em outra passagem, o autor parece esclarecer essa função do “jardineiro” em termos de esforços humanos individuais coordenados pela concorrência:

A doutrina liberal é a favor do emprego mais efetivo das forças da concorrência como um meio para coordenar os esforços humanos, e não de deixar as coisas como estão. Baseia-se na convicção de que, onde exista a concorrência efetiva, ela sempre se revelará a melhor maneira de orientar os esforços individuais [...] o liberalismo econômico é contrário à substituição da concorrência por métodos menos eficazes de coordenação dos esforços individuais (HAYEK, 1990, p. 58).

Segundo Hayek, a concorrência é muito mais do que um método superior de coordenação das atividades humanas; bem usada, ela se torna o melhor princípio de organização social:

E considera [o liberalismo econômico] a concorrência um método superior, não somente por constituir, na maioria das circunstâncias, o melhor método que se conhece, mas sobretudo por ser o único método pelo qual nossas atividades podem ajustar-se umas às outras sem a intervenção coercitiva ou arbitrária da autoridade. Com efeito, umas das principais justificativas da concorrência é que ela dispensa a necessidade de um ‘controle social consciente’ [...] O bom uso da concorrência como princípio de organização social exclui certos tipos de intervenção coercitiva na vida econômica... (HAYEK, 1990, p. 58).

O “bom uso da concorrência” está atrelado a uma série de condições que possibilitam os resultados benéficos para o conjunto da sociedade. Segundo Hayek, não apenas é preciso impedir “Qualquer tentativa de controlar os preços ou as quantidades desta ou daquela mercadoria”, mas o bom funcionamento da concorrência “depende sobretudo da existência de um sistema legal apropriado [...] que reconheça o princípio da propriedade privada e da liberdade de contrato” (HAYEK, 1990, p. 59).

Dessa forma, Hayek chega a condenar qualquer planejamento estatal centralizado ou qualquer intervenção coercitiva que vise a controlar de forma consciente a sociedade, pois

“nenhuma disposição legal poderá criar a condição primeira da qual depende a eficácia do sistema de concorrência e de propriedade privada”; dito de outra forma, “planejamento e concorrência só podem ser combinadas quando se planeja visando à concorrência, mas nunca contra ela” (HAYEK, 1990, p. 60, 62).

A economia posta em perigo por uma política econômica centrada no planejamento estatal (como a socialista) ou pela drástica restrição das forças espontâneas do mercado gera o caos social. O autor defende a sociedade burguesa contra o caos, legitimando a instituição burguesa central: o mercado.

Segundo Assmann e Hinkelammert (1989), o mercado concebido por Hayek é professado pelos economistas neoliberais como caminho redentor, como solução dos problemas sociais. Esses autores criticam essa concepção e sua sustentação teórica e teológica, mostrando sua essência idolátrica e revelando sua lógica fascista excludente.

Para Assmann, a insistência de Hayek ao longo de sua vasta bibliografia, na função orientadora do mercado, chega a se constituir como dogma, pois inerente ao mercado há uma dinâmica mobilizadora e orientadora dos processos sociais e cognoscitivos considerada supra-humana (ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989, p. 241).

Precisamos, portanto, encontrar, no pensamento de Hayek, as bases teóricas e ideológicas para a absolutização do mercado, da qual decorrem o dogmatismo e a fé idolátrica dos neoliberais.

### ***1.2.1. Dogmatismo e fé na evolução***

Essa visão “dogmática” emerge da afirmação da unicidade do mercado: “Esse sistema de comunicação, que chamamos de mercado, vem a ser um mecanismo de condensação de informações dispersas mais eficiente de qualquer outro deliberadamente concebido pelo

homem para o mesmo fim” (HAYEK et al., 2003, p. 219); emerge, também, do significado ordenador atribuído ao mercado, considerado como o resultado de uma evolução espontânea na qual: “A ordem de mercado [...] é a única maneira pela qual tantas atividades dependentes de conhecimento disperso podem ser efetivamente integradas numa ordem única” (HAYEK, 1985, p. 44).

No seu ensaio sobre o processo de obtenção do conhecimento, escrito por ocasião da entrega do prêmio Nobel de economia, Hayek realça a superioridade da ordem do mercado, argumentando a favor do conhecimento intrínseco em seu funcionamento. Segundo o autor prêmio Nobel, o mercado é considerado uma estrutura ordenadora que “sabe” alocar os recursos de tal forma que seria impossível de ser realizada por qualquer indivíduo:

A causa da superioridade da ordem de mercado – e a verdadeira razão pela qual esta ordem se superpõe sistematicamente a outros tipos de ordem, desde que ela não seja posta de lado pelos poderes do governo – reside, na verdade, na decorrente alocação de recursos. Para tal, ela usa o conhecimento sobre fatos particulares, conhecimento este que se dispersa entre incontável número de pessoas – numa quantidade tal que é impossível a um único indivíduo – qualquer que ele seja – jamais armazenar (HAYEK et al., 2003, p. 212).

Jung Mo Sung (2002, p. 101) fala de uma “fé na evolução” que estaria na base do discurso econômico e social de Hayek. Ao criticar o racionalismo cartesiano<sup>9</sup> por sua

---

<sup>9</sup> Hayek critica o racionalismo inspirado no pensador René Descartes (1596-1650), de cujo nome latinizado, *Cartesius*, deriva cartesiano. Descartes foi o iniciador da grande revolução racionalista do século 18, base da filosofia moderna. Sua obra máxima, o “Discurso do método” e sua célebre frase *Cogito, ergo sum* (Penso, logo existo) enaltecem a eficiência da razão que bem dirigida, fundamenta as ciências e as leva corretamente à busca da verdade. (Cf. PESSANHA MOTTA, 1999). Segundo Hayek, suas idéias forneceram as bases do “racionalismo construtivista” que Hayek assim critica: “Visto que para Descartes a razão se definia como dedução lógica a partir de premissas explícitas, ação racional veio também a significar apenas aquela ação inteiramente determinada pela verdade conhecida e demonstrável. A partir disso, torna-se quase inevitável concluir que somente o que é verdadeiro nesse sentido pode levar à ação eficaz e que, portanto, tudo aquilo a que o homem deve suas realizações é produto do seu raciocínio, assim concebido [...]. [Essa maneira de raciocinar] se tornou a atitude característica do construtivismo cartesiano, com seu desprezo pela tradição, o costume e a história em geral” (HAYEK, 1985, p. 4).

injustificada confiança na “razão do homem” que “por si só, torná-lo-ia capaz de construir a sociedade em novos moldes”, Hayek afirma que o homem:

... alcança seus objetivos não por conhecer as razões pelas quais deve observar as normas que observa, nem por ser capaz de dar expressão verbal a todas elas, mas porque seu pensamento e ação são orientados por normas que, por um processo de seleção, evoluíram na sociedade em que ele vive e que, assim, são produto da experiência de gerações (HAYEK, 1985, p. 4, 6).

Disso decorre a aceitação das “limitações permanentes” do conhecimento dos fatos, pois “nossa adaptação ao meio não consiste apenas, e talvez nem mesmo principalmente, numa apreensão das relações de causa e efeito”; é preciso reconhecer que “nossas ações [são] pautadas por normas adaptadas ao tipo de mundo em que vivemos, ou seja, a circunstâncias de que não temos consciência e que, no entanto, determinam a configuração de nossas ações bem-sucedidas” (HAYEK, 1985, p. 6).

Complementando sua crítica à racionalidade cartesiana, Hayek recorre ao exemplo do trabalho do projetista ou do engenheiro a fim de evidenciar a insuficiência do conhecimento factual para a realização da ação humana na sociedade, atribuindo à confiança naquelas normas surgidas do processo de evolução uma importância decisiva para a civilização presente e futura:

Um projetista ou engenheiro necessita de todos os dados e de plenos poderes para controlá-los ou manipulá-los a fim de organizar os elementos materiais e produzir o resultado pretendido. Mas o êxito da ação na sociedade depende de um maior número de fatos particulares do que seria dado a qualquer pessoa conhecer. Em consequência, toda a nossa civilização se funda, e deve fundar-se, na nossa *confiança* em muito do que não podemos saber ser verdadeiro no sentido cartesiano (Hayek, 1985, p. 7).

O comportamento racional e social do ser humano decorre da “observância de normas que ele não criou deliberadamente” e que “sequer conhece explicitamente”. Simplesmente,

essas normas evoluíram por conta de um processo de seleção ao qual o ser humano foi se adaptando, principalmente, por ser “um animal que segue normas”, mais do que por ser “um animal que persegue objetivos”, ou por “apreensão de relações de causa e efeito” (HAYEK, 1985, p. 6).

Nesse processo de evolução, cabe ao ser humano um esforço de adaptação permanente, pois “irremediável” é sua “ignorância da maioria dos fatos particulares que determinam os processos da sociedade”. Segundo Hayek, “toda a nossa civilização se funda, e deve fundar-se, na nossa *confiança*” nas normas que decorrem do processo seletivo da evolução (HAYEK, 1985, p. 6-7).

Dessa forma, a “estrutura de atividades humanas adapta-se constantemente – e funciona por intermédio dessa adaptação – a milhões de fatos que, na sua totalidade, ninguém conhece”. Segundo o autor, “A importância desse processo é óbvia sobretudo no campo econômico” e objeto de uma das suas principais teses, ou seja:

que a maioria das normas de conduta que orientam nossas ações e a maioria das instituições decorrentes de tal orientação constituem ajustamentos à impossibilidade em que se encontra qualquer pessoa de considerar conscientemente todos os fatos particulares que integram a ordem da sociedade (HAYEK, 1985, p. 8).

No campo econômico, é o mercado a melhor forma de coordenação do comportamento das pessoas irremediavelmente ignorantes (Cf. HAYEK, 1985, p. 44), entretanto, essa afirmação levanta um problema, pois, segundo Sung (2002):

... partindo deste mesmo princípio, podemos chegar a uma conclusão diferente: a de que não podemos, por causa da nossa ignorância em relação ao mercado, saber se o mercado é ou não a melhor forma de coordenação, muito menos, chegar à conclusão de que o mercado deve ser deixado intocado, sem nenhuma intervenção ou controle, pois ele produziria o

melhor dos resultados possíveis. A própria ignorância em relação ao funcionamento do mercado poderia nos levar à tese de que por não podermos saber dos resultados do mercado, precisamos estar atentos para a necessidade de efetuarmos correções, isto é, para intervirmos no mercado (SUNG, 2002, p. 105).

Para Sung, dizer que “a ordem espontânea do mercado é sempre a melhor possível não é compreensível sem [...] a teoria da evolução”. Sem essa conexão não haveria “um juízo necessariamente positivo sobre este processo” de funcionamento do mercado. Essa ligação “pressupõe um salto epistemológico indevido, um ato de fé em uma ‘mão invisível’ providencial guiando a evolução das espécies vivas” (SUNG, 2002, p. 105).

O aspecto evolucionista da teoria da ordem espontânea não se coloca no plano da intencionalidade humana, mas, antes, no plano de normas de conduta que “evoluíram porque os grupos que as praticavam lograram melhores resultados e suplantaram os demais”, ou seja, elas passaram “a ser observadas porque de fato dão ao grupo em que são postas em prática uma força maior” (HAYEK, 1985, p. 15).

Essas normas “são produto da experiência de gerações”, são a “herança cultural em meio a qual o homem nasce” e na qual ele manifesta sua “capacidade de reagir ao seu meio com um conjunto de ações que o ajuda a subsistir”. Temos aqui o quadro explicativo da formação da sociedade como um processo de adaptações inconscientes, em que a observância do complexo das normas de conduta se justifica não por conhecimento de causa e efeito, mas pela eficácia das ações que tal observância proporcionou ao seres humanos, ao longo de sua história evolutiva (HAYEK, 1985, p. 6, 13-15).

Essa conexão entre evolução e ordem espontânea, na qual o processo de ajustamento se torna necessário para o funcionamento da ordem do mercado, ainda precisa de algo que a torne também objeto de adesão incondicional para o conjunto da sociedade ou objeto de adesão entusiasta pelos neoliberais. Para “manter o sistema social funcionando de modo

razoavelmente coeso [...] é necessário crença [...] E, devemos reconhecer, é esta crença na evolução-providência que dá firmeza, força política e certos aspectos messiânicos aos adeptos de neoliberalismo” (SUNG, 2002, p. 108-109).

Para tanto, Hayek se serve de uma linguagem pseudocientífica para introduzir, nesse processo de formação das normas de conduta humana, a dimensão religiosa. Essa passagem é assim destacada por Sung:

Como as qualidades culturais não se transmitem automaticamente como as genéticas, [Hayek] levantou a hipótese de que ‘certas crenças míticas foram talvez necessárias para conseguir esse efeito, especialmente quando se tratava de normas de conduta que chocavam contra os instintos’ e que, ‘gostemos ou não, devemos em parte a persistência de certas práticas, e a civilização que delas resulta, ao apoio de certas crenças das que não podemos dizer que sejam verdadeiras – ou verificáveis, ou constatáveis – no sentido em que o são as afirmações científicas’, mas que merecem ser chamadas de ‘verdades simbólicas’ e que ‘inclusive agora, a perda destas crenças, verdadeiras ou falsas, criaria graves dificuldades’ (HAYEK *apud* SUNG, 2002, p. 107-108).

Como assinalava Sung (2002, p. 105), confiar na evolução significa ter fé em uma “‘mão invisível’ providencial” que guia “a evolução das espécies vivas” e nisso consiste o salto epistemológico apontado por esse autor, ao criticar a argumentação de Hayek a respeito da teoria da ordem espontânea do mercado.

A “superioridade” da ordem de mercado, ordem espontânea, portanto, não intencional. É conectada ao processo de seleção intrínseco à evolução, do qual emergem as normas que regem a civilização, normas que incorporam o esforço de adaptação da espécie humana ao longo de gerações. A validade da teoria da ordem de mercado não é demonstrada e sim vinculada à outra teoria, a da evolução, cujo resultado, imposto pelo processo seletivo, seria um conjunto de normas que “determinam a configuração de nossas ações bem-sucedidas”.

Essas “ações bem-sucedidas”, e a ordem do mercado, portanto, não derivam da cooperação ou da solidariedade intencional dos indivíduos, nem do interesse próprio guiado e coordenado por uma mão invisível (SMITH, 1988) e, sim, de um processo totalmente não-intencional que resultou na civilização. Conseqüentemente, “podemos deduzir que este processo da geração desta ordem espontânea foi conduzido por uma espécie de ‘mão invisível’” (SUNG, 2002, p. 107).

Ademais, essa ordem espontânea que regula o campo econômico é descrita como “uma ampla ordem de cooperação humana”, a qual caracteriza a essência do próprio capitalismo (HAYEK *apud* SUNG, 2002, p. 106). Esse capitalismo não é “uma ordem de cooperação fruto de uma solidariedade intencional ou fruto de um acordo social, ou coisas do tipo, mas sim uma ordem de caráter espontâneo”. Dessa forma, o capitalismo se configura “não como uma sociedade ou um sistema de concorrência de todos contra todos [...], mas sim como ‘uma ampla ordem de cooperação humana’” (SUNG, 2002, p. 106).

Na ordem socioeconômica assim delineada, além das forças espontâneas ou auto-organizativas do mercado, outras forças desconhecidas e incognoscíveis determinam o rumo da história da humanidade em direção à civilização. A ignorância “necessária” da maioria dos fatos dessa ordem macrossocial é, segundo Hayek (1985, p. 7), a “causa do problema central de toda ordem social”, e normalmente é colocada “em segundo plano” ou “convenientemente esquecida”; entretanto, diz ele: “Nossa irremediável ignorância da maioria dos fatos particulares que determinam os processos da sociedade é, (...) a razão pela qual a maioria das instituições sociais assumiu a forma que realmente tem”.

Segundo Hayek, portanto, as tentativas feitas pelo ser humano por controlar a sociedade levam-no “a destruir uma civilização que não foi engendrada por cérebro algum: uma civilização que tem medrado como resultado dos esforços livres de milhões de indivíduos” (HAYEK, et al., 2003, p. 220).

### ***1.2.2. Competição e submissão***

A aceitação dessa “ignorância irremediável” pressupõe a submissão às forças impessoais ordenadoras do mercado e da sociedade. Dessa maneira, parece-nos que, para fugir da submissão a um controle consciente exercitado por um governo totalitário (“O caminho da servidão”) se passe à submissão a uma lógica de mercado que “é sempre potencialmente fascista” (ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989, p. 246).

Por trás do livre jogo das forças econômicas (concorrência) se oculta o cerne da concepção do mercado, a saber, “A competitividade empresarial exercida de maneira agressiva”, em função da qual, esses agentes de mercado “fazem com que para eles o mercado funcione desse modo”. De fato, “O caráter competitivo do mercado é sinônimo do seu caráter empresarial”, pois “... o empresário capaz de aprender com o processo de mercado, já que está alerta para usar da melhor forma a sua capacidade de competir” é o mais apto para permanecer no “livre” jogo da concorrência (ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989, p. 244).

Vejamos como o próprio Hayek (1990), ao atacar o totalitarismo do planejamento centralizado, contrapunha a possibilidade de alcançar os benefícios desejados pelos indivíduos, sob a condição de que a “liberdade” de ação no campo econômico seja garantida:

Aquilo que na linguagem comum se costuma definir por equívoco como ‘interesse econômico’ significa apenas o desejo de oportunidades, o desejo do poder de alcançar objetivos não-especificados. Se lutamos pelo dinheiro, é porque ele nos permite escolher de forma mais ampla como melhor desfrutar os resultados de nossos esforços. [...] o dinheiro é um dos maiores instrumentos de liberdade já inventados pelo homem (HAYEK, 1990, p. 99).

Observamos como na sociedade competitiva o objetivo primeiro já não consiste na perseguição do interesse econômico, mas no “desejo de poder alcançar objetivos não-

especificados”<sup>10</sup> que a luta pelo dinheiro vai possibilitar, premiando “os nossos esforços”. Ademais, sendo as oportunidades desiguais entre os indivíduos para concretizar esse desejo que corre sobre as asas da “livre iniciativa”, a possibilidade de competir se encontra preclusa a todos os indivíduos que não têm “conhecimento” suficiente para participar do mercado ou que não detém a propriedade privada.

Essa desigualdade é afirmada por Hayek: “... num sistema de livre iniciativa, as oportunidades não são iguais, visto que tal sistema se baseia necessariamente na propriedade privada e (talvez não tão necessariamente) no direito à herança, com as diferenças de oportunidades que lhes são inerentes”; ele concede que se diminua essa desigualdade, porém, nos limites impostos pelas “diferenças congênicas” e pelo funcionamento impessoal do mercado: “... justifica-se a diminuição da desigualdade de oportunidades tanto quanto o permitam as diferenças congênicas, e à medida que seja possível fazê-lo sem destruir o caráter impessoal do processo pelo qual cada um tem que assumir os próprios riscos...”. E, acrescenta Hayek (1990, p. 109-110), a diminuição da desigualdade pode ser alcançada desde que “nenhum conceito individual sobre o que é justo e desejável prevaleça sobre os demais”.

O desejo de enriquecimento, livre de juízos de valores e da influência dos poderosos, graças ao sistema de concorrência não encontraria impedimento à sua realização, favorecendo, dessa forma, a diminuição da desigualdade: “... o sistema de concorrência [é] o

---

<sup>10</sup> A respeito do papel exercido pelo desejo humano em âmbito econômico e religioso é muito significativa e valiosa a contribuição do teólogo Jung Mo Sung (*Desejo, mercado e religião*). Segundo Sung (1998), a dinâmica do progresso econômico e a do mercado teorizado por Hayek (concorrência) coincidem quanto à motivação dos indivíduos em satisfazer necessidades psicossociais; o que os impulsiona é o desejo mimético de consumo. A dinâmica do desejo mimético explica a força propulsora inesgotável da concorrência e, portanto, do capitalismo sobre a qual se baseia seu sistema de produção; de fato, a escassez de objetos novos produzidos pelo capitalismo sempre suscita a rivalidade entre os concorrentes que desejam obtê-los. Sung (1998) assim explica o funcionamento do desejo mimético: “A estrutura básica do desejo mimético consiste em que eu desejo um objeto não pelo objeto em si, mas pelo fato de que outro deseja. Sendo assim, o objeto desejado por ambos é sempre escasso em relação aos sujeitos de desejo. E porque é escasso é que é objeto de desejo. Cria-se assim uma rivalidade entre os dois que desejam o mesmo objeto. Esta rivalidade ou conflito tem o nome moderno de concorrência. Concorrência essa que economistas liberais chamam de propulsora do progresso”. É a partir da transformação da satisfação dos desejos em necessidades que, segundo Sung, Hayek exclui as necessidades básicas dos seres humanos da esfera de produção capitalista. O mercado inclui somente consumidores e produtores de necessidades psicossociais (SUNG, 1998, p. 55).

único em que o enriquecimento depende exclusivamente do indivíduo e não do favor dos poderosos, e em que ninguém pode impedir que alguém tente alcançar esse resultado”. Parece-nos, dessa forma, que o autor condiciona a diminuição da desigualdade unicamente à presença no indivíduo do desejo de enriquecimento. A sociedade baseada no mercado é inexorável, só a vitalidade da concorrência é que garante a futura prosperidade de todos, visto que, segundo o autor, é impossível alcançar benefícios sociais intencionalmente (HAYEK, 1990, p. 110).

Nessa sociedade auto-suficiente e espontânea, o mercado se expande proporcionalmente à vitalidade das relações de concorrência. O mercado favorece o encontro entre os esforços dos indivíduos para enriquecer (lembremo-nos, indivíduos limitados em conhecimento), e por sua natureza supra-humana, converte esses esforços em benefícios sociais e em prosperidade.

Nesse processo, o papel dos empresários é extremamente significativo, pois o “caráter competitivo do mercado é sinônimo do seu caráter empresarial”. De fato, “só o empresário capaz de aprender com o processo do mercado, já que está alerta para usar da melhor forma a sua capacidade de competir” se encontraria na situação privilegiada de ser “cidadão de pleno direito nesta concepção de mercado” (ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989, p. 244).

Portanto, “quem, por não ser suficientemente empresarial ou competitivo não realiza efetivamente um processo de constante passagem de mais a menos ignorância [...], não tem vez na lógica desse mercado” e, conseqüentemente, para esse excluído, “tampouco vale nenhuma das promessas acerca do caráter benfazejo do mercado” (ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989, p. 244).

A possibilidade/condição de competir é o que determina, portanto, o acesso ao sistema de concorrência, e, além do mais, seu funcionamento impessoal, parece-nos, determinado pelos “esforços” individuais e, portanto, pessoais dos que podem maximizar sua força

competitiva. Nessa visão, a formação dos preços das mercadorias no interior de um processo tendente ao equilíbrio, a “espontaneidade” das forças de mercado e a ausência de conceitos individuais prevaletentes “sobre o que é justo e desejável”, deixa, na verdade, espaço aberto à afirmação do poder dos agentes econômicos em luta entre eles por mais poder.

Nesse espaço “... só cabem agentes sumamente dinâmicos”, pois “a competição é a característica mais notável do mercado e [...] este elemento essencial melhora na proporção em que se intensifica” (ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989, p. 244-245). Por isso, a esperança do neoliberal é posta “em grande parte na perspectiva da retomada de um progresso econômico acelerado que nos faça ascender continuamente por mais baixo que tenhamos de começar”; para tanto, é preciso estar preparados, ter capacidade de competir: “E a principal condição de tal progresso é que estejamos sempre prontos a adaptar-nos com rapidez a um mundo bastante modificado, sem permitir que nenhuma consideração pelo padrão habitual deste ou daquele grupo impeça tal adaptação” (HAYEK, 1990, p. 190).

Dessa forma, “livres” de podermos nos adaptar, segundo esse autor, “Devemos aprender mais uma vez a orientar os nossos recursos de modo a que nos tornemos todos mais ricos”. Para tanto, o caminho que ele indica exige sacrifícios, isto é, “Os ajustamentos necessários para igualarmos e ultrapassarmos os padrões anteriores”; esses ajustamentos, adverte o autor, “serão maiores de que todos os outros que foi preciso realizar até hoje” (HAYEK, 1990, p. 190).

A vitória sobre o “período difícil” que “cada um de nós” terá que enfrentar para tornar-se rico, dependerá da capacidade “de escolher seu modo de vida” e, acima de tudo, “estar pronto a obedecer às injunções desse ajustamento”. O caminho apontado em direção à prosperidade pressupõe que se extingam “todas as reivindicações a uma segurança privilegiada por parte de certas classes”, ou seja, que seja impedido “o caminho da servidão” de matriz socialista (HAYEK, 1990, 190).

Também para Hinkelammert (1986), a teoria do mercado se funda sobre uma tese dogmática e não empírica; trata-se de um círculo vicioso e de uma concepção contraditória de equilíbrio de mercado, pois a concorrência e a competição dos agentes econômicos pressupõem que haja desequilíbrio de mercado (HINKELAMMERT, 1986, p. 52-55).

Ademais, da obediência aos “ajustamentos necessários”, segundo o Hinkelammert, decorre uma “ética social obrigatória”, pois ao ser humano só cabe adaptar-se às mudanças que o mercado aponta. Essa ética submissa vive a humildade do “jardineiro” como a virtude fundamental, rechaçando o orgulho de quem pretende conhecer os inúmeros e incalculáveis fatores que determinam o funcionamento do mercado e que, por isso, pretende corrigir seus mecanismos. É uma ética em que o indivíduo é chamado a renunciar à sua razão subjetiva para obedecer à razão impessoal e anônima das forças espontâneas do mercado burguês, uma razão antiindividual e irracional, pois a razão dos mecanismos de mercado é coletiva e providencial (HINKELAMMERT, 1986, p. 73-75).

Dessa forma, quem se submete aos ajustamentos exigidos pelo mercado, desfrutando de sua capacidade empresarial e competitiva, adquire uma cidadania plena que lhe confere o direito exclusivo aos efeitos benéficos do próprio mercado. Os que desobedecem por não terem a necessária “humildade”, ou por não possuírem uma “alma” competitiva empresarial, estão, conseqüentemente, excluídos do mercado e do direito à cidadania.

Esse tipo de humildade pede o sacrifício da razão subjetiva, do desejo e da busca utópica por justiça social:

Na sociedade civilizada, na verdade, não é tanto o maior conhecimento que o indivíduo possa adquirir, mas o maior benefício que obtém do conhecimento de outros, o que determina sua capacidade de buscar uma multiplicidade de objetivos infinitamente mais ampla do que a mera satisfação de suas necessidades físicas mais prementes. De fato, um indivíduo ‘civilizado’ pode ser muito ignorante, mais ignorante do que muitos selvagens, e ainda assim beneficiar-se enormemente da civilização em que vive (HAYEK, 1985, p. 9).

Nessa sociedade civilizada, o maior benefício obtido pelo indivíduo resulta do funcionamento impessoal e do conhecimento supra-humano do mercado, pois “essa calculadora encarnada nas relações mercantis faz tudo para aquele que está disposto a submeter-se a ela”, afirma criticamente Hinkelammert(1986, p. 73). O funcionamento milagroso do mercado é assinalado nesses termos:

O milagre consiste no fato de que, no caso de escassez de uma matéria prima, dezenas de milhares de homens podem ser levados a economizar esse material e seus produtos, cuja identidade só se poderia estabelecer em pesquisas de longos meses, sem que se dê ordem alguma e sem que nada mais do que um punhado de homens conheça as causas (...) Isso é suficientemente milagroso... (HAYEK *apud* HINKELAMMERT, 1986, p. 73).

De acordo com Hinkelammert, esse mecanismo milagroso “leva à verdadeira idolatria do mercado”<sup>11</sup> e, conseqüentemente a uma submissão irrestrita aos mecanismos de mercado, do dinheiro e do capital (HINKELAMMERT, 1986, p. 74-76).

Se o espírito humano não se deixa aprisionar pela tentação de conhecimento superior (pretensão de igualar em conhecimento a sabedoria supra-humana do mercado) e pela tentação de pensar na construção de uma ordem social mais justa (razão utópica), o ser humano, segundo o pensamento neoliberal, será livre, pois as leis do mercado garantem a liberdade. A liberdade está contida no mercado. A esse respeito assim se expressa Hinkelammert:

---

<sup>11</sup> Assmann e Hinkelammert (1989) aprofundaram o tema da idolatria do mercado que tem múltiplas facetas; eles enfocam a idolatria na sua raiz econômica, e, sobretudo, o seu caráter opressivo, pois é exatamente a legitimação da injustiça social, com seus inevitáveis sacrifícios de vida, o efeito “perverso” da idolatria. Os autores não querem que a versão econômica da idolatria venha a “ser reduzida [...] somente às expressões - teóricas e práticas – que se revestem explicitamente de simbologia religiosa ou vocabulário religioso”. Para eles, “A idolatria de mercado é marcadamente moderna e, inclusive, com traços de irracionalismo pós-moderno, em suas versões mais recentes de tipo neoconservador e neoliberal. Com isso queremos dizer que ela se estabelece, primeiramente, mediante uma lógica da modernidade, como reformulação global das ‘devoções religiosas’ embutidas num sistema sócio-econômico, que se pretende validar em nome da cientificidade...” (ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989, p. 253-254).

*Na visão neoliberal, o homem só é livre à medida que os preços são livres. A libertação do homem é consequência e também subproduto da liberação dos preços. Tornando os preços livres, o homem se liberta. Assim, nega-se qualquer liberdade humana anterior às relações mercantis ou anterior ao mercado. Desse modo, nega-se também qualquer exercício de liberdade, à medida [que] esse exercício possa entrar em conflito com as leis do mercado. Liberdade é mercado. Liberdade é submissão do homem às leis do mercado, não se reconhecendo nenhum direito humano que não derive de posição no mercado. Os direitos humanos se esgotam no direito de propriedade (HINKELAMMERT, 1986, p. 76-77).*

Essa idolatria do mercado desemboca na negação do direito à vida, pois não contam as vidas concretas com suas necessidades básicas nas relações mercantis, mas sim, os desejos dos empresários privados que arriscam suas propriedades para maximizar os lucros, cumprindo os contratos mercantis estipulados: “O céu da liberdade burguesa é um céu de almas que já não tem necessidades materiais” (HINKELAMMERT, 1986, p. 91).

Desde que sejam salvaguardados a propriedade e o contrato, o sacrifício de vidas humanas em prol do céu da liberdade burguesa entra na contabilidade cotidiana dos capitalistas, consta como cálculo necessário do presente para o bem futuro. Esse “coletivismo cínico” decorre de uma “dialética maldita” e se alimenta automaticamente no interior de um “círculo perverso”, pois “sacrifica-se o presente para o eterno amanhã” (HINKELAMMERT, 1986, p. 88-90).

Novamente, as palavras do “papa” do neoliberalismo não deixam dúvidas sobre o cinismo neoliberal e a sua “mística” insensibilidade diante da humanidade necessitada dos não-proprietários:

*Uma sociedade livre requer certas morais que, em última instância, se reduzem à manutenção das vidas: não à manutenção de todas as vidas, porque poderia ser necessário sacrificar vidas individuais para preservar um número maior de outras vidas. Portanto, as únicas normas morais são as que levam ao “cálculo de vidas”: a propriedade e o contrato (HAYEK apud HINKELAMMERT, 1986, p. 89).<sup>12</sup>*

---

<sup>12</sup> O texto de Hayek citado por Hinkelammert refere-se a uma entrevista a *El Mercurio*, em 19/4/1981, em Santiago do Chile.

O sacrificalismo aqui exposto expressa certo tipo de racionalidade econômica (“cálculo de vidas”) e sua aceitação pressupõe a fé na sabedoria do mercado. De fato, já vimos como a razão humana, sendo limitada diante dos milagrosos mecanismos do mercado, deva humildemente reconhecer essa sabedoria superior e confiar nela para obter a riqueza e sua justa distribuição. Para o pensamento neoliberal, antes de qualquer coisa, é preciso deixar à sabedoria do mercado a tarefa de produzir a riqueza, em um segundo momento essa mesma sabedoria se encarregará de distribuí-la para todos.

### **1.3. Fé no mercado, mística neoliberal e agnosticismo social**

A fé neoliberal implica em um credo capaz de suscitar entusiasmo e adesão incondicionados, pois uma simples, porquanto sólida convicção nas virtudes milagrosas do mercado, não suportaria o impacto dos efeitos funestos da exclusão e morte de uma massa enorme de pobres; esse credo deve poder tornar justificável e legítima a exclusão desses pobres, anular ou anestesiar a nossa sensibilidade solidária diante do sofrimento e da miséria dos seres humanos.

Voltando na história do século 15, na Inglaterra, espantosamente golpeada pela miséria que acompanhou a Revolução Industrial, houve, segundo Assmann (1989)<sup>13</sup> “a descoberta do caráter ‘natural’ das leis que orientam, intrinsecamente, o sistema de mercado”. Disso derivou também “a descoberta e a aceitação da ‘pedagogia severa da fome’, à qual é necessário submeter os pobres para que aprendam a ajustar-se às leis do mercado”. As

---

<sup>13</sup> Em particular, Assmann se refere historicamente ao período de intensa discussão sobre a sorte dos pobres, na Inglaterra, durante a vigência de um conjunto de normas legais de amparo aos pobres chamado Sistema *Speenhamland* (1795-1834). Ademais, Assmann recorre, para essa discussão sobre o pauperismo da época, à obra de William Townsend, *Dissertação sobre as leis dos pobres*, pois a considera “referência obrigatória para captar o ‘salto científico’” operado na concepção das leis econômicas, concordando com quanto assinalado por Karl Polanyi (2000) na obra *A grande Transformação* (ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989, p. 316-323).

tentativas de amparar os pobres por intermédio de uma normativa específica fracassaram, provocando uma profunda e séria transformação das consciências quanto ao destino dos pobres (ASSMANN; HIKELAMMERT, 1989, p. 317).

De fato, é nesse contexto histórico e de debate público e literário que surge uma consolidação nova do credo econômico, um “novo ponto de partida para a ciência política” (POLANYI, *apud* ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989, p. 318): as leis do mercado são naturais e não se devem infringir, pois por serem naturais, significa que foram criadas por Deus. Os quarenta anos de debates sobre a questão do pauperismo, na Inglaterra, na época que vai de 1797 até 1834, produziu uma vasta literatura, estudada por Polanyi (2000), que “atesta que algo de muito sério e fundamental sucedeu naquele período no tocante à transformação das consciências: em meio à pior pobreza, a sorte dos pobres é definitivamente entregue aos mecanismos auto-reguladores do mercado” (ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989, p. 317).

O problema insolúvel do pauperismo foi “resolvido” observando o comportamento de constante adaptação dos seres vivos diante da inevitável escassez dos recursos naturais; conforme esse tipo de observação, William Townsend (*apud* POLANYI, 2000, p. 139, 141)<sup>14</sup> deduziu uma lógica que aplicou à espécie humana, ou seja, é a quantidade de alimento que determina a quantidade dos seres humanos que sobreviverão à fome.

---

<sup>14</sup> Polanyi (2000) relata o teorema das cabras e dos cães de Townsend, para explicitar a lógica macabra emergente da discussão sobre o pauperismo daquela época e para marcar a separação da economia com a esfera política ali contida: “O cenário é a ilha de Robinson Crusóe no Oceano Pacífico, próximo à costa do Chile. Juan Fernandez deixou nessa ilha algumas cabras para que fornecessem carne em caso de visitas futuras. As cabras se multiplicaram em proporção bíblica e se tornaram um estoque de alimento muito conveniente para os corsários, na maioria ingleses, que molestavam o comércio espanhol. Para destruí-los, as autoridades espanholas deixaram na ilha um cão e uma cadela que também se multiplicaram, no devido tempo, diminuindo o número de cabras com as quais se alimentavam. ‘Um novo tipo de equilíbrio foi estabelecido’, escreveu Townsend. ‘Os mais fracos de ambas as espécies foram os primeiros a pagar seu débito com a natureza; os mais ativos e vigorosos conservaram suas vidas’. E acrescentou: ‘É a quantidade de alimento que regula o número da espécie humana’. Townsend introduziu, com sua teoria, o conceito das leis naturais, pois “Na ilha de Juan Fernandez [...] não havia governo ou lei, e, no entanto, havia um equilíbrio entre cabras e cães. [...] Não era preciso um governo para manter esse equilíbrio; ele era restaurado pelo aguilhão da fome, de um lado, e pela escassez de alimentos, do outro”.

A fome dos pobres e dos miseráveis disciplina “naturalmente” seu impulso de sobrevivência em direção à busca de trabalho ou à indolência; a própria natureza se encarrega de premiar os mais fortes. Esse disciplinador natural, portanto, desobriga a sociedade de intervenções de caráter político compensatórias ou intrinsecamente incapazes de resolver o problema que não pertence à esfera política: “A imprevidência do pobre era uma lei da natureza” (POLANYI, 2000, p. 144).

Vista dessa forma, a pobreza não constitui mais um obstáculo à consolidação da fé no mercado benfazejo, pois desde então foram postas condições “para que os pobres mereçam ser incluídos em seu circuito”; a economia, centrada em “leis naturais” se torna “a melhor fonte de critérios morais e obrigações sociais” (ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989, p. 316).

“Essa atitude diante dos pobres” continua até hoje no agnosticismo social defendido por Hayek (1985, 1990), embora tenha mudado de forma (ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989, p. 320). O progresso econômico e social é regido por forças às quais é preciso se adaptar, pois as leis da evolução não podem ser conhecidas, assim como imprevisíveis são seus efeitos na sociedade: o progresso, intrinsecamente rechaça qualquer planejamento. Hayek (1999) considera o progresso como “um processo de adaptação e de aprendizagem, no qual não somente as ocasiões conhecidas, mas também os nossos valores e desejos mudam continuamente. [...] A mente humana não pode prever, nem deliberadamente forjar o próprio futuro. [...] Por sua própria natureza, o progresso não pode ser planejado”<sup>15</sup> (HAYEK, 1999, p. 74-75).

---

<sup>15</sup> “un processo de adattamento e apprendistato in cui non solo le occasioni a noi note, ma anche i nostri valori e desiderii mutano continuamente. [...] La mente umana non può prevedere né deliberatamente forgiare il proprio futuro. [...] Per la sua natura stessa, il progresso non può essere pianificato”. A tradução dessa citação do italiano para o português é nossa, assim como as outras citações a seguirem contidas na obra referenciada, cujo título no original, em inglês é: *The Constitution of Liberty (A constituição da liberdade)*.

Porém, esse processo permanente de adaptação não é pacífico, não se apóia na solidariedade da espécie humana e sim, em uma luta dura que não garante satisfação e vantagem para todos: “O progresso é em parte feito de coisas obtidas através de duras lutas; mas isso não significa que todos os seus resultados nos agradarão ou que todos terão vantagem”. Nada nos garante, nessa concepção de progresso, que a situação futura seja melhor da atual: “O progresso, compreendido como desenvolvimento cumulativo dos conhecimentos e do poder sobre a natureza, é um termo que não nos diz se o novo estado das coisas será para nós mais satisfatório do que o velho” (HAYEK, 1999, p. 75).

Da constatação desse processo imprevisível, não planificável, a única gratificação está na luta travada para se adaptar ao estado de coisas permanentemente em transformação, embora a “conquista” realizada nesse sentido proporcione uma relativa satisfação: “A gratificação está unicamente na realização daquilo pelo qual lutamos, e o tê-lo conquistado nos dará, talvez, pouca satisfação” (HAYEK, 1999, p. 75).

Essa visão pessimista de Hayek se sustenta pela mística da luta, da conquista de um progresso em andamento contínuo apesar da ausência de respostas plenamente satisfatórias à demanda de felicidade. É, para nós, uma mística cínica, pois considera irrelevante a derrota dos fracos, sua exclusão, seu inevitável sacrifício no altar do progresso; seu agnosticismo social torna os adeptos dessa mística insensíveis à morte dos pobres. De fato, para esse autor e seus seguidores: “O importante é lutar com sucesso por aquilo que, de momento em momento, parece alcançável. [...] O progresso é movimento como fim em si mesmo [...]. Um dos fatos característicos de uma sociedade em progresso é que nela, quase todas as coisas pelas quais os indivíduos lutam, podem ser obtidas somente com mais progresso. Isso se deve ao caráter inevitável do processo de exclusão” (HAYEK, 1999, p. 75-76).

Nessa mística da luta que exige mais progresso e, portanto, mais luta “... haverá sempre pessoas que já se beneficiam das novas realizações ainda fora do alcance das outras”,

pois “o progresso não pode avançar tão rapidamente de forma uniforme, mas se produz necessariamente por etapas, algumas muito mais avançadas de que outras”. Disso decorre que, porquanto o progresso possa ser rápido, “Em cada estágio desse processo, muitas serão as coisas que já sabemos produzir, mas ainda demasiadamente custosas para que possam ser dadas apenas a poucas pessoas”. O progresso é por Hayek (1999, p. 76-77) “efeito dessa desigualdade, impossível sem ela”.

“Numa sociedade civilizada”, diz esse autor, “as exigências insatisfeitas, em geral, não são mais necessidades físicas, mas efeitos da civilização [...] [são] bens desejados...”, que, a cada estágio da civilização, podem se tornar acessíveis a poucos indivíduos, pois “muito daquilo pelo qual nós lutamos são coisas que queremos porque outros já as têm” (HAYEK, 1999, p. 78-79). Sung (1998) interpreta e explica à luz da noção de desejo mimético<sup>16</sup> essa dinâmica centrada no desejo de apropriação de bens: “A falta de garantia de resultados positivos, ou, mais ainda, a impossibilidade de que todos obtenham resultados positivos é uma decorrência lógica da estrutura do desejo mimético e da própria dinâmica da economia moderna” (SUNG, 1998, p. 55).

O desejo de ter o que outras pessoas já têm provoca “uma corrida sem fim rumo ao consumo infinito para tentar satisfazer de modo pleno e definitivo todos os desejos”; dessa

---

<sup>16</sup> A lógica do desejo mimético é analisada pelo antropólogo francês René Girard (1990). De acordo com Girard, ela explicaria a violência sistêmica da sociedade. O ser humano deseja o desejo do outro, o ciúme pelo desejo do outro é mediado por um objeto, mas na verdade, aquilo que se deseja é um modelo rival, ou seja, o modelo diferente do próprio e que confere um reconhecimento social maior. Quando o desejo mimético se multiplica em desejos idênticos sobre o mesmo objeto, há uma perda das diferenças e das hierarquias que leva a uma “crise sacrificial” (GIRARD, 1990, p. 69,71). Sacrificial porque a violência provocada pelas perdas das diferenças se concentra em torno de um bode expiatório (vítima sacrificial), cujo sacrifício permite o restabelecimento da paz. O que acontece é que há uma projeção sobre um indivíduo (bode expiatório) da violência da coletividade que perdeu referenciais e que poderia chegar a destruir a própria sociedade. Por intermédio do crime coletivo se recupera a coesão e a ordem social. Depois da sua morte, o bode expiatório é convertido em um deus que voluntariamente aceita o sacrifício para reconciliar as relações sociais: a violência se torna sagrada. Esse crime coletivo que, segundo Girard, se encontra na origem de todas as religiões, se repete ciclicamente na história, pois a dinâmica do desejo mimético é sistêmica. Portanto, o desejo mimético de apropriação explica não somente o dinamismo permanente do sistema de mercado capitalista, pela sua ânsia consumista, bem como a violência endêmica que perpassa a sociedade: do desejo de ordem das classes hegemônicas decorre o sacrifício dos excluídos do mercado (bode expiatório), o qual se torna um deus que se perpetua alimentando-se do sangue das suas vítimas expiatórias.

forma, “a rivalidade e a violência daí decorrentes passam a ser endêmicas, sempre presentes” (SUNG, 1998, p. 56). O próprio Hayek (1999) reconhece a inevitabilidade do “sofrimento provocado pelos desejos insatisfeitos gerados pelo exemplo dos outros”, assim como admite a dinâmica cínica que o sustenta: “Parece cruel porque aumenta o desejo de todos em proporção ao aumento dos seus dons para poucos [indivíduos]”. Ademais, diz ele, “uma sociedade de progresso, mesmo confiando nesse processo de aprender e imitar, reconhece os desejos que gera somente como um estímulo para ulteriores esforços” em direção ao progresso, sem garantir para ninguém o êxito desses esforços. “No entanto”, continua o autor, “para permanecer uma sociedade de progresso, é necessário que alguns guiem e que outros sigam” (HAYEK, 1999, p. 79).

Novamente, estamos diante de um discurso místico, que faz da classe capitalista um “profeta-guia da humanidade” em direção ao progresso, o qual não ocorreria sem o sacrifício dos inaptos em satisfazer seu desejo de bens. Esses insatisfeitos sacrificados são incompetentes, fracos demais para concorrer com os outros insatisfeitos (os fortes) da sociedade civilizada (SUNG, 1998, p. 57).

Exclusão e sacrificalismo são estruturais à dinâmica do progresso de cunho neoliberal, tornando o sofrimento dos pobres um fato natural que já não perturba a sensibilidade humana; antes, conforme essa mística neoliberal, a busca intencional de formas concretas de solidariedade atrasa e impede aquele processo de cooperação humana inconsciente que somente os mecanismos do mercado proporcionam.

Para o neoliberalismo, tornar aceitável o sacrificalismo inerente aos mecanismos ‘milagrosos’ do mercado, serve como um disfarce que o torne plausível e até necessário. A violência sistêmica do mercado precisa ser transformada em uma boa-nova que, apesar do sacrifício de muitos seres humanos no presente, prometa e garanta a vida para todos amanhã.

Assmann se pergunta:

... será que os acontecimentos históricos, durante a imposição do paradigma do interesse próprio e do mercado, resultaram numa assimilação tão inédita do caráter inevitável de um sacrificalismo econômico a ponto de estar, agora, racionalizado e digerido, como necessidade óbvia, pelo sentido comum de muitíssimas pessoas? (ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989, p. 302-303).

Em vista dessa pergunta, passaremos a investigar, sem a pretensão de reconstruir o longo e complexo percurso histórico do pensamento econômico, a construção teórica que possibilitou naturalizar e normatizar as relações de troca competitiva, a ponto de elegê-las como o melhor e mais eficiente caminho de convivência humana. Para tanto, precisamos analisar a formação do conceito de racionalidade econômica e descortinar seu disfarce teológico.

#### **1.4. A racionalidade econômica e a teologia subjacente**

Os economistas neoclássicos pregaram o “*laissez faire*” (HUNT; SHERMAN, 2005)<sup>17</sup> e condenaram qualquer intervenção do Estado na vida econômica. Dessa forma, a liberdade e a natureza humana, libertadas das amarras estatais, conduziriam os indivíduos, apenas movidos pelo seu interesse privado, a estabelecer um sistema de concorrência perfeita que traria benefício para toda a comunidade.

Nesse contexto, a racionalidade econômica surge como a atividade racional do ser humano que tende a realizar o lucro máximo, por intermédio das trocas mercantis ou

---

<sup>17</sup> Para aprofundar essa etapa histórica do pensamento econômico *vide* o capítulo VII da mesma obra dos autores citados.

monetárias, no espaço de uma atividade econômica orientada por um mercado, no qual a concorrência entre procura e oferta atua providencialmente.

A força propulsora, em direção ao progresso econômico e conseqüentemente em direção ao progresso social, se deve ao “esforço natural que cada homem está continuamente fazendo para melhorar sua condição (...). A sabedoria da natureza afortunadamente fez amplas previsões para remediar muitos dos maus efeitos da loucura e injustiça do homem” (SMITH *apud* HIRSCHMAN, 2000, p. 98). O ser humano é concebido como agente econômico que, naturalmente guiado por seu *self-interest*, cria benefícios sociais, quer dizer, na busca de eficiência econômica, o indivíduo realiza uma eficiência social.

Para Adam Smith (1988), a economia pode superar os numerosos obstáculos postos pela loucura humana, pois o interesse próprio é um princípio natural que posto em condições de agir livremente salva a natureza humana de sua força irracional destrutiva. Segundo esse autor, considerado o pai do liberalismo, o princípio do interesse próprio é tão poderoso, que além de remediar aos muitos “maus efeitos” da loucura humana, “é capaz de levar a sociedade à riqueza e prosperidade” (SMITH *apud* HIRSCHMAN, 2000, p. 98).<sup>18</sup> Dessa forma, a atividade de ganhar dinheiro, considerada outrora como ganância, à luz do princípio do interesse próprio, passa a ter no século 17 uma conotação positiva e curativa, seja em nível privado, seja em nível público: o interesse se torna um novo paradigma.

A grande contribuição de Adam Smith (1988) na evolução do pensamento econômico acerca do conceito de interesse, foi exatamente tê-lo implantado no bojo de uma concepção econômica com uma função paradigmática. Assmann chama a atenção para a “teologia da caridade [que] se encontra embutida no conceito econômico do interesse próprio e da livre iniciativa”, para explicar a ressonância positiva gerada por esse novo paradigma:

---

<sup>18</sup> Albert O. Hirschman foi professor de Economia Política da Universidade de Harvard até 1974, é membro permanente do Instituto de Estudos Avançados, em Princeton. Sua obra é de ampla significação para a História das Idéias e para os estudos das Ciências Sociais, sobretudo para os de Economia e História Política.

... antes de Adam Smith, o interesse próprio, embora já elevado a ‘melhor caminho’ para fazer o bem aos demais na sociedade, ainda estava imerso em terminologias um tanto pejorativas (vícios privados, paixões individuais – benefícios públicos); agora se inicia uma nova fase, que poderíamos chamar de ‘a fase das palavras purificadas’. As ressonâncias pejorativas desaparecem mais e mais. Isto, em termos de trânsito comunicativo das linguagens, é de suma importância. Sobretudo quando se está vinculando uma mensagem nova sobre as formas mais apropriadas de amor ao próximo, no terreno econômico (ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989, p.153).

Libertado de todas as escórias, o nome interesse passa a ser vinculado definitivamente ao conceito domesticado de liberdade (liberdade econômica individual e de todos os proprietários privados), assumindo novos nomes, a saber, livre iniciativa, livre concorrência, livre mercado e enfim, economia de livre iniciativa ou de livre mercado. Dessa forma, “a racionalidade econômica se entronizou no seio da liberdade” (ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989, p.153) e passa a ser um conjunto que abarca tanto a racionalidade subjetiva (pois reside nos indivíduos), tanto quanto a racionalidade que está fora dos indivíduos e que opera mecanicamente pela competição.

Esse conjunto representa para Assmann uma fantástica construção teológica em chave econômica: “... a ‘racionalidade’ subjetiva dos indivíduos (proprietários) governada pelos ‘imperativos da racionalidade econômica’, que derivam do mecanismo (divinizado) da concorrência” (ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989, p. 151). Nesse mecanismo opera a sabedoria maior do mercado, sua “mão invisível” providencial que converte a concorrência e a rivalidade das relações econômicas em relações solidárias. Com esse mecanismo – em si mesmo benéfico – seqüestra-se o mandamento novo do amor ao próximo, pregado nos Evangelhos: estamos aqui diante de um ato devocional tributado ao deus-mercado-providência mediante os ritos cotidianos de relações confrontativas.

Ao descrever esse “Seqüestro do evangelho” e essa “inversão do ‘mandamento novo’”, Assmann (1994, p. 96) assinala: “A insistência é em um dos aspectos fundamentais do paradigma do interesse próprio e do sistema de mercado, ponto que se exacerba na atual conjuntura de messianização triunfalista do mercado, a saber: sua pretensão de ‘boa nova’ e única alternativa”. Ademais, acrescenta o autor, “a proposta de solução dos aspectos essenciais do conteúdo material e humano do amor ao próximo” se realiza “através de um suposto automatismo benfazejo dos mecanismos de mercado” e suscita a adesão incondicional e a “consciência de ‘humildes servidores’ do próximo ou do ídolo-capital [...] tão característica de muitos empresários, executivos etc.”.

O economista Albert Hirschman (2000) identifica nas características da previsibilidade e da constância do interesse, as vantagens racionais que explicariam o triunfo do sistema de acumulação capitalista, pois a busca racional pelo lucro seria uma forma de paixão calma capaz de vencer a irracionalidade das paixões benignas e malignas: o comércio, até a idade média, vilipendiado e desprezado, nessa passagem para a modernidade, passa a ser visto como uma atividade calma, doce, amigável (Cf. HIRSCHMAN, 2000, p. 63).

Nesse cenário histórico, uma circunstância merece ser destacada: a viabilidade de uma sociedade regida pelas motivações econômicas capazes de proporcionar sua riqueza e prosperidade. Os atores da nova sociedade capitalista mercantil tornam-se virtuosos e realistas, enquanto uma nova ordem social se prefigura no horizonte da história humana, sem as conotações pessimistas e catastróficas que a tinham precedido.

A contribuição revolucionária de Smith (1988) foi conceber a sociedade civil como mercado, pois seus mecanismos regulatórios são capazes de estabelecer uma harmonia social sem precisar de intervenção exterior: as relações entre as pessoas são entendidas como relações entre mercadorias. A sociedade humana não precisa de déspotas ou de imposição

política para o cumprimento de um contrato social, de fato, a lei do mercado, regulando as relações de troca entre as mercadorias, possibilita concomitantemente a ordem social.

A lei da concorrência é uma forma de guerra que proporciona a paz social, ela concilia todos os interesses envolvidos em uma sociedade, pois as razões econômicas impedem que se rompa o vínculo social. Rosanvallon<sup>19</sup>(2002), ao analisar a gênese e o desenvolvimento da idéia de mercado como princípio de organização social, ressalta esse vínculo citando as palavras do próprio pai da economia moderna:

... ela [a sociedade] pode então subsistir entre os homens, como subsiste entre os mercadores, pelo sentimento da sua utilidade, sem nenhum vínculo de afeição; ainda que nenhum homem conte com o outro pelos deveres ou pelos laços da gratidão, a sociedade poderá ainda se sustentar pelo concurso da troca interessada de serviços mútuos, aos quais se atribui um valor convencional (SMITH *apud* ROSANVALLON, 2002, p. 54).

Todavia, era necessário suscitar confiança na viabilização dessa sociedade centrada no concurso da troca interessada, pois se é verdade que nenhuma sociedade sobrevive sem algum tipo de sistema que assegure a ordem na produção e na distribuição de bens, é verdade também que sem confiança e adesão nesse sistema, a sociedade se destrói. Uma célebre passagem contida na obra *Teoria dos Sentimentos* de Smith (2002) vai nessa direção:

São conduzidos por uma mão invisível [os ricos] a fazer quase a mesma distribuição das necessidades da vida que teria sido feita, caso a terra fosse dividida em porções iguais entre todos os seus moradores; e, assim, sem intenção, sem saber, promovem os interesses da sociedade, e oferecem meios para multiplicar a espécie. Quando a providência dividiu a terra entre uns poucos orgulhosos senhores, não se esqueceu e tampouco abandonou os que pareciam ter ficado fora dessa partilha. Também estes usufruíram sua parte em tudo o que a terra produz. No que se refere à verdadeira felicidade humana, não são em nada inferiores aos que pareceriam estar tão acima deles. No conforto do corpo e na paz do espírito, todas as diferentes posições

---

<sup>19</sup> Pierre Rosanvallon é doutor nas áreas de letras e ciências humanas (École de Hautes Etudes en Sciences Sociales – EHESS) e ciências econômicas (Université de Paris-Dauphiné).

da vida estão quase no mesmo nível, e o mendigo que se aquece ao sol junto da estrada possui a segurança por que se batem os reis (SMITH, 2002, p. 226).

Portanto, em Adam Smith (2002), a racionalidade econômica encarnada no interesse próprio, é providencialmente convertida em justiça distributiva, garantindo o equilíbrio e a ordem social que qualquer sociedade precisa para sua sustentação. A “mão invisível” é uma legitimação religiosa secularizada do sistema social. É o indivíduo racional o sujeito protagônico dessa sociedade moderna; a busca pelo interesse próprio e a procura para maximizar a sua utilidade fundamentam a práxis burguesa, agora livre de interditos morais para alcançar o progresso econômico, a riqueza das nações, o paraíso terreno.

A cena necessária para o pleno desenvolvimento desse individualismo racional é o mercado, em que a competição desenfreada entre os indivíduos em busca de sua vantagem econômica, gera uma guerra que leva ao equilíbrio e à paz social.

Para a efetivação da propensão à permuta, à barganha e à troca é preciso um lugar onde esta finalidade do comportamento humano possa se realizar: o mercado responde a essa exigência. A partir daí, pode ser feita uma inversão, isto é, “Em vez de a economia estar embutida nas relações sociais, são as relações sociais que estão embutidas no sistema econômico...”, de forma que a sociedade possa ser dirigida “como se fosse um acessório do mercado. A sociedade tem que ser modelada de maneira tal a permitir que o sistema funcione de acordo com suas próprias leis. Este é o significado da afirmação familiar de que uma economia de mercado só pode funcionar numa sociedade de mercado”.

Para sua instauração era preciso, portanto, viabilizar outro tipo de inversão, essa de cunho institucional, pois “Até a época da Revolução Industrial [...] os mercados eram apenas um aspecto acessório de uma estrutura institucional controlada e regulada, mais do que nunca, pela autoridade social”. Para institucionalizar a estrutura de mercado e dar vida à sociedade de

mercado, foi preciso dar um passo ulterior e decisivo: “Na verdade, foi crucial o passo que transformou mercados isolados numa economia de mercado, mercados reguláveis num mercado auto-regulável...” (POLANYI, 2000, p. 77, 88).<sup>20</sup>

O historiador Karl Polanyi, baseando-se em um estudo da Inglaterra na época da Revolução Industrial, analisa a formação da economia capitalista de mercado, demonstrando, com minúcia, como a grande transformação na estrutura da sociedade que se deu no final do século 18, é marcada pela mudança de mercados regulamentados para auto-reguláveis. Assim ele explica o conceito de auto-regulação:

A auto-regulação significa que toda produção é para a venda no mercado, e que todos os rendimentos derivam de tais vendas. Por conseguinte, há mercados para todos os componentes da indústria, não apenas para os bens (sempre incluindo serviços), mas também para o trabalho, a terra e o dinheiro, sendo seus preços chamados, respectivamente, preços de mercadorias, salários, aluguel e juros... (POLANYI, 2000, p. 90).

Para que esse conjunto de pressupostos funcione, o mercado deve operar livre de intervenções políticas e de “qualquer interferência no ajustamento dos preços às mudanças das condições de mercado”; ou seja:

... é preciso que existam não apenas mercados para todos os elementos da indústria, como também não deve ser adotada qualquer medida ou política que possa influenciar a ação desses mercados. Nem o preço, nem a oferta, nem a demanda devem ser fixados ou regulados; só terão validade as políticas e as medidas que ajudem a assegurar a auto-regulação do mercado, criando condição para fazer do mercado o único poder organizador na esfera econômica (POLANYI, 2000, p. 90-91).

---

<sup>20</sup> Karl Polanyi estudou nas universidades de Budapeste e Viena, formando-se em Filosofia e em Direito. Com a ascensão do fascismo emigrou com sua família para Londres. Tornou-se cidadão britânico e lecionou em cursos de extensão oferecidos pelas universidades de Oxford e de Londres a alunos pertencentes à classe operária. Ensinou História Econômica Geral na Universidade de Colúmbia (USA) de 1947 até 1953.

O desenvolvimento da indústria em sistema fabril fez com que o trabalho, a terra e o dinheiro se transformassem em mercadorias, isso se tornou necessário e inevitável para manter a produção em andamento.

Entretanto, segundo Polanyi, o postulado de que tudo o que é comprado e vendido tem que ser produzido para a venda é uma ficção quando se trata de trabalho, terra e dinheiro, pois eles não são mercadorias, pelo contrário, trabalho e terra “nada mais são do que os próprios seres humanos nos quais consistem todas as sociedades, e o ambiente natural no qual elas existem. Incluí-los no mecanismo de mercado significa subordinar a substância da própria sociedade às leis de mercado” (POLANYI, 2000, p. 93).

O mercado auto-regulável e seu sistema competitivo pressupõem uma liberdade econômica irrestrita, conseqüentemente, o liberalismo econômico considera qualquer interferência como a raiz de todo mal que pode advir à sociedade. Essa liberdade, que consiste no livre desenvolvimento dos mercados e na livre mobilidade dos capitais, não pode, portanto, encontrar impedimentos, todas as distorções devem ser eliminadas. As relações mercantis têm a primazia sobre o conjunto das relações sociais, pois a racionalidade instrumental meio-fim e o cálculo utilitário individualista geram, a partir do mercado, a sociedade perfeita, e o próprio mercado torna-se, dessa forma, princípio exclusivo de coordenação social que conduzirá da forma melhor a uma ordem auto-regulável.

Com essa visão reducionista da vida humana ao âmbito restrito do mercado e às suas relações mercantis, prepara-se o terreno para a edificação da utopia transcendental do Mercado total, no qual, a competitividade e a eficiência formal são tomadas como critérios básicos para a construção societária, rumo ao progresso humano ordenado:

Uma economia de puras relações mercantis [...] seria aquela que reduz toda a racionalidade econômica à racionalidade instrumental meio-fim, subvertendo a importância crucial da racionalidade reprodutiva; aquela que reduz todos os valores humanos à competitividade e à eficiência formal, colocando num lugar subordinado o mais importante de todos os valores, o valor da mesma

vida humana [...], aquela que reduz toda ética à ética das “leis do livre mercado” (propriedade privada e liberdade de contrato), solapando a ética da responsabilidade pelo bem-comum (HINKELAMMERT; MORA, 2001, p. 12).<sup>21</sup>

Segundo Hinkelammert e Mora, a racionalidade dessa ação econômica se resume nos critérios da competitividade e da eficiência elevados a valores supremos, de forma que da concorrência que se desencadeia entre os agentes econômicos portadores desses valores, o mercado decida quem é o mais eficiente, isso é, quem terá maximizado seu ganho e minimizado seus custos. Além do mais, a competitividade se torna critério absoluto auto-validante:

A competitividade como valor supremo não cria os valores, sendo que é o critério de sua validade, por isso pode se apresentar como se não fosse um valor. De fato, não estipula nenhum valor ético determinado, pois o que a transforma em valor supremo, é essa sua função de ser o critério absoluto de todos os valores (HINKELAMMERT; MORA, 2001, p. 99).<sup>22</sup>

Uma sociedade organizada pelo critério da eficiência cancela da consciência o sentido da realidade, bem como o valor de uso das coisas, por isso, quem não se encaixa nessa realidade “virtual”, encontra-se paradoxalmente privado do direito de existir, devido à “irracionalidade do racionalizado” (HINKELAMMERT; MORA, 2001, p. 96-99).

No sistema de mercado auto-regulável se alcança uma harmonia entre procura e oferta às custas do sacrifício de seres humanos e da destruição da natureza, pois o mecanismo competitivo desconsidera os comportamentos que não proporcionam lucros consistentes: as condições de vida são submetidas a um processo constante de destruição. Nos termos de uma

---

<sup>21</sup> A tradução é nossa: “Una economía de puras relaciones mercantiles [...] sería aquella que reduce toda racionalidad económica a la racionalidad instrumental medio-fim, subvertiendo la importancia crucial de la racionalidad reproductiva; aquella que reduce todos los valores humanos a la competitividad y la eficiencia formal, colocando en un lugar subordinado al más importante de todos los valores, el valor de la vida humana misma [...] aquella que reduce toda ética a la ética de las ‘leyes del libre mercado’ (propiedad privada y libertad de contratos), socavando la ética de la responsabilidad por el bien común”.

<sup>22</sup> A tradução é nossa: “La competitividad como valor supremo no crea los valores, sino que es el criterio de su validez, por eso puede aparecer como si no fuera un valor. En efecto, no estipula ningún valor ético determinado, pues lo que la transforma en valor supremo, es esta su función de ser el criterio absoluto de todos los valores”.

publicidade ambientalista, Hinkelammert e Mora assim enfatizam essa tendência autodestruidora da lógica do mercado:

O verde do dólar cobre o verde da natureza, antes que a morte da natureza o faça empalidecer. Como prega a publicidade ambientalista de uma empresa da Costa Rica ‘Somente quando a última árvore estiver morta, entenderemos que não se pode comer dinheiro!’. A afirmação é certa, no que a lógica irrestrita do mercado se refere (HINKELAMMERT; MORA, 2001, p. 273).

23

Essa racionalidade econômica reduzida à busca compulsiva para a maximização dos lucros, é a lógica do mercado capitalista: uma lógica que distorce o equilíbrio do ser humano para com si mesmo e com a natureza e que chega a destruí-los.

Como vimos anteriormente, uma “necessidade óbvia” pode justificar racionalmente o sacrificalismo, mas sua plausibilidade se encontra nos valores éticos que a racionalidade econômica incorpora e funcionaliza. O pensamento neoliberal alimenta um credo entusiasta nos mecanismos do mercado, pois, juntamente a uma naturalização desses mecanismos, opera uma teologia subjacente. Como assinala Assmann, nessa interpenetração entre economia e teologia, perverte-se o conceito de “amor fraternal, isto é, da caridade cristã”, ou seja, “o valor básico” da “reciprocidade humana” recebe “uma nova definição funcional na racionalidade econômica” (ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989, p. 332).

Nesse capítulo, procura-se compreender o credo econômico neoliberal a partir do pensamento de Hayek (1985, 1990, 1999), seu ideólogo principal. Emergiu uma concepção de sociedade de mercado freneticamente voltada para o progresso econômico que proporcionaria a cooperação humana inconsciente e, portanto, o progresso social. Nessa “corrida infinita”

---

<sup>23</sup> A tradução é nossa: “El verde del dólar cubre el verde de la naturaleza, hasta que la muerte de la naturaleza lo haga palidecer. Como reza la publicidad ambientalista de una empresa costarricense: ‘solamente cuando el último árbol esté muerto, entenderemos que no se puede comer dinero!’. La afirmación es cierta, en lo que a la lógica irrestricta del mercado se refiere”.

para a produção e o consumo de bens e serviços, compreendemos como efeitos estruturais, a exclusão social e o sacrifício dos pobres.

Deparamo-nos com uma dinâmica idolátrica e uma mística cínica que justificam a necessidade dos sacrifícios humanos e convertem a insensibilidade social diante do sofrimento e da morte dos pobres, na única, realista e virtuosa maneira de realizar o bem-comum. Segundo a ideologia neoliberal, a eficiência do mercado garante o resultado final, isto é, o bem-comum, pois somente a solidariedade gerada pelo mercado é eficiente; todas as outras formas de solidariedade, sendo expressão do desejo (sensibilidade solidária) ou da vontade humana (como imperativo ético e/ou político), são intencionais, conscientes e, portanto, destinadas ao fracasso, a percorrer o caminho que leva à servidão.

A práxis neoliberal, portanto, se dá no cumprimento da lei da concorrência, ou seja, negando relações econômicas de gratuidade e reciprocidade humana, como meio para realizá-las! Essa inversão da práxis cristã desafia o projeto da Economia de Comunhão que se inspira nas comunidades primitivas cristãs descritas nos Atos dos Apóstolos, nas quais a solidariedade e o amor fraternal geravam uma unidade familiar na qual não havia necessitados.

No próximo capítulo será analisada, portanto, a proposta de Economia de Comunhão, desde o seu surgimento, quais suas características principais, seus limites e suas motivações ideais, tendo como pano de fundo esse contexto socioeconômico de cunho neoliberal, com sua indiferença congênita ao grito dos necessitados.

## CAPÍTULO II

### A ECONOMIA DE COMUNHÃO: O AMOR RECÍPROCO COMO CATEGORIA ECONÔMICA

#### 2.1. A proposta da economia de comunhão

Quando Chiara Lubich – a inspiradora do projeto de Economia de Comunhão – chega ao Brasil, em 1991, choca-se com a desigualdade social visivelmente identificável até nas suas injustas demarcações geográficas. Sobrevoando São Paulo, Lubich percebe a desconcertante e desumana lógica da acumulação capitalista que marginaliza e humilha milhares de seres humanos concentrados nas favelas que cercam o coração opulento da cidade.

É o aspecto econômico e social que caracteriza, desde seu nascimento, a proposta da Economia de Comunhão (EdC). Esta proposta assume seu sentido pleno no quadro das motivações idealistas que sustentam o movimento religioso fundado por Lubich, o Movimento dos Focolares. Antes de descrever a proposta da EdC será necessário conhecer melhor seu berço espiritual e social: o Movimento dos Focolares.

##### 2.1.1. O Movimento dos Focolares

Chiara Lubich<sup>24</sup> é a fundadora do Movimento dos Focolares, movimento que nasceu inspirado na vida das primeiras comunidades cristãs, assim como aparecem descritas nos Atos

---

<sup>24</sup> Chiara Lubich nasceu em Trento, Itália, em 1920. Figura de projeção internacional, ela alcançou notoriedade especialmente pelo seu trabalho em favor do ecumenismo e no campo inter-religioso e social. Dentre os reconhecimentos que recebeu por sua atividade destacam-se: Prêmio Unesco de Educação para a Paz (1996),

dos Apóstolos. Lubich, junto com algumas companheiras, inicia a experiência de partilha dos bens e de ajuda aos desabrigados e aos necessitados, em um apartamento da cidade de Trento, cidade da Itália atingida pelos bombardeios sofridos durante a Segunda Guerra Mundial.

O ideal de Lubich é embasado na unidade e na fraternidade, princípios evangélicos que a guerra parecia ter cancelado da memória histórica da humanidade. O movimento por ela fundado em 1943 pretende recuperar e vivenciar esses princípios, pois a humanidade é vista e concebida como uma família unida ao redor do lar doméstico (*focolare* em italiano).

Dessa forma, a própria Lubich descreve o Movimento dos Focolares:

Tem mais de cinco milhões de membros de todas as raças, línguas, nações e religiões, espalhados pelo mundo inteiro [...] Aderem ao Movimento em sua maioria cristãos católicos, mas também cristãos de outras Igrejas, fiéis de outras religiões e pessoas que, sem ter um referencial religioso determinado, são homens e mulheres de boa vontade. Se, de um lado, seus membros cristãos estão unidos entre si como irmãos e irmãs pela caridade de Cristo, que é de origem divina, de outro, os membros de outras religiões estão unidos pelo amor de benevolência que na prática todas as religiões propõem; amor aceito, inclusive por quem não possui um credo religioso, como meio necessário para que os homens possam viver como irmãos (LUBICH, 2004, p. 18).

É durante a Segunda Guerra Mundial que Lubich descobre a missão revolucionária do movimento que ia nascer sob os bombardeios:

Quando corríamos para os abrigos antiaéreos, dia e noite, a fim de nos protegermos dos bombardeios, não era possível levar nada conosco; apenas um exemplar do Evangelho, um pequeno exemplar do Evangelho. E lá, nas horas de espera, ao lermos aquelas palavras já conhecidas, nós as descobrimos, por uma ‘luz’ especial, novas, únicas, universais, feitas, portanto, para todos, eternas, para qualquer época, e que podiam ser postas em prática. Logo intuímos que, traduzidas em vida, provocariam uma

---

Ordem do Cruzeiro do Sul, do governo brasileiro, Honra ao Mérito, da Universidade de São Paulo (1998) e 12 títulos de doutor *honoris causa* em Teologia, Filosofia, Economia, Ciências Humanas, entre outras disciplinas (no Brasil, em humanidades – Ciências da Religião, pela PUC-SP, e Economia pela Unicap, PE) (Cf. LUBICH, 2004).

revolução. De fato, o mundo dentro de nós e ao nosso redor se transformava (LUBICH, 2004, p. 19).

A fim de repetir a experiência dos primeiros cristãos que tinham um só coração e uma só alma e entre os quais não havia necessitados, Lubich propõe que a comunidade nascente do Movimento dos Focolares de Trento viva a comunhão dos bens entre todos. Essa experiência, inspirada nos valores cristãos, procura constantemente consolidar a unidade fraterna em todas as suas dimensões, incluindo, desde então, as relações econômicas. Na base do relacionamento desse movimento há, portanto, o amor recíproco, categoria essencial para a realização do ideal da unidade e da comunhão dos bens.

Terminada a guerra, o Movimento se expandiu rapidamente; na Itália antes e a partir de 1956, na Europa e, em seguida, nos outros continentes. Essa expansão se deu tanto no campo ecumênico, quanto no campo social<sup>25</sup>; no campo social se exprime em obras concretas, atualmente cerca de mil projetos em andamento no mundo inteiro, surgidos sob a o impulso da Espiritualidade da Unidade. Essa vocação à unidade é descrita nesses termos por Lubich:

---

<sup>25</sup> “Os cristãos ligados ao Movimento dos Focolares pertencem a trezentas Igrejas; promove-se também o diálogo com judeus, muçulmanos, budistas, xintoístas e fiéis de outras religiões. Várias são as ações sociais vividas pelo Movimento, quer surgidas espontaneamente, sem integrar um plano predeterminado, quer vinculadas a organizações específicas que vão da cooperação internacional pelo desenvolvimento [como a Ação Mundo Unido (AMU), Organização Não-Governamental fundada em 1986], à realização de miniprojetos de autodesenvolvimento para jovens, como o Fundo Mundo Unido, nascido em 1995; de adoções a distância [crianças e adolescentes necessitados recebem uma ajuda financeira de famílias distantes geograficamente, mas que querem contribuir para a sustentação econômica e escolar desses menores], ao Movimento Humanidade Nova, [Organização Não-Governamental reconhecida pela ONU]. No Brasil, entre as ações sociais surgidas por iniciativas do Movimento dos Focolares, lembramos o projeto ‘Magnificat’ que opera no nordeste no campo sanitário, educacional, artesanal e agrícola e que possibilitou o surgimento de quinze comunidades reunidas, um total de mais de cinco mil pessoas. Em Recife, em 1963, Dom Hélder Câmara confia ao Movimento a favela de Santa Terezinha, cuja degradação e violência a tornava terra famigerada e apelidada de ‘Ilha do Inferno’. O Movimento dos Focolares inicia um centro de recuperação social e desenvolve uma série de atividades sociais, sanitárias e culturais aprovadas pelo governo, as quais possibilitarão o resgate da dignidade humana e social de muitas pessoas” (MOVIMENTO DOS FOCOLARES, 2006a). Quanto ao trabalho desenvolvido pela AMU: “A associação, sem fins lucrativos, trabalha na cooperação internacional com projetos de desenvolvimento agrícola e pluri-setorial nos campos da educação de base, do desenvolvimento agrícola, da capacitação ao trabalho. Entre outras coisas promove programas nutricionais e sanitários para suprir a insuficiência alimentar das crianças e desenvolver iniciativas de trabalho em situações de desemprego crônico, etc. (...) Em 1987 foi reconhecida como ONG na Itália pelo Ministério das Relações Exteriores italiano, e logo foi inserida na lista das ONGs que atuam em toda a União Européia. É associada a CIPSI (Coordenação de Iniciativas Populares de Solidariedade Internacional). Durante esses anos de atividade, as intervenções multiplicaram-se da América Latina à África, até chegar ao extremo Oriente...” (MOVIMENTO DOS FOCOLARES, 2006a ).

Um dia, reunidas num porão para nos protegermos dos perigos da guerra, abrimos o Evangelho ao acaso e defrontamos com a solene oração de Jesus ao Pai: ‘Pai Santo [...] que todos sejam uma coisa só como nós’ (Jo 17, 21). Naquele momento tivemos a certeza de que nascêramos para aquela página do Evangelho, ou seja, a fim de contribuirmos para a unidade entre todos. Era a ‘carta magna’ do novo Movimento (LUBICH, 2004, p. 20).

Lubich, durante uma aula por ela ministrada na Universidade Católica de Piacenza, na Itália, diz com referência ao aspecto social do Movimento:

A respeito da comunhão dos bens, alguns membros a praticam de forma completa: são aquelas pessoas totalmente dedicadas aos objetivos do Movimento, que doam, mês a mês, todo o próprio salário e entregam todos os seus eventuais bens, por meio de um testamento, em favor dos pobres, principalmente através de atividades formativas, apostólicas, caritativas e sociais dessa Obra; Obra que, logicamente, se ocupa de sustentar esses membros. Os outros membros dão o que possuem a mais (LUBICH, 2004, p. 23).

É nesse contexto de ação social que, para Lubich, precisa inserir e entender o surgimento da EdC:

Um projeto característico do nosso Movimento é a chamada Economia de Comunhão na Liberdade, uma experiência peculiar de economia solidária. Esse projeto, autêntica expressão da Espiritualidade da Unidade na vida econômica, pode ser compreendido na sua íntegra e na sua complexidade somente quando inserido no contexto da visão que essa espiritualidade tem do homem e das relações sociais (LUBICH, 2004, p. 24).

Portanto, como sugerem as palavras da fundadora, na espiritualidade do Movimento encontra-se a concepção antropológica que sustenta a proposta da EdC e orienta suas relações sociais. Da “... visão de mundo desse Movimento [...] centrada na realidade de Deus Pai de todos”, decorre “o chamado do homem, de todos os homens, a se comportarem como filhos

Dele e irmãos entre si, numa fraternidade universal que anuncia um mundo mais unido” (LUBICH, 2004, p. 30).

### ***2.1.2. A Espiritualidade da Unidade e o homo donator***

Nessa espiritualidade de matriz cristã, chamada pelos membros do movimento de “Espiritualidade da Unidade”, a fraternidade e a unidade são valores inseparáveis; por sua propensão natural, o princípio de fraternidade chama à unidade todos os seres humanos e os lança no dinamismo do amor recíproco, isto é, na prática de uma “cultura do dar”. “De fato”, esclarece Lubich (2004, p. 30), “em toda pessoa, não obstante suas fraquezas, é conatural uma cultura voltada mais para dar do que para ter, pois ela é chamada precisamente a amar os homens, seus semelhantes”. Essa cultura chamada “cultura da partilha, cultura do dar”, foi praticada “desde o início” por intermédio de “uma comunhão dos bens entre todos os membros...”.

Ademais, segundo o pensamento dessa autora, é dessa “Espiritualidade da Unidade” que surge aquela solidariedade capaz de enfrentar e superar o egoísmo das ações humanas, também na esfera econômica, solidariedade que “caracteriza o estilo de vida” dos membros do Movimento: “... o amor, a benevolência vivida por mais de uma pessoa torna-se mútua, e assim floresce a solidariedade. Solidariedade essa que só pode ser mantida viva quando se faz calar o próprio egoísmo, enfrentando as dificuldades e sabendo superá-las” (LUBICH, 2004, p. 30).

Essa abertura para a alteridade que possibilitaria a libertação do egoísmo, remete a uma visão do homem como “*homo donator*”, isto é, a um homem “capaz de praticar, nas

atividades públicas e, em especial, nas atividades econômicas, o dom, a partilha”. Araújo<sup>26</sup> (et al., 2002, p. 22-23) esclarece o conceito de ‘dar’ afirmando que “Não se trata de ser generosos, de fazer beneficência nem de praticar filantropia, nem tampouco de abraçar a causa do assistencialismo”; pois “Trata-se, antes, de conhecer e viver a dimensão do doar-se e do dom aos outros como essenciais à substância e à existência da pessoa”. A “cultura do dar” pressupõe “o homem como um ser aberto à comunhão, à relação com o Absoluto-Deus, com os outros, com a criação”.

Esse modo de dar “que os cristãos chamam de *evangélico*”, pois responde ao mandamento de Jesus que disse, segundo o Evangelho de Mateus: “De graça recebeste, de graça dai” (Mt 10,8), fundamenta, segundo essa autora, as relações humanas, de forma que “Estas relações tendem a ser correspondidas e a se tornarem recíprocas. Como consequência, surge a comunhão, a unidade”. Essa tendência à reciprocidade que permeia as comunidades do Movimento e que proporciona a comunhão e a unidade entre os membros é tida como critério paradigmático para a formação da sociedade: “A sociedade que dela deriva une-se como comunhão, pois a comunhão é a própria essência da sociedade e da pessoa” (ARAÚJO et al., 2002, p. 24-25).

Nessa afirmação da socióloga brasileira, percebemos a convicção na linearidade da passagem do micro para o macrossocial quanto à realização da solidariedade entre os indivíduos, como se não houvesse surgimento algum de novas propriedades quando dessa passagem<sup>27</sup>; ademais, essa passagem seria de certo modo inevitável pelo fato, segundo a autora, da pessoa e da sociedade terem a mesma essência, isto é, a comunhão.

---

<sup>26</sup> Vera Araújo é socióloga brasileira, membro do Movimento dos Focolares e estudiosa do projeto de EdC.

<sup>27</sup> Limitamos nossa crítica a uma simples observação, pois no terceiro capítulo aprofundaremos essa “ingenuidade” dos movimentos eclesiais em geral, em acreditar em uma mudança social com base nas experiências positivas em nível comunitário, tidas como modelo aplicável às dinâmicas amplas e complexas da sociedade.

Para a autora, a comunhão “Antes de mais nada, é religiosa e espiritual, pois tem sua nascente, a sua fonte, em Deus Trindade, comunhão de amor entre Pessoas, e no Cristo, que é revelação de tamanho mistério”. Disso decorre o fato de considerar a comunhão trinitária o “fundamento ontológico de toda forma de comunhão” e “princípio e fonte de uma sociedade nova”. Araújo (et al., 2002, p. 26-29) assim explica essa afirmação:

Como princípio, significa assumir a comunhão, que é unidade na condição de paradigma para se criarem novos esquemas de leitura, de compreensão e de interpretação da realidade social, para chegarmos à enucleação de uma teoria capaz de entender os novos relacionamentos e novas relações que se dão na sociedade. Como fonte de uma sociedade nova, significa usar esse paradigma para uma nova orientação na história na sua complexidade, na condição da dimensão que caracteriza as relações interpessoais, sociais, sistêmicas, estruturais e institucionais.

Essa comunhão, elevada a categoria econômica, encontra sua expressão concreta no projeto de Economia de Comunhão; sua pretensão é propagar a comunhão na cultura e na economia, agindo como “impulso provocador no futuro de uma sociedade melhor, mais humana e mais humanizadora”. A autora, ao concluir sua reflexão, continua, a nosso ver, prospectando um porvir de uma sociedade solidária como êxito do “impulso provocador” da EdC e como resultado espontâneo da propagação da comunhão vivida na EdC, operando um “salto qualitativo notável”, como ela mesma afirma, como se a comunhão vivida nesse meio microeconômico desse conta de toda a realidade macrossocial e macroeconômica. De fato assim conclui: “Podemos dizer que a Economia de Comunhão requer, por um lado, ‘homens novos’, capazes de praticar a ‘cultura do dar’, e uma sociedade nova que tenha como mentalidade relacional a solidariedade e a partilha” e por outro lado, prossegue Araújo (et al., 2002, p. 30), “é ela própria, como Economia de Comunhão, como estrutura econômica, como empresa, que tem condições de propagar ‘comunhão’”.

## 2. 2. A Economia de Comunhão: gênese histórica e ideal

Lubich já havia visitado o Brasil antes, mas, foi em 1991 que, defrontando-se com a pobreza das favelas do cinturão periférico de São Paulo, nasce a idéia da EdC. O Movimento tinha se difundido e crescido, no entanto, com seus recursos econômicos “não se conseguiam mais cobrir nem sequer as necessidades mais urgentes de certos membros do Movimento” (LUBICH, 2004, p. 24-25).

São as próprias palavras de Lubich que nos guiam para penetrar o sentido original da proposta:

... pensei que poderiam ser criadas, por pessoas do Movimento, empresas que canalizassem capacidades e recursos de todos para juntos produzirem riquezas em prol dos que se encontravam em dificuldade. Sua gestão deveria ser confiada a pessoas competentes, capazes de fazê-las funcionar com eficiência e obter lucro. Esses lucros deveriam ser colocados em comum. Isto é, uma parte seria empregada segundo os mesmos objetivos da primeira comunidade cristã: ajudar os pobres e dar-lhes sustento, enquanto não conseguissem um trabalho. Outra parte, para o desenvolvimento de estruturas de formação de ‘homens novos’ (como são chamados pelo apóstolo Paulo), ou seja, pessoas formadas e animadas pelo amor, capazes de viver aquilo que chamamos de ‘cultura da partilha’. E uma terceira parte, obviamente, para incrementar a empresa. Desse modo, nas nossas cidades-testemunho<sup>28</sup> – que se apresentam como formas modernas de convivência, com todas as expressões da vida moderna, exigindo, pois, também a presença de empresas, além de escolas de formação, casas de famílias, igreja, atividades artesanais e outras surgidas para o sustento de seus habitantes – dever-se-ia constituir também um verdadeiro pólo empresarial produtivo (LUBICH, 2004, p. 25).

---

<sup>28</sup> “As cidades-testemunhos (Mariápolis) são concretizações típicas do Movimento dos Focolares; trata-se da convivência permanente de pessoas de qualquer condição, vocação, idade, que dá testemunho de um ‘esboço’ de convivência humana renovada, em todos os seus aspectos, pelo Evangelho. Atualmente existem trinta e três dessas cidades no mundo, três no Brasil. Uma delas, a Mariápolis Ginetta [essa Mariápolis, antes chamada de Araceli, passou a ser chamada Mariápolis Ginetta, para homenagear Ginetta Calliari que, companheira de Chiara Lubich, foi co-fundadora do Movimento dos Focolares e difusora do seu ideal no Brasil desde 1959. Participou da fundação da Mariápolis até seu falecimento em 2001], localiza-se em Vargem Grande Paulista, região metropolitana de São Paulo, onde foi lançado o projeto de EdC” (BRUNI, 2005, p. 26).

A partir dessa intuição original de Chiara Lubich, surge a EdC; o patrimônio espiritual, social e cultural do Movimento, ou seja, a “Espiritualidade da Unidade” e a “cultura do dar” tornam-se parte constitutiva dessas empresas de comunhão. Essa intuição é de certa forma ligada a dois elementos a quem Lubich (2004, p. 11) atribui valor de premissas explicativas do projeto de EdC: o ideal de São Bento “*ora et labora*”, na sua concretização dentro e fora da abadia beneditina, pois “Víamos ali efetivamente realizado o ideal ‘ora e trabalha’”; a encíclica social de João Paulo II *Centesimus annus*<sup>29</sup>, cuja doutrina social era, naquele ano do surgimento da EdC, objeto de reflexão do Movimento dos Focolares.

Olhando para a abadia beneditina de Einsiedeln, uma pequena cidade da Suíça, e para seus arredores ocupados por escolas e terras cultivadas, Lubich comenta:

Diante daquela maravilhosa visão, aflorou em nossos corações uma outra imagem: o sonho de uma pequena cidade moderna, de verdade, com casas, pavilhões, indústrias, empresas, onde o nosso ideal de unidade fosse testemunhado. Foi uma intuição fortíssima... Alguns anos depois, surgia em Loppiano (... Itália), a primeira das nossas cidades-testemunho. Mais tarde, aos poucos, todas as outras foram surgindo no mundo (LUBICH, 2004, p. 12).

Quanto à encíclica *Centesimus annus*, Lubich assinala:

Ora, depois da queda do coletivismo comunista, o Papa reafirma a Doutrina Social Cristã, o direito à propriedade privada, a liberdade de associação e a salvaguarda dos direitos humanos sob todos os aspectos. E fala, simultaneamente, do objetivo social e universal da propriedade, e da solidariedade, até sugerir a idéia de uma economia mundial... (LUBICH, 2004, p. 12).

---

<sup>29</sup> A encíclica *Centesimus annus* (CA) do Papa João Paulo II foi promulgada no dia primeiro de maio de 1991. Nela o Papa resume, de certa forma, toda a Doutrina Social da Igreja Católica fazendo referência à primeira encíclica social de Leão XIII, a *Rerum Novarum*. O Papa traça um quadro alarmante da situação socioeconômica e política do mundo, auxiliado também pelas reflexões contidas nas duas encíclicas sociais promulgadas anteriormente e de sua autoria: a *Laborem Exercens* (14/9/1981) e a *Sollicitudo Rei Socialis* (30/12/1987).

Depois de ter traçado o percurso que levou ao surgimento da proposta de EdC, vejamos algumas das suas características principais.

### 2.3. Humanizar a economia

As empresas de EdC atuam na economia de mercado, todavia elas não visam à acumulação dos lucros, mas, sim sua partilha, de forma a salvaguardar a centralidade da pessoa humana, sem comprometer a eficiência econômica própria de uma empresa capitalista. Durante esses quinze anos de vida, as empresas de EdC cresceram e se difundiram no mundo<sup>30</sup>, tornando-se objeto de estudo das ciências sociais.<sup>31</sup> Nesse sentido, consideramos relevante citar parte da *'laudatio'* pronunciada pelo decano da Faculdade de Ciências Sociais, professor Adam Biela, por ocasião da entrega da láurea *'ad honorem'* a Chiara Lubich, em 1996, *laudatio* na qual a proposta de EdC é definida como “Uma revolução ‘copernicana’ para as ciências sociais”:

As ciências sociais buscam a qualquer custo o paradigma que lhes permitiria neste final de século suplantar a cultura do incremento das ambições

---

<sup>30</sup> “No Brasil aproximadamente oitenta pequenas e médias empresas aderiram ao projeto lançado por Chiara Lubich. Surgiu, nas proximidades da Mariápolis Ginetta, o Pólo Industrial ‘Spartaco’, com a finalidade de demonstrar a viabilidade e a atualidade do projeto, que hoje conta com seis empresas. [...] Hoje são aproximadamente oitocentos e cinquenta as empresas, de várias dimensões que, no mundo, aderiram ao projeto. Na América Latina, aproximadamente duzentas; na Europa, trezentas. Um número discreto na América do Norte e na Ásia, especialmente nas Filipinas, e algumas outras na África e na Austrália” (MOVIMENTO DOS FOCOLARES, 2006c). Os pólos produtivos, como o Pólo Spartaco (em Cotia-SP), são concebidos como um laboratório visível e ponto de referência ideal e operativo também para outras empresas do projeto. Luigino Bruni aprofunda o significado desses pólos produtivos, adotando as metáforas evangélicas do “sal e fermento” e da “cidade sobre o monte” para expressar a vocação dos pólos EdC (MOVIMENTO DOS FOCOLARES, 2006b).

<sup>31</sup> “São dezenas as teses e monografias já concluídas sobre a Economia de Comunhão, em diferentes Universidades dos cinco continentes. Faculdades na Europa, Austrália, América Latina estão organizando seminários e congressos para estudar o desenvolvimento desta nova experiência. Em vários Congressos de Economia, o projeto foi apresentado e ilustrado com experiências concretas da Economia de Comunhão, em especial sobre a realidade brasileira, como em Medellín, Lion, Londres (Oxford), Budapeste, Piacenza, Lublin. Em Lion, Lublin e Budapeste, o Projeto foi apresentado pela socióloga brasileira Vera Araújo, que atualmente integra o Centro de Estudos do Movimento, com sede em Roma” (MOVIMENTO DOS FOCOLARES, 2006c).

individuais, do excesso de autonomia do indivíduo e dos grupos de elite que não levam em conta o bem das outras pessoas; da rivalidade crônica que freqüentemente é motivo de comportamentos agressivos; da desproporção crescente entre uma camada de pessoas que enriquecem de maneira injusta e outras que são lançadas às margens da miséria, desocupação e falta de teto. [...] As ciências sociais buscam portanto um paradigma que ajude a tornar mais civilizada a realidade social, que transforme extensas áreas de desintegração, conflitos, guerras, mortes insensatas, arquitetadas por homens para outros homens, em espaços de integração, concórdia e benevolência recíproca entre os homens. [...] É necessário propor-se um programa de edificação da integração social que mostre às pessoas novas dimensões psicológicas, sociais, econômicas, mas também religiosas e espirituais. Esse deve ser um programa pelo *sim à* construção da unidade nas famílias, nos grupos profissionais, nas comunidades locais e nas relações econômicas (BIELA et al., 1998, p. 21, 23-24).

A gênese histórica e ideal da EdC aponta mais para sua natureza carismática do que institucional; sua dimensão carismática pretende influenciar a vida econômica para criar uma comunhão entre todos os atores econômicos envolvidos, trabalhadores, clientes, fornecedores, em vista de uma abertura concreta às necessidades dos pobres, para os quais é destinado um terço do lucro.

O empresário da EdC, no fundo, se diferencia do capitalista ao romper com a lógica exclusivamente acumulativa do capitalismo; a terceira parte do lucro destinada aos pobres é expressão de um compromisso social que pode colocar em risco a sobrevivência da própria empresa, risco assumido livre, mas responsavelmente.

Esse compromisso social vai além de um simples comportamento ético ou filantrópico, pois é alimentado pela espiritualidade do Movimento e por outro elemento considerado essencial por Lubich (2004, p. 28), isto é “a Providência Divina, que acompanhou constantemente o progresso da Economia de Comunhão nesses anos”. A concepção de Lubich da Providência se insere no quadro de uma ação divina que intervém em prol de uma atitude humana de dom, de partilha e não de interesse próprio:

Nas empresas de Economia de Comunhão deixa-se espaço à intervenção de Deus, inclusive na atividade econômica concreta. E experimenta-se que, a cada escolha, contrária ao que aconselharia a praxe comercial, Ele não deixa faltar aquele ‘cêntuplo’ que Jesus prometeu: uma receita inesperada, uma oportunidade imprevista, a oferta de uma nova colaboração, a idéia de um produto novo de sucesso... (LUBICH, 2004, p. 28).

As empresas de EdC mantêm a forma jurídica das empresas capitalistas, mas pretendem transformar seu espaço em um lugar onde se realiza a comunhão. Por conseguinte, a decisão de destinar parte do lucro aos pobres, é vista como inerente à cultura da partilha decorrente da espiritualidade do Movimento e como resultado coerente da lógica da comunhão.

À luz dessa dinâmica de partilha precisamos, segundo o pensamento de Lubich, entender a relação com os pobres e vivenciar os valores da gratuidade e da solidariedade com os excluídos. Dessa forma, eles se tornam “partes essenciais do Projeto”, pois sua presença é concebida “no contexto de uma relação de substancial reciprocidade” e “com igual dignidade” perante os demais sujeitos (LUBICH, 2004, p. 27).

Por isso, se torna importante concretizar a solidariedade a fim de evitar atitudes assistencialistas e filantrópicas, as quais podem suprimir a relação de reciprocidade desejada e criar novas formas de dependência, de neocolonização ou de velado egoísmo revestido de benevolência e altruísmo. Lubich assim enfatiza esse aspecto de inclusão dos pobres no projeto de EdC:

Eles também vivem a ‘cultura da partilha’. De fato, muitos deles renunciam ao auxílio que recebem tão logo recuperam um mínimo de independência econômica e, muitas vezes, partilham com outros o pouco que possuem. Tudo isso é expressão do fato de o enfoque, na Economia de Comunhão, que também frisa a ‘cultura da partilha’, não estar na filantropia praticada por alguns, mas sim na partilha, na qual cada um dá e recebe... (LUBICH, 2004, p. 27).

A preocupação de não gerar dependência econômica não se manifesta puramente no interior de uma dinâmica de troca de bens relacionais, na qual deve prevalecer a disposição a uma reciprocidade substancial; a distribuição da riqueza gerada no âmbito das empresas de EdC visa à promoção da independência econômica e ao desenvolvimento integral dos pobres, quer pelo conjunto de ações e micro projetos financiados pela AMU, ONG nascida para esse fim, quer pela formação das pessoas para esse estilo de vida capaz de criar e difundir uma cultura do dar.

Ademais, para a formação dessas pessoas, os empresários EdC destinam outro terço dos resultados econômicos obtidos. Por conseguinte, é difícil não reconhecer nesse comportamento um claro distanciamento do modelo de empresário capitalista, egoísta, voltado à multiplicação dos lucros que o beneficiarão diretamente e colocarão sua empresa em situação mais favorável diante dos concorrentes.

Surge, então, um questionamento a esse respeito: se somente a terceira parte do lucro é destinada para o sustento e o fortalecimento da empresa, parece-nos, à primeira vista, insustentável a permanência das empresas EdC no acirrado mercado competitivo capitalista, a médio prazo, e pouco eficaz sua estratégia econômica para provocar uma mudança cultural nas relações econômicas atuais voltadas à permanente redução dos custos de produção e à acumulação de capital. Todavia, sendo recente a experiência dessas empresas no cenário microeconômico (15 anos) e estando permanente sua atuação no âmbito das relações econômicas, sugerimos a hipótese de que esteja prevalecendo, nesse breve período, a dimensão carismática, a qual é sempre difícil de interpretar e que é capaz, a longo prazo, de suscitar mudanças inesperadas que se podem consolidar na sociedade<sup>32</sup>.

---

<sup>32</sup> Nesse sentido, vale a pena lembrar a significativa contribuição do sociólogo Max Weber (1991, 2004) sobre a relevância do fator religioso na formação do capitalismo e acerca da influência do carisma na economia e na sociedade. Weber assim denomina o carisma: “uma qualidade pessoal considerada extracotidiana [...] e em virtude da qual se atribuem a uma pessoa poderes ou qualidades sobrenaturais, sobre-humanos ou, pelo menos, extracotidianos específicos ou então se a toma como enviada por Deus, como exemplar e, portanto, como ‘*lider*’” (WEBER, 1991, p. 158-159).

Bruni<sup>33</sup>, profundo conhecedor e estudioso da EdC, não esconde a fragilidade do projeto e reconhece que a sobrevivência dele depende de uma transformação cultural, em que a partilha e a comunhão possam representar uma expressão fundamental do agir econômico, confirmando de certa forma, a nossa preocupação:

A parte destinada à *formação cultural* (na forma de imprensa, congressos, estruturas, bolsas de estudo...) corresponde à exigência de visar ao desenvolvimento integral de toda a pessoa. Além do mais, se a comunhão não se tornar cultura, não haverá qualquer esperança de a EdC durar no tempo e o problema social poder, um dia, ser resolvido (BRUNI, 2005, p. 27).

Considerando o fato das empresas de EdC serem de pequeno porte, o risco de desaparecerem, a médio prazo, diante do avanço do poderio econômico exercido por empresas de porte maior, alimenta a preocupação quanto ao futuro desenvolvimento da experiência de EdC, preocupação, porém, que envolve o futuro de todas as empresas de pequeno porte atuantes no mercado capitalista. “Na verdade”, assinala Molteni, “é preciso considerar uma característica do dinamismo de toda empresa: ela realmente não pode sobreviver se não tender ao desenvolvimento<sup>34</sup>... Sem tensão para o desenvolvimento não há estacionariedade, e sim retrocesso” (MOLTENI et al., 2002, p. 104-105). O autor atribui esse retrocesso a dois fatores: o primeiro é relacionado à variável ambiental, pois “atualmente as empresas operam em contextos que se caracterizam pela descontinuidade, pela forte

---

<sup>33</sup> Luigino Bruni é professor de Economia Política da Universidade de Milão (Itália) e membro do Centro Internacional de Estudos do Movimento dos Focolares. Tem se dedicado especialmente à história do pensamento econômico e dos fundamentos éticos e antropológicos do discurso econômico.

<sup>34</sup> Molteni define o desenvolvimento citando em nota texto de V. Coda “*Il problema della continuità di sviluppo dell’impresa*” (“*O problema da continuidade de desenvolvimento da empresa*”): “O ‘desenvolvimento empresarial’ é entendido como um complexo fenômeno que consiste em um crescimento ao mesmo tempo dimensional e qualitativo, que geralmente se evidencia por meio de um crescimento de faturamento ou do valor agregado ou, de maneira mais geral, dos volumes que expressam a atividade de gestão característica e do seu valor. Volumes e valores crescentes, por sua vez, comportam um crescimento qualitativo e quantitativo de recursos e competências, e deveriam dar lugar a um crescimento dos resultados (econômico-financeiros, competitivos e sociais)” (CODA *apud* MOLTENI et al., 2002, p. 105). A tradução do italiano para o português é nossa, bem como de todas as citações a seguir extraídas de obras escritas em italiano.

aceleração das mudanças, pelo crescente nível de internacionalização”. Por essa razão, continua o autor, “a empresa que adota um comportamento estático acaba sofrendo a ação insistente das outras forças do sistema competitivo, a começar pela força dos concorrentes diretos”. Relevante também o segundo fator que é de natureza interna:

... sem viver uma tensão para o desenvolvimento, a ordem mental dos expoentes da cúpula da empresa torna-se esclerosada, as expectativas dos colaboradores frustram-se, as relações internas deterioram-se; e, sem criatividade e motivação entre as pessoas, a funcionalidade estável da empresa fica ameaçada (MOLTENI et al., 2002, p. 105).

### ***2.3.1. A comunhão na distribuição e na produção***

Sejam quais forem os desafios, o fato das empresas de EdC serem um dos instrumentos propostos para realizar a solidariedade com os necessitados e para solucionar o problema social da pobreza, tem o mérito de possibilitar uma discussão mais profunda acerca da função social da empresa e acerca de uma definição mais abrangente de desenvolvimento<sup>35</sup>. Nesse sentido, as empresas de EdC têm algo de diferente a propor, um diferencial que constitui uma novidade não somente com relação à maneira de distribuir o lucro obtido com seu competente trabalho. Compartilhar o lucro é uma expressão lógica e, sobretudo, coerente dessas empresas que querem concretizar o espírito de comunhão do qual nasceram.

---

<sup>35</sup> Amartya Sen, prêmio Nobel em economia, contribuiu nessa reflexão, identificando o desenvolvimento com a liberdade humana. Para Sen, o desenvolvimento econômico de um país é medido em função do desenvolvimento humano dos seus habitantes e, portanto, da expansão das liberdades reais, as quais dizem respeito à concepção de necessidades que uma sociedade tem. O mercado garante a liberdade econômica dos agentes que nele atuam e assegura a liberdade de escolha dos bens para os consumidores. No entanto, Sen realça o papel construtivo da liberdade política, atribuindo aos direitos políticos não somente a centralidade para a elaboração de respostas públicas “a necessidades econômicas, mas também... para a conceituação das próprias necessidades econômicas” (SEN, 2002, p. 182).

A novidade da qual é portadora a EdC vai além do momento distributivo ou do estilo comunitário de seus aderentes que buscam viver o cotidiano empresarial com uma sensibilidade e uma atenção para com os outros agentes econômicos, insólitas ao ambiente competitivo capitalista. Como nos diz Sorgi:

A novidade que agora se acrescenta é o aspecto da produção. O novo esforço consiste em fazer frutificar os próprios bens a fim de que produzam outros, em multiplicá-los de forma que se tenham mais bens ainda para colocar em comum (para *distribuir*) segundo as três destinações indicadas no 'Projeto Araceli' (SORGI et al., 1998, p. 40).

Também Molteni chama a atenção para a importância do momento da produção no projeto de EdC. Contrariamente à tendência a enfatizar iniciativas voltadas para melhor redistribuição da riqueza, típica de agentes sociais desiludidos com a possibilidade de intervir diretamente na economia de mercado para combater as injustiças “inevitavelmente produzidas pelos agentes que são os verdadeiros protagonistas da cena econômica e social”, a EdC, incorporando a esfera da produção a fim de contribuir na luta contra a pobreza, introduz “uma novidade no próprio cerne da vida econômica” (MOLTENI et al., 2002, p. 93).

O estilo de colaboração e transparência nas relações internas e externas das empresas de EdC revela a sensibilidade para com a dimensão humana da produção e do consumo; de maneira particular, Molteni destaca o fator trabalho como “o recurso mais importante à disposição da empresa com vistas a criar e manter a vantagem competitiva, além de ser um momento essencial para o desenvolvimento e a expressão de cada pessoa”. Dessa forma, acrescenta esse autor:

... é freqüente encontrar, nas empresas ligadas ao projeto, soluções de organização cujo intuito é favorecer a tomada de responsabilidade por parte de cada um. A saber: o envolvimento dos colaboradores nos processos de

decisão, o cuidado com a segurança e com a qualidade do ambiente de trabalho, o cuidado em evitar um excesso no horário de trabalho, a promoção de um contexto humano caracterizado pelo respeito, confiança e estima recíprocas, e a proposta de oportunidades e formação e de atualização permanentes (MOLTENI et al., 2002, p. 93).

Essas soluções organizativas fortalecem a confiança entre todos os colaboradores e colocam em foco aquela unidade buscada pelas empresas EdC, o que as torna coesas, também, diante de uma crise econômico-financeira. Encontramos aqui outro elemento que pode explicar a durabilidade da experiência do Projeto EdC e que pode proporcionar um auxílio financeiro não previsto, providencial:

Os empresários que aderem à Economia de Comunhão, sabedores do valor cultural e político que o sucesso do projeto comum pode comportar, mantêm sempre entre si, em nível local e internacional, um espírito de solidariedade e apoio mútuos. Ao lado dessa ajuda, os empresários de Economia de Comunhão, ao contarem a sua experiência, muitas vezes mencionam a contribuição dada por aquele ‘Terceiro Sócio’, que se manifesta pela ocorrência de fatos empresariais positivos inesperados, aos quais dão o nome de ‘Providência’ (MOLTENI et al., 2002, p. 94).<sup>36</sup>

Ferrucci<sup>37</sup>, interpretando a proposta de Lubich para os empresários seriamente intencionados a praticar uma “comunhão produtiva” capaz de tornar visível nas atividades econômicas a “cultura do dar” ressalta, nesses termos, a novidade contida na EdC:

Chiara propunha a nós empresários não apenas produzirmos – com profissionalismo e criatividade – produtos úteis e de boa qualidade, como também atuarmos em nossas empresas de modo transparente, pagando impostos e não propinas, sem poluir e sem participar de concorrências ilícitas. Propunha, além disso, aplicarmos os lucros assim obtidos não somente para fortalecer a empresa, mas também para partilhá-los – livremente – com os necessitados mais próximos e para difundir a ‘cultura do dar’.

---

<sup>36</sup> Parte do documento oficial de apresentação do Projeto de EdC, apontado por Molteni em nota de rodapé.

<sup>37</sup> Alberto Ferrucci é empresário (Prometheus S.p.A., Gênova – Itália), presidente da Comissão Internacional de EdC e Diretor Responsável do periódico ECONOMIA DE COMUNHÃO UMA NOVA CULTURA. Vargem Grande Paulista: Cidade Nova, 1994-2006.

O autor enfatiza o espírito de comunhão e a capacidade de arriscar os recursos e os talentos, propondo uma “economia baseada não na luta para prevalecer, mas no ‘empenho de crescer juntos’”, visando à obtenção de lucros a serem partilhados “com aqueles que o sistema econômico atual tende a excluir por serem ‘não-produtivos’” (FERRUCCI et al., 2002, p. 35).

### **2.3.2. Cultura do amor e “homens novos”**

Sinteticamente, podemos dizer que a proposta de EdC visa a humanizar a economia por intermédio de um agir econômico empresarial alternativo, destinado à comunhão entre as pessoas e dos bens, no interior do mercado capitalista. A modalidade com que realiza essa finalidade é caracterizada essencialmente pela partilha, vivida quer no âmbito da produção, quer no âmbito da distribuição da riqueza; partilha que, antes de qualquer coisa, é concebida como “cultura do dar” em termos evangélicos e alicerçada nos valores-guia do Movimento dos Focolares: a fraternidade e a unidade.

Essa “cultura da partilha” parece-nos, que não pode ser confundida com uma nova estratégia empresarial para obter mais resultados econômicos, tampouco com uma simples ética para empresários sensibilizados com o sofrimento e a exclusão dos pobres, ou com uma nova versão de empresariado filantrópico.

Para viver e difundir a “cultura da partilha” são necessários “homens novos”. “E os ‘homens novos’ são aqueles que vivem de modo atualíssimo o Evangelho. Vivendo o amor recíproco, eles assumem, na prática, a Espiritualidade da Unidade, que gera a presença de Jesus em meio a nós” (LUBICH, 2004, p. 45). O fato de viver como “homens novos” não se esgota em uma dimensão interior, espiritual que proporciona um amor exclusivamente circunscrito às relações privadas, familiares e amigáveis do espaço relacional não dominado

pelas relações econômicas. Os “homens novos” buscam, em primeiro lugar, o Reino de Deus e sua justiça (cf. Mt 6, 32-33) e “isto implica uma ação concreta que atinja a muitos para a construção de uma sociedade com *estruturas novas*, nas quais reine o amor recíproco concreto, qual base para a solução de todos os problemas sociais, inclusive os problemas econômicos” (SORGI et al., 1998, p. 47).

A EdC parece-nos propor uma práxis econômica que busca inverter o sentido acumulativo prevalente do agir econômico capitalista e ampliar sua racionalidade puramente instrumental, colocando o ser humano como finalidade e centro da atividade econômica. Disso decorre a necessidade de criar e difundir uma cultura baseada ‘no dar’ que, segundo Lubich, expressa mais profunda e autenticamente a essência da natureza humana.

Diz ela:

Ao contrário da economia consumista, baseada na cultura do *ter*, a Economia de Comunhão é a economia do *dar*. Isso pode parecer difícil, árduo, heróico. Mas não é assim, porque o homem, criado à imagem de Deus, que é Amor, encontra a própria realização justamente no amor, em dar. Esta exigência está no mais profundo do seu ser, quer ele tenha fé em Deus, quer não (LUBICH, 2004, 41-41).

Portanto, no cerne da proposta da EdC está o amor, assumido como categoria central do agir concreto econômico, amor intrínseco à visão antropológica do Movimento e fundamento da práxis das comunidades primitivas cristãs, como narrada nos Atos dos Apóstolos (Cf. At 4, 32.34).

Todavia, para evitar interpretações simplistas e redutivas da expressão “cultura da partilha”, Lubich esclarece:

Com efeito, nem sempre ela significa o despojamento de algo para doá-lo. Na realidade, essas palavras exprimem aquela típica cultura que o nosso Movimento traz em si e irradia no mundo. É a cultura do amor. ‘Cultura do

amor', daquele amor evangélico tão profundo e exigente, que é síntese de toda a Lei e dos Profetas, por conseguinte de toda a Escritura, motivo pelo qual quem quiser possuir esse amor não poderá eximir-se de viver o Evangelho inteiro (LUBICH, 2004, p. 40).

### ***2.3.3. Relacionalidade não-instrumental e solidariedade***

Considerar e viver o amor como categoria operante no mercado e na sociedade significa introduzir a gratuidade e a reciprocidade nas relações econômicas, significa praticar relações não movidas pelo interesse próprio e, sim, pela solidariedade, visando ao bem da comunidade local em que a empresa de EdC se encontra.

Nesse sentido, para a empresa de EdC torna-se necessário, antes de tudo, respeitar o ambiente humano interno e externo à sua organização, bem como o ambiente natural em que ela atua. Isso significa que o plano das motivações pessoais assume uma importância decisiva em todos os níveis de funcionamento e organização da empresa, pois ela teria como objetivo último transformar as relações econômicas instrumentais em relações de reciprocidade não-instrumental.

Tendo em vista essa finalidade, a destinação de parte do lucro para os necessitados da comunidade ou para outras comunidades, particularmente carentes, não é irrelevante, mas não constitui o cerne da proposta de EdC. De fato, para produzir mais riqueza, com o fim de doar parte dela aos desfavorecidos ou aos excluídos pela economia de mercado capitalista, seria suficiente maximizar o lucro mantendo uma gestão das relações comerciais e de trabalho puramente instrumentais. Ademais, maior riqueza poderia ser extraída do trabalho da empresa que não se comprometesse, como o faz a empresa de EdC, a respeitar as leis ambientais vigentes no seu território.

A valorização da pessoa humana torna-se meta permanente da política gerencial, de forma que o comportamento ético esperado em termos de observância das normativas jurídicas (leis trabalhistas e ambientais, por exemplo) não responda somente a um critério de conveniência econômica, mas, sim, a um princípio de responsabilidade incorporado e praticado dentro e fora da empresa de EdC e compartilhado por todos os funcionários.

Rui Costa (1998), um dos diretores da FEMAQ S.A.<sup>38</sup>, empresa que aderiu ao projeto de EdC, salienta as dificuldades que uma política gerencial, baseada na valorização do ser humano, encontra “No nosso sistema sociocultural, voltado para um pragmatismo de ordem material ou financeira que freqüentemente deixa de ponderar a correção dos meios, desde que os fins sejam alcançados”, pragmatismo esse que torna “muitas vezes difícil estabelecer uma norma de conduta pautada pela exigência ética” (COSTA et al., 1998, p. 129).

Contudo, a adoção de um gerenciamento centrado na valorização do ser humano proporciona resultados positivos quer para a produtividade, quer para a transformação da cultura de atuação da empresa no seu interior e no território. Essa empresa, diz esse diretor da FEMAQ, “deixa de ser unidade auto-suficiente, voltada para a auto-sobrevivência e expansão – mesmo em detrimento de outras empresas ou da própria sociedade – para tornar-se um núcleo inserido de forma responsável na sociedade a que pertence”. “A empresa”, continua Costa (et al., 1998, p. 110), “tem a possibilidade de se tornar um organismo pulsante, ágil em assimilar e devolver à sociedade os insumos de ordem social que recebe”.

A dimensão relacional, no âmbito da organização produtiva de uma empresa EdC, envolve tanto a “qualidade das relações interpessoais nas quais estamos inseridos”, quanto “os significados intrínsecos que, na qualidade de empresários, trabalhadores e consumidores,

---

<sup>38</sup> A FEMAQ S.A., Fundação Engenharia e Máquinas, foi fundada em 1966, com sede em Piracicaba (SP). A empresa saiu da grave crise da indústria de fundição do período de 1980-1995, adotando um gerenciamento centrado na valorização do ser humano.

buscamos nas nossas ações”, ou seja, conforme Gui<sup>39</sup> (et al., 2002, p. 111), envolve a “realização da pessoa” e os “horizontes de sentido”.

Viver em um horizonte de sentido, ou seja, atribuir significados intrínsecos e não somente instrumentais às atividades desempenhadas no âmbito econômico é certamente um desafio para as “organizações produtivas com finalidades ideais” como são as empresas de EdC, pois, em um contexto em que prevalece a instrumentalidade das relações, a reflexão econômica mostra muita dificuldade em examinar a dimensão relacional que não é facilmente definível e, sobretudo, quantificável. Segundo Gui (et al., 2002, p. 124), “A resposta às exigências de racionalidade e de significados não-instrumentais representa, de certo modo, a nova fronteira das organizações produtivas com finalidades ideais e também um seu ponto forte”.

Para que essa fronteira seja alcançável para o conjunto da sociedade, é preciso eliminar ou enfraquecer a motivação do lucro, de forma que o ambiente humano venha a ser marcado pela gratuidade e seja viável “administrar uma empresa para o bem comum”. Nessa perspectiva, as dimensões próprias da economia como as do ter e do fazer, segundo Gui (et al., 2002, p. 123-124), devem englobar “objetivos como a criação e a distribuição de riqueza e de oportunidades de trabalho a quem precisa delas”, sob a condição imprescindível de que os indivíduos possam “ter acesso a uma ampla gama de ‘funcionamentos’<sup>40</sup> (tais como alimentar-se adequadamente, manter uma boa saúde, conhecer-se e saber expressar-se adequadamente, desempenhar um papel significativo na vida social, decidir sobre o próprio futuro)”.

A participação na realização dessa condição representa, pelas “empresas com finalidades ideais”, uma responsabilidade inerente à própria gestão econômica de indubitáveis

---

<sup>39</sup> Benedetto Gui é professor de Economia na Universidade de Pádua (Itália).

<sup>40</sup> O termo ‘funcionamentos’ é aqui descrito com o amplo significado de ‘capacidades’ que economista o indiano Amartya Sen (2002) lhe atribuiu.

implicações quanto à elaboração de programas de política econômica por parte das autoridades públicas. Disso decorre uma atuação na esfera econômica que vai além das dimensões do ter e do fazer, pois, segundo Gui (et al., 2002, p. 124), “a possibilidade de empenho, não para a promoção de um interesse privado em troca de uma compensação adequada, mas para a perseguição de finalidades de interesse geral”, finalidades compartilhadas e não impostas, obviamente, “proporciona horizontes de sentido mais vastos nos quais a própria atuação se insere”.

Para a atuação e conservação dessas organizações, contudo, a adoção de uma cultura coerente com esses horizontes de sentido é indispensável, pois, conforme Gui (et al., 2002, p. 125), “a capacidade das organizações produtivas com finalidades ideais de criarem um contexto efetivamente favorável à instauração de relações interpessoais positivas e à manifestação de motivações intrínsecas é também uma das condições para o seu sucesso objetivo”.

Nas empresas que aderem ao projeto de EdC a cultura adotada é a “cultura do dar”, “de um dar que se torna gratuidade, mas ao mesmo tempo se abre à reciprocidade”. Esse economista, ao descrever o ambiente presente no interior das empresas de EdC, acrescenta: “A manutenção de um ambiente humano marcado pela atenção ao outro, seja ele o colega próximo ou um beneficiário distante, é para estas empresas não tanto um subproduto desejável da sua orientação de destinar parte dos lucros às finalidades” expostas anteriormente por Lubich (2004), “mas é um objetivo igualmente importante e, como tal, ativamente perseguido”. Nesse sentido, Gui (et al., 2002, p. 125) nos dá um exemplo desse estilo de “comportamento que dá prioridade à abertura e à máxima atenção ao outro” citando o “caso do empregador, que, diante de um funcionário que a lógica da conveniência aconselharia a despedir, decide confiar nele, assumindo todos os riscos para evitar sua marginalização e que talvez acabe encontrando uma outra fonte de valor”.

Nessa perspectiva que valoriza finalidades ideais e horizontes de sentido, conforme Márcia Baraúna Pinheiro (2003), a EdC pode ser considerada como “uma experiência peculiar de economia solidária”, “de resistência à organização econômica vigente”. A autora, ciente que a solidariedade praticada no âmbito das empresas de EdC pode, a longo prazo, render-se à força do interesse econômico prevalecente no mercado capitalista, realça a importância da formação humana à solidariedade como fator de penetração e consolidação da EdC no terreno econômico. Essa formação deve ser “Entendida como processo contínuo e abrangente”, como um “elemento estratégico e indispensável” para a construção de um movimento cultural transformador dos comportamentos econômicos e da concepção capitalista vigentes (BARAÚNA et al., 2003, p. 333-337).

Márcia Baraúna Pinheiro é responsável pelo Centro de Estudos, Pesquisa e Documentação da Economia de Comunhão, localizado em Vargem Grande Paulista (SP). Acompanhou-nos na visita ao Centro e ao Pólo Spartaco, disponibilizou material inerente à nossa pesquisa e ofereceu sua valiosa e experiente contribuição teórica.

A referência de Baraúna à economia solidária “está associado ao compromisso de fortalecer o vasto movimento econômico de caráter solidário que vem se adensando no Brasil, sobretudo a partir do início da década de 1990<sup>41</sup>” (BARAÚNA et al., 2003, p. 333). É, sobretudo, nos aspectos constitutivos que a economia solidária se diferencia da EdC. Segundo Paul Singer (2002b)<sup>42</sup>, a economia tem que ser solidária e não competitiva, ou seja, “os participantes na atividade econômica deveriam cooperar entre si em vez de competir” (SINGER, 2002b, p. 9).

---

<sup>41</sup> Esse movimento “resulta de movimentos sociais que reagem à crise do desemprego em massa, que tem seu início em 1981 e se agrava com a abertura do mercado interno às importações, a partir de 1990” (SINGER et al., 2003, p. 25). Para conhecer e aprofundar as experiências de economia solidária no Brasil ver texto citado.

<sup>42</sup> Paul Singer é professor titular de Economia na Universidade de São Paulo, coordenador do programa Economia Solidária da Rede Unitrabalho e coordenador acadêmico da Incubadora Tecnológica de Cooperativas Populares/USP.

Portanto, “a chave dessa proposta é a *associação* entre iguais, em vez do contrato entre desiguais”. O capitalismo, sendo fundamentado no direito de propriedade, é um modo de produção que, por sua natureza, divide a sociedade de forma desigual entre possuidores do capital e vendedores de sua força de trabalho, já que não dispõem de capital. Na economia solidária a propriedade do capital é coletiva ou associada, de forma que a solidariedade e a igualdade se tornem um resultado natural desse modo diferente de produção.

Cabe ao Estado assegurar a reprodução desse capital de propriedade coletiva e a função social de intervir a favor dos que vivem abaixo do nível de subsistência, estendendo ao conjunto da sociedade desfavorecida economicamente os ganhos obtidos nas empresas, pelos mecanismos de redistribuição solidária de renda. Para Singer (2002b), o modo como as empresas são administradas marca a diferença principal entre economia capitalista e economia solidária, isto é, a heterogestão e a autogestão.

A autogestão não descarta o critério de eficiência econômica, pois a empresa não sobreviveria, mas o critério de solidariedade pressupõe um nível de conscientização e participação democrática entre os sócios difíceis de serem colocados em prática, pois as pessoas “não são naturalmente inclinadas à autogestão”. Alienadas pela cultura dominante, as pessoas temem desafiar a ordem vigente, no entanto, sem lutas emancipatórias não mudam os comportamentos sociais exigidos pela ordem: o desenvolvimento humano proporcionado pela solidariedade é um caminho denso de obstáculos, por isso, reconhece o autor, “... grande parte dos cooperadores se insere na economia solidária... para se reinserir à produção social e escapar da pobreza” (SINGER, 2002b, p. 21).

As pequenas empresas e os autônomos debilitados por seu isolamento podem se juntar e formar um gigante (o reconhecimento disso é o ponto de partida da economia solidária), ou seja, podem organizar-se como cooperativa, desempenhando a função de uma franquadora

múltipla que atua em qualquer setor sob o comando dos próprios franqueados. Para Singer (2003, p.131-132), a economia solidária é uma alternativa não-capitalista.

No âmbito da economia solidária, enumeramos algumas experiências em andamento no Brasil: Anteag (Associação Nacional de Trabalhadores de Empresas de Autogestão e Participação Acionária); ligadas ao MTS (Movimento Sem Terra): CPA (Cooperativas de Produção Agropecuária); CPS (Cooperativas de Prestação de Serviço); SCA (Sistema Cooperativista dos Assentados); ligadas ao Sindicato dos Metalúrgicos do ABC: UNISOL Cooperativas (União e Solidariedade das Cooperativas do Estado de São Paulo); ICC Portosol (Instituição Comunitária de Crédito), localizada em Porto Alegre; Sistema Cresol de Cooperativas de Crédito Rural (SINGER et al., 2003).

#### ***2.3.4. A liberdade na Economia de Comunhão***

A “EdC na liberdade”, como às vezes é denominado o projeto dos Focolares, revela a importância atribuída à liberdade e de como ela representa uma das características essenciais desse projeto. Por exemplo, Ferrucci (et al., 1998, p. 86) fala em “utilização ‘em comunhão na liberdade’ de talentos e recursos [...] com uma particular atenção às necessidades dos ‘últimos’”, bem como do respeito pela “liberdade dos que ‘investem’ seus recursos” nas atividades de EdC de poder, “com o tempo, dispor dos seus bens”.

Trata-se, nesse caso, da “liberdade ‘efetiva’” dos sócios de uma sociedade de EdC de receber “por vontade ou por necessidade [...] todos os lucros que lhes cabem, ou reaver o capital investido”. Para tanto, “as cotas da sociedade devem manter um valor de mercado” e é preciso que venha a ser fixado um prazo definido para a distribuição dos lucros (“essa decisão deverá ser renovada a cada ano”); “do contrário, criar-se-ia um pequeno sistema econômico

próprio, separado da economia de mercado, o que dificultaria a difusão da economia de comunhão” (FERRUCCI et al., 1998, p. 86).

Também para os empresários, “o critério da liberdade como autodeterminação é posto em prática no fato de que cada empresário decide aderir de maneira autônoma ao projeto, na medida sugerida pelas circunstâncias da empresa e pela sua situação pessoal e familiar”. Ademais, Molteni (et al., 2002, p. 95) menciona alguns elementos importantes, decorrentes do princípio de liberdade, que estão diretamente relacionados com a política de distribuição dos lucros das empresas de EdC, determinando uma mudança na formulação do princípio de subdivisão dos resultados:

Inicialmente estava prevista uma divisão em três partes em sentido estrito; em seguida, esse critério assumiu o caráter de referência, passível de adaptação às circunstâncias concretas. No documento oficial de apresentação do projeto, redigido em 1998, a regra é assim formulada: “A empresa é naturalmente gerida de modo a promover o incremento dos lucros, que os empresários decidem livremente destinar, com igual atenção: ao crescimento da empresa; ao auxílio às pessoas em dificuldades econômicas, começando por quem vive a ‘cultura do dar’; e a difusão dessa cultura”.

Outros elementos relevantes nesse sentido dizem respeito ao critério de distribuição dos lucros de exercício: “não é estabelecido de forma definitiva, mas é determinado anualmente pelos órgãos da direção da empresa” e a respeito dos “sócios que não aderem ao projeto de EdC”, para os quais “está prevista a distribuição normal dos dividendos que lhes cabem” (MOLTENI et al., 2002, p. 95-96).

Molteni e Zamagni<sup>43</sup> (et al., 2002) ressaltam o projeto de EdC como uma “experiência de liberdade”. Nesse projeto, a liberdade é considerada segundo duas conotações, ou seja, a de “autodeterminação (liberdade de escolha)” e a de “auto-realização (capacidade de escolha)”

---

<sup>43</sup> Stefano Zamagni é docente de Instituições de Economia na Universidade de Bolonha e de História do Pensamento Econômico na Universidade Bocconi de Milão.

(MOLTENI et al., 2002, p. 95). A liberdade humana de escolher entre alternativas representa um grande avanço para a sociedade, no entanto, se essas alternativas forem predeterminadas, ou seja, impostas pelo mercado ou induzidas pela propaganda, por exemplo, o exercício da liberdade humana se empobrece demais. De fato, ele é reduzido à escolha entre opções e, inclusive, a uma escolha feita somente por parte de quem tem condições de escolher, isto é, por parte de quem tem poder de aquisição.

A liberdade de auto-realização, compreendida como capacidade de escolha, é fundamental para ativar aqueles “funcionamentos” geradores de desenvolvimento humano e, conseqüentemente, econômico, no sentido que o economista indiano Amartya Sen (2002) lhes atribui, bem como essa liberdade de auto-realização é fundamental para aquela política gerencial da empresa de EdC, analisada anteriormente, centrada na valorização do ser humano.

Ao realçar a relacionalidade que pressupõe “que se tome em consideração a identidade pessoal do outro”, Zamagni alerta contra uma “cultura do dar”, “mesmo gratuitamente – se isto cria *dependência* em quem recebe”. Fundamental para o autor é que o ato de dar ponha quem recebe “em condições de manifestar a sua livre determinação de estar em relação”, ou seja, de “Permitir que quem recebeu o dom manifeste reconhecimento – de algum modo e a qualquer tempo”. Isso, “equivale então a crer na liberdade do outro. É assim que o dom perde os seus aspectos ambíguos, gerando laços de partilha, isto é, de comunhão” (ZAMAGNI et al., 2002, p. 131).

## 2.4. A economia civil como fator civilizador

A EdC procura uma “nova relação entre mercado e sociedade”, indo além “de uma idéia de mercado como lugar somente de relações instrumentais” e concebendo a empresa como “comunidade”, “como bem social e como recurso coletivo”. Essa concepção de uma economia de mercado como fator civilizador tem suas raízes históricas e teóricas na chamada “*economia civil*”. Conforme Bruni,

... a experiência da EdC vincula-se à tradição clássica, humanista e cristã da *economia civil* e assume o desafio de conjugar mercado e virtudes civis, eficiência e solidariedade, economia e comunhão. (...) ela nasce do fracasso do mercado (o escândalo das favelas brasileiras), critica com decisão e indignação as injustiças que freqüentemente o mercado produz e alimenta, (...) Critica as economias incivis injustas de hoje, fazendo ouvir a própria voz, vivendo e difundindo uma cultura diferente, com a esperança de contagiar muitas outras expressões que atuam nos mercados de hoje e de renovar, no seu âmago, a economia de mercado, juntamente com muitos outros que atualmente procuram fazer o mesmo (BRUNI, 2005, p. 36, 37, 38).

### 2.4.1. A tradição de pensamento da economia civil

É, sobretudo no Humanismo Civil Italiano<sup>44</sup> que se encontram as raízes da economia civil, cuja proposta central consiste na vivência da experiência de reciprocidade e de fraternidade no interior da economia. Esse humanismo civil teve breve duração na história italiana e, inclusive, não abrangeu todo o período do humanismo, mas somente a primeira

---

<sup>44</sup> Conforme alguns historiadores da época como E. Garin (1994), a idade do ouro do humanismo civil tem sua referência precisa na Itália, sobretudo na região da Toscana entre os séculos 15 e 16. Os humanistas mais representativos são Coluccio Salutati, Poggio Bracciolini, Leonardo Bruni, Leon Battista Alberti e Matteo Palmieri (Cf. BRUNI; ZAMAGNI, 2004, p. 49-52).

metade do século 15, antes que prevalecesse a idéia de indivíduo como sujeito separado da comunidade (Cf. BRUNI; ZAMAGNI, 2004, p. 49-52).

É preciso distinguir o humanismo civil de influência aristotélica, do humanismo individualista de influência platônica<sup>45</sup>. É no primeiro humanismo que se redescobrem os clássicos do pensamento antigo, sobretudo Aristóteles e Cícero<sup>46</sup>; repensando na *polis*<sup>47</sup> grega ou na república romana, os humanistas encontraram as categorias de pensamento para a reconstituição da *civitas* (cidadania). Nesse primeiro humanismo, valoriza-se a dimensão relacional do ser humano, desde a família até a cidade e o estado; há uma necessidade de se refletir e meditar sobre os problemas da vida, por isso, inúmeros são os tratados sobre a vida civil (Cf. BRUNI; ZAMAGNI, 2004, p. 49-52).

Para os humanistas, “a única verdadeira virtude é a virtude civil, a única vida verdadeiramente humana é a *vita activa* [vida ativa]”, conseqüentemente, muda a concepção de trabalho e perde a conotação “moralmente mais baixa em relação à contemplação”, tornando-se atividade participativa da “ação criadora de Deus” (BRUNI; ZAMAGNI, 2004, p. 52).

---

<sup>45</sup> Platão (c 428-347 a.C.), filósofo grego, assim como Aristóteles (384-322 a.C.), diante da injustiça e da corrupção praticadas pelo governo da cidade de Atenas, abandona o idealismo juvenil de participação política, para se dedicar à filosofia; funda a Academia, um centro de discussões de caráter científico e filosófico. Para Platão, a única realidade objetiva e perfeita é a das idéias, pois a realidade que vemos é simplesmente uma pálida cópia de modelos ideais. Portanto, é preciso afastar-se da política e da vida prática para se dedicar à contemplação das idéias, lugar onde é possível encontrar a verdade e, conseqüentemente, o verdadeiro fundamento para a conduta humana. Aristóteles, que teve Platão como mestre, funda uma escola, o Liceu, nos arredores de Atenas. Diversamente de Platão, do qual rejeita o idealismo, Aristóteles privilegia o mundo concreto, a experiência como fonte de conhecimento e a imanência das formas aos objetos. Segundo esse filósofo, o objetivo supremo do ser humano é a felicidade, a qual pode ser alcançada por uma conduta moral moderada e forjada pelo hábito, isto é, pela prática de bons costumes e, sobretudo, pelo exercício do intelecto. O ser humano é um animal político (*Zoón politikón*), portanto, é sua natureza viver em sociedade (Cf. ABRÃO, 1999).

<sup>46</sup> Cícero (106-43 a.C.) é um famoso escritor, político e orador romano; marcou com sua obra a literatura latina, sob a influência da literatura grega. Redigiu grandes tratados sobre a eloquência e obras de filosofia e foi considerado o salvador da República Romana, ameaçada pela ditadura do imperador (ENCICLOPÉDIA Larousse Cultural).

<sup>47</sup> A palavra grega *polis* significa, no seu sentido clássico, um estado que se autogoverna. Todavia, mais convencionalmente se traduz como cidade-estado, pois a superfície e a população de uma *polis* eram limitadas (Cf. FINLEY, 1968).

Entretanto, a experiência do humanismo civil das cidades italianas não se sedimentou, pois as lutas e as guerras que deflagraram evidenciaram a fragilidade da visão do ser humano como animal social. Dessa forma, a reflexão antropológica da renascença, abandonada a concepção antropológica humanista, colocou no centro não mais a idéia do indivíduo-cidadão, mas, sim, o indivíduo incivil e interesseiro, cuja “natureza social é algo de extrínseco, de transitório, de acidental”. De fato, o homem moderno sendo essencialmente egoísta, vive em sociedade porque “empurrado pela necessidade e pelo medo”, sua propensão para a vida em comum não “é vista como um dado real, fenomênico da condição humana”, mas, sim, como uma imposição moral, “um peso” (BRUNI; ZAMAGNI, 2004, p. 58).

Nicolau Maquiavel e Thomas Hobbes<sup>48</sup> (*apud* BRUNI; ZAMAGNI, 2004, p. 60-69) marcaram essa virada antropológica da modernidade, que nasce da “crise do civil”, da incapacidade humana de exercitar as virtudes civis, pois o ser humano é um animal não-social. A sociedade se rege pelo temor recíproco e somente o Príncipe, pela virtude política, pode garantir a paz contra os “conflitos destrutivos que o *animal incivil* desencadeia se deixado livre de agir na cidade”. Na concepção antropológica revolucionária de Maquiavel não tem mais sentido a existência de cidadãos, só pode haver súditos (BRUNI; ZAMAGNI, 2004, p. 61-62).

Um século mais tarde (17), o filósofo inglês rejeita o otimismo antropológico dos humanistas, confirmando e ampliando a tese política do autor de *O Príncipe*. A natural

---

<sup>48</sup> Maquiavel (1469-1527) nasceu em Florença, na Itália do Renascimento perturbado pela tirania e pelo despotismo dos governantes. As personalidades decididas e empreendedoras podem interferir na história, segundo Maquiavel e a sabedoria do Príncipe, dotado dessa personalidade, é eficaz quando se ajusta às circunstâncias. Portanto, o fundador do Estado é uma pessoa fora do comum, que usando de todos os meios possíveis, consegue manter a ordem interna e externa (os fins justificam os meios). Sua obra famosa e controvertida é *O Príncipe*, identificado por alguns estudiosos como um manual de técnicas instrumentais de despotismo e de oportunismo político (MARTINS, 1999). Thomas Hobbes (1588-1679), filósofo nascido na Inglaterra dilacerada pela guerra civil (1642-1648), considera a natureza humana como “devoradora” e inclinada a um estado de guerra, de inimizade. Portanto, para obter a paz, os homens devem desistir de ser obstáculo à autopreservação do outro, por intermédio de um pacto mútuo e conferir a um estado forte o dever de fazer cumprir esse contrato. De fato, o risco desse pacto se desfazer pela instabilidade e inimizade dos homens entre si, pode, segundo Hobbes, ser evitado somente pela instituição de um corpo único, artificial e poderoso, no qual confluem todas as vontades e todas as forças dos homens: o Estado. Esse Estado forte inaugura a sociedade civil (Cf. ABRÃO, 1999).

disposição dos seres humanos à sociedade, afirma Hobbes, é um axioma “completamente falso. [...] Nós não procuramos os outros devido a um instinto da natureza, mas procuramos a honra e a utilidade que os outros nos dão: antes desejamos a vantagem...”. Para Hobbes, a luta, a competição e a guerra de todos contra todos representam a condição natural dos seres humanos; disso decorre a necessidade de um estado forte (*Leviatã*) que imponha seu poder para manter a paz (*apud* BRUNI; ZAMAGNI, 2004, p. 63).

Outro autor ataca o pensamento dos humanistas civis e seu otimismo antropológico. *A fábula das abelhas; ou vícios privados, benefícios públicos* (1714), de Bernard de Mandeville (*apud* BRUNI; ZAMAGNI, 2004, p. 64), médico holandês radicado na Inglaterra, expressa sua mensagem central no título de sua obra, pois é o vício que proporciona benefícios públicos e não a virtude. De fato, esse autor, conta a história de uma colméia de abelhas egoístas que, ao decidir em se tornar altruístas, vêem sua vida de bem-estar precipitar na miséria. Disso decorre que as virtudes são prejudiciais para a vida em sociedade, não proporcionando riqueza e bem-estar.

As críticas fundamentais e combativas desses três autores tornam-se cruciais para o debate sobre o futuro da nascente economia moderna e evidenciam que “não era mais possível fundar uma economia que queria ser chamada de *política* ou *civil*, que queria mostrar a ‘civilização’ e a função civilizadora da economia, ligando-se ingenuamente ao humanismo civil”. Precisava levar em conta essas críticas para reformular uma proposta que viabilizasse uma economia civil, reconhecendo a “natureza ambivalente do ser humano”, o qual, realmente, “é movido pelo interesse pessoal” (BRUNI; ZAMAGNI, 2004, p. 65-66).

#### 2.4.1.1. O mercado civil

A tradição civil da economia no século 18 precisou, portanto, compatibilizar o interesse pessoal (“felicidade privada”) com os interesses de todos os outros, isto é, com a “pública felicidade”. Essa expressão “não foi um produto cultural do iluminismo francês<sup>49</sup> depois exportado para a Itália e no mundo inteiro, assim como os livros de história nos contam”. De fato, a expressão “aparece no título de um livro do italiano Ludovico Antonio Muratori em 1749 (*Della pubblica felicità*)” (BRUNI; ZAMAGNI, 2004, p. 67).

A idéia de felicidade pública se refere às “precondições institucionais e estruturais que permitem aos cidadãos desenvolver [...] sua felicidade individual”. Disso decorre o fato de que “o economista civil não quer ensinar a arte de ser feliz, mas aponta para o governante ou o político as *precondições* a serem garantidas, de forma que cada indivíduo pode se desenvolver como pessoa”. Ademais, o economista civil sugere as maneiras “para remover as causas da infelicidade” (BRUNI; ZAMAGNI, 2004, p. 68-69).

Na Itália do século 18, esse tema da felicidade, central no “programa cultural e social do iluminismo” recupera a dimensão relacional e sua “vinculação indissolúvel” com as virtudes públicas. É nesse contexto que surgiu a tradição napolitana da economia civil. “O economista *leader* da escola napolitana, e em certo sentido da Itália inteira, é Antonio Genovesi (1713-1769) [nascido na cidade de Salerno]” (BRUNI; ZAMAGNI, 2004, p. 71).

Foi exatamente esse economista italiano que introduziu no vocabulário econômico a expressão economia civil, usando-a “para seu principal tratado econômico (*Lezioni di*

---

<sup>49</sup> O século 18 é o Século das Luzes, do Iluminismo, ou seja, da razão que pretende combater o obscurantismo e as trevas em que se assenta a sociedade. O iluminismo francês considera a religião como o máximo símbolo do obscurantismo; os filósofos franceses defendem e praticam a liberdade de pensamento, da qual resulta uma nova concepção do mundo e do homem. Entre eles lembram-se Voltaire, Diderot, Montesquieu, Rousseau. Esse último filósofo afirmou que o ser humano, no estado de natureza, nasce livre e que uma sucessão de acasos o torna escravo (Cf. ABRÃO, 1999).

*economia civile, 1765-67) [Lições de economia civil]*” e para denominar o curso por ele ministrado na Universidade: “*Economia civile e meccanica [Economia civil e mecânica]*”. Embora a expressão não tenha tido sucesso na Itália, bem como no exterior, a visão de uma economia como lugar para desenvolver a cidadania, e “como meio civilizador para melhorar o ‘bem viver’ das pessoas e dos povos, representou um elemento de forte continuidade da tradição italiana de economia, pelo menos até a metade do século XIX” (BRUNI; ZAMAGNI, 2004, p. 72).

Segundo o pensamento desse autor da escola napolitana, “o cientista civil deve indicar os mecanismos que consentem aos comportamentos reais, freqüentemente movidos por motivações anti-sociais (como o interesse), tornar-se, no interior de apropriadas instituições civis, construtores de fato do bem comum”. A concepção antropológica desse economista é realista; não nega o impulso humano na busca do próprio interesse pessoal, no entanto, não nega uma “vocação à reciprocidade” (BRUNI; ZAMAGNI, 2004, p. 75).

E é exatamente sobre a reciprocidade que se baseia a concepção de socialidade na teoria econômica e civil da escola napolitana e para Genovesi (1713-1769) “... o mercado é *um lugar de reciprocidade*”, pois a vida econômica que nele se processa, está inserida no âmbito maior da vida civil e, portanto, “fundamentado nas virtudes civis”. Para o economista napolitano “é próprio do ser humano [...] a assistência recíproca, a *reciprocidade*. [...] *O humano começa com a reciprocidade*” (BRUNI; ZAMAGNI, 2004, p. 81, 82).

A partir dessas reflexões, pode-se perceber a intuição que o economista napolitano teve com respeito à “necessidade de uma nova fundamentação antropológica da relacionalidade humana”. Conforme os economistas italianos, estudiosos da economia civil, não pode ser excluído o fato de que:

Genovesi [...] possa ter intuído a exigência de uma teoria da pessoa considerada, desde o começo, como relação-com-os-outros, sem a qual não teria sido possível escrever uma teoria social que mantivesse junto, desde o primeiro nível de abstração, o eu com o tu, salvando, como elementos co-essenciais, *quer* o sujeito da relação, *quer* a relação com os outros. [...] A partir dessa perspectiva é possível [...] perceber a sua tentativa[a de Genovesi] de escrever uma antropologia imediatamente relacional... (BRUNI; ZAMAGNI, 2004, 82).

Disso decorre o fato de que, para o economista napolitano, é imprescindível recorrer ao princípio de reciprocidade para explicar “o específico da natureza humana”, pois a “simples” socialidade não basta para explicá-lo. Conforme Bruni e Zamagni (2004), essa concepção de reciprocidade implica em uma virtude natural que dinamiza os relacionamentos humanos, condicionados pelo jogo de forças distintas presentes no ser humano:

O amor próprio e o amor pelos outros são duas dimensões presentes na pessoa, e a dinâmica das ações humanas é explicável na base do jogo dessas duas forças-base, que, influenciadas pelo pensamento de Newton<sup>50</sup>, Genovesi chama de ‘força concentradora’ e de ‘força difusora’, dois princípios distintos e operantes na pessoa. [...] A força difusora não é para Genovesi simples benevolência ou, como diríamos hoje, altruísmo ou filantropia, mas tem a ver com os relacionamentos interpessoais, e o seu elemento base é a capacidade de simpatia, que para Genovesi [...] é uma virtude *natural*, uma característica indelével da nossa natureza, que explica grande parte das nossas ações humanas, quer nas pequenas, quer nas grandes sociedades (BRUNI; ZAMAGNI, 2004, p. 83).

A felicidade, portanto, palavra chave da tradição civil italiana e usada por muitos autores juntamente com o adjetivo ‘pública’ para denominar a escola italiana clássica (assim como a expressão ‘economia civil’), “tem uma natureza constitutivamente relacional”, mas também “paradoxal”. Esse “paradoxo consistiria na afirmação de que a felicidade nasce do ‘tornar os outros felizes’”, como atestam as próprias palavras de Genovesi (*apud* BRUNI;

---

<sup>50</sup> Isaac Newton (1642-1727) representa a vertente científica do iluminismo. Formulou a teoria da gravitação universal, segundo a qual o universo físico está sujeito às mesmas leis de gravitação e às mesmas leis de movimento. Newton concebeu a atração entre os corpos como relação de simpatia (Cf. ABRÃO, 1999).

ZAMAGNI, 2004, p. 84): “É lei do universo que não se pode conseguir a nossa felicidade sem promover a dos outros”. Em outras palavras, por ser de natureza relacional, paradoxalmente a felicidade nunca pode ser alcançada pelo indivíduo voltado unicamente pelo próprio interesse.

Depois do iluminismo, a visão civil da economia – e, portanto, do mercado como sua expressão principal, pois, também nele há relações de reciprocidade, de “assistência recíproca” –, foi abandonada, tanto no campo da pesquisa científica, quanto no campo do debate político e cultural. São várias as razões que levaram a esse abandono. Entre elas, duas podem ser destacadas por sua maior relevância: a difusão da filosofia utilitarista de Jeremy Bentham (1955)<sup>51</sup> e a transformação da natureza do trabalho na sociedade industrial já consolidada (BRUNI; ZAMAGNI, 2004).

Para o filósofo liberal, as pessoas buscam o prazer, ou seja, a felicidade. Segundo Bruni e Zamagni (2004), nesse pensador, a felicidade é sinônimo de prazer e de utilidade, de forma que esses três termos exprimem o mesmo conceito base de utilitarismo: “por *utilidade* se entende aquela propriedade de todo objeto, por meio da qual esse objeto tende a produzir benefício, vantagem, prazer, bem ou *felicidade*” (BENTHAM *apud* BRUNI; ZAMAGNI, 2004, p. 101-102).

#### **2.4.2. O declínio da economia civil**

Esse conceito de felicidade, entretanto, “tem uma natureza individualista” e isso explicaria o progressivo afastamento da ciência econômica durante o século 20 “do tema da felicidade, para se ocupar mais simplesmente de utilidade individual, de preferências”. Isso

---

<sup>51</sup> Obra principal desse pensador foi *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789). As motivações humanas são essencialmente egoístas, e para Bentham, “todas as ações são motivadas pelo desejo de obter prazer e evitar a dor” (HUNT; SHERMAN, 2005, p. 57).

explicaria, também, a compreensão de bem-estar social como “agregação de preferências individuais” e o desaparecimento do conceito de felicidade pública como felicidade civil (BRUNI; ZAMAGNI, 2004, p.102).

Ademais, os dois autores atribuem à difusão nas sociedades ocidentais de “um estilo de vida baseado na *separação* não somente conceitual, bem como prática entre produção e consumo”, a outra importante razão do afastamento e abandono do tema da economia civil. De fato, na civilização industrial que se consolidou, predomina a máquina do sistema fabril, cujo ritmo mecânico marca o estilo do cotidiano humano e cuja energia substitui a força muscular, proporcionando um notável incremento produtivo e, conseqüentemente, uma produção de massa de bens (BRUNI; ZAMAGNI, 2004, p.122).

Dessa forma, “Energia e máquina transformam a natureza do trabalho”, no qual, aparecem novas funções e novas especializações, como a do técnico. Sendo “mais fácil coordenar coisas que pessoas”, decorre “uma necessária distinção entre função e pessoa. As organizações se ocupam dos requisitos necessários para executar as tarefas, e não das pessoas. O critério da *téchné* é a eficiência e o modo de vida é moldado sobre o econômico, cujas palavras chave são ‘maximização’ e ‘otimização’” (BRUNI; ZAMAGNI, 2004, p.122).

Tudo isso ocorre no interior da fábrica, bem como na sociedade inteira: “O indivíduo encontra, no momento de entrar no mundo do trabalho, profissões já determinadas e deve, portanto, adaptar sua personalidade à função que a sociedade lhe atribuiu”. A linha de montagem dessa sociedade industrial<sup>52</sup>, com sua produção de massa em larga escala causam

---

<sup>52</sup> Henry Ford (1863-1947) foi o pioneiro da indústria automobilística norte-americana, introduziu a construção em série. F. Winslow Taylor (1865-1915) introduziu a racionalização ou organização científica do trabalho. Esse sistema de organização “é um processo de manutenção mecânica, visando extrair dos trabalhadores o máximo de trabalho num tempo determinado; permitiu substituir os operários especializados por ajudantes especializados em trabalhos em série”. Taylor conseguiu dobrar ou triplicar a produção em algumas fábricas, aumentando a cadência dos movimentos mecânicos fabris. As pesquisas de Taylor que começaram em 1880 tinham como finalidade “colocar nas mãos da direção a escolha de movimentos dos trabalhadores, para forçá-los a dar o máximo de sua capacidade”. [...] “O que é que resta para os operários? Resta-lhes a energia que permite fazer um movimento, o equivalente à força elétrica; e ela é utilizada exatamente como se utiliza a eletricidade” Ademais, a

uma “progressiva desqualificação” e conseqüente alienação do trabalhador de um lado, e do outro, “de forma compensatória [...] o consumo opulento” (BRUNI; ZAMAGNI, 2004, p.123-124).

Sob a forte influência da filosofia utilitarista e da dicotômica relação entre homem-trabalhador e homem-consumidor, a representação da sociedade de mercado que decorre é muito diferente da postulada pelo pensamento da economia civil. O mercado moderno é concebido como uma instituição não mais vinculada a um substrato normativo orientado por virtudes civis e pelo princípio de reciprocidade, mas como o lugar de transações econômicas impulsionadas e reguladas pelas forças da competição. Fora das relações “anônimas, instrumentais e impessoais” da sociedade de mercado, é reconhecido um espaço relacional residual “ocupado pela família, pela sociedade civil e pelas organizações não-*profit* [...] de escassa importância quantitativa e, em todo caso, incapaz de influenciar a força da competição e, sobretudo, sua lógica” (BRUNI; ZAMAGNI, 2004, p. 124-125).

Fortalece-se, assim, aquela visão antropológica pessimista sustentada por Maquiavel, Hobbes e Mandeville (*apud* BRUNI; ZAMAGNI, 2004), pois o mercado se torna o lugar ideal onde os indivíduos, movidos pelo interesse próprio, aceitam o jogo imposto pelas forças da competição, porém, sem ceder às pulsões perversas e violentas. Ademais, juntamente com essa idéia de mercado, foi se valorando a convicção de que “o único juízo de mérito que o mercado pode suportar e ao qual submeter-se é o de eficiência, entendido como único critério para estabelecer a conveniência dos meios em relação ao fim da máxima realização possível dos interesses de quem participa”. Com isso, “a única forte implicação ética à qual a empresa deve sujeitar-se é o respeito da lei, nas suas várias formas (do pagamento dos impostos ao respeito ambiental)” (BRUNI; ZAMAGNI, 2004, p. 126-127).

---

produção que aumentou não favoreceu o consumo para satisfazer às necessidades básicas, mas, sim, “para a fabricação de objetos de luxo e para [...] indústria de guerra” (WEIL, 1996, p. 135-152).

A eficiência torna-se o único princípio capaz de fundar e ordenar a sociedade de mercado e o princípio de reciprocidade é relegado a um espaço marginal. É unicamente a busca do auto-interesse a orientar o comportamento dos indivíduos em sociedade, sua racionalidade se reduz à obtenção do máximo resultado econômico nas transações comerciais.

A economia de comunhão se insere na tradição da economia civil e, de forma peculiar, participa do processo de seu renascer. O reducionismo teórico e social imposto à cultura moderna e contemporânea pelo pensamento da ciência econômica de cunho capitalista é posto em discussão, teórica e praticamente, pela proposta de EdC. Por que seriam viáveis uma racionalidade econômica instrumental e uma sociedade de mercado fundamentada e regulada unicamente pelo princípio de eficiência? Não caberiam também uma racionalidade de comunhão e o princípio de reciprocidade em uma sociedade de mercado?

## **2.5. Racionalidade econômica e reciprocidade na Economia de Comunhão**

O esforço da proposta de EdC vai na direção de prefigurar um modelo de mercado capaz de incluir não somente os indivíduos dotados de racionalidade econômica, bem como os “sujeitos econômicos que, mesmo não visando ao lucro, têm capacidade de gerar valor”. Além de “mecanismo de alocação de recursos”, o mercado deve ser pensado como uma instituição “capaz de produzir não somente riqueza em modo eficiente, bem como de redistribuí-la de acordo com alguns critérios de equidade” (BRUNI; ZAMAGNI, 2004, p. 164).

Ademais, a EdC, de acordo com a tradição de pensamento da economia civil, concebe o mercado como expressão de cidadania, quer em termos de acesso, tendencialmente aberto para todos, pois todos os seres humanos são portadores de direitos às necessidades básicas,

quer em termos de escolha do bem ou serviço a ser produzido, tendo direito, portanto, a interferir no processo produtivo.

### **2.5.1. A racionalidade de comunhão**

Na racionalidade instrumental, “É a *relação meios/fins*, não o *conteúdo* dos fins e dos meios em si, que determina a racionalidade de uma ação. A abordagem instrumental da racionalidade exprime-se na idéia de *maximização* (de utilidade)”. Dessa forma, um indivíduo se aproxima do outro se houver utilidade, portanto, “as relações pessoais têm sentido somente como *meio*. *Individualismo e instrumentalidade são, pois, duas faces da mesma moeda*” (BRUNI et al., 2002, p. 46-47).

A racionalidade proposta no projeto de EdC é uma *racionalidade de comunhão*, na qual busca-se uma superação das relações baseadas no individualismo e na instrumentalidade. Conforme Bruni (et al., 2002, p. 59), na racionalidade de comunhão, podem ser constatadas algumas características principais: universalismo; relacionalidade; racionalidade expressiva e não-condicionalidade.

A racionalidade de comunhão tem uma “abertura *universalista* ao outro”, pois uma abertura limitada a um grupo ou a uma comunidade pode, paradoxalmente, se configurar como um tipo de solidariedade corporativista ou até mafiosa. A comunidade tem que criar comunhão, isto é, caminhar “*pari passu* com a idéia de *fraternidade universal*”. Essa fraternidade explicita-se na imprescindível dimensão relacional, descrita nesses termos: “Está-se em relação não porque há um interesse, nem porque se é altruísta, mas porque toda decisão nasce, *de fato*, sempre de uma relação com uma outra pessoa, *dentro* de uma relação” (BRUNI et al., 2002, p. 59-60).

Essa “*Relacionalidade*” pressupõe uma visão antropológica em que “*a pessoa é ela mesma somente quando se dá e acolhe o outro*”; por isso, a “cultura do dar”, típica da EdC, expressa quer a abertura universal, quer essa dimensão relacional do ser humano. Disso decorre uma racionalidade que pretende ultrapassar tanto a lógica corporativa, quanto a lógica instrumental, ou seja, a EdC se esforça por praticar uma “racionalidade expressiva” (BRUNI et al., 2002, p. 60).

Esse tipo de racionalidade manifesta primeiramente o “desejo de ‘expressar’”, com um comportamento não instrumental, “algo da própria personalidade ou dos próprios valores”.

Nesse agir racional não haveria uma conveniência que responde ao cálculo meios/fins, mas haveria uma valorização da dimensão relacional, na qual, por um produto “ético”, o sujeito expressa sua “crença em certo modo de conceber a economia e a vida” (BRUNI et al., 2002, p. 60-61).

Já em Max Weber (1864-1920), encontra-se a idéia de racionalidade expressiva, que ele denomina de “racional em relação aos valores”, isto é, uma racionalidade que sustenta a ação movida pela “crença consciente no incondicionado valor em si – ético, estético, religioso, ou que pode ser interpretado de outro modo – de um determinado comportamento enquanto tal, deixando de lado sua consequência” (WEBER *apud* BRUNI et al., 2002, p. 61).

“Um quarto elemento típico de uma racionalidade de comunhão é a *não-condicionalidade*”. Mais precisamente, é uma racionalidade em que “não há uma *condicionalidade*<sup>53</sup> *a priori*”, mas “uma *certa condicionalidade a posteriori*”. De fato, a reciprocidade que caracteriza esse tipo de racionalidade pressupõe uma condicionalidade em que as dimensões da gratuidade e do tempo convergem em relação ao outro sujeito da relação. Em outras palavras, o agente econômico da EdC, ao viver a “cultura do dar” ou, mais

---

<sup>53</sup> Sobre o significado do termo, assim se expressa Bruni, baseado em obra de Binmore (1994): “A reciprocidade, pelo menos como é geralmente entendida em economia, incorpora um elemento de *condicionalidade*: realizo uma ação, coopero, sob a *condição* de que também você o faça” (BRUNI et al., 2002, p. 62).

concretamente, ao doar parte do lucro realizado com seu trabalho para os necessitados, não condiciona seu comportamento de abertura e dom à retribuição do outro beneficiado por ele; no entanto, essa retribuição “é esperada, aguardada, suscitada pelo exemplo” (BRUNI et al., 2002, p. 62-63).

Torna-se, portanto, necessário esclarecer o significado que esse autor atribui às palavras reciprocidade e gratuidade, consideradas palavras-chaves não somente para a compreensão da racionalidade não-condicional, mas para o conjunto da proposta da EdC.

### **2.5.2. A gratuidade na Economia de Comunhão**

Por gratuidade se entende “aquela atitude interior que me conduz a me aproximar de cada pessoa, de cada ser, de mim mesmo, sabendo que aquela pessoa, aquele ser vivo, aquela atividade, eu mesmo, não somos coisas para usar, mas que se deve estabelecer com elas uma relação, respeitando-as e amando-as”. Esse tipo de atitude é estreitamente vinculado às motivações intrínsecas, isto é, “aquelas atividades que contêm a própria recompensa em si mesmas” (BRUNI, 2005, p. 47).

A empresa de comunhão procura desenvolver uma “*cultura empresarial da gratuidade*”, respeitando, dessa forma, sua missão, assim como a própria fundadora a descreveu. Essa raiz carismática e missionária marca profundamente o sentido da proposta de EdC e o de gratuidade, pois “Justamente por não ter nascido senão por vocação, ela [a EdC] contém o timbre específico da gratuidade [...] talvez somente aquilo que nasce de uma vocação interior pode ser verdadeiramente gratuito, porque é realmente livre” (BRUNI, 2005, p. 48, 53-54).

Em outras palavras, a gratuidade que a cultura da modernidade queria relegada ao âmbito familiar e à esfera privada em geral, volta, na experiência da EdC a ocupar o lugar de onde foi expulsa, isto é, o terreno econômico. Com isso, os aderentes ao projeto da Economia da Comunhão não entendem simplesmente resgatar a economia civil, a “beleza” e a “fragrância” das “relações interpessoais genuínas” e trazê-las para o interior da empresa. Muito menos adotar essas relações como nova estratégia empresarial para estimular a colaboração criativa e, portanto, mais produtiva e capaz de proporcionar mais lucro para a empresa. Tampouco, pretendem conquistar uma reputação valiosa no mercado dos consumidores mais críticos para vender mais o próprio produto; tudo isso, ainda tem por trás uma motivação instrumental, ou seja, move-se no âmbito da racionalidade instrumental e, até, perniciosamente (BRUNI, 2005, p. 54-55).

Trata-se de manter, no território da economia, a gratuidade do encontro com o outro, encontro do qual surgem resultados positivos não sempre exprimíveis monetariamente, ou quantificáveis contabilmente. Fora da gratuidade, segundo o autor, em economia, “não há encontro, há, sim, contrato”. Por isso, “Devolver a gratuidade à economia talvez seja a maior dádiva que a EdC possa fazer à sociedade de hoje”, embora a demanda de gratuidade não se encaixe na lei da demanda e da oferta, pois “não há, e não haverá nunca, um ‘mercado da gratuidade’” (BRUNI, 2005, p. 54, 56).

### ***2.5.3. A reciprocidade na Economia de Comunhão***

A forma mais tradicionalmente conhecida, em economia, de reciprocidade é a do contrato. A estrutura “bidirecional” da prestação na troca de valores é caracterizada pela “condicionalidade” e pela “equivalência” das prestações feitas reciprocamente, normalmente na base de uma correspondência ou equivalência monetária (BRUNI, 2005, p. 124-125).

A reciprocidade contratual vista no interior do processo produtivo, encontra uma equivalência duvidosa quanto ao mercado de trabalho, pois a parte empresarial e a dos trabalhadores “não estão num plano de paridade”. A convergência de todos os interesses envolvidos é dificilmente realizável em uma organização de empresa, exatamente porque a empresa continua sendo “lugar de conflitos”; “por isso são previstas formas de mediações, garantias e sistemas de representação (sindicatos)”. Ademais, a condução interna da empresa normalmente se dá na base da estrutura essencialmente hierárquica, sem recorrer à forma contratual (BRUNI, 2005, p. 125-126).

Contudo, se os contraentes tiverem incentivos para a troca e o cumprimento dela for garantido por instituições justas, o conflito de interesses pode ser removido e as interações econômicas terem êxito. Em todo caso, estamos diante de “uma reciprocidade sem benevolência e gratuidade”, ou seja, uma reciprocidade instrumental (BRUNI, 2005, p. 126).

Outro tipo de reciprocidade conhecida em economia é aquela praticada por voluntários no âmbito de atividades sem fins lucrativos, ou aquela normalmente praticada no âmbito econômico familiar e de grupos. Essa reciprocidade “genuína” se diferencia da do contrato, por serem as prestações entre as partes, “independentes e livres”. Ademais, “a relação estabelecida entre as partes é a primeira finalidade da própria reciprocidade”; o bem relacional aqui criado se diferencia intrinsecamente do ato altruísta, pois esse último pode subsistir sem relação pessoal, mantendo um caráter exclusivamente anônimo (BRUNI, 2005, P. 126-127).

Esse altruísmo sem reciprocidade pode perpetuar formas de assistencialismo ou paternalismo não emancipatórias, inclusive, com o intento político não declarado de manter o *status quo*, embora se apresente com trajes da benevolência e da gratuidade. A reciprocidade genuína inclui a gratuidade compreendida como ato não-condicional, mas, contém, ao longo de um certo tempo, a expectativa da resposta do outro, mesmo que a troca seja de valores não equivalentes quantitativa ou objetivamente (BRUNI, 2005, p. 129).

Outro tipo de reciprocidade que o autor chama de “reciprocidade-comunhão” tem sua própria especificidade explicitada por duas características: a abertura e a não-condicionalidade. Com a primeira característica, chamada também de transitividade, o autor quer dizer que “a resposta do outro, a atitude de reciprocidade, também pode não ser dirigida a quem desencadeou a relação de reciprocidade; mas, sim, a uma terceira pessoa” (BRUNI, 2005, p. 130).

Essa estrutura “triádica” da EdC, torna suas empresas abertas à comunhão, isto é, a um “encontro de gratuidades”, mais que a um “encontro de interesses”. A “terceira pessoa”, inerente às experiências de EdC, é representada pelos necessitados, os quais, porém, não são considerados “receptores passivos da ajuda, mas pessoas que, como os demais atores da EdC, dão e recebem simultaneamente”. O economista italiano esclarece essa precípua reciprocidade com os pobres, nesses termos:

A resposta do “pobre” não é necessariamente endereçada à empresa que doa o lucro; pode ser que isso aconteça, mas não é nem necessário e nem mesmo normal; em todo caso, não é uma resposta de valor objetivamente “equivalente”. A empresa percebe que vive a reciprocidade-comunhão com os necessitados por saber que o capital doado a eles se tornará oportunidade de outros atos de doação dirigidos a outras pessoas (BRUNI, 2005, p. 131).

Da não-condicionalidade, já mencionada ao tratar da racionalidade de comunhão, o autor enfatiza seu sentido e repercussão existencial no interior da “cultura do dar”. É a “cultura do dar” a tornar possível a não-condicionalidade, “cultura que produz uma recompensa intrínseca e faz com que sigamos em frente, mesmo quando não somos correspondidos”. Sendo o comportamento dos atores da EdC fruto de uma cultura, isto é, de um conjunto de valores interiorizados, “a outra face da comunhão, sua possibilidade de existir, é paradoxalmente a *dor*, entendida como a disponibilidade atuada dos membros da

comunhão de saberem apostar tudo de si, de saberem transcender-se para que a reciprocidade exista” (BRUNI, 2005, 132).

A ênfase cai sobre a não-condicionalidade, pois é nesse plano de reciprocidade que se reconhece e se diferencia a EdC de outras formas de organização econômica. Contudo, a empresa de EdC “vive todas as três formas de reciprocidade [...] se uma delas faltar ou predominar sobre as outras, toda a EdC entra em crise”. Seria impossível sobreviver no mercado sem a reciprocidade contratual, bem, como por qualquer outra empresa, seria difícil permanecer por muito tempo no mercado, sem a reciprocidade genuína. De fato, ela “consente às pessoas confiar nos outros, ir além do próprio dever, por se sentirem parte de uma realidade que ultrapassa o entrelaçamento de interesses meramente instrumentais e na qual existem alguns valores intrínsecos” (BRUNI, 2005, 133).

Nessa descrição da reciprocidade, percebemos quanto é imprescindível, por parte dos atores da EdC e, de maneira especial, por parte dos empresários, preservar e alimentar aquele conjunto de motivações intrínsecas que constituem a “cultura do dar”. Ceder à tentação de viver as relações econômicas unicamente segundo a reciprocidade de contrato (a que rege o mercado capitalista) é fácil, sobretudo, quando com isso se evitaria a dor paradoxal que decorre do apostar na reciprocidade não-condicional.

Preservar e cultivar a reciprocidade não-condicional que permeia e caracteriza os comportamentos dos agentes da EdC é mais do que um desafio organizacional. Revela a vulnerabilidade e a fragilidade de uma proposta que pretende humanizar a economia e resgatar a função civilizadora do mercado, em sintonia teórica e histórica com a economia civil.

Testemunha, também, a necessidade teórica e prática de superar, na reflexão acerca da organização da sociedade, a visão restrita a um único princípio organizador (o da eficiência), para pensarmos também a presença de outro princípio organizador: o da reciprocidade.

No próximo capítulo procuraremos analisar criticamente a proposta de EdC, verificar sua plausibilidade fora do âmbito microeconômico e microssocial, bem como sua contribuição para a antropologia, em uma cultura neoliberal que reconhece como possível somente a solidariedade que vem do mercado.

## CAPÍTULO III

### CONTRIBUIÇÃO E LIMITES DA SOLIDARIEDADE PROPOSTA NA ECONOMIA DE COMUNHÃO

No capítulo anterior, vimos como o projeto de EdC não se propõe como alternativa ao mercado capitalista. Antes, procura oferecer e operacionalizar uma proposta de humanização da economia – tentando superar os efeitos negativos postos pela racionalidade econômica instrumental excludente – e traça caminhos possíveis de solidariedade.

As empresas de EdC, inspiradas no carisma de sua fundadora e na prática de comunhão dos bens do Movimento dos Focolares, foram se difundindo e crescendo desde seu ano de fundação (1991), apontando a viabilidade de sua proposta no nível microeconômico. Confiantes na possibilidade de que essas experiências possam ter sucesso no nível macroeconômico, os agentes envolvidos na proposta de EdC têm a esperança de que a “cultura da partilha”, por eles vivida, se difunda e “inunde” o mundo.

Graças à expansão e difusão dessa cultura solidária, a longo prazo, será possível alcançar um desenvolvimento integral de toda a pessoa e solucionar, um dia, o problema da indigência em nível planetário (Cf. BRUNI, 2005, p. 27). A EdC persegue esse objetivo e há anos aprofunda teoricamente o alcance de seu modelo organizador e gerencial, dentro de uma filosofia de repartição do lucro em que o critério da eficiência econômica se conjuga com o da solidariedade com os necessitados.

A proposta de humanização da economia parece refletir uma posição teórica frágil, pois se baseia na linearidade dos processos sociais, segundo a qual se passaria do nível local para o nível mais amplo sem rupturas qualitativas; ademais, desconsidera os limites da natureza humana e das suas organizações, as quais têm que lidar com o problema da escassez

dos recursos naturais à disposição e com o problema da eficiência de sua gestão para durar no tempo.

As empresas de EdC são organizações econômicas fundamentadas em princípios éticos de inspiração cristã que fazem delas um protótipo de comunidades fraternas, nas quais a riqueza é produzida para o bem comum. Esse comprometimento solidário com o bem comum levanta o problema da relação entre ética e economia e da relação mais ampla e complexa entre empresas, Estado, sociedade civil e mercado.

A tentativa de humanizar a economia capitalista por intermédio de comportamentos virtuosos (solidariedade, amor recíproco, comunhão), parece-nos inviável, pois uma ética centrada no valor da pessoa humana (EdC) e uma ética centrada no valor econômico (capitalismo) são incompatíveis. Ademais, nos perguntamos: pode uma postura ética controlar ou modificar um sistema econômico estruturalmente excludente? Ou seja, os “homens novos” podem criar, de forma linear, a “sociedade nova” onde não haverá necessitados? Contudo, precisamos reconhecer que a EdC resgata a dimensão humana das relações mercantis e aponta para a viabilização de um capitalismo reformado no nível microeconômico.

Neste terceiro capítulo, as considerações preliminares serão retomadas de forma mais aprofundada e nortearão a reflexão crítica sobre o alcance social da solidariedade efetivada nas empresas de EdC, no conjunto da sociedade de mercado de cunho neoliberal.

### **3.1. A contribuição da Economia de Comunhão à antropologia**

A EdC possui uma rica antropologia devido à sua articulação com a espiritualidade do Movimento dos Focolares. A EdC propõe uma práxis econômica que busca inverter o sentido acumulativo prevalecente do agir econômico capitalista e ampliar sua racionalidade

puramente instrumental, colocando o ser humano como finalidade e centro da atividade econômica. Para tanto, seria imprescindível cultivar e difundir a “cultura do dar”, a qual, segundo Lubich (2004), expressa mais profunda e autenticamente a essência da natureza humana.

Vale a pena retomar as palavras da fundadora dos Focolares para evidenciar a base antropológica da proposta de EdC:

Ao contrário da economia consumista, baseada na cultura do *ter*, a Economia de Comunhão é a economia do *dar*. Isso pode parecer difícil, árduo, heróico. Mas não é assim, porque o homem, criado à imagem de Deus, que é Amor, encontra a própria realização justamente no amor, em dar. Esta exigência está no mais profundo do seu ser, quer ele tenha fé em Deus, quer não (LUBICH, 2004, 40-41).

Ao longo do segundo capítulo, destacamos a vinculação da EdC com a tradição clássica, humanista e cristã da economia civil, cuja visão do ser humano decorria do otimismo antropológico do humanismo civil. A incapacidade humana em exercitar as virtudes civis derrubou a ingenuidade do humanismo civil da primeira metade do século 15, de forma que a sociedade passou a ser regida pelo temor recíproco (Cf. BRUNI; ZAMAGNI, 2004, p. 65-66).

Os eventos históricos levaram o humanismo civil a reconhecer a “natureza ambivalente do ser humano”, de forma que, mais tarde, no século 18, com Genovesi (BRUNI; ZAMAGNI, 2004), uma concepção antropológica mais realista se afirmou. Essa concepção reconhecia como inerente ao ser humano quer seu impulso na busca do interesse pessoal, quer sua “vocação à reciprocidade” (BRUNI; ZAMAGNI, 2004, p. 75).

Quando a fundadora do Movimento dos Focolares afirma que “no mais profundo do ser humano” há a “exigência” de realização no “amor, em dar”, quer esse homem “tenha fé ou não em Deus”, entendemos que pela concepção antropológica aqui exposta se considera

intrínseco à natureza humana a capacidade de amar e de dar. Daí, talvez, se compreenda a insistência na difusão da “cultura do dar”, pois, de certa forma, sua viabilização no tecido macrossocial, apesar da hostilidade posta pela hegemônica “cultura do ter”, encontraria uma ressonância positiva na própria natureza humana, desejosa de reciprocidade (“vocação à reciprocidade”).

A constatação da co-presença de duas culturas opostas, em que uma, a “do ter” prevalece sobre a outra, torna mais “árdua e heróica” a aposta da EdC na capacidade de amar do ser humano. Como salienta o teólogo uruguaio, Juan Luis Segundo (1987), “O homem aparece assim como um ser dividido, solicitado ao mesmo tempo pelos determinismos que o levam à alienação no impessoal, no fácil, e pela liberdade que o conduz à construção árdua de seu ser de pessoa” (SEGUNDO, 1987, p. 42).

Esses determinismos, para Segundo, decorrem da dúplici natureza do ser humano, a biológica e a cultural, mas é sobretudo essa última a gerar os determinismos mais perigosos, por serem incorporados às relações sociais “normalmente, em nível espontâneo” (SEGUNDO, 1987, p. 4). Cabe, portanto, perguntarmo-nos como a “cultura do ter” teve tamanha expansão na cultura ocidental, assumindo a forma de uma “segunda natureza” a ser vivida “em nível espontâneo”. Em outras palavras, perguntamos como o desejo de ter (de acumulação), motor do sistema econômico capitalista e expressão mais marcante do espírito competitivo neoliberal, tornou-se traço fundamental antropológico e fator decisivo do processo civilizatório ocidental.

### ***3.1.1. A concepção antropológica antagônica da cultura ocidental***

A prática econômica dessas sociedades ocidentais revela “finalidades e objetivos que vão numa direção” em que se privilegia “a afirmação radical do *eu* agente e [...] uma política de consumo insensata, desastrosa tanto para a comunidade humana quanto para o meio ambiente e o ecossistema”. Ademais, “As mudanças advindas com a modernidade aplanaram o caminho para o individualismo, para o egoísmo, para uma busca desmedida do interesse próprio” (ARAÚJO et al., 2002, p. 22, 25).

A socióloga brasileira explica a emergência da cultura “do ter” como decorrência dessa desenfreada busca pelo interesse próprio. Essa busca é considerada como uma dimensão humana que “vivida e perseguida em todas as expressões da vida em sociedade, produziu como fruto a *cultura do ter*, que hoje domina nossos costumes” (ARAÚJO et al., 2002, p. 25).

A autora descreve a sociedade moderna como sendo consumista, “complexa, conflituosa, alienada, esbanjadora, [...] incapaz de criar relações profundas”; conseqüentemente, “Do ponto de vista antropológico, domina o *homo consumens* [homem consumidor], incapaz de ter uma consciência subjetiva e moral”. Além do mais, na sociedade e na vida política “difunde-se por toda parte uma competitividade agressiva, que acaba por alimentar conflitos e guerras de todo tipo, desde aqueles entre povo e Estado, até os que são travados em nível de mercado e no mundo do trabalho” (ARAÚJO et al., 2002, p. 26).

Conforme Assmann e Sung (2000), precisamos buscar outras explicações, ao longo da história do pensamento ocidental, que possam nos convencer, com mais eficácia, da permanência determinante e propulsora dessa dimensão antropológica vinculada ao interesse próprio. Além de A. Smith (1988), cuja doutrina do interesse influenciou a economia política e o próprio pensamento neoliberal, outros dois pensadores ocidentais influenciaram

profundamente a cultura ocidental: o filósofo alemão, F. Hegel (1770-1831), reconhecido como o maior filósofo do seu tempo e o inventor da psicanálise, Sigmund Freud (1856-1939) (Cf. ASSMANN; SUNG, 2000, p. 166-178).

Não é por um acaso que o filósofo alemão estudou com atenção “A riqueza das Nações” de Smith (1988), apesar de não ser a economia política o objeto do seu interesse principal, mas sim, uma referência importante para elaborar o conceito de trabalho como conceito central para o desenvolvimento da sociedade. O pensador alemão pensa em termos próximos aos de Smith:

A pessoa concreta que, enquanto particular, é o próprio fim de si própria, é, como conjunto de necessidades e como mistura de necessidade natural e de vontade arbitrária, um dos dois princípios da sociedade civil. [...] Este fim egoísta, assim condicionado na sua realização pela universalidade, funda um sistema de dependência recíproca tal que a subsistência, o bem estar do indivíduo e a sua existência jurídica se ligam tão estreitamente à subsistência, ao bem estar e ao direito de todos que só se tornam efetivos nessa ligação (HEGEL *apud* MEDA, 1999, p. 179-180).

É por intermédio do tema da luta pelo reconhecimento, descrito na obra “Fenomenologia do Espírito”, que Hegel (2005) expõe sua teoria do desejo, teoria que ainda hoje fornece, para o atual pensamento neoliberal<sup>54</sup>, a base antropológica para justificar a concorrência como traço fundamental das relações humanas. Pela dialética do senhor e do escravo<sup>55</sup>, esse pensador mostra como a identidade se constrói a partir do olhar cobiçoso do

---

<sup>54</sup> Francis Fukuyama (*apud* ASSMANN; SUNG, 2000), formado em Ciências Políticas em Harvard, no seu livro *O fim da história e o último homem* fez uma leitura “benévola e otimista” de Hegel. Conforme essa leitura, a luta pelo reconhecimento do homem hegeliano é a aspiração que impulsiona o processo histórico. A busca pelo reconhecimento por outros seres humanos como homem “teria substituído, nas sociedades liberais, a luta violenta pelo prestígio”. O desejo de reconhecimento hegeliano, essencialmente conflitivo, é transferido ao campo econômico das sociedades liberais como luta “pelo *status econômico-social*”, adquirindo, segundo o pensador americano uma conotação de reciprocidade entre iguais. Entretanto, esse desejo de reconhecimento não expressa verdadeiramente uma reciprocidade entre iguais, pois o desejo de dominação inerente à dialética hegeliana do senhor e do escravo continua operante (ASSMANN; SUNG, 2000, p. 179-182).

<sup>55</sup> F. Hegel (2005) apresenta o movimento do reconhecimento recorrendo à dialética do senhor e do escravo. Nela, trava-se uma luta “como duas figuras opostas da consciência: uma, a consciência independente [...] outra, a consciência dependente [...]. Uma é o *senhor*, outra é o *escravo*” (HEGEL, 2005, p. 147).

outro, isto é, o ato de reconhecimento que fundamenta a identidade humana se dá no interior de uma luta para a afirmação de um, às custas da derrota (ou morte) do outro (Cf. ASSMANN; SUNG, 2000, p. 175-176).

A dinâmica relacional confrontativa, geradora de identidade, emerge do desejo de reconhecimento e seu resultado é o mesmo: um vencedor e um perdedor. O escravo encontra-se, relativamente ao senhor, em uma relação de submissão que é preferível à morte que adviria ao buscar sua liberdade. Dessa forma, a dialética hegeliana do senhor e do escravo se torna uma relação fatalista e condenatória para o escravo (Cf. ASSMANN; SUNG, 2000, p.177).

O tipo de antropologia aqui subjacente é mais do que competitiva, é bélica, pois pressupõe a redução a condição de escravo de um ser humano; uma existência escravizada (infra-humana) possibilita o reconhecimento de uma outra existência humana em nível de superioridade. Portanto, não há reconhecimento mútuo, bem como não há reconhecimento-admiração: “a gênese da identidade do eu” nega o desejo de reconhecimento do outro enquanto outro (ASSMANN; SUNG, 2000, p.177).

O desejo ardente de ser admirado e prestigiado, evidenciado por Smith (1988) é substituído, pelo filósofo alemão, pelo desejo de reconhecimento competitivo que gera e perpetua a luta de confrontação de um ser humano com o outro. Com Hegel (2005), entra e se consolida na cultura moderna, essa concepção antropológica antagônica como fator evolutivo da história humana.

O pensamento do “pai” da psicanálise confirma essa visão antropológica antagônica. Ao longo do estudo dos fenômenos mentais inconscientes, o pensador demonstra como um processo mental inconsciente pode ter um efeito dinâmico ou motivador sobre o pensamento e sobre o comportamento. Pela técnica psicanalítica, procura reconduzir à esfera consciente, a

intensa atividade mental inconsciente, como atesta sua obra dedicada à interpretação dos sonhos (Cf. FREUD, 2001).

O estudo convenceu Freud (1988) de que a maior parte do funcionamento mental se processa inconscientemente e que a consciência não é uma característica fundamental das operações mentais. Esse autor se propõe a estudar os aspectos impulsivos da vida psíquica, postulando a existência de dois tipos de pulsões: uma sexual (voltada para a vida e chamada de libido) e outra agressiva (voltada para a morte). As pulsões são os impulsos que movem os desejos, mas diferentemente do instinto animal, elas não têm uma finalidade precisa nem um objeto próprio (Cf. FREUD, 1988, p. 93-118, 310-318).

A fonte originária do desejo é inconsciente, irracional, como o desejo de incesto com um dos pais do sexo oposto que experimenta toda criança entre os dois e os seis anos de vida (complexo de Édipo<sup>56</sup>). A criança, nessa etapa do crescimento, deseja eliminar a mãe ou o pai que a separa do amor exclusivo, revelando como a intensidade e a violência dos sentimentos caracterizam a infância dos seres humanos. Dessa forma, o desejo de ser amada e admirada de maneira exclusiva por um dos pais, leva a criança a identificar as outras pessoas do seu entorno (irmãos e irmãs) como rivais: o desejo de reconhecimento gera rivais e provoca o desejo de aniquilá-los. Freud demonstra como a natureza humana está marcada, desde a infância, pelo impulso confrontativo destrutivo (Cf. FREUD, 2001, p. 261-267).

---

<sup>56</sup> Freud (2001) recorre à lenda do Rei Édipo e a tragédia grega que traz o seu nome para explicar o funcionamento dessa dinâmica desejante: “Édipo, filho de Laio, Rei de Tebas, e de Jocasta, foi enjeitado quando criança porque um oráculo advertira Laio de que a criança ainda por nascer seria o assassino de seu pai. A criança foi salva e cresceu como príncipe numa corte estrangeira, até que, em dúvida quanto a sua origem, também ele interrogou o oráculo e foi alertado para evitar sua cidade, já que estava predestinado a assassinar seu pai e receber sua mãe em casamento. Na estrada que o levava para longe do local que ele acreditava ser seu lar, encontrou-se com o Rei Laio e o matou numa súbita rixa. Em seguida dirigiu-se a Tebas e decifrou o enigma apresentado pela Esfinge que lhe barrava o caminho. Por gratidão, os tebanos fizeram-no rei e lhe deram a mão de Jocasta em casamento. Ele reinou por muito tempo com paz e honra, e aquela que, sem que ele o soubesse, era sua mãe, deu-lhe dois filhos e duas filhas. Por fim, então, irrompeu uma peste e os tebanos mais uma vez consultaram o oráculo. [...] Os mensageiros trazem de volta a resposta de que a peste cessará quando o assassino de Laio tiver sido expulso do país. [...] Estarrecido ante o ato abominável que inadvertidamente perpetrara, Édipo cega a si próprio e abandona o lar. A predição do oráculo fora cumprida. [...] O Rei Édipo, que assassinou Laio, seu pai, e se casou com Jocasta, sua mãe, simplesmente nos mostra a realização de nossos próprios desejos infantis” (FREUD, 2001, p. 261-263).

É nas suas análises do mal-estar da civilização que Freud (1997) mostra como nem a solidariedade, tampouco o amor caracteriza a natureza do ser humano, mas sim, o interesse pessoal e o ódio:

... é que os homens não são criaturas gentis que desejam ser amadas, e que no máximo, podem defender-se quando atacadas; pelo contrário, são criaturas entre cujos dotes instintivos deve-se levar em conta uma poderosa quota de agressividade. Em resultado disso, o seu próximo é, para eles, não apenas um ajudante potencial ou um objeto sexual, mas alguém que os tenta a satisfazer sobre ele a sua agressividade, explorar sua capacidade de trabalho sem compensação, utilizá-lo sexualmente sem o seu consentimento, apoderar-se de suas posses, humilhá-lo, causar-lhe sofrimento, torturá-lo e matá-lo. *Homo homini lupus*. Quem, em face de toda sua experiência da vida e da história, terá a coragem de discutir essa asserção? (FREUD, 1997, p. 67-68).

Para o “pai” da psicanálise, os indivíduos vivem relações de mútua hostilidade que os levariam à desintegração se a sociedade não empregasse freios inibitórios; o mandamento do amor para com os semelhantes, portanto, que vai contra a natureza humana, assim como as restrições à vida sexual, têm um efeito escasso.

Em conseqüência dessa mútua hostilidade primária dos seres humanos, a sociedade civilizada se vê permanentemente ameaçada de desintegração. [...] Daí, portanto, o emprego de métodos destinados a incitar as pessoas a identificações e relacionamentos amorosos inibidos em sua finalidade, daí a restrição à vida sexual e daí, também, o mandamento ideal de amar ao próximo como a si mesmo, mandamento que é realmente justificado pelo fato de nada mais ir tão fortemente contra a natureza original do homem (FREUD, 1997, p. 68-69).

Segundo esse autor, luta e competitividade são indispensáveis na construção da civilização; a “natureza original do homem” não pode ser eliminada, mas pode se tornar uma ocasião para abandonar as ilusões depositadas nos semelhantes ao considerá-los bons:

Chega a hora em que cada um de nós, tem de abandonar, como sendo ilusões, as esperanças que, na juventude, depositou em seus semelhantes, e aprende quanta dificuldade e sofrimento foram acrescentados à sua vida pela má vontade deles. Ao mesmo tempo seria injusto censurar a civilização por tentar eliminar da atividade humana a luta e a competição. Elas são indubitavelmente indispensáveis (FREUD, 1997, p. 69).

De fato, a luta e a competição, sem dúvida nenhuma, tornaram-se indispensáveis para a sustentação do pensamento neoliberal, bem como para o funcionamento do mercado capitalista, em linha com quanto Hayek (1985, 1999, 2003) tinha afirmado. Assumidos como princípios naturalistas inerentes à lei da evolução, a luta e a competição tornam-se expressões fundamentais da atividade humana e de um dinamismo histórico que levaria toda a humanidade [sic] à prosperidade.

Fukuyama (*apud* ASSMANN; SUNG, 2000), em particular, ao propor a “economização da vida” como superação da dialética hegeliana do senhor e do escravo, “está propondo fundamentalmente a competição econômica, isto é, a acumulação do patrimônio e/ou a ostentação do consumo”. Com isso, o consumo se torna “o caminho do reconhecimento e da dignidade humana, [...] um caminho sem fim e sem saída”, pois “Quando todos se vêem somente como consumidores, a solidariedade é impossível” (ASSMANN; SUNG, 2000, p. 182-183).

Zygmunt Bauman (2001), sociólogo polonês de fama internacional, tido como teórico da pós-modernidade, assim expressa essa relação entre identidade e consumo: “... a iniciativa está com as coisas; e, como as coisas são os ornamentos simbólicos das identidades e as ferramentas dos esforços de identificação, as pessoas logo as seguem (BAUMAN, 2001, p. 100).

Na “modernidade líquida” os laços sociais deixam de ser laços e tornam-se frágeis e interesseiras relações mercantis, invejosas relações de posse de mercadorias em que o outro é tido como concorrente, como exemplo de conduta de consumo a ser imitado. A liberdade

alavancada pelo consumo, pressupõe a posse de recursos materiais que são disponíveis somente para as pessoas que souberam concorrer eficientemente no âmbito das relações mercantis. Pela injustificável ineficiência da suas ações, por não terem estado à altura das relações mercantis, muitos indivíduos desmereceram a posse de recursos materiais. “Assim, fundamentalmente”, diz o sociólogo polonês, “a liberdade depende de quem é mais forte - da distribuição das habilidades e recursos materiais requeridos pela ação eficiente” (BAUMAN, 1998, p. 40).

A sociedade produz os “consumidores falhos”, ou seja, “os consumidores insatisfatórios, aqueles cujos meios não estão à altura dos desejos, e aqueles que recusaram a oportunidade de vencer enquanto participavam do jogo de acordo com as regras oficiais”. O mercado possui uma “força sedutora” que atrai todos os “seduzidos” a participarem do “jogo” do consumo, entretanto, “Os jogadores incapazes e indolentes devem ser *mantidos fora do jogo*” (BAUMAN, 1998, p. 56-57).

Essas reflexões confirmam as palavras da socióloga brasileira a respeito da dominação do “homem consumidor” na visão antropológica contemporânea, bem como, no quadro dessa “cultura do ter” ou cultura de consumo, a respeito da difusão de uma “competitividade agressiva” que acaba para “alimentar conflitos e guerras de todo tipo” (ARAÚJO et al., 2002, p. 26).

Uma nova concepção antropológica que possibilite a solidariedade deve recuperar a “multirreferencialidade da nossa identidade [que] é fundamental para que possamos sair dessa [...] visão hegemônica” ocidental. Reduzir a “realização do desejo humano de reconhecimento ao campo da economia é um caminho sem fim e sem saída”. Para tanto, “A única forma de superar essa concepção trágica do desejo humano é o reconhecimento do/a outro/a enquanto outro/a no desejo solidário, desejo de cooperação e inclusão dos /as excluídos/as, dos/as perdedores/as” (ASSMANN; SUNG, 2000, p. 183).

### 3.1.2. O homo donator e a reciprocidade

É nessa direção que vai a proposta de EdC, que vê no “*homo donator*” o surgimento de “uma nova concepção antropológica”, o “nascimento de um *homem novo* capaz de acrescentar às suas dimensões modernas – de produtor e de consumidor – alguma coisa, um ‘algo mais’ que o ajude e o estimule a se abrir para a alteridade e o liberte do fechamento e do egoísmo”. A partir desse “*homo donator*” será possível “delinear uma nova cultura que exprima uma visão de homem [...] capaz de praticar, nas atividades públicas e, em especial, nas atividades econômicas, o dom, a partilha” (ARAÚJO et al., 2002, p. 22).

De fato, o próprio projeto de EdC “não nasceu de uma visão economicista do trabalho e da produção, mas sim de uma concepção de homem que Paulo VI denominou ‘humanismo total’” (SORGI et al., 1998, p. 31)<sup>57</sup>. Limitar o desejo de reconhecimento identitário à dimensão econômica, significa restringir a natureza humana somente à dimensão acumulativa, a do “ter para ser”, ignorando outras dimensões em que se explicita a atividade humana. Conforme Ferrucci (et al., 1998), “são outras as reais motivações para a atividade do homem: ele trabalha para viver, para manter-se e manter seus familiares; para criar coisas novas e válidas; para ser aceito e respeitado pelos outros na comunidade; para ser valorizado e amado, para auto-realizar-se e até mesmo para deixar um marco na história” (FERRUCCI et al., 1998, p. 74).

---

<sup>57</sup> A Carta Encíclica *Popularum Progressio*, de Paulo VI, foi publicada em 26 de março de 1967 e dedicada ao desenvolvimento dos povos. A conclusão da primeira parte foi assim titulada: “Para um humanismo total”. Paulo VI o descreve com essas palavras: “42. É necessário promover um humanismo total.(44) Que vem ele a ser senão o desenvolvimento integral do homem todo e de todos os homens? Poderia aparentemente triunfar um humanismo limitado, fechado aos valores do espírito e a Deus, fonte do verdadeiro humanismo. O homem pode organizar a terra sem Deus, mas ‘sem Deus só a pode organizar contra o homem. Humanismo exclusivo é humanismo desumano’. (45) Não há, portanto, verdadeiro humanismo, senão o aberto ao Absoluto, reconhecendo uma vocação que exprime a idéia exata do que é a vida humana. O homem, longe de ser a norma última dos valores, só se pode realizar a si mesmo, ultrapassando-se. Segundo a frase, tão exata de Pascal: ‘O homem ultrapassa infinitamente o homem’ (46)” (PAULO VI, 1967).

Para a socióloga brasileira, é evidente a “reviravolta antropológica” contida na EdC, pois o *homem donator* representa o conjunto das “pessoas imbuídas de nova mentalidade, engajadas na construção de um mundo mais unido e solidário. [...] Individualidade e sociabilidade encontram-se no dom de si, do próprio ser e na circulação dos bens materiais necessários ao desenvolvimento e crescimento de todos” (ARAÚJO et al., 1998, p. 19).

Vimos como a “cultura do dar” decorre da espiritualidade do Movimento dos Focolares. Esse movimento, inspirado na práxis das primitivas comunidades cristãs, procura viver a fraternidade como princípio intrinsecamente unificante de todos os seres humanos pois, lançados pelo dinamismo do amor recíproco (fraterno), se doam uns aos outros.

Vimos, também, como esse modo de dar “que os cristãos chamam de *evangélico*”, pois responde ao mandamento de Jesus que disse, segundo o Evangelho de Mateus: “De graça recebeste, de graça dai” (Mt 10,8), fundamenta as relações humanas, de forma que “Estas relações tendem a ser correspondidas e a se tornarem recíprocas (ARAÚJO et al., 2002, p. 24-25).

A “cultura do dar” não está fora do alcance dos que não compartilham da espiritualidade do Movimento, pois como assinala Lubich (2004, p. 30), “em toda pessoa, não obstante suas fraquezas, é conatural uma cultura voltada mais para dar do que para ter, pois ela é chamada precisamente a amar os homens, seus semelhantes”.

Podemos perceber como, no pensamento da fundadora dos Focolares, a visão cristã do ser humano, isto é “criado à imagem de Deus, que é Amor”, torna a dimensão do amor e do dom de si mesmo uma “exigência [que] está no mais profundo do seu ser [do homem]”, de forma que o ser humano, “quer ele tenha fé em Deus, quer não”, possui a capacidade de amar. Ademais, quando “... o amor, a benevolência vivida por mais de uma pessoa torna-se mútua [...], floresce a solidariedade” (LUBICH, 2004, p. 30, 41)

Poderíamos, parece-nos, compreender e definir melhor essa “exigência”, recorrendo à terminologia adotada pelos economistas italianos para caracterizar a concepção antropológica subjacente à economia civil: “vocação à reciprocidade”, pois “   próprio do ser humano [...] a *reciprocidade*. [...] *O humano começa com a reciprocidade*” (BRUNI; ZAMAGNI, 2004, p. 75, 81-82).

O termo “voca o à reciprocidade” talvez tem a ver com o “desejo solidário at vico”, cuja persistência na natureza humana pode ser compreendida em termos de “*saudade persistente* de experiências agradáveis de solidariedade nos contextos primevos da evolu o humana”. Esse estranho animal que é o ser humano, cuja “herança genética e cultural [consiste em] múltiplas e dificeis lutas pela sobrevivência”, ainda guarda “sob a forma de desejo at vico [...] *um pendor para a solidariedade*” sobre o qual repensar a socialidade humana (ASSMANN; SUNG, 2000, p. 189-190).

Não podemos esquecer de que também as “rela oes iniciais entre a mãe e sua criança” são imprescindíveis   sobrevivência da espécie humana, bem como elas são expressão significativa do desejo de reconhecimento mútuo, gratuito e amoroso. Esse exemplo de relacionamento humano é um forte argumento teórico e prático contra uma visão exclusivamente competitiva da socialidade, sem, por isso, “negar a abundante presença da competi o na socialidade humana”. Concordamos com Assmann e Sung quanto à necessidade de “sublinhar que a expansão da dominância da competitividade econômica para todos os aspectos da vida social é um equívoco antropológico tão grande ou maior que o equívoco antropológico que consiste em imaginar os seres humanos como naturalmente solidários” (ASSMANN; SUNG, 2000, p. 200).

Em outras palavras, o olhar da mãe é “de reconhecimento baseado na reciprocidade e não na confronta o competitiva” e essa experiência de amor maternal é um “*imprinting*

*cultural primário*<sup>58</sup>” que “pode ser recuperado porque está lá, no fundo do desejo humano”. Ademais, “Os *imprintings culturais*, por serem culturais, não são indelévels nem totalmente apagáveis, nem deterministas. Podem ser revistas, reformuladas e/ou recuperadas” (ASSMANN; SUNG, 2000, p. 202).

Assmann e Sung (2000) atribuem aos processos educacionais suma importância, pois podem “ajudar a recuperar a experiência originante do desejo de reconhecimento recíproco no olhar do cuidar...”. Essa última consideração nos conduz de volta àquela insistência, manifestada por parte da inspiradora e dos agentes da EdC, na necessidade de formação de “homens novos” para a difusão da “cultura de amor”. E, segundo Assmann e Sung, o amor “exige irradiar-se socialmente como amor solidário, isto é, troca desejante coletiva que anela a construção de ecologias sociais de felicidade compartilhada” (ASSMANN; SUNG, 2000, p. 202).

Nessa construção consiste talvez o maior desafio para a EdC, e para qualquer proposta que pretende irradiar na sociedade o amor solidário, pois “a sobrevivência da nossa espécie depende de nossa capacidade de reordenar a vida integrando esse amor com outros tipos de relações – incluindo a competição – que vão surgindo”. Portanto, contrariamente à tese do “papa” do neoliberalismo que atribui à concorrência o único caminho em direção à felicidade humana em sociedade, a EdC, com a difusão da “cultura da partilha”, procura incluir o amor solidário nas relações sociais.

---

<sup>58</sup> O termo *imprinting* foi proposto pelo antropólogo Konrad Lorenz (*apud* ASSMANN; SUNG, 2000) “para falar da marca indelével que as primeiras experiências imprimem no animal recém-nascido. [...] A partir desse conceito de Lorenz, Edgar Morin fala de *imprinting cultural* nos seres humanos” (ASSMANN; SUNG, 2000, p. 200-201). Edgar Morin, sociólogo contemporâneo, iniciador do pensamento complexo e autor de várias obras dedicadas a esse tema, assim denomina o termo *imprinting*: “é a marca indelével imposta, primeiro, pela cultura familiar e, depois, pela cultura social, que se mantém na vida adulta. O *imprinting* inscreve-se cerebralmente na primeira infância pela estabilização seletiva das sinapses, inscrições primeiras que vão marcar irreversivelmente o espírito individual no seu modo de conhecer e de agir. A isso se acrescenta e combina a aprendizagem, que elimina *ipso facto* outros modos possíveis de conhecer e de pensar” (MORIN, 2005, p. 302).

Para Hayek (*apud* ASSMANN; SUNG, 2000, p. 204)<sup>59</sup>, a sociedade “nunca teria chegado a surgir se não tivesse sido ignorada a recomendação de que todo semelhante seja tratado com o mesmo espírito de solidariedade que se dedica a quem habita o entorno mais próximo”. Conseqüentemente, reconhece-se a solidariedade “somente em comunidades pequenas, antes do surgimento da economia de mercado”, pois em sociedades amplas, regidas pela ordem do mercado, o qual é intrinsecamente competitivo, seria incompatível propô-la para solucionar as questões sociais (ASSMANN; SUNG, 2000, p. 204).

Ademais, tendo em conta “o aumento e inclusive a manutenção da população e a riqueza atuais”, levantar qualquer questão social seria cometer um erro fatal, pois, segundo Hayek, “se chega a chamar ‘social’ o que na realidade constitui o principal obstáculo para a boa marcha da ‘sociedade’. O ‘social’ deveria mais bem tachar-se de anti-social” (HAYEK *apud* ASSMANN; SUNG, 2000, p. 204).

Dessa forma, o “papa” do neoliberalismo “inverte o sentido da solidariedade. Ser solidário é não ser solidário”. A solidariedade é assim expulsa das relações humanas no âmbito macrossocial e “Em nome da eficiência do e no mercado [...] a relação humana [é reduzida] à concorrência e o outro/a [é reduzido/a] a concorrente a ser vencido” (ASSMANN; SUNG, 2000, p. 204).

Essa inversão do amor solidário vai contra a proposta da EdC, bem como contra a experiência humana do amor das comunidades cristãs primitivas, tomada pela EdC como modelo a ser realizado nas sociedades atuais. Precisamos compreender melhor o significado desse “dar evangélico”, cujos portadores, os cristãos, são chamados pela EdC de “homens novos”, sem os quais a EdC diz que não sobreviveria.

---

<sup>59</sup> A obra de Hayek, à qual Assmann e Sung (2000, p. 204) se referem e da qual citam alguns trechos, é o último livro dele, *A fatal arrogância*.

### 3.1.3. Os “homens novos”: o amor fraterno cria a solidariedade

O fato de o homem ter sido “criado à imagem de Deus” (LUBICH, 2004, p. 40) não leva ao “equivoco antropológico” segundo o qual os seres humanos seriam “naturalmente solidários” (ASSMANN; SUNG, 2000, p. 200), pois, segundo a fundadora dos Focolares, a solidariedade “só pode ser mantida viva quando se faz calar o próprio egoísmo, enfrentando as dificuldades e sabendo superá-las”. E é exatamente essa solidariedade que “colocada sempre à base de cada ação humana, inclusive econômica, [...] caracteriza o estilo de vida” dos agentes da EdC (LUBICH, 2004, p. 30).

A EdC surgiu “a fim de que [seus agentes] revivam o espírito e a práxis dos primeiros cristãos: [entre os quais] não havia [...] necessitado algum”. A presença desses necessitados na sociedade atual, entretanto, não representa só uma grave “questão social” a ser resolvida. De fato, os necessitados são “um tipo de Jesus bem determinado, que merece o nosso amor e que um dia nos repetirá: ‘Tive fome, estava nu, não tinha casa ou estava com a casa arruinada... e vocês...’ Sabemos o que então nos dirá” (LUBICH, 2004, p. 39-40).

Nessa referência ao evangelho de Mateus, em que se narra o juízo universal (Cf. Mt 25, 31-46)<sup>60</sup>, a salvação outorgada não se baseia em uma profissão de fé em Deus ou em uma doutrina de Cristo. Conforme Segundo, “a salvação se outorga *aos que, sem referência concreta a Cristo, amaram concretamente a seus irmãos*” (SEGUNDO, 1970, p. 37).

É nesse contexto de amor concreto que devem ser compreendidos os “homens novos” de quem fala Lubich (2004): “são aqueles que vivem de modo atualíssimo o Evangelho. Vivendo o amor recíproco...”. Nesse plano de amor recíproco e concreto é que se situa a revelação cristã, como as próprias palavras da fundadora confirmam:

---

<sup>60</sup> Segundo esse evangelista, o necessitado (faminto, despojado, sedento, doente, forasteiro) seria o próprio Jesus que, no juízo final, outorgará a salvação aos que o socorreram quando o viram nessas sofridas condições de vida: “... cada vez que o fizeste a um desses meus irmãos mais pequeninos, a mim o fizeste” (BÍBLIA, 2002, p. 1750).

Durante a Segunda Guerra Mundial, fruto do ódio, aconteceu uma ‘nova revelação’- se assim podemos dizer – sobre quem é verdadeiramente Deus: Deus é Amor. [...] Deus não mais distante, mas próximo, muito próximo, [...] Um dia – este é um dos primeiros fatos, que sempre contamos – um pobre pediu-me um par de sapatos número quarenta e dois. Sabendo que Jesus se identificava com os pobres, dirigi ao Senhor, numa igreja, a seguinte oração: ‘Dá-me um par de sapatos número quarenta e dois para ti naquele pobre’. Ao sair da igreja, uma moça me entregou um pacote. Abri; continha um par de sapatos número quarenta e dois. Com o passar dos anos, milhões de fatos semelhantes sucederam-se a esse. ‘Dai, e vos será dado’ (Lc 6,38), lemos um dia no Evangelho. Dávamos o que possuíamos, e tudo voltava multiplicado (LUBICH, 2004, 45, 18-19).

Essas experiências de amor concreto, em que Deus se revela, leva os membros do Movimento ao cumprimento daquelas palavras de Jesus que mais os tocaram: “amar a Deus com todo o coração; amar cada próximo como a si mesmo; amar-nos mutuamente, com a medida que Jesus requer – até estarmos prontos a dar a vida uns pelos outros...” (LUBICH, 2000, p. 20).

Nas suas cartas, o apóstolo Paulo<sup>61</sup> expressa um pensamento, do qual emerge uma penetrante concepção do ser humano, cuja existência é tocada pelo extraordinário evento da graça de Deus. De acordo com Segundo, sobretudo a segunda epístola a Timóteo (2Tm 1, 9ss) nos diz quem é o ser humano à luz da revelação, pois nela, Paulo afirma que “Deus nos libertou [...] segundo seu projeto e sua graça (isto é, seu dom), a qual se deu por Cristo desde o início dos tempos, porém se manifestou agora com a luz do nosso salvador Jesus Cristo” (SEGUNDO, 1970, p. 38).

---

<sup>61</sup> Paulo de Tarso é um dos escritores neotestamentário. Judeu, cidadão romano e educado como fariseu nas escolas de Jerusalém, convertido ao cristianismo perto de Damasco, devido à aparição de Jesus ressuscitado, recebe dele a missão de apóstolo dos Gentios (pagãos), no início da nossa era. Ver a Introdução às Epístolas de São Paulo (Cf. BÍBLIA, 2002, p. 1954-1955). A cristologia paulina (interpretação do Ressuscitado) “está presente em cartas ocasionais, e essas supõem um conhecimento da história de Jesus transmitido na memória e na catequese das comunidades cristãs às quais Paulo escreve”. Paulo desempenha sua missão no contexto de paganismo greco-romano e diáspora judaica. Tendo como pano de fundo esse contexto, Segundo interpreta a teologia de Paulo com “uma ‘clave’ *antropológica* ou existencial”, sem por isso reduzi-la a uma antropologia: “De modo geral, pode-se dizer que Paulo personifica as forças que intervêm significativamente em estruturar *cada existência humana*. Aquelas que todo homem (por mais diversas que sejam suas circunstâncias e até sua origem religiosa) observa em si mesmo, quando dirige seu olhar para a profundidade de sua própria existência e para as principais peripécias que a atingem” (SEGUNDO, 1997, p. 366, 381-382).

A revelação de Cristo como Salvador e libertador não se dá pela proposta de um “caminho inédito” que levaria à realização da felicidade, nem essa salvação acrescenta novas qualidades ou virtudes sobrenaturais à natureza humana, de modo a transformar o “homem velho” em um “homem novo”, isto é, o ser humano libertado de seus determinismos biológicos e culturais. A graça que se manifesta pela revelação nos comunica que, sendo “Deus feito homem, existiu no homem desde o começo da humanidade esse dinamismo unânime que o leva à ajuda mútua e a uma solidariedade crescente” (SEGUNDO, 1970, p. 38).

Esse dinamismo, possibilitado pela graça de Deus e presente em todo ser humano, não anula ou modifica sua natureza biológica e cultural, mas, sim, “chama o homem a transcender o instintivo, obrigando-o a entregar-se ao serviço da liberdade e do amor”. Ao comentar a carta aos Romanos de Paulo, Segundo (1997) lê em termos antropológicos a linguagem “religiosa” com a qual o apóstolo, em Romanos 2, 14-15<sup>62</sup>, fala da lei divina:

Essa ‘lei’ escrita (por Deus) no coração de todos os homens não é, apesar das aparências, um princípio heterônomo de discernimento moral. É o mais interno do homem, a força capaz de transcender a própria conveniência e de seguir uma lei que, em todas as suas expressões posteriores, Paulo recapitulará (= dar-lhe-á sentido) com o termo clássico de *amor* (= *agape*; cf. 13, 8-10; Gl 5, 13- 14) (SEGUNDO, 1997, 402-403).

“A natureza trabalha no homem, trabalha o homem [...] determinando inclusive seus desejos”, de forma que a liberdade humana encontre “algo que, se é estranho ao íntimo do nosso próprio eu, pertence-nos e condiciona todas as nossas realizações”. Portanto, o ser humano exerce sua liberdade no interior de um “espaço” existencial em que a construção de seu projeto de vida terá que levar em conta o dualismo da sua natureza, isto é, a tensão entre o

---

<sup>62</sup> Paulo fala dos pagãos como aqueles que “não tendo Lei [revelada], fazem naturalmente o que é prescrito pela Lei ...”. Dessa forma, “eles mostram a obra da *lei gravada em seus corações*, dando disto testemunho sua consciência com seus pensamentos...” (Rm 2, 14-15) (BÍBLIA, 2002, p. 1968).

amor (lei gravada no seu coração ou lei divina) e o egoísmo (lei dos determinismos ou do menor esforço) (SEGUNDO, 1987, p. 27-31).

Em termos de antropologia cristã, assinalamos quanto seja imprescindível não isolar do seu contexto existencial a terminologia paulina acerca da concepção de lei. De acordo com Segundo, para Paulo:

... já não existe, na perspectiva cristã, uma lei que, independentemente de nós, fixe o lícito e o ilícito, o bem e o mal. O cristianismo não tem outra lei se não amar, e de maneira criadora. Cada um de nós tem que construir um amor único, inédito, frente às necessidades únicas e inéditas de nossos próximos, isto é, dos seres com os quais compartilhamos a existência (SEGUNDO, 1987, p. 30).

Por isso, esse amor não pode prescindir dos outros seres humanos com os quais compartilhamos a existência, pois perderia seu dinamismo e sua autenticidade: “Um amor autêntico vê no social uma condição de plenitude para o ser amado”. O amor autêntico impulsiona para a sociedade e para a realização desse amor em sociedade; traduz-se necessariamente em amor social (SEGUNDO, 1987, 31).

O dualismo problemático entre a lei divina e a dos determinismos não é anulado, é inerente à condição humana. Porém, o amor e o egoísmo, “embora caiam ambos sob a nossa responsabilidade, não estão no mesmo plano, nem têm a mesma eficácia ontológica, por assim dizer”. A transformação íntima operada pela graça, experiência central em Paulo (Gl 1, 11-15), é explicitada na carta aos Romanos (5, 20) nesses termos: “Onde abundou o pecado (isto é, em todos) a graça foi ainda mais abundante” (SEGUNDO, 1987, p. 161).

O amor e o egoísmo intervêm na construção do projeto de vida do ser humano e estão “intimamente mesclados”, da mesma forma que o “homem velho” o está com o “homem novo”, porém, se encontram em planos diferentes. A graça abre esse amor que é “gravado no

coração do ser humano” desde sempre, à novas dimensões, à novas perspectivas (SEGUNDO, 1987, p. 162).

O “homem novo” não é um outro homem, é o mesmo de antes, mas renovado pela graça e assim lançado no dinamismo do amor a delatar seu coração para acolher o outro. A partir dessa experiência da graça, que constitui o momento mais significativo da sua vida, Paulo percebe o alcance da novidade trazida por Cristo. Na carta aos Efésios (2, 14-16), o “Homem Novo” é a própria pessoa do Cristo ressuscitado; nele converge a humanidade toda, unida em um só povo: “Porque ele é a nossa paz: aquele que dos dois povos (judeus e gentios) fez um, derrubando o muro que os separava, a inimizade, anulando em sua carne a lei dos mandamentos e dos preceitos, para criar em si mesmo, dos dois, um só Homem Novo” (SEGUNDO, 1987, p. 125).

A unidade universal aqui apresentada decorre do dinamismo do amor que chama a superar todas as divisões e que postula uma nova humanidade e um novo humanismo. O próprio Jesus, dirigindo-se aos discípulos, convida à unidade: “Que todos sejam um” (João 17, 21-22). O sentido que os agentes da EdC dão ao termo unidade, referencial da práxis e da espiritualidade dos Focolares, se enquadra nesse dinamismo e procura atender a esse pedido de Jesus.

A antropologia de inspiração cristã que emerge das palavras de Chiara Lubich (2004, p. 40-41), isto é, “... o homem criado a imagem de Deus, que é Amor, encontra a própria realização justamente no amor, em dar. Esta exigência está no mais profundo do seu ser, quer ele tenha fé em Deus, quer não”, mais do que oscilar entre teocentrismo ou antropocentrismo, parece-nos expressar o dinamismo do “Amor” que converge na unidade do “Homem” Jesus.

As palavras a seguir, tiradas de um texto datilografado da autora, evidenciam a perspectiva unificadora de seu pensamento, em que o dado antropológico e o teológico estão intimamente relacionados:

Uma vez que o homem é chamado a ser Deus, ninguém podia lhe dar um modelo mais belo do que um Deus feito homem. [...] Jesus é o Homem, o homem perfeito, que resume em si todos os homens, cada verdade e impulso que eles sentem para se elevarem até o seu próprio lugar [...] [Jesus] não é só um fato religioso, [...] é a Vida e a Vida completa, [dessa forma] surgirá um novo humanismo, em que realmente o homem esteja no centro, esse homem que é, em primeiro lugar, Cristo e Cristo nos homens (LUBICH *apud* COLA, 2003, p. 18).

Essa visão antropológica fecunda o terreno no qual encontram-se as raízes da EdC. “Pessoas formadas e animadas pelo amor, capazes de viver aquilo que chamamos de ‘cultura da partilha’”, isto é, os “homens novos”, procuram “humanizar a economia”. Para tanto, a EdC “propõe comportamentos inspirados na gratuidade, na solidariedade e na atenção para com os excluídos”, pois, de acordo com a práxis dos primeiros cristãos não pode haver necessitados, quer na comunidade, quer na sociedade (LUBICH, 2004, p. 25-27).

### **3.2. A ética solidária da EdC**

Uma sociedade sem pobres implica em uma busca por justiça social, “implica uma ação concreta que atinja a muitos para a construção de uma sociedade com *estruturas novas*, nas quais reine o amor recíproco concreto, qual base para a solução de todos os problemas sociais, inclusive os problemas econômicos” (SORGI et al., 1998, p. 47).

“A Economia de Comunhão não se apresenta tanto como uma nova forma de empresa, alternativa às que já existem, mas pretende transformar intimamente as estruturas habituais das empresas”. E essa transformação se daria “orientando todas as relações intra e extra empresariais segundo um estilo de vida de comunhão, tudo em pleno respeito aos valores autênticos da empresa e do mercado”. Ademais, para a fundadora dos Focolares, esses valores

são “aqueles frisados pela Doutrina Social da Igreja e, de maneira especial, por João Paulo II na sua encíclica *Centesimus annus* [CA]” (LUBICH, 2004, p. 27).

Nessa encíclica, o Papa propõe a criação de uma cultura solidária ante a dramática situação dos países do Terceiro Mundo, na qual a marginalização e a exploração desumana de muitos seres humanos, evidenciaria a perversidade de um progresso econômico que, além de desenvolver-se “por assim dizer, por cima de suas cabeças [...] Não se lhes reconhece [a esses marginalizados], de fato, a dignidade, e procura-se às vezes eliminá-los da história...” (CA 33) (JOÃO PAULO II, 1991).

O Papa se pergunta se o progresso econômico e civil dos Países do Terceiro Mundo deve ser alcançado pelo sistema capitalista, tendo ele se sobressaído como sistema social vencedor diante da falência do comunismo. A “resposta é certamente positiva” se por capitalismo se entende “um sistema econômico que reconhece o papel fundamental e positivo da empresa, do mercado, da propriedade privada e da conseqüente responsabilidade pelos meios de produção, da livre criatividade humana no setor da economia...” (CA 42) (JOÃO PAULO II, 1991).

Compreendida dessa forma, a economia capitalista poderia ser mais apropriadamente denominada de “‘economia de empresa’, ou de ‘economia de mercado’, ou simplesmente de ‘economia livre’”. Em todo caso, conforme a doutrina social da igreja, o valor positivo do mercado e da empresa decorre da “necessidade de que estes [mercado e empresa] sejam orientados para o bem comum” (CA 42) (JOÃO PAULO II, 1991).

O Papa, ao aprofundar a concepção de empresa, lembra como o bem comum e a promoção do “homem integral” estão conectados:

A empresa não pode ser considerada apenas como uma ‘sociedade de capitais’; é simultaneamente uma ‘sociedade de pessoas’, da qual fazem

parte, de modo diverso e com específicas responsabilidades, quer aqueles que fornecem o capital necessário para a sua atividade, quer aqueles que colaboram com o seu trabalho. Para conseguir este fim, é ainda necessário um grande movimento associado dos trabalhadores, cujo objetivo é a libertação e a promoção integral da pessoa (CA 43) (JOÃO PAULO II, 1991).

Com o trabalho desempenhado para acorrer às necessidades da família humana, “o homem [...] colabora para o trabalho dos outros, que operam na mesma empresa, como também para o trabalho dos fornecedores ou para o consumo dos clientes, numa cadeia de solidariedade que se alarga progressivamente”. Segundo o Papa, os meios de produção devem servir para “obter um ganho que [...] provém da expansão global do trabalho humano e da riqueza social”, pois fora dessa sua utilidade, a propriedade dos meios de produção “torna-se ilegítima [...] ilícita exploração [...] e constitui um abuso diante de Deus e dos homens” (CA 43) (JOÃO PAULO II, 1991).

Não cabe, no âmbito da nossa pesquisa, aprofundar a proposta da CA no seu conjunto e na sua ampla articulação<sup>63</sup>. Interessa-nos destacar, simplesmente, no interior de sua perspectiva solidária, a influência exercitada sobre a EdC no tocante aos valores atribuídos à empresa, bem como a tentativa de amarrar a “economia de empresa” a princípios éticos, entre os quais se reconhece como fundamental o da solidariedade.

Essas considerações servem de introdução para adentrarmos no problema da relação entre ética e economia, a fim de analisar a viabilidade da proposta da EdC, isto é: humanizar a economia capitalista por intermédio de “homens novos” e, conseqüentemente, de construir uma “sociedade nova”, na qual não haveria necessitados.

---

<sup>63</sup> Para uma leitura crítica da CA, ver as anotações feitas à margem por Assmann (1994, p. 37-72).

### 3.2.1. A submissão da lógica econômica aos valores éticos

A esse respeito, parece-nos que a posição teórica da EdC, conforme a doutrina social da igreja e, em particular, de acordo com a encíclica *Centesimus annus*, é defender a submissão da lógica econômica aos valores éticos. Em outras palavras, diante da dramaticidade da exclusão social, a EdC propõe um direcionamento da dinâmica do mercado neoliberal para o bem comum que se daria submetendo a finalidade lucrativa empresarial ao princípio do amor recíproco. Os “homens novos” da EdC seriam os portadores desse amor, o qual, “inundando” as relações econômicas, criaria um círculo virtuoso capaz de “contaminar” a sociedade no seu conjunto, desencadeando aquela “solidariedade que se alarga progressivamente”, como diz o Papa na CA.

A pergunta que surge é se, passando do nível microeconômico ao nível macroeconômico<sup>64</sup>, a intencionalidade e volição éticas dos agentes da EdC desencadeariam linearmente uma dinâmica de mudança virtuosa, em uma economia capitalista auto-regulada por mecanismos de mercado.

Nessa pergunta constam dois tipos de problemas: o primeiro está relacionado ao terreno das interações humanas em sociedades amplas e complexas, remetendo, conseqüentemente, à noção de sujeito como construtor da história; o segundo, a partir do reconhecimento de uma certa autonomia do econômico, está relacionado à relação entre ética e auto-regulação, ou seja, entre “decisões éticas e (parciais) automatismos” (ASSMANN, 2001, p. 64).

---

<sup>64</sup> A microeconomia refere-se às atividades das empresas em geral, cuja conduta é assemelhada à de um empresário individual. “Tem por objeto o comportamento individual do consumidor e do produtor”. A “macroeconomia, por sua vez, tem por objeto a economia nacional como um todo” (SINGER, 1996, p. 46-47).

O primeiro problema remete à complexidade da sociedade e do conhecimento da realidade daí decorrente<sup>65</sup>, pois a “compreensão desta complexidade é fundamental [...] para articularmos de uma maneira mais correta a relação entre o nível de princípios dinâmicos básicos (a sensibilidade solidária e o desejo de solidariedade) e o nível de princípios organizativos da sociedade (determinações institucionais)”, bem como “para articularmos o nível de princípios éticos”. Pela complexidade inerente ao ser humano e à sociedade, os três níveis não se processam de forma linear, por isso, a realidade social resiste “em se adaptar aos nossos mais sinceros e honestos desejos de uma vida baseada na justiça e solidariedade” (ASSMANN; SUNG, 2000, p. 162, 165).

Em outras palavras, isso significa que a experiência de comunhão e fraternidade vivida pelos agentes da EdC encontrará resistências por parte do conjunto da sociedade, frustrando em parte o desejo de alargar essa experiência doadora. Porquanto o ambiente comunitário (a própria empresa é concebida como comunidade, na EdC) seja propício para experimentar a “dimensão social da graça” e favoreça, com sua conduta ética, uma mudança em nível local, o funcionamento das relações sociais em âmbito macrossocial é diferente, resistente às mudanças vindas do microssocial. Ademais, esse funcionamento condiciona a realidade local.

Tudo isso se deve à “simples razão de que só podemos cultivar relações interpessoais em ambientes pequenos, com um número não muito grande de pessoas envolvidas”. Há uma “tensão entre o micro e o macrossocial” constitutiva do funcionamento complexo da sociedade que influencia o projeto de vida dos seres humanos e a elaboração das estratégias de viabilização de suas metas históricas (SUNG, 2002, p. 64).

---

<sup>65</sup> Complexidade e pensamento complexo são temas discutidos e aprofundados por Edgar Morin (2003). Segundo esse autor, “há complexidade quando elementos diferentes são inseparáveis constitutivos do todo (como o econômico, o político, o sociológico, o psicológico, o afetivo, o mitológico), e há um tecido interdependente, interativo e inter-retroativo entre o objeto de conhecimento e seu contexto, as partes e o todo, o todo e as partes, as partes entre si. Por isso, a complexidade é a união entre a unidade e a multiplicidade” (MORIN, 2003, p. 38).

Ademais, do funcionamento sistêmico<sup>66</sup> da realidade emergem, de forma dinâmica e espontânea, novas qualidades que acentuam a complexidade existente. É exatamente a “emergência” dessas novas propriedades “que nos permite perceber que passamos de um nível para o outro”, do micro para o macrosocial. Portanto, “coisas que funcionavam bem no nível anterior não funcionam da mesma forma ou até mesmo podem não funcionar mais” (SUNG, 2002, p. 66).

Não podemos esquecer que além da “resistência” da realidade, há a presença de “instituições objetivantes e dominadoras” que procuram reduzir o indivíduo “a um papel social ou a um conjunto de papéis”, negando “a qualidade de ser sujeito”<sup>67</sup>. Nesse sentido, a reivindicação por parte da EdC em ressaltar a dimensão relacional nas trocas econômicas, revela a resistência dos agentes a verem reduzida suas sujeitidades a uma mera ação consumidora (cultura do ter). Como sugere Sung, nessa tensão entre micro e macrosocial, entra a luta “para vivermos a nossa sujeitidade contra as instituições opressivas” (SUNG, 2002, p. 61-63).

“Precisamos participar de uma outra instituição” se queremos mudar as instituições opressoras ou injustas, isto é, precisamos “viver um papel social e obedecer, pelo menos minimamente, às regras institucionais que nos objetificam”. Há uma “tensão impossível de ser

---

<sup>66</sup> No âmbito da teoria ou pensamento da complexidade, alguns conceitos tornaram-se indispensáveis para compreender o funcionamento complexo e sistêmico da realidade; conceitos tomados emprestados da biologia, da química e da física, tais como auto-organização, auto-regulação, autopoiesis. Hugo Assmann (2003), no livro titulado “Reencantar a educação”, tem trabalhado esses conceitos, fazendo uma ponte entre Teologia e Economia. Para os conceitos citados, ver p. 134-137. Edgar Morin (2004), na linha de uma reforma do pensamento, propõe sete princípios a fim de superar a fragmentação e a rigidez do conhecimento linear, insuficiente para a compreensão humana. Quanto ao princípio sistêmico ou organizacional e às emergências citadas no corpo do texto, o autor explica: “A idéia sistêmica, oposta à idéia reducionista, é que ‘o todo é mais do que a soma das partes’. Do átomo à estrela, da bactéria ao homem e à sociedade, a organização de um todo produz qualidades ou propriedades novas, em relação às partes consideradas isoladamente: *as emergências*. Assim também, a organização do ser vivo produz qualidades desconhecidas no que se refere a seus constituintes físico-químicos. Acrescentemos que o todo é, igualmente, menos que a soma das partes, cujas qualidades são inibidas pela organização do conjunto” (MORIN, 2004, p. 94).

<sup>67</sup> Com o termo “sujeitidade”, Sung entende a qualidade do ser humano de ser “sujeito”. A distinção entre ser humano, sujeito e ator social, permite que se compreenda a tensão dialética permanente e insolúvel entre ser sujeito (o que resiste e luta contra o reducionismo institucional do ser humano a um papel social) e ser ator social (a inevitável assunção de um papel social no interior de uma instituição – grupo, movimento, partido, etc. – para lutar contra uma instituição dominante e opressora) (SUNG, 2002, p. 69-92).

superada” entre a afirmação da sujeitividade, compreendida como “experiência de gratuidade na relação face a face” e a recusa em se tornar mero ator social, pois, sem uma mediação institucional, intrinsecamente tendente a objetivar os seres humanos, não é possível mudar as regras institucionais da sociedade (SUNG, 2002, p. 63-64).

Essas reflexões nos levam a evidenciar o erro da EdC em pensar em um “alargamento da solidariedade” do micro para o macrossocial, como um fenômeno linear de “inundação” ou “contaminação” das relações sociais e econômicas de toda a sociedade. Evidenciamos, também, o erro em atribuir ao sujeito ético proposto pela EdC, o “homem novo”, uma plenitude expressiva das dimensões humanas (o “homem integral” de Paulo VI), que o manteria longe ou isento de qualquer reducionismo ou imposição institucional e, portanto, em condição de transformar a sociedade (a “sociedade nova”). Dessa forma, alcançando o estágio de sujeito ético solidário, o do “homem novo”, o agente EdC parece não encontrar mais contradições e tensões que impeçam o avançamento da “cultura do dar”.

Não negamos a possibilidade de promover a solidariedade em nível macrossocial, como a complexidade da vida humana e social, suas instituições e as contradições do real induziriam a pensar. Trata-se, antes, de analisar e avaliar sua factibilidade histórica e de termos consciência dos limites de toda e qualquer construção humana visando a uma sociedade mais justa.

Trata-se, também, de não cair na “ingenuidade utópica” contida em algumas teorias sociais do século passado, as quais, iludindo a humanidade, afirmavam ter descoberto “uma escada que leva da terra ao céu”<sup>68</sup>. De acordo com o cientista social alemão, temos que lutar contra a “antiutopia” destrutiva do neoliberalismo, que nega qualquer utopia que não seja a

---

<sup>68</sup> Hinkelammert (1986) lembra como as teorias sociais do século passado, ao tentar proporcionar a realização dos maiores sonhos humanos, tem caído em uma ingenuidade utópica. Essa ingenuidade estaria presente “tanto no pensamento burguês – que atribui à realidade do mercado burguês a tendência ao equilíbrio e à identidade de interesses originários de alguma mão invisível – como no pensamento socialista – que atribui a uma reorganização socialista da sociedade a perspectiva igualmente total de liberdade do homem concreto” (HINKELAMMERT, 1986, p. 5).

do mercado, “em nome da utopia da sociedade sem utopias” (HINKELAMMERT, 1986, p. 5-6).

Como vimos ao analisar o pensamento do máximo representante teórico do neoliberalismo, o mercado é por ele considerado uma estrutura ordenadora que “sabe” alocar os recursos de tal forma que seria impossível de ser realizada por qualquer indivíduo: a ordem espontânea do mercado supre à insuficiência do conhecimento factual para a realização da ação humana na sociedade. Para Hayek e para os neoliberais, não há a menor dúvida quanto ao mercado ser a melhor forma de coordenação dos comportamentos das pessoas, já que essas pessoas se encontrariam na “impossibilidade [...] de considerar conscientemente todos os fatos particulares que integram a ordem da sociedade” (HAYEK, 1985, p. 8).

Reconhecemos o conceito de auto-organização, mas, não podemos cair nessa postura dogmática neoliberal, segundo a qual, o mercado é a melhor forma de coordenação dos comportamentos humanos. Essa postura expressa uma fé idolátrica e sacrificial, pois postula a absolutização e sacralização da ordem do mercado, cujos efeitos não-intencionais, sendo considerados sempre benéficos, reduzem o ser humano ao único papel de servo obediente das leis mercantis, isto é, da concorrência desenfreada e do respeito da propriedade privada (ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989).

O reconhecimento da inegável “existência e funcionalidade de sistemas dinâmicos parcialmente auto-reguladores” , leva a aceitar, “crítica mas positivamente, o mercado, sem desistir de metas solidárias”. Surge, porém, a necessidade de compreender a relação entre ética e parcial auto-regulação do mercado, “ou seja, entre decisões éticas e (parciais) automatismos”. De acordo com Assmann e em linha com a análise crítica sobre a EdC, precisamos nos perguntar: “como articular uma ética solidária junto com a aceitação afirmativa de uma economia-com-mercado? (ASSMANN, 2001, p. 64).

É possível humanizar a economia capitalista (de mercado) a partir da ética solidária da EdC? Nossa resposta é negativa. Ao alcançar, no âmbito microeconômico, a realização de finalidades sociais, servindo-se dos mecanismos (parcialmente) auto-reguladores do mercado, a EdC fortalece o processo de humanização da economia local, mas não muda a estrutura perversa da economia de mercado capitalista, a qual, no plano macroeconômico, produz a exclusão social que, em seguida, repercutirá no microeconômico.

A batalha por uma inclusão social a partir de comportamentos baseados na reciprocidade não-instrumental e concretizados em uma produção de riqueza (parte do lucro) destinada aos necessitados pode ser ganha em espaços muito pequenos e por breves períodos. Respondendo à pergunta posta por Assmann (2001), a articulação entre ética solidária da EdC e mercado, entendido como uma dinâmica parcialmente auto-regulada, pode-se processar de forma não dualista, em um contexto microssocial, na “junção” que a empresa de EdC operacionaliza pela sua filosofia de divisão do lucro, obtendo resultados econômicos positivos, quer no plano estritamente empresarial (lucro), quer no plano social (solidariedade com os necessitados).

De acordo com Assmann, podemos dizer que o “sim” ao mercado da EdC não abdica “do postulado de que haja intervenções corretivas e direcionadoras da dinâmica do mercado, rumo à priorização de metas sociais”. Dessa forma, a aceitação do mercado por parte da EdC não é irrestrita; é irrestrita pelos economistas neoliberais, os quais, acreditando cegamente no sistema auto-regulador do mercado e nos seus automatismos, dispensam intromissões solidárias (ASSMANN, 2001, p. 65).

Segundo esse autor, a “corrupção e a indiferença são conaturais a uma concepção da autonomia do econômico, que se regeria primordialmente por mecanismos automáticos, à revelia das intenções subjetivas”. E foi exatamente contra esse “clima de fria indiferença ética”, de matriz neoliberal, que surgiu a proposta de EdC, a qual, embasada em uma cultura

solidária (a “cultura da partilha”) que já caracterizava as comunidades do Movimento dos Focolares, visava a uma ação “corretiva” (mas não alternativa) dos mecanismos de mercado (ASSMANN, 2001, p. 67-68).

Já tivemos ocasião para salientar que a “cultura da partilha” não pode ser confundida com uma nova estratégia empresarial para obter mais resultados econômicos <sup>69</sup>, tampouco com uma simples ética para empresários sensibilizados com o sofrimento e a exclusão dos pobres, ou com uma nova versão de empresariado filantrópico. A ética solidária da EdC visa à construção e à difusão da “cultura do dar”, pela formação de “homens novos” e pretende, a partir disso, inverter o sentido acumulativo prevalecente do agir econômico capitalista. Sua “ambição” é ampliar a racionalidade econômica, puramente instrumental, para uma racionalidade econômica de comunhão (reciprocidade não-instrumental), de forma que o ser humano se torne a finalidade e o centro da atividade econômica.

Vimos como a valorização da pessoa humana torna-se meta permanente da política gerencial, de forma que o comportamento ético esperado em termos de observância das normativas jurídicas (leis trabalhistas e ambientais, por exemplo) não responda somente a um critério de conveniência econômica, mas, sim, a um princípio de responsabilidade incorporado e praticado dentro e fora da empresa de EdC e compartilhado por todos os funcionários. E, para que o ambiente humano venha a ser marcado pela gratuidade, se torna necessário eliminar ou enfraquecer a motivação do lucro.

Ao colocar o ser humano como finalidade e centro da atividade econômica, as empresas de EdC parecem esquecer que “O que determina o rumo das empresas são principalmente os desejos dos consumidores” e que, portanto, “os não-consumidores” não

---

<sup>69</sup> A promoção da ética no pensamento empresarial tem, como um dos argumentos a seu favor, o fato de que “o ético é rentável, [...] porque reduz custos de coordenação externa e interna na empresa: possibilita a identificação com a corporação e uma motivação mais eficiente” (CORTINA *apud* SUNG, 2002, p. 128).

fazem parte do mercado atendido pelas empresas: “as empresas não atendem as necessidades humanas em geral” (SUNG, 2002, p. 132).

Ademais, as empresas precisam visar ao lucro para manterem-se competitivas no mercado e há posições polêmicas a esse respeito, mas que ajudam a reconhecer as dificuldades em que se encontrariam as empresas com finalidades ideais como as de EdC. Segundo uma dessas posições polêmicas<sup>70</sup>, a generosidade e o engajamento em causas solidárias “que sejam quantitativamente significativas na sociedade exigem grandes fundos e estes só podem ser disponibilizados por corporações que têm grandes lucros”. E isso, pela simples razão que somente lucros ingentes, (por exemplo os de monopólios ou de oligopólios) podem “remunerar bem os acionistas, os dirigentes e os funcionários, investir em novas tecnologias e na constante modernização da empresa, além de guardar reservas para o futuro e, ao final, financiar essas ações sociais” (SUNG, 2002, p. 132).

Mesmo contando com a hipótese otimista de multiplicação das ações solidárias, por parte das empresas comprometidas com as necessidades dos não-consumidores, os problemas sociais não estariam prestes a ser resolvidos, pois, de acordo com Sung, isso “é matematicamente inviável, por causa da grandeza dos nossos problemas, mas também porque a somatória das ações e práticas no nível micro não significa uma nova totalidade social”. Ou seja, não podemos esquecer que em sociedades amplas e complexas estão constantemente emergindo novas propriedades “das interações e das relações entre as partes [...] O todo é sempre diferente da soma das partes” (SUNG, 2002, p. 133).

---

<sup>70</sup> A posição aqui tomada como exemplo é a de N. Barry (*apud* SUNG, 2002, p. 132). Para ele: “somente os monopólios têm excedente suficiente para se engajarem em causas generosas”. O monopólio é uma situação de mercado, na qual diante de muitos compradores há um só vendedor e uma realidade; o capitalismo, no seu estágio monopolista, “se caracteriza pela presença hegemônica das grandes empresas, em grande parte estatais ou multinacionais”. Portanto, desde seu início, as empresas capitalistas procuram garantir posições monopolistas a fim de poderem explorar o mercado para seus produtos. Quando essa tendência intensifica-se, surgem os oligopólios, isto é, poucas, mas grandes empresas que controlam o mercado (SINGER, 2002a, p. 88).

Sendo o mercado um dos “sistemas dinâmicos parcialmente auto-reguladores”, cuja existência é “inegável” no campo econômico, continuará funcionando segundo esse dinamismo sistêmico, independentemente do aumento de ações solidárias. Conseqüentemente, a somatória dos efeitos intencionais de agentes preocupados com a prática de uma ética solidária, como é o caso dos da EdC, não alarga automaticamente o espaço social em que predominaria a solidariedade. Nesse sentido, a estrutura social deve ser vista como

... um resultado emergente não de processos estritamente intencionais e dos seus efeitos intencionais, mas sim justamente do processo de dissipação<sup>71</sup> das intenções – processos de degradação das intenções dos agentes que interagem no meio social – e das interações dos efeitos não-intencionais. Esse processo, ao invés de ter somente uma função desorganizadora da vida social, pode, em determinadas condições, gerar estruturas relativamente autônomas, estáveis, de longo alcance e de certo modo independentes da vontade de qualquer indivíduo (SUNG, 2002, p. 134).

A indeterminação e a imprevisibilidade do funcionamento da estrutura econômico-social, bem como um certo grau de autonomia com relação às ações intencionais dos agentes, acentuam a complexidade do sistema vivo que é a nossa sociedade, os limites e os condicionamentos impostos às ações humanas consideradas relevantes do ponto vista ético. Dessa forma, aumenta o nível de incertezas éticas, bem como o grau de aceitação acrítica da sociedade, levando os indivíduos a reduzir o “problema moral à observância das leis do

---

<sup>71</sup> A teoria das estruturas dissipativas e da termodinâmica não-linear pertence ao físico-químico de Bruxelas, Ilya Prigogine (*apud* ASSMANN, 2003). No glossário de conceitos desse livro referenciado, encontra-se o verbete dedicado ao conceito de estruturas dissipativas. Elas são de “ordem dinâmica”, comportando-se como “em estado de ‘transito’”. Por isso, “formam parte de processos de *auto-organização*. O termo *dissipação* pretende expressar o caráter de espalhamento da energia...” (ASSMANN, 2003, p. 153-154). Sobre estruturas dissipativas ver, também, o capítulo oitavo do livro de Fritjof Capra (1996) *A teia da vida*, do qual citamos esse comentário muito significativo: “Muitas das características-chave das estruturas dissipativas – a sensibilidade, as pequenas mudanças no meio ambiente, a relevância da história anterior em pontos críticos de escolha, a incerteza e a imprevisibilidade do futuro – são novas concepções revolucionárias do ponto de vista da ciência clássica, mas constituem parte integrante da experiência humana. Uma vez que as estruturas dissipativas são as estruturas básicas de todos os sistemas vivos, inclusive dos seres humanos, isso não deveria talvez provocar grandes surpresas” (CAPRA, 1996, p. 157-158).

mercado e das normas morais que permitem o bom funcionamento do mercado. Com isso, o mercado enquanto sistema é colocado fora da alçada da ética” (SUNG, 2002, p. 136).

Mesmo reconhecendo o fato do sistema econômico funcionar independentemente da vontade dos indivíduos ou das empresas, não queremos minimizar o papel do engajamento ético da EdC, mas relativizar seu alcance econômico e social. Sobretudo, queremos, que a reflexão ética não se restrinja “às ações intencionais dos agentes econômicos, mas [...] também [considere] as estruturas sociais como um lugar eticamente relevante” (SUNG, 2002, p. 136).

“O problema da ética econômica não pode ser restrito ao campo da economia. Pois, a decisão e a ação de modificar as regras e os valores que regem o sistema econômico vigente não é uma decisão meramente econômica, mas fundamentalmente uma decisão política e coletiva”. Portanto, no “debate em torno da ética e economia”, é imprescindível “recuperarmos a noção clássica de economia como economia política e reconhecermos que o sistema econômico é um subsistema no interior da sociedade”. A partir dessas considerações, a nossa reflexão crítica acerca do alcance socioeconômico da solidariedade vivida pelas empresas de EdC se amplia para o campo da economia política (SUNG, 2002, p. 138).

### **3.3. A “aposta” nas virtudes civis da EdC**

Observamos como autores próximos à proposta da EdC ressaltam essa necessária conexão entre economia, ética e política. Em particular, em relação ao problema da criação e distribuição da riqueza, destacamos a posição segundo a qual, o “acesso a uma ampla gama de ‘funcionamentos’ (tais como alimentar-se adequadamente, manter uma boa saúde, conhecer-se e saber expressar-se adequadamente, desempenhar um papel significativo na vida social,

decidir sobre o próprio futuro)” constitui uma condição imprescindível para a elaboração de programas de política econômica (GUI et al., 2002, p. 123-124).

A própria teoria econômica e civil da escola napolitana, tomada como referência para os teóricos da EdC, remete a uma visão da vida econômica inserida no âmbito maior da vida civil, de forma que, por esses autores, o mercado seria “fundamentado nas virtudes civis”. Entretanto, na concepção neoliberal, o mercado é regido unicamente pelo critério de eficiência (conveniência dos meios em relação ao fim do máximo lucro); dessa forma, o campo da ação humana ética se reduz ao cumprimento das leis da propriedade privada e da concorrência, enquanto que o campo para obter o reconhecimento social se restringe ao consumo (BRUNI; ZAMAGNI, 2004, p. 81, 126-127).

O modelo de mercado no qual se inspira a proposta de EdC é o do mercado civil, ou seja, um mercado capaz de incluir não somente os indivíduos dotados de racionalidade econômica, bem como os “sujeitos econômicos que, mesmo não visando ao lucro, têm capacidade de gerar valor”. Ao resgatar a contribuição teórica da economia civil, esses cientistas econômicos reconhecem no mercado um “mecanismo de alocação de recursos” indispensável para as nossas sociedades amplas e complexas, mas, sobretudo, pensam-no como uma instituição “capaz de produzir não somente riqueza em modo eficiente, bem como de redistribuí-la de acordo com alguns critérios de equidade” (BRUNI; ZAMAGNI, 2004, p. 164).

A EdC, de acordo com a tradição de pensamento da economia civil, concebe o mercado como expressão de cidadania, quer em termos de acesso, tendencialmente aberto para todos, pois todos os seres humanos são portadores de direitos às necessidades básicas e não somente às preferências, quer em termos de escolha do bem ou serviço a ser produzido, tendo direito, portanto, a interferir no processo produtivo.

Essa concepção do mercado como fator civilizador pressupõe a idéia de uma sociedade não dividida idealmente em três esferas funcionando uma próxima da outra, mas de uma sociedade capaz de conter a esfera do mercado, a do Estado e a da sociedade civil, funcionando em conjunto na realização de três princípios hoje operantes separadamente: o da eficiência (reservado ao mercado); o da equidade (atribuído ao Estado em fase de redistribuição) e o da reciprocidade não-instrumental (relegada à sociedade civil) (BRUNI; ZAMAGNI, 2004, p. 21-24).

O esforço prático e teórico dos atores EdC, apesar de certa ingenuidade epistemológica diante da complexidade da sociedade e do ser humano, tem o mérito de possibilitar uma discussão mais profunda acerca da desigualdade social, propondo uma definição mais abrangente de desenvolvimento, inspirada ao pensamento do economista indiano Amartya Sen (2002), o qual, inclusive, se dedicou apaixonadamente ao estudo da relação entre ética e economia.

Na opinião desse autor, os debates em torno de políticas voltadas para o combate à desigualdade social “realmente têm sido distorcidos pela ênfase excessiva dada à pobreza e à desigualdade medidas pela renda, em detrimento das privações relacionadas a outras variáveis como desemprego, doença, baixo nível de instrução e exclusão social”. Na visão desse autor, o subdesenvolvimento é visto “amplamente na forma de privação de liberdade”, enquanto que o desenvolvimento é visto “como um processo de eliminação de privações de liberdades e de ampliação das liberdades substantivas<sup>72</sup> de diferentes tipos que as pessoas têm razão para valorizar” (SEN, 2002, p. 108, 131).

---

<sup>72</sup> Por liberdades substantivas, o autor entende “as capacidades [...] de escolher uma vida que se tem razão para valorizar”. Outros termos adotados precisam ser compreendidos à luz do pensamento desse autor, a fim de um melhor e mais preciso entendimento do seu conceito de desenvolvimento. Nesse sentido, queremos destacar dois conceitos: funcionamentos e capacidade. O primeiro “reflete as várias coisas que uma pessoa pode considerar valioso fazer ou ter. Os funcionamentos valorizados podem variar dos elementares, como ser adequadamente nutrido e livre de doenças evitáveis, a atividades ou estados pessoais muito complexos, como poder participar da vida da comunidade e ter respeito próprio”. A “capacidade” de uma pessoa, *capability*, na expressão inglesa usada por Sen, “consiste nas combinações alternativas de funcionamentos cuja realização é factível para ela. A

“A pobreza deve ser vista como privação de capacidades básicas em vez de meramente como baixo nível de renda, que é o critério tradicional de identificação da pobreza”, isto é, deve ser vista em um “nível mais fundamental – mais próximo das demandas informacionais da justiça social”. Disso decorre a importância de que a desigualdade social e o desenvolvimento, compreendido como liberdade, venham a constituir a questão central a ser debatida publicamente para “a elaboração de políticas em uma estrutura democrática”. Sem uma participação pública que debata “a valoração de capacidades diversas” e que nos force “a deixar claro quais são os juízos de valor” a serem tomados como referenciais para uma escolha das prioridades públicas, não se realizaria “uma parte crucial do exercício da democracia e escolha social responsável” (SEN, 2002, p. 109-112, 134).

Esse autor, assim como os teóricos da EdC, além de reconhecer o mecanismo de mercado como “um sistema básico pelo qual as pessoas podem interagir e dedicar-se a atividades mutuamente vantajosas”, é, também, a favor de correções que permitam ao mercado “funcionar melhor, com maior equidade e suplementação adequada”. Em outras palavras, a visão integrada e complementar das diferentes instituições (o mercado, o sistema democrático e o sistema de distribuição pública), visão compartilhada pelos teóricos da EdC, pressupõe que o funcionamento da economia em nível global dependa “intensamente das disposições políticas e sociais”. Reconhecer a contribuição das instituições “para nossas liberdades”, implica, também, em que “seus papéis podem ser sensivelmente avaliados à luz de suas contribuições para nossa liberdade”. Para esse economista e filósofo, o desenvolvimento concebido como liberdade “nos dá uma perspectiva na qual a avaliação institucional pode ocorrer sistematicamente” (SEN, 2002, p. 168-169).

---

capacidade é um tipo de liberdade: a liberdade substantiva de realizar combinações alternativas de funcionamentos (ou, menos formalmente expresso, a liberdade para ter estilos de vida diversos). Por exemplo, uma pessoa abastada que faz jejum pode ter a mesma realização de funcionamento quanto a comer ou nutrir-se que uma pessoa destituída, forçada a passar fome extrema, mas a primeira pessoa possui um ‘conjunto capacitário’ diferente do da segunda (a primeira pode escolher comer bem e ser bem nutrida de um modo impossível para a segunda” (SEN, 2002, p. 95).

Segundo Bruni (2005) não somente o desenvolvimento, como lembra Sen (2002) “é (ou é chamado a ser) *liberdade*”, mas, também o crescimento econômico, “se não for [...] crescimento de virtudes civis, de direitos, de justiça, de democratização das instituições, de tolerância, não só *não* conduzirá à liberdade e à igualdade, mas poderá criar até mesmo novas e variadas formas de escravidão”. E, acrescenta o economista italiano, “ainda que o crescimento dos mercados e o desenvolvimento da economia produzam normalmente redução da pobreza ‘absoluta’ (ou seja, do número daqueles que vivem abaixo da linha da pobreza)”, o que tende a crescer é “a chamada pobreza ‘relativa’ (ou seja, a desigualdade econômica e, por conseguinte, também social)” (BRUNI, 2005, p. 136).

O projeto de EdC, “seguindo a tradição da economia civil” vê o mercado “como oportunidade de civilização” e propõe conjugar e integrar mercado, Estado e sociedade civil, por intermédio dos “homens novos”, isto é, seres humanos convertidos à “cultura do dar” geradora de virtudes civis. Fraternidade, reciprocidade, comunhão criariam um círculo virtuoso capaz de penetrar, aos poucos, o tecido econômico e social e de transformá-lo (BRUNI, 2005, p. 141-142).

Para valorar sua tese, esse autor recorre ao exemplo da epístola de Paulo a Filemon <sup>73</sup>:

No início do cristianismo, Paulo recomendou ao cristão Filemon que não tratasse mal seu escravo. O escravo continua escravo e o patrão continua patrão, ambos cristãos – dizia ele. No entanto, a cultura do cristianismo levou à queda paulatina, a partir de seu interior, da estrutura de castas da Antiguidade, e a escravidão foi sendo superada e depois abolida. Ora, a cultura de comunhão, embora incipiente, deixa as empresas como estão; com o tempo, ela não poderá se não explodir, a partir do seu interior, a estrutura social na qual a empresa capitalista se forma (BRUNI, 2005, p. 142-143).

---

<sup>73</sup> É uma breve carta que anuncia a Filemon, cristão de Colossas, convertido por Paulo, o retorno de Onésimo, escravo fugitivo de Filemon, mas, também, convertido por Paulo à causa do evangelho. A recomendação de Paulo é que os dois, embora um senhor e o outro escravo, doravante vivam como dois irmãos a serviço do mesmo Senhor (BÍBLIA, 2002, p. 2082).

Não cabe, na nossa pesquisa, analisar criticamente a evolução histórica do cristianismo; cabe, sim, observar, a linearidade da passagem que marca a “explosão” da estrutura social, a partir do seu interior, pela irrupção da “cultura da comunhão”. O projeto de EdC, que “visa a uma *globalização* fraterna e a um amplo *desenvolvimento* fraterno”, apóia-se na “novidade *subjetiva*” verificada ao viver a “cultura do dar” e “experimentada *institucionalmente* numa empresa EdC” pelos seus atores (BRUNI, 2005, p. 138, 142).

Essa experiência, “diariamente comprovada” pela transformação das relações econômicas “dentro e fora da empresa”, quer subjetivamente como “empresário, operário ou cidadão”, quer institucionalmente como membro integrado da instituição EdC, fará com que a estrutura inadequada pela novidade do “desenvolvimento fraterno” (a estrutura capitalista) seja dilacerada (BRUNI, 2005, p. 142-143).

Para esse autor, se confirmará quanto Lubich (*apud* BRUNI, 2005, p. 143) havia ressaltado: “O amor mútuo fará com que todos não só se compreendam e se estimem reciprocamente, assumam os esforços e os problemas uns dos outros, mas também fará com que todos juntos encontrem novas formas de organização do trabalho, de participação e de gestão”.

Essa interpretação da epístola a Filemon encontra-se claramente sob a influência da *Centesimus Annus* que visa à criação de uma cultura solidária (“cultura do dar”, “cultura da partilha” ou “cultura da comunhão”, na linguagem da EdC) para orientar a economia (empresas e mercado) ao bem comum da humanidade. A vivência da solidariedade como princípio ético derrotaria a “cultura individualista” e as “estruturas de pecado”, sem provocar conflitos, mas, no máximo, um confronto brando com a estrutura e a cultura capitalista (CF. CA 16 e 40) (JOÃO PAULO II, 1991).

Pelo processo de conversão à solidariedade, o ser humano, “visto como sempre conscientizável [...] generoso, fraternizável, portanto disponível, convocável, arregimentável

(sonhando como ‘homem novo’...)” transforma a cultura e a estrutura de pecado da sociedade. Esse otimismo antropológico fundamenta um processo de conversão para a sociedade solidária que denota linearidade (ou falta de distinção) entre o nível intencional ou de volição do agente transformador e o nível da estrutura econômica, como se a vontade do indivíduo produzisse diretamente (linearmente) resultados sobre o funcionamento da economia, ignorando os mecanismos auto-reguladores e autônomos do mercado (ASSMANN, 1994, p. 64-65).

Esse processo em direção à cultura da solidariedade (“da partilha”) ignoraria “a diferença entre o nível sistêmico e o nível da ação concreta dos agentes econômicos, sejam indivíduos ou empresas”. Essas observações nos levam, de acordo com Leonardo Boff (*apud* SUNG, 2002, p. 140), a relevar a incompatibilidade ética entre o capitalismo e a ética cristã.

Segundo Boff, o sistema capitalista é objetivamente imoral, pois “a ‘ética’ (ou ‘lógica’) do Capital [...] se resume na busca de um lucro razoável”. Além disso, “o Capitalismo só incorpora de ética o tanto que lhe permite sua lei constitutiva suprema – o lucro”. Por isso, os cristãos são chamados “(como ensinavam Pedro e Paulo com relação aos escravos) [...] a lutar pela [...] superação [de] sistemas de pecado” como o é o capitalismo (BOFF *apud* SUNG, 2002, p. 140).

Concordamos com Boff sobre a incompatibilidade ética entre o lucro, considerado como valor “dominante” do sistema econômico capitalista e os valores éticos cristãos, todavia, “um sistema econômico não deve ser julgado ética e teologicamente somente por seus princípios ou conteúdos éticos. Ele também precisa ser analisado na sua lógica operacional” (SUNG, 2002, p. 142).

De fato, de acordo com Sung, um “sistema econômico-social justo e ético, mas ineficaz, também não é uma alternativa”. Ou seja, uma vez que se reconhece o funcionamento sistêmico e complexo da sociedade, da existência de estruturas auto-organizadas e dissipativas

independentes de toda a generosidade ética, quer alimentada por uma utopia socialista, quer por uma cristã, é necessária uma análise da estrutura econômica que nos satisfaça quanto à “reprodução material e simbólica da sociedade” e quanto à agilidade “para se adaptar às mudanças tecnológicas, econômicas e ambientais que ocorrem no mundo” (SUNG, 2002, p. 142).

Essas observações críticas nos levam a constatar a fragilidade da proposta da EdC no plano ético, econômico e político, bem como sua vulnerabilidade no plano teórico. Há fatores demais e complexos a serem considerados e obstáculos a serem superados para alcançar o “desenvolvimento fraterno” e a “globalização fraterna”. Ainda que a “cultura do dar” ganhe novos adeptos e some forças quantitativa e qualitativamente, surgiria o problema de como os agentes de EdC seriam “capazes de viver de modo permanente as virtudes necessárias para a criação e a manutenção” de uma sociedade em que se integram e complementam mercado, Estado e sociedade civil <sup>74</sup> (SUNG, 2002, p. 142).

Para aprofundar o alcance social e político da solidariedade proposta pela EdC, recorreremos à contribuição de vários autores, cujas reflexões seguem uma perspectiva de superação do modelo neoliberal hegemônico em nível global, visando a uma democracia social e a uma cidadania participativa e plena.

---

<sup>74</sup> A temática que versa sobre a concepção da sociedade civil e, conseqüentemente, sobre seu papel, não integra a nossa pesquisa, ainda que a reconhecamos como decisiva para a definição do futuro social e político das sociedades, sobretudo, no que se refere à articulação da sociedade civil com o Estado e o mercado. O autor que entendeu a categoria “sociedade civil” como imprescindível para compreender o rumo das transformações societárias foi Antonio Gramsci (1891-1937). Sobre seu pensamento, enfocando a concepção de sociedade civil, ver a obra de Giovanni Semeraro (2001), *Gramsci e a sociedade civil*. Para aprofundar essa temática atual, ver a obra de Gilberto Dupas (2003), *Tensões contemporâneas entre o público e o privado* e a obra de Marco Aurélio Nogueira (2005) *Um Estado para a sociedade civil*. A nossa concepção de sociedade civil resgata a dimensão política do conceito gramsciano e sua articulação dialética com a luta pela emancipação das classes subalternas, entretanto, a coloca no interior da “dialógica democrática” e da complexidade das sociedades contemporâneas. De fato, de acordo com Edgar Morin (2003), “a democracia é um sistema complexo de organização e de civilização políticas que nutre e se nutre de autonomia de espírito dos indivíduos, da sua liberdade de opinião e de expressão, do seu civismo, que nutre e se nutre do ideal *Liberdade/Igualdade/Fraternidade*, o qual comporta uma conflituosidade criadora entre estes três termos inseparáveis”. Portanto, o caráter dialógico da democracia “une de modo complementar termos antagônicos”, de forma que “a democracia depende das condições que dependem de seu exercício (espírito cívico, aceitação da regra do jogo democrático)” (MORIN, 2003, p. 108-109).

### 3.4. Para além do mercado como solidariedade congênita

De acordo com o carisma da unidade que inspira a práxis dos atores da EdC, a leitura da realidade é unitária e se desenvolve em direção à unidade, conseqüentemente, as divisões e as dicotomias presentes na sociedade no plano socioeconômico e político são passíveis de superação sob o impulso virtuoso da ética econômica e social dos agentes que vivem esse carisma.

Por ter uma visão unitária da realidade, mas não dialética<sup>75</sup> e linear<sup>76</sup>, a proposta da EdC incorpora as contradições dessa realidade, tirando-lhes seu caráter conflitivo, pois o humanismo “em devir” do *homo donator*, irá implodir as estruturas egoístas e perversas e tornará o ser humano predominantemente solidário. Sociedade civil, Estado e mercado podem

---

<sup>75</sup> A dialética aqui tomada como referência metodológica é a dialética materialista, compreendida como “*ciência das leis gerais do movimento*, tanto do mundo exterior como do pensamento humano”. Segundo essa concepção, o movimento que se dá no seio de todas as coisas é um movimento contraditório que se processa pela oposição dos contrários, “Considerando as coisas e os fenômenos em uma unidade de contrários, num encadeamento de relações, de modificações e de movimento contínuo...”. A apreensão dos elementos contraditórios pelo pensamento do pesquisador, porém, não dispensa da busca das conexões que remetem a uma totalidade e unidade da coisa estudada no seu movimento. Karl Marx (1818-1883) foi o primeiro pesquisador a aplicar de forma sistemática o método dialético, ao estudar a estrutura econômica da sociedade capitalista (GADOTTI, 2003, p. 19, 23). A bibliografia sobre a dialética é imensa, limitamo-nos a indicar alguns autores cujas obras constam nas referências bibliográficas: HEGEL, 2005; MARX, 1996, 1999, 2004; LOWLY, 1989; KONDER, 1981; DUSSEL, 1986; HAGUETTE et al., 1990. O método dialético de Marx é um olhar crítico lançado sobre o ser do capitalismo; a condição epistemológica dessa dialética é o trabalhador oprimido. A contribuição de Dussel (1986) é ampla e significativa no debate acerca do método dialético, sobretudo, pela sua abordagem original visando a uma filosofia da libertação latino-americana. De acordo com seu pensamento, consideramos a pobreza da grande maioria da população latino-americana o nosso ponto de partida; a “interpelação” do “Outro” excluído e oprimido é a nossa condição epistemológica. O cerne desse “método dialético positivo [...] é ser *intrinsecamente ético* e não meramente teórico [...] Isto é, a aceitação do outro como outro significa já uma opção ética, uma escolha e um compromisso moral: é necessário negar-se como totalidade, afirmar-se como finito, ser ateu do fundamento como identidade. ‘De manhã em manhã ele me desperta, sim, desperta meu ouvido para que eu ouça como os discípulos’ (Is 50,4)” (DUSSEL, 1986, p. 198).

<sup>76</sup> O termo “não-linear” expressa a dinâmica complexa e também ambivalente da realidade, cujo movimento não comporta uma superação progressiva e linear - conforme o princípio de causalidade linear - das contradições históricas. Na dinâmica da realidade e no seu futuro desenvolvimento há sempre algo de caótico, de desorganizado, de desconstrutivo, bem como de organizado, de construtivo. A “palavra *complexidade*” é sinônima de “uma tal imbricação de ações, interações, retroações, que nem o espírito humano nem um computador extremamente potente poderiam medir, ou mesmo discernir, os elementos e os processos desta teia emaranhada” (MORIN, 2002, p. 14). A complexidade da realidade tende a produzir dinâmicas instáveis, todavia, essa realidade “possui uma estrutura difusa, não-linear, caótica, apresentando-se como autêntica unidade de contrários. [...] Não se trata de estrutura fria... mas de estrutura da dinâmica, sobretudo de dinâmica da estrutura. Significa, antes de mais nada, que a dinâmica é estrutural...” (DEMO, 2002, p. 20-21). Embora Morin acentue a incerteza da realidade, concordamos com Demo que a “dialética seria método mais próximo do entendimento de realidades dinâmicas não-lineares ambíguas e ambivalentes, como é a história humana” (DEMO, 2002, p. 17).

funcionar de forma integrada e complementar. Não mais lado a lado, mas constituindo um edifício único, tornado sólido e resistente pelo cimento do amor recíproco, essas instituições realizarão, um dia, a globalização fraterna, o “Mundo Unido” desejado e profeticamente anunciado por Chiara Lubich (2004).

Também, os critérios de funcionamento desse todo social poderão ser operacionalizados conjuntamente, pois, a experiência dos atores de EdC o comprova: com os critérios da eficiência (competência) e da solidariedade, as empresas de EdC organizam suas atividades, produzindo para o bem comum. A ambivalência presente na própria literatura de EdC, entre a denúncia dos efeitos perversos do mercado e a afirmação de sua vocação para a livre e recíproca troca de bens e serviços, ou entre o reconhecimento da propriedade privada e a “destinação universal dos bens”, será superada pelo corpo institucional integrado, pelas regras civis. Da conversão à fraternidade universal e, portanto, à economia de comunhão surgirá a solução definitiva para o problema da exclusão econômica e da desigualdade social; enfim, não haverá mais necessitados.

Essa visão “profética”, ainda que dificilmente sustentável em nível macroeconômico e macrossocial, contribui para o aprofundamento e extensão da noção de solidariedade que, além do “nível dos dinamismos básicos da solidariedade, como a sensibilidade solidária e desejos” e “o nível dos princípios éticos”, inclui, também, “o nível dos princípios institucionais” (ASSMANN; SUNG, 2000, p. 141).

De acordo com Assmann e Sung, passando do nível dos princípios éticos ao nível dos princípios institucionais,

... nos confrontamos com dois conceitos contrapostos de solidariedade prioritária: a suposta solidariedade básica das formas institucionais geradoras da ampliação da riqueza e do crescimento econômico, ou seja, a que se articula a partir de critérios de defesa do mercado, enquanto solução universalizante; e, por outro lado, a solidariedade cujos critérios se articulam

a partir da atenção prioritária aos que não cabem no mercado assim como ele funciona (ASSMANN; SUNG, 2000, p. 156-157).

Ademais, sendo as sociedades contemporâneas amplas e complexas, a convivência, a manutenção e a reprodução da vida social pressupõem relações complexas e contraditórias, nas quais não cabem soluções universalizantes aos problemas de exclusão e de desigualdade social. Os limites da condição humana e social e a complexidade da realidade apontam para a adoção de mais de um princípio de organização social. Disso decorre a plausibilidade de que a solidariedade e a competência (eficiência) podem coexistir como princípios organizativos da sociedade.

A experiência das empresas de EdC aponta para a factibilidade dessa articulação em nível local. Ademais, a hipótese de que a sociedade civil, o mercado e o Estado adotem, de forma integrada e complementar, os princípios de eficiência, equidade e reciprocidade para organizar a sociedade como um todo e para elaborar as regras institucionais, confirma a seguinte afirmação: “Devemos definitivamente abandonar a idéia de um único princípio organizador da sociedade e assumir a necessidade de articulação de vários princípios, como o mercado, políticas públicas por parte do Estado visando metas sociais solidárias, sensibilidades solidárias encarnadas em redes de organizações solidárias e outras mais” (ASSMANN; SUNG, 2000, p. 160).

Todavia, se essa forma de articular diversos princípios organizativos possibilita a assunção da solidariedade como valor social e sua “inevitável institucionalização”, pela própria complexidade e ambivalência da realidade, pela emergência de novas propriedades no interior do funcionamento sistêmico da sociedade, surge a “necessidade de novos tipos de soluções institucionais que continuarão em tensão contraditória e complexa com o princípio de solidariedade anterior (ASSMANN; SUNG, 2000, p. 160).

Se por um lado, uma leitura dialética não-linear da realidade nos induz a viver em sociedade, sem a (conveniente, às vezes) certeza de termos alcançado uma solução definitiva para os nossos problemas econômicos e sociais, por outro lado, precisamos levar em conta que “todos os sistemas auto-organizadores produzem por si mesmos as suas próprias regulações, em desfavor e a favor de evidentes e inevitáveis desordens, em favor e em desfavor aos interesses de determinados grupos sociais e econômicos” (ASSMANN; SUNG, 2000, p. 160).

Nessa ótica de permanente “revisão social”, compreendida como um “processo de revisão que transcende as considerações de mercado”, situa-se o pensamento de outros autores. É o caso de Heller e Fehér <sup>77</sup>, os quais, no seu livro *A condição política pós-moderna*, consideram a redução da “inerente heterogeneidade dos problemas sociais à fórmula homogênea da ‘questão social’”, como “um dos exemplos mais conspícuos da inadmissível redução da complexidade da modernidade”. Ademais, esses autores afirmam que “condicionar a solução de todos os problemas sociais a um determinado conjunto de mudanças institucionais é ilusório ou deliberadamente enganador” (HELLER; FEHÉR, 2002, p. 167-168).

Na tentativa de formular “alguns princípios morais de política democrática”, os autores analisam a condição política pós-moderna a partir do inegável pluralismo dessa condição. Esse pluralismo “também se manifesta na contínua criação de questões sociais novinhas em folha, e muitíssimo diversas, e nesse processo a solução de uma velha questão é a precondição para o nascimento de uma nova”. Na perspectiva desse processo interminável de criação de questões sociais, os autores assinalam como “Ainda estamos muito longe do

---

<sup>77</sup> Agnes Heller nasceu em Budapeste, em 1929. Filósofa e exponente da “Escola de Budapeste”, corrente filosófica marxista, foi aluna, depois assistente e colaboradora do filósofo G. Lukás. Ferenc Fehér, também notório filósofo da “Escola de Budapeste”, é o marido de Agnes Heller.

reconhecimento universal da inevitável conclusão de que a completa solução da ‘questão social’ é um mito ou uma idéia reguladora” (HELLER; FEHÉR, 2002, p. 22-23).

Não se trata de ceder a um pessimismo paralisante, mas de pôr no centro da reflexão “os problemas de uma nova ética e novas virtudes cívicas, de reformular as normas sociais, os problemas de formulação política e de justiça social”. Essas considerações acerca da modernidade e de sua disseminação para além do contexto político-cultural europeu, do qual surgiram, revelam certa afinidade com o pensamento dos teóricos italianos da EdC, sobretudo no que tange à formulação de uma “nova ética” e de “novas virtudes cívicas” (HELLER; FEHÉR, 2002, p. 25).

Também Ladislau Dowbor<sup>78</sup> opta pela “construção e reconstrução permanente dos objetivos sociais”, considerando insuficiente quer a visão da “utopia acabada”, quer “uma articulação de Estado, empresas e sociedade civil” atolada na realização de “grandes objetivos” elaborados em torno do critério de “eficiência técnica”. Segundo esse autor, os objetivos sociais devem ser construídos pelos “meios democráticos de tomada de decisão como elemento central” dessa construção. Ou seja, o “eixo da cidadania desponta como uma questão essencial das transformações atuais” (DOWBOR, 2000, p. 82).

Segundo Dowbor (2000), uma discussão democrática capaz de repensar a articulação das forças sociais, representa um avanço significativo para a realidade brasileira e coloca o esforço em construir os objetivos sociais em outro plano:

---

<sup>78</sup> Esse autor nasceu na França em 1941. Naturalizado brasileiro, formou-se em economia política pela Universidade de Lausanne, Suíça. Mestre e doutor em Ciências Econômicas pela Escola Central de Planejamento e Estatística da Polônia. Trabalhou na Universidade de Coimbra e foi coordenador técnico do ministério do planejamento da Guiné-Bissau. No Brasil lecionou Economia e Administração na PUC/SP e no mestrado da Universidade Metodista de São Paulo. Dowbor assinala o fato de que “a visão mais significativa na visão dos novos rumos seja a compreensão do papel da sociedade civil organizada, ou das *organizações da sociedade civil* como as Nações Unidas chamam hoje esta vasta massa de ONGs (Organizações Não-Governamentais), OBCs (Organizações de Base Comunitária) e semelhantes” (DOWBOR, 2000, p. 85).

Trata-se de reconhecer formalmente o poder político (real) das empresas, e o poder político (necessário) da sociedade civil organizada. Trata-se de resgatar a capacidade do Estado de organizar o novo pacto social que a nação precisa, reforçando-o. Trata-se de tirar as grandes empresas de dentro dos ministérios, do Congresso e do Judiciário, desprivatizando o Estado. Finalmente, trata-se de dinamizar a organização da sociedade civil para que possa exercer efetivamente o seu papel de controle do Estado, de contenção ou compensação dos abusos do setor privado, e de recuperação de um mínimo de cultura de solidariedade social sem a qual nem a economia nem a sociedade serão viáveis (DOWBOR, 2000, p. 86-87).

Segundo esse autor, se perfilam diversas soluções institucionais, “sempre renovadas”, pois o exige o contexto mutante que caracteriza a nossa época e impossível de enquadrar ou simplificar em um único “formato institucional”. Ademais, “É natural o setor de atividades produtivas apoiar-se no mecanismo regulador importante que é o mercado”, de forma que o problema mais relevante “não consiste em optar pela estatização ou pela privatização, segundo opções ideológicas, mas em construir as articulações adequadas entre Estado, empresas e comunidade, por um lado, e os diversos níveis de Estado – poder central, estadual e municipal – por outro”. Em outras palavras, na perspectiva sugerida por esse autor, precisamos superar a tendência à simplificação, ou à radicalização ideológica, “caminhando para uma articulação de mecanismos diversificados de regulação” que inclua um “planejamento para assegurar coerência sistêmica de longo prazo” (DOWBOR, 2000, p. 89-90).

Termos como “dilúvio” e “embriaguez” são adotados por Atílio Borón para descrever o clima de hegemonia ideológica neoliberal na América Latina <sup>79</sup>. “Esta violenta oscilação no ‘clima ideológico’ do capitalismo tem, sem dúvida, enorme significação do ponto de vista das capacidades efetivas do Estado para intervir na vida econômica”. Com o radical

---

<sup>79</sup> Entre os dias 13 e 16 de setembro de 1994, foi realizado um seminário pelo Departamento de Política Social da Faculdade de Serviço Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ. Organizado por Emir Sader e Pablo Gentili (2003), o seminário teve como tema o “Pós-neoliberalismo – As políticas sociais e o Estado democrático” e vários autores participaram, contribuindo a traçar um balanço do neoliberalismo, em vista de uma sua desejável superação, no interior de uma alternativa socialista. Essas contribuições foram recolhidas em uma obra única que manteve como título o tema do seminário.

enfraquecimento do Estado, tido como sinônimo de ineficiência, corrupção e desperdício, todas as virtudes, “eficiência, probidade, austeridade”, confluíram na iniciativa privada (BORÓN et al., 2003, p. 77-81).

“A irrupção das massas no Estado capitalista tornou inevitável a reformulação da questão democrática”. De fato, esse autor se pergunta “até que ponto a plena democratização do Estado capitalista é capaz de superar o hiato entre a igualdade ‘celestial’ que proclama o regime político e a desigualdade ‘material’ que reproduzem incessantemente as relações burguesas de produção?” (BORÓN et al., 2003, p. 73-74).

Temos aqui uma questão crucial que evidencia a incompatibilidade entre o Estado capitalista e o Estado democrático, pois “É óbvio que o projeto de um capitalismo democrático tropeça aqui com obstáculos insuperáveis, de natureza estrutural. [...] é solucionável a contradição entre democratização política e autocracia econômica?”. Segundo o autor, não. Na história, “O que tem havido são ‘compromissos’ que cavalgam sobre essa contradição e atenuam seus aspectos mais desestabilizantes” (BORÓN et al., 2003, p. 75).

A consideração final desse autor evidencia outro tipo de contradição, a que se refere ao “remédio neoliberal” contra a pobreza, tendo exatamente ela como “mensagem sagrada” que confirma “que efetivamente se está transitando pelo virtuoso caminho das reformas econômicas ‘orientadas para o mercado’”. Vale a pena citar as palavras desse autor, pois sua crítica ao dogmatismo neoliberal atinge seu nível oculto, seu sistema de crença:

... para o dogma neoliberal, a geração de pobreza é sinal de que se está caminhando no rumo correto. A pobreza e os sofrimentos das massas têm um significado promissor: na realidade significa que “as forças do mercado” estão se movendo sem interferência e a reestruturação econômica procede tal qual se esperava, uma vez que o Estado se colocou de lado e o “instinto capitalista” se pôs em marcha, livre das regulações “artificiais” caprichosamente estabelecidas durante décadas por governantes hostis. [Pobreza, desemprego e sofrimentos das massas] São, em síntese, nada mais do que as dores do parto da nova sociedade que os feiticeiros neoliberais estão fazendo nascer e não há razões para se preocupar. [...] são anúncios

transitórios. Não tardarão a aparecer outros, como o pleno emprego, o bem-estar popular e a felicidade individual, assinalando que se chegou ao paraíso neoliberal, onde se poderão colher os frutos de tanto esforço. O pródigo “derrame” da riqueza é apenas uma questão de tempo (BORÓN et al., 2003, p. 103-104).

A aguda análise crítica de Atilio Borón nos mostra, dessa forma, as contradições inerentes à estrutura da sociedade neoliberal, bem como a crueldade da mística capitalista e a insensibilidade social de sua ética. A articulação desejada e desejável entre Estado, mercado e sociedade civil, a busca das classes marginalizadas por seu reconhecimento no plano de uma cidadania real (exercício de direitos e deveres), a proposta de uma “cultura solidária” e de uma ética social fundamentada em virtudes civis, tudo isso é de difícil alcance, também pela inversão do debate em torno da justiça social e da ética, operacionalizada pelo pensamento neoliberal. Precisamos lembrar que o neoliberalismo é também uma religião econômica, ou melhor, como diriam Assmann e Hinkelammert (1989), uma idolatria, a “idolatria do mercado”.

O mercado, transformado em ídolo, se torna o único caminho viável para a “salvação”. Esse caminho é por sua “natureza” virtuoso, produz efeitos sempre benéficos, dizem os adeptos do neoliberalismo, portanto, interferir significa romper com esse processo virtuoso. E, se a pobreza e a injustiça social representam as dores do parto da nova sociedade neoliberal, a “insensibilidade social [se torna] um valor moral, pois seria imprescindível à economia de mercado” (SUNG, 2002, p. 146).

Outro autor, analisando o triângulo institucional capitalista formado pelos Estados, as empresas e os mercados, na fase atual do novo capitalismo competitivo, assinala uma expansão do mercado em nível global, sobretudo, a dos mercados financeiros, os quais, têm grande relevância para compreender a transformação na “constituição da sociedade moderna”. Esses mercados “possuem [...] uma forte dinâmica competitiva [...] têm impacto considerável na

profunda mudança produzida nas relações entre os mercados e os Estados [...] podem gerar muito mais capital do que o próprio Estado” (THERBORN et al., 2003, p. 45).

O novo mercado financeiro mundial, segundo Therborn, muda profundamente as relações entre os mercados e os Estados, pois os “Estados nacionais [...] passaram a depender da confiança destes mercados para implementar grande parte das políticas estatais. [...] também existe uma mudança nas relações de força entre os Estados e os mercados”. No quadro dessas mudanças de relações e de força, também esse autor evidencia a contradição “sociológica” do capitalismo atual que se “manifesta na destruição social criada pelo poder do mercado. [...] Esta tendência autodestrutiva da competição atual no capitalismo, [é] geradora de mecanismos cada vez mais intensos de exclusão social de uma grande parte da população” (THERBORN et al., 2003, p. 47).

Diante dessa tendência, evidenciada pelas “desigualdades mais visíveis e mais próximas”, esse autor marxista visualiza a perspectiva prática de uma “nova concepção acerca da transformação social e da prática política; uma concepção, talvez, pós-moderna. [...] necessitamos de práticas diferenciadas, flexíveis, movimentistas, simultaneamente locais e globais” (THERBORN et al., 2003, p. 50).

Pierre Salama convida a pôr no centro das análises “o conflito distributivo” e a “financeirização da economia”, mas para “começar a pensar em outra política econômica, em outro papel do Estado, [...] em outra distribuição de renda”. Mesmo aceitando que “existe um conflito irresolúvel entre o mercado interno e o externo”, segundo esse autor, a necessária abertura econômica pode ocorrer descumprindo a receita neoliberal de não-intervencionismo estatal e de não-protecionismo. Ele não diz como, mas diz que “é possível gerar melhores condições de vida em toda a população e, ao mesmo tempo, ser competitivo”, pois a combinação entre Estado e mercado “pode ser realizada historicamente” (SALAMA et al., 2003, p. 53, 156).

Dessas reflexões, destacamos alguns elementos que ampliam o horizonte da nossa análise crítica da visão societária proposta pela EdC. Em primeiro lugar, todos os autores reconhecem o aumento das desigualdades e da desagregação sociais como consequência direta das políticas neoliberais. Não se trataria somente de um rearranjo em nível institucional; o capitalismo de matriz neoliberal deslocou o eixo da sociedade em direção ao mercado.

Em segundo lugar, se reconhece aos mercados uma dinâmica própria. Todavia, denuncia-se a confiança cega nos seus mecanismos, bem como sua ética cruel que legitima a exclusão social. Todos os autores concordam em corrigir os efeitos perversos do mercado, por intermédio da função reguladora do Estado; como fazer isso implica em uma questão mais ampla e complexa e as estratégias propostas são várias e não geram consenso unânime.

Com a perda de soberania do Estado-nação pelo avanço da globalização econômica e financeira, bem como pelo programa de privatização das empresas públicas, o Estado perdeu, também, seu poder em regular a economia nacional. Ademais, a escassez de recursos à sua disposição, gera uma contradição insanável entre o mercado interno e externo, pois, para ter acesso a novos recursos, o Estado deve abrir-se ao ingente mercado financeiro internacional, o qual, por sua natureza especulativa, não favorece nem o crescimento econômico produtivo, nem o desenvolvimento.

O que é consenso entre esses autores, além da incompatibilidade do neoliberalismo com a democracia social e política, é a necessidade de conceber um novo modelo de Estado que saiba combinar equidade, eficiência e justiça social. Ou seja, esses cientistas sociais consideram imprescindível uma nova articulação entre Estados, mercados e sociedade civil a partir do resgate da dimensão pública da sociedade multifacetada; essa dimensão não pode ser reduzida à esfera estatal, à participação partidária, nem à inclusão no mercado.

O conjunto dessas reflexões aponta caminhos, sugere pistas de trabalho e novas estratégias e contribui, fundamentalmente, para aprofundar a factibilidade de projetos políticos, objetivando uma sociedade mais justa e solidária. Entretanto, não fornece uma única receita ou um conjunto de tratamentos para curar as feridas mortais da desigualdade e da exclusão social. Parece-nos que o modelo de sociedade regido somente por um único princípio organizador, o da solidariedade, entrará em crise. Esse modelo dificilmente resistirá à complexidade, à ambigüidade e à ambivalência da nossa realidade humana, social e natural.

A resistência ao sistema capitalista neoliberal não se esgota em uma única alternativa; seu potencial emancipador, resultante em bem-sucedidas experiências solidárias em nível local, se dissipa na trama macrossocial. O processo que leva a uma nova concepção de cidadania não soma nem separa o Estado, o mercado e a sociedade civil, antes, tece junto as três esferas. Incorpora uma ética econômica e uma cultura solidária tolerante e compreensiva, sem ignorar a propensão egoísta e competitiva humana; contudo, esse processo pressupõe um aprender e reaprender incessante. É imprescindível perceber o novo que está emergindo, enquanto vislumbramos o novo que esperamos realizar.

## CONCLUSÃO

Ao longo dessa pesquisa, percebemos como a inspiração religiosa do projeto de Economia de Comunhão marca profundamente essa peculiar experiência de economia solidária. Sua matriz carismática e sua visão antropológica, ressaltando a dimensão gratuita e solidária do ser humano, alimentam os comportamentos dos agentes da Economia de Comunhão, sobretudo, os dos empresários, isto é, os atores principais, pois, cabe a eles conduzir com profissionalismo a empresa, segundo uma racionalidade econômica instrumental e de comunhão.

Visando à eliminação da indigência planetária, a Economia de Comunhão conta com a expansão “contagante” de sua bem-sucedida experiência em nível microeconômico. Certamente, essa experiência tem o mérito de apontar o caminho para a superação de uma concepção antropológica fundada sobre o desejo de reconhecimento identitário reduzido às relações de concorrência econômica, pois isso é um caminho sem saída, capaz de destruir a civilização.

Contudo, observamos como a economia de mercado e a cultura neoliberal hegemônica, na qual a Economia de Comunhão se insere, seqüestram o mandamento do amor ao próximo, sob o argumento da superioridade dos mecanismos auto-reguladores do mercado, os únicos, segundo o pensamento neoliberal, em condições de garantir uma solidariedade eficiente.

O automatismo benéfico do mercado, dispensando a ação humana bem intencionada e conscientemente solidária, realiza o mandamento novo do amor ao próximo. Amar ao próximo, para o pensamento neoliberal, significa obedecer à lei da concorrência e recusar a tentação presunçosa de fazer o bem. O paradigma do interesse próprio, ocultado sob a lógica

econômica, se impõe como uma “boa-nova” messiânica, portanto, atua, também, no plano religioso, isto é, no nível das crenças que exigem uma fé ilimitada no mercado (idolatria).

Dessa forma, os sacrifícios humanos são necessários e confirmam que se está no caminho certo, isto é, no caminho do progresso econômico, da prosperidade econômica para todos. Afinal de contas, Deus sacrificou seu Filho para salvar a humanidade. Nessa perspectiva, podemos entender o neoliberalismo hayekiano como uma metafísica do progresso, centrada na idolatria do mercado.

Nesse contexto de inversão de valores, humanizar as relações econômicas capitalistas, como pretende a Economia de Comunhão, revela sua ingenuidade, ou sua excessiva confiança na conversão dos agentes econômicos, desconsiderando os desejos e os interesses atrelados à fé no mercado. Ademais, acreditamos que a “contaminação” desejada pela Economia de Comunhão não ocorreria sem conflitos.

Vimos, também, como essa “contaminação”, ou “inundação” da solidariedade proposta pela Economia de Comunhão, na sociedade, expressa uma visão linear da realidade, inadequada para a complexidade e ambivalência da própria realidade contemporânea. Inadequada para dar conta, tanto da interferência que os sistemas externos ativam em termos éticos e culturais na autonomia da ação humana solidária, quanto das contradições intransponíveis que marcam a ação solidária na passagem do nível dos princípios éticos para o nível de princípios organizativos.

Cabe, inclusive, reconhecer à Economia de Comunhão o mérito de manter aberta a reflexão científica acerca de uma nova concepção de sociedade civil, do Estado e do mercado, propondo à adoção de mais de um princípio organizativo da sociedade. A nossa pesquisa esboçou brevemente essa reflexão, valendo-se da contribuição de outros autores, preocupados com um futuro pós-neoliberal.

Queremos destacar dois temas, em particular, para futuro estudo: o da relação entre solidariedade e eficiência, exprimível em termos de solidariedade eficiente ou de eficiência solidária; o do desenvolvimento social, conceito inviabilizado pelos economistas e políticos neoliberais, pois identificado por eles com crescimento econômico. A reflexão acerca desses dois temas pode contribuir para redefinir a concepção e o papel do Estado, do mercado e da sociedade civil.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDRADE, Rogério de. A contraposição liberal. In: CARNEIRO, Ricardo (Org.). *Os clássicos da economia 2*. São Paulo: Ática, 2003. p. 175-182. (Série fundamentos, 130).
- ABRÃO, Siqueira Bernadette. *História da filosofia*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. 480 p. (Os Pensadores).
- ARAÚJO, Vera. Economia de comunhão e comportamentos sociais. In: VV. AA. *Economia de comunhão: projeto, reflexões e propostas para uma cultura da partilha*. 2. ed. rev. ampl. São Paulo: Cidade Nova, 1998. p. 9-20.
- \_\_\_\_\_. Que pessoas e que sociedade para a economia de comunhão? In: BRUNI, L. (Org.). *Economia de comunhão: uma cultura econômica em várias dimensões*. São Paulo, Cidade nova, 2002. p. 21-30.
- ASSMANN, Hugo. *Crítica à lógica da exclusão: ensaios sobre economia e teologia*. São Paulo: Paulus, 1994. 143 p.
- \_\_\_\_\_. *Metáforas novas para reencantar a educação: epistemologia e didática*. 3. ed. Piracicaba: UNIMEP, 2001. 261 p.
- \_\_\_\_\_. *Reencantar a educação: rumo à sociedade aprendente*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2003. 251 p.
- \_\_\_\_\_; HINKELAMMERT, Franz J. *A idolatria no mercado: Ensaio sobre economia e teologia*. São Paulo: Vozes, 1989. 455 p. (Série V: Desafios da vida na sociedade, t. V). (Teologia e Libertação).
- \_\_\_\_\_; SUNG, Mo Jung. *Competência e sensibilidade solidária: educar para a esperança*. Petrópolis: Vozes, 2000. 325 p.
- BARAÚNA, Márcia Pinheiro. Economia de comunhão: uma experiência peculiar de economia solidária. In: SINGER, P.; SOUZA, de A.R. (Org.). *A economia solidária no Brasil: a autogestão como resposta ao desemprego*. São Paulo: Contexto, 2003. p. 333-348.
- BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. 272 p.
- \_\_\_\_\_. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001. 258 p.
- BÍBLIA. Português. Bíblia de Jerusalém. Tradução: École biblique de Jerusalém. ed. rev. ampl. São Paulo: Paulus, 2002. 2206 p.
- BIELA, Adam. Uma revolução copernicana para as ciências sociais. In: VV. AA. *Economia de comunhão: projeto, reflexões e propostas para uma cultura da partilha*. 2. ed. rev. ampl. São Paulo: Cidade Nova, 1998. p. 21-29.

BORÓN, Atilio. A sociedade civil depois do dilúvio neoliberal. In: SADER, Emir; GENTILI, Pablo (Org.). *Pós-neoliberalismo: as políticas sociais e o Estado democrático*. 6. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003. p. 63-112.

BRUNI, Luigino. Rumo a uma racionalidade econômica capaz de comunhão. In: \_\_\_\_\_ *Economia de comunhão: uma cultura econômica em várias dimensões*. São Paulo, Cidade nova, 2002. p. 41-66.

\_\_\_\_\_; ZAMAGNI, Stefano. *Economia civile: efficienza, equità, felicità pubblica*. Bologna (Itália): Il Mulino, 2004. 315 p.

\_\_\_\_\_. *Comunhão e as novas palavras em economia*. São Paulo: Cidade Nova, 2005. 183 p.

CAPRA, Fritjof. *A teia da vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos*. São Paulo: Cultrix, 1996. 256 p.

COLA, Silvano. Rumo a um pleno humanismo: novos horizontes na psicologia. *Perspectivas de Comunhão*. Vargem Grande Paulista (SP), ano XV, n. 1, p. 17-25, jan./mar. 2003.

COMBLIN, José. *O neoliberalismo: ideologia dominante na virada do século*. Petrópolis: Vozes, 2000. 187 p. (Série IV. t. 1). (Teologia e Libertação).

COSTA, Rui. Uma experiência em curso. In: VV. AA. *Economia de comunhão: projeto, reflexões e propostas para uma cultura da partilha*. 2. ed. rev. ampl. São Paulo: Cidade Nova, 1998. p. 107-134.

ECONOMIA DE COMUNHÃO UMA NOVA CULTURA. Vargem Grande Paulista: Cidade Nova, 1994-2006.

ENCICLOPÉDIA Larousse Cultural. São Paulo: Nova Cultural, 1998. 6v.

DEMO, Pedro. *Solidariedade como efeito de poder*. São Paulo: Cortez, 2002. (Coleção Prospectiva, v. 6). 287 p.

DOWBOR, Ladislau. *O mosaico partido: a economia além das equações*. Petrópolis: Vozes, 2000. 148 p.

DUSSEL, Enrique D. *Método para uma filosofia da libertação: superação analética da dialética hegeliana*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1986. 292 p.

DUPAS, Gilberto. *Tensões contemporâneas entre o público e o privado*. São Paulo: Paz e Terra, 2003. 145 p.

FERRUCCI, Alberto. Considerações sobre a economia de comunhão. In: VV. AA. *Economia de comunhão: projeto, reflexões e propostas para uma cultura da partilha*. 2. ed. rev. ampl. São Paulo: Cidade Nova, 1998. p. 69-92.

\_\_\_\_\_. Uma dimensão diferente da economia: a experiência economia de comunhão. In: BRUNI, L. (Org.). *Economia de comunhão: uma cultura econômica em várias dimensões*. São Paulo, Cidade nova, 2002. p. 31-40.

FINLEY, Moses I. *Gli antichi greci*. Turim (Itália): Piccola Biblioteca Einaudi, 1968, 197 p.

FIORI, José Luís. Globalização, hegemonia e império. In: \_\_\_\_\_ & TAVARES, Maria da Conceição (Org.). *Poder e dinheiro: uma economia política da globalização*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 87-144.

FREUD, Sigmund. *La teoria psicoanalítica: raccolta di scritti 1911-1938*. v. 181/182. Torino: Boringhieri, 1988. 412 p. (Universale scientifica).

\_\_\_\_\_. *O Mal-Estar na Civilização*. Rio de Janeiro: Imago, 1997. 112 p.

\_\_\_\_\_. *A Interpretação dos Sonhos*. Rio de Janeiro: Imago, 2001. 614 p.

GADOTTI, Moacir. *Concepção dialética da educação: um estudo introdutório*. 14. ed. São Paulo: Cortez, 2003. 182 p.

GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. São Paulo: Paz e Terra, 1990. 391 p.

GUI, Benedetto. Organizações produtivas com finalidades ideais e realização da pessoa: relações interpessoais e horizontes de sentido. In: BRUNI, L. (Org.). *Economia de comunhão: uma cultura econômica em várias dimensões*. São Paulo, Cidade nova, 2002. p. 111-127.

HAGUETTE, Teresa Maria Frota. In: \_\_\_\_\_. (Org.). *Dialética hoje*. Petrópolis: Vozes, 1990. 176 p.

HAYEK, Friedrich August. *Direito, legislação e liberdade: uma nova formulação dos princípios liberais de justiça e economia política*. São Paulo: Visão, 1985. 169 p. (Normas e Ordem, 1).

\_\_\_\_\_. *O caminho da servidão*. 5. ed. Rio de Janeiro: Instituto Liberal, 1990. 221 p.

\_\_\_\_\_. *La società libera*. Roma: SEAM, 1999. 647 p.

\_\_\_\_\_. Economia e conhecimento. In: CARNEIRO, Ricardo (Org.). *Os clássicos da economia 2*. São Paulo: Ática, 2003. p.184-203.(Série fundamentos, 130).

\_\_\_\_\_. A ficção do conhecimento. In: CARNEIRO, Ricardo (Org.). *Os clássicos da economia 2*. São Paulo: Ática, 2003. p.207-220.(Série fundamentos, 130).

HEGEL, Georg Wilhelm F. *Fenomenologia do espírito*. 3. ed. Petrópolis; Bragança Paulista: Vozes/EDUSF, 2005. 549 p.

HELLER, Agnes; FEHÉR, Ferenc. *A condição política pós-moderna*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. 239 p.

HINKELAMMERT, Franz J. *Crítica da razão utópica*. São Paulo: Paulinas, 1986. 307 p.

\_\_\_\_\_. *El retorno del sujeto reprimido*. Colombia: Universidad Nacional de Colombia, 2002. 370 p. (Pensamiento de Liberación em América Latina).

\_\_\_\_\_; MORA, Henry M. *Coordinacion social del trabajo, mercado y reproduccion de la vida humana: preludio a uma teoria crítica de la racionalidad reproductiva*. São José (Costa Rica): Dei, 2001. 331 p. (Economia – Teologia).

HIRSCHMAN, Albert O. *As paixões e os interesses: argumentos políticos para o capitalismo antes de seu triunfo*. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000. 127 p.

HUNT, E. K.; SHERMAN, Howard J. *História do pensamento econômico*. 22. ed. Petrópolis: Vozes, 2005. 218 p.

JOÃO PAULO II, *Centesimus annus*, 1991. Disponível em <  
[http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_01051991\\_centesimus-annus\\_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus_po.html)>. Acesso em: 10 nov. 2006.

KONDER, Leandro. *O que é dialética*. São Paulo: Brasiliense s.a., 1981. 87 p.

LOWY, Michael. *Método dialético e teoria política*. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989. (Pensamento crítico, v. 5). 141 p.

LUBICH, Chiara. *Economia de Comunhão: história e profecia*. São Paulo: Cidade Nova, 2004, 148 p.

MARTINS, Carlos E. Vida e obra. In: \_\_\_\_\_. (Cons.). *Maquiavel*. São Paulo: 1999. p. 5-27. (Os Pensadores).

MARX, Karl. O capital: posfácio da segunda edição. In: GORENDER, Jacob. (Apr.). *Marx*. Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p. 133-141. (Os economistas).

\_\_\_\_\_. Para a crítica da economia política: introdução. In: GIANNOTTI, José Arthur. (Col.). *Marx*. Tradução de Edgard Malagodi. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p. 25-48. (Os pensadores).

\_\_\_\_\_; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã: Feuerbach – A oposição entre as concepções materialista e idealista*. Tradução de Frank Muller. São Paulo: Martin Claret, 2004. 145 p.

MEDA, Dominique. *O trabalho: um valor em vias de extinção*. Lisboa: Fim de Século, 1999. 327 p.

MIRANDA, José Carlos. A expectativa como elemento determinante do produto e do emprego. In: CARNEIRO, Ricardo (Org.). *Os clássicos da economia 2*. São Paulo: Ática, 2003. p.97-106. (Série fundamentos, 130).

MOLTENI, Mario. Os problemas de desenvolvimento das empresas de “motivações ideais”. In: BRUNI, L. (Org.). *Economia de comunhão: uma cultura econômica em várias dimensões*. São Paulo, Cidade nova, 2002. p. 89-110.

MORIN, Edgar. *O problema epistemológico da complexidade*. 3. ed. Mem Martins (Portugal): Publicações Europa-América, 2002. 128 p.

\_\_\_\_\_. *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. 8. ed. São Paulo-Brasília: Cortez-UNESCO Brasil, 2003. 118 p.

\_\_\_\_\_. *A cabeça bem feita: reformar o pensamento, repensar a reforma*. 9. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004. 128 p.

\_\_\_\_\_. *O Método 5: a humanidade da humanidade*. 3. ed. Porto Alegre: Sulina, 2005. 312 p.

MOVIMENTO DOS FOCOLARES. 2006a. Disponível em < <http://www2.focolare.org/br/> >. Acesso em: 23 ago. 2006.

\_\_\_\_\_. 2006b. Disponível em < <http://www.focolares.org.br/PAGEEDC.html> >. Acesso em: 23 ago. 2006.

\_\_\_\_\_. 2006c. Disponível em < [http://www.edc-online.org/br/\\_progetti.htm](http://www.edc-online.org/br/_progetti.htm) >. Acesso em: 29 ago. 2006.

NOGUEIRA, Marco Aurélio. *Um Estado para a sociedade civil: temas éticos e políticos da gestão democrática*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2005. 263 p.

PAULO VI. *Popularum Progressio*. 1967. Disponível em < [http://www.vatican.va/holy\\_father/paul\\_vi/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_26031967\\_populorum\\_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum_po.html) >. Acesso em: 03 nov. 2006.

PESSANHA MOTTA, José Américo. Vida e obra. In: \_\_\_\_\_. (Cons.). *Descartes*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p. 5-28. (Os Pensadores).

POLANYI, Karl. *A grande transformação: as origens da nossa época*. 2. ed. Rio de Janeiro: Elsevier; Campus, 2000. 335 p.

ROSANVALLON, Pierre. *O liberalismo econômico: história da idéia de mercado*. Bauru: EDUSC, 2002. 279 p.

SALAMA, Pierre. Para uma nova compreensão da crise. In: SADER, Emir; GENTILI, Pablo (Org.). *Pós-neoliberalismo: as políticas sociais e o Estado democrático*. 6. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003. p. 51-53.

SEGUNDO, Juan Luis. *A concepção cristã do homem*. Petrópolis: Vozes, 1970. 97 p. (Liturgia – Mundo).

\_\_\_\_\_. *Teologia aberta para o leigo adulto: graça e condição humana*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1987. v. 2. 229 p.

\_\_\_\_\_. *A história perdida e recuperada de Jesus de Nazaré: dos sinóticos a Paulo*. São Paulo: Paulus, 1997. 666 p.

SEMERARO, Giovanni. *Gramsci e a sociedade civil: cultura e educação para a democracia*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. 279 p.

SEN, Amartya. *Desenvolvimento como liberdade*, São Paulo: Prêmio Nobel Companhia das Letras, 2002. 409 p.

SINGER, Paul. *O que é economia*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1996. 86 p. (Primeiros passos, 227).

\_\_\_\_\_. *Aprender economia*. 22. ed. São Paulo: Contexto, 2002a. 202 p.

\_\_\_\_\_. *Introdução à economia solidária*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2002b. 127 p.

\_\_\_\_\_. *Globalização e desemprego: diagnóstico e alternativas*. 4. ed. São Paulo: Contexto, 2003. 139 p.

\_\_\_\_\_. Economia solidária: um modo de produção e distribuição. In: \_\_\_\_\_. & SOUZA, de A.R. (Org.). *A economia solidária no Brasil: a autogestão como resposta ao desemprego*. São Paulo: Contexto, 2003. p.11-28.

SMITH, Adam. *A riqueza das nações: investigação sobre sua natureza e suas causas*. 3. ed. São Paulo: Nova Cultura, 1988. 286 p. (Os economistas, v. 1).

\_\_\_\_\_. *Teoria dos sentimentos morais*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. 457 p.

SORGI, Tommaso. A cultura do dar. In: VV. AA. *Economia de comunhão: projeto, reflexões e propostas para uma cultura da partilha*. 2. ed. rev. ampl. São Paulo: Cidade Nova, 1998. p. 31-68.

SUNG, Mo Jung. *Deus numa economia sem coração: pobreza e neoliberalismo: um desafio à evangelização*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 1992. 143 p.

\_\_\_\_\_. *Desejo, mercado e religião*. 3. ed. Petrópolis, Vozes, 1998. 134 p.

\_\_\_\_\_. *Sujeito e sociedades complexas*. Petrópolis, Vozes, 2002. 181 p.

THERBON, Göran. A crise e o futuro do capitalismo. In: SADER, Emir; GENTILI, Pablo (Org.). *Pós-neoliberalismo: as políticas sociais e o Estado democrático*. 6. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003. p. 39-50.

ZAMAGNI, Stefano. Fundamento e significado da experiência de economia de comunhão. In: BRUNI, L. (Org.). *Economia de comunhão: uma cultura econômica em várias dimensões*. São Paulo, Cidade nova, 2002. p. 129-139.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Tradução de Regis Barbosa, Karen Elsabe Barbosa. 5. ed. Brasília: UnB, 1991. v. 1. 422 p.

\_\_\_\_\_. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Martin Claret, 2004. 230 p.

WEIL, Simone. *A condição operária e outros estudos sobre a opressão*. 2. ed. rev. São Paulo: PAZ E TERRA, 1996. 469 p.

**OBRAS CONSULTADAS**

ABDALLA, Maurício. *O princípio da cooperação*. São Paulo: Paulus, 2002. 148 p.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999. 334 p.

BOFF, Leonardo. *A graça libertadora no mundo*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1977. 273 p. (Teologia).

\_\_\_\_\_. *Graça e experiência humana*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2003. 356 p.

\_\_\_\_\_. *Tempo de transcendência*. 3. ed. Rio de Janeiro: Sextante, 2000. 93 p.

BRAKEMEIER, Gottfried. *O ser humano em busca de identidade: contribuições para uma antropologia teológica*. São Leopoldo; São Paulo: Sinodal; Paulus, 2002. 220 p.

BUARQUE, Cristovam. *A desordem do progresso: o fim da era dos economistas e a construção do futuro*. 4. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1993. 186 p.

\_\_\_\_\_. *O colapso da modernidade brasileira: e uma proposta alternativa*. 5. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1998. 128 p.

\_\_\_\_\_. *A revolução nas prioridades: da modernidade técnica à modernidade ética*. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000. 287 p.

COMBLIN, José. *Antropologia cristã*. Petrópolis: Vozes, 1985. Série III. t. 1. 272 p. (Teologia e Libertação: a libertação na história).

DURKHEIM, Emile. *Emile Durkheim: Sociologia*. Organização de José Albertino Rodrigues; tradução de Laura Natal Rodrigues. São Paulo: Ática, 1978. 208 p. (Grandes cientistas sociais).

DUSSEL, Enrique. *Ética comunitária*. Petrópolis: Vozes, 1987. Série III. t. 8. 285 p. (Teologia e libertação: a libertação na história).

FROMM, Erich. *Ter ou ser?* 4. ed. Rio de Janeiro: LTC, 1987. 202 p.

GODELIER, Maurice. *Racionalidade e irracionalidade na economia*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, [19--]. 397 p. (Biblioteca tempo universitário; 9).

GORZ, André. *Metamorfoses do trabalho: crítica da razão econômica*. Pinheiros: Annablume, 2003. 248 p.

HOUTART, François. *Mercado e religião*. São Paulo: Cortez, 2003. 160 p.

KLAIBER, Walter; MARQUADT, Manfred. *Viver a graça de Deus: um compendio de teologia metodista*. São Bernardo do Campo: Cedro, 1999. 498 p.

LUBICH, Chiara. *Ideal e luz: pensamento, espiritualidade, mundo unido*. In: VANDELEENE, M. (Org.). São Paulo-Vargem Grande Paulista, SP: Brasiliense-Cidade Nova, 2003. 454 p.

MANCINI, Roberto. *Existência e gratuidade: antropologia da partilha*. São Paulo: Paulinas, 2000. 189 p.

MEEKS, M. Douglas. *Economia global e economia de Deus*. São Bernardo do Campo, SP: Editeo, 2002. 74 p.

MONDIN, Battista. *O homem, quem é ele: elementos de antropologia filosófica*. 11. ed. São Paulo: Paulus, 2003. 327 p.

\_\_\_\_\_. *Antropologia teológica: história, problemas, perspectivas*. São Paulo: Paulinas, 1979. 397 p.

MUÑOZ, Ronaldo. *Solidariedade libertadora: missão da igreja*. Petrópolis: Vozes, 1982. 84 p.

NOVAK, Michael. *O espírito do capitalismo democrático*. Rio de Janeiro: Nórdica, c1982. 469 p.

RIBEIRO, Hércion. *A condição humana e a solidariedade cristã*. Petrópolis: Vozes, 1998. 270 p.

RUBIO, Alfonso García. *Elementos de antropologia teológica: salvação cristã: salvos de quê e para quê?* Petrópolis: Vozes, 2004. 234 p. (Iniciação à Teologia).

RULLA, Luigi M. *Antropologia da vocação cristã: bases interdisciplinares*. São Paulo: Paulinas, 1987. 635 p.

SATHLER-ROSA, Ronaldo. *Cuidado pastoral em tempos de insegurança: uma hermenêutica contemporânea*. São Paulo, Aste, 2004. 144 p.

SEGUNDO, Juan Luis. *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré: história e atualidade: sinóticos e Paulo*. Tradução de Benno Brod. São Paulo: Paulinas, 1985. v. 2. pt. 1. 643 p. (Teologia hoje).

SELLA, Adriano. *Globalização neoliberal e exclusão social: alternativas...? são possíveis*. São Paulo: Paulus, 2002. 148 p. (Temas de atualidade).

SENNETT, Richard. *A corrosão do caráter: conseqüências pessoais do trabalho no novo capitalismo*. 7. ed. Rio de Janeiro: Record, 2003. 204 p.

SINGER, Paul. *Curso de introdução à economia política*. 16. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1996. 186 p.

SUNG, Mo Jung. *Teologia e Economia: repensando a teologia da libertação e utopias*. Petrópolis: Vozes, 1994. 271 p.

\_\_\_\_\_. *Sementes de esperança: a fé em um mundo em crise*. Petrópolis: Vozes, 2005. 118 p.

\_\_\_\_\_. *Educar para reencantar a vida*. Petrópolis: Vozes, 2006. 173 p.