L. BRUNI, *A Ferida do Outro. Economia e Relações Humanas*, Abrigada, Editora Cidade Nova, 2010, 213 p.

Assinalamos e saudamos o aparecimento da versão portuguesa da obra de L. Bruni, professor de economia política da Universidade de Milão-Bicocca que recentemente tivemos o gosto de ver apresentado, com a presença do Autor, no Centro Regional do Porto da Universidade Católica. É um livro fortemente estimulante para economistas e para quem se ocupa de estudos de ética económica e de doutrina social da Igreja. Vamos apresentar os seus pontos de vista de conteúdo, de perspectiva e, por fim, fazer algumas perguntas que parecem pertinentes quanto às teses do livro no intuito de continuar a reflexão sobre uma matéria actualíssima nos tempos de crise que vivemos.

O capítulo I "O Anjo e o Outro" tem como tese principal a ideia de que a modernidade pensa a vida associada como um mal necessário (p. 17), segundo o ideal antropológicamente desarticulado de uma vida pensada como "beata solitudo". Para o Autor, a constituição da cultura moderna processa-se pressupondo a superação do "uno, absoluto" (seja da metafísica seja da religião), o qual deixa de desempenhar o papel de mediação das relações humanas, proporcionando a descoberta do "outro" da sociabilidade. Este estranho movimento dá-se a partir da Idade Média, pelo início do individualismo. Dá-se, pois, uma superação do "tu", pelo "isso", para usar a terminologia de M. Buber. Assim, a "communitas" da reciprocidade humana é preterida em favor da "immunitas" da incomunicabilidade individualista. As conhecidas leituras de T. Hobbes (teoria política e contrato social) e de A. Smith (economia política, mercado) são baseadas nesta ideia antropológica segundo a qual o outro é o perigo e não a bênção. A teoria política moderna seguiu, pois, um caminho disforme com a tradição bíblica e cristã segundo a qual o encontro com o outro, mesmo que traga dor (ferida), é o caminho da bênção e da comunhão.

O capítulo II observa o nascimento da economia, como prática e como ciência, a partir do séc. XVIII, neste contexto de contiguidade social, mediada por coisas e mercadorias, mas sem a gratuidade do encontro. De facto, para A. Smith, o pai da economia moderna, não há sociedade civil sem mediação de mercado, de troca de coisas. Para ele também, a civildade é utilidade ou interesse, como mostra a conhecida alegoria do padeiro que não é levado a produzir o pão para serviço do seu semelhante mas com o desejo do ganho individual.

O capítulo III trata da empresa. Esta conhece um grande desenvolvimento no mundo moderno, assente nas ideias de individualidade com os seus direitos e a sua liberdade (contraposta à comunidade) e na igualdade entre os indivíduos (contraposta à sociedade hierárquica do Antigo Regime). Segundo os dados desde contexto, quanto mais a empresa for regida pelos mecanismos de mercado (livre concorrência, não interferência da política nos preços), mais desempenha o seu papel social. Neste sentido, também o desenvolvimento da actividade empresarial consiste, para o nosso Autor, num progresso da "immunitas" contra a "communitas". É certo que L. Bruni não deixa de reconhecer que há outros modos de ver a situação cultural da empresa. Tal é o caso de J. S. Mill (e de outros como A. Genovesi, L. Blanc, C. Fourier e K. Marx) para quem a empresa e a família são duas instituições do Antigo Regime. Por isso, são instituições que devem ser superadas, tendo em conta que aquilo que move a economia é, ao contrário de A. Smith, o ideal da cooperação (p. 67). Este dualismo de concepções permanece na empresa de hoje: ela funciona "ad extra", em regime de mercado, quer dizer de cooperação e de igualdade, mas, pelo contrário, "ad intra", funciona em regime fortemente hierárquico, perpetuando relações de desigualdade entre os indivíduos. O aparecimento da chamada "responsabilidade social da empresa" (CSR) mais não seria do um mecanismo burocrático para superar a "communitas" das relações humanas e para chegar à "immunitas" da superação dos conflitos pela destruição das relações humanas. O debate

sobre a responsabilidade social das empresas debate manifesta estas duas correntes culturais. A corrente da economia pura detesta essa ideia, pois diz que a empresa colabora no bem comum de otimizar recursos. (Do social ocupa-se o indivíduo, o sector "non-profit" e o Estado). A CSR promove-se, nesta corrente, levando o mercado para as relações dentro da empresa (empresa pequena "communitas", no sentido de F. Tönnies) e para as suas relações com o exterior (stakeholders). A corrente cooperativista, por outro lado, desconfia sempre do mercado, como perpetuador das desigualdades, e propõe a inclusão da empresa no "Welfare State" que vê como lugar de igualização progressiva e valoriza o papel dos sindicatos dentro do mundo empresarial, acreditando na sua eficiência para corrigir as assimetrias naturais geradas pelo mercado.

O capítulo IV introduz o conceito de gratuidade, outro conceito-chave da obra. Parte da ideia da importância da gratuidade, notando o contraste com a sociedade de mercado que se organiza prescindindo da gratuidade (p. 91). Para explicar o seu ponto de vista. L. Bruni faz entrar em cena a teoria do amor, na sua tríplice acepção de "eros", "filia" e "ágape". Para ele, estes conceitos antropológicos das relações humanas podem ter um papel fundamental na economia. Notando o paralelismo entre a economia e o amor, associa "eros" (o amor ascensional em que o sujeito busca a sua cumulação) à realidade do mercado e do contrato. Assim como a relação erótica busca uma satisfação no outro e pelo outro, assim o agente económico busca uma satisfação interessada mediante a sua actividade. No entanto, a relação económica "erótica" perpetua o círculo viciado apresentado anteriormente: tende à "immunitas", evitando a tal "ferida salvadora". De facto, o "eros" económico é uma relação eu-isso e não eu-tu (Buber) (p. 97). Por isso, a economia moderna é uma forma de auto-erotismo ou de narcisismo. A economia que pode salvar seria a que decalca a relação de "filia" (amizade), quer dizer, a que serve o outro de forma desinteressada. A tese final do Autor é a de que a actividade empresarial perfeita é a que sobe da erótica à amizade (p. 99). Apenas esta pode visar o bem comum. Aqui surge um novo juízo sobre a economia moderna: uma vez que deixa de ser uma relação entre pessoas, deixa de pensar o bem comum directamente: este é uma consequência não visada da actividade individual interessada. Basta recordar a conhecida teoria da "mão invisível". Mas não há nada na economia moderna que vise a amizade? Sim. A actividade mutualista ou cooperativista, assente na "filia" e na gratuidade, pode visar o bem comum. Mas esta não é versão prevalente da economia! Um sinal desse fracasso é o abandono, pela economia, da ideia de "bem comum" que a ética social tradicional usava. Em seu lugar, a economia moderna fala de bem público: um bem consumido de forma não competitiva e não exclusivista (embora esta última característica seja problemática), o que leva a privatizar cada vez mais bens públicos (como os rios ou o próprio ar). Por isso, há uma diferença fundamental entre o bem comum da DSI, que pressupõe uma relação directa entre indivíduos na sua obtenção, e a perspectiva moderna que é individualista: no primeiro caso, o bem decorre do exercício da reciprocidade entre as pessoas; no segundo, o bem público é algo para ser fruído de forma individualista e solitária. Mas pode ainda fazer uma reflexão ulterior sobre o bem comum. Segundo o ponto de vista de A. Smith, a ideia de bem comum não tem sentido. De facto, nota, que aquilo que move os agentes económicos é um auto-engano: a mimese de apropriação baseada na falsa ideia de que o possuidor é mais feliz do que o não-possuidor. Uma tal ideia dá a medida da leitura que o nosso Autor faz da economia moderna oficial: um espécie de caminho para o niilismo. Mesmo assim, o capítulo conclui com a admissão de que a dimensão da "filia" e mesmo do "ágape" (amor divino descendente e gratuito) não está ausente da economia actual: a "filia" pode ver-se nas actividades cooperantes, no empreendedorismo sem fins lucrativos; por sua vez, o "ágape" está presente no Welfare State e nas suas formas actuais de actividade da sociedade civil e na filantropia (como é próprio dos EUA). A proposta final do Autor vai no sentido de inventar uma espécie de subsidiariedade entre as dimensões: "não faça o contrato o que a amizade pode fazer e não faça a amizade o que o ágape pode fazer" (p. 113). O contrato deve servir a "filia"

e o "ágape" e não substituí-los, como está a acontecer na visão exclusiva do mercado como salvação do mundo em crise.

O capítulo seguinte (V) vai mais fundo e discute ideias antropológicas. Partindo da ideia de que, antes de se ocupar da riqueza, a economia se ocupou da felicidade, põe em confronto a escola napolitana de A. Genovesi com a contemporânea escocesa de A. Smith. Enquanto este último privilegia, na natureza humana, a vontade de trocar, cambiar coisas, o primeiro privilegia a ideia de reciprocidade, de ajuda mútua nas necessidades (p. 123). Por isso, para Genovesi, a economia assenta na "fé pública", ou seja, na confiança recíproca. Esta constituição da sociedade civil é que é a base do mercado, ao contrário de Smith. Fé pública identifica-se com sociedade civil e a economia civil identifica-se com a felicidade pública. Segundo o nosso Autor, nos nossos dias, existem estudos de economia e de sociologia que ligam de novo a economia e o desenvolvimento com a felicidade pública e privada.

Este ponto é continuado no capítulo VI, onde se fala dos relacionamentos como bens. Segundo M. Nussbaum, emprega o conceito de "bem relacional" (os bens que nascem e morrem com o próprio relacionamento recíproco). Estes bens, nota o Autor (p. 157) estão para além do contexto de bens privados (objecto de rivalidade e dispensáveis) e bens públicos (não objecto de rivalidade e tendencialmente indispensáveis). Os bens relacionais são de outro género. As características deles são: a importância da identidade (não podem ser oferecidos de modo anónimo), a reciprocidade, a simultaneidade (da produção e do consumo), a importância da motivação (como fim da acção, e não como meio apenas), o facto emergente (diferente da produção), a gratuidade, o bem (diferente de mercadoria, mas com valor pois corresponde a uma necessidade). Os bens relacionais são primários ou não primários. Estes últimos são o valor relacional de uma troca qualquer (a amizade nascida por ocasião de um negócio); os primários são o próprio relacionamento, sendo que outros bens são acessórios (como no caso da distinção entre o "bem" casamento e os "bens" do casal). Daqui se tiram uma série de consequências sobre a variabilidade entre rendimento e felicidade, nas sociedades contemporâneas.

O capítulo final trata da noção de carisma (VII), visto como originalidade subjectiva fonte de empatia e de aptidão para a acção e do seu papel na resolução dos problemas actuais do mundo económico. O carisma tem a mesma raiz de gratuidade. O desenvolvimento dos carismas, como escuta da realidade da pessoa e do seu múnus em prol do bem comum, seria um caminho para o melhoramento da nossa maneira de habitar o mundo e de criar bens e serviços de modo mais eficiente e de modo mais adequado às necessidades e desejos verdadeiros das pessoas.

Este percurso longo pretende fazer justiça a esta obra rica de conteúdo e sobremaneira inquietante. Agradecemos ao Autor por o ter escrito e o seu esforço por lançar às águas estagnadas da reflexão sobre a matéria esta sonora pedrada. A ideia mais geral do livro é a afirmação de que o social não é um acessório na definição do ser humano, mas o seu "lugar" originário. O ser humano é para o seu semelhante e não para si mesmo. A sociedade não é um mal necessário mas é o lugar do próprio humano. Ora, segundo a interpretação bíblica, o encontro do ser humano com o seu "outro" é lugar de ferida e de bênção. Este é o sentido da misteriosa passagem da luta de Jacob com o Anjo (Gen. 32, 23-30). A segunda ideia é a interpretação da cultura moderna como tentativa de fugir a este problema. A seu ver, as teorias "oficiais" de constituição do sujeito político (como a de T. Hobbes) e de constituição do sujeito económico (de A. Smith) são formas de camuflar esta interpretação. A constituição civil da sociedade é uma forma de evitar o encontro "vulnerante" do ser humano com o seu semelhante. De igual forma, a economia assenta na mesma tentativa: mediante o contrato de mercado, evitar o encontro "corpo a corpo". Para o Autor, a economia deve ser outra coisa: um lugar em que pessoas produzem e trocam "coisas" (bens e serviços), como se se trocassem a si mesmas. Toda a releitura que propõe da antropologia da economia e da sua ética vai no sentido de recuperar estas dimensões esquecidas ou camufladas

pela cultura moderna. Mas estas ideias levantam-nos algumas questões que, de forma construtiva, queremos aqui deixar.

A primeira questão é de ordem antropológica. L. Bruni, a nosso ver, pensa toda a realidade das relações humanas como se houvesse um relacionamento pessoa e pessoa (corpo a corpo), sem qualquer mediação, seja mediação de palavras, seja de instituições. Por isso, o seu ponto de vista parece irrealista. Segundo a tradição bíblica, não se pode ver a Deus e continuar vivo. O mesmo se pode dizer do outro ser humano. As pessoas não são transparentes. Neste mundo, o que existe são mediações que nos dão realisticamente o outro, mas de forma muito incipiente. Por isso, a realidade é um pressuposto da interpretação contínua e sempre inacabada. A nosso ver, sem dar lugar à instituição, não podemos ter acesso à pessoa nem à sociedade, nem podemos pensar uma ética, cuja norma é uma forma de instituição, um neutro impessoal que permite o acesso ao "outro". A admissão deste ponto levaria a superar uma espécie de curto-circuito antropológico que vemos na obra e a uma consideração diferente, a nosso ver menos pessimista, do esforço moderno de pensar o homem e o seu mundo.

A segunda objecção vem na sequência desta. Existe na obra uma tendência para considerar a economia como um fenómeno exclusivo de relações humanas. Que nos perdoe o Autor se identificamos aqui qualquer coisa como aquilo com que lida a sacramentalidade cristã: pessoas santas que trocam entre si coisas santas (a matéria dos sacramentos). O conceito de "bem relacional" como objecto da economia vai também neste sentido: a economia também trata de coisas que não têm preço! Ora, cremos que a economia não é só isso. A economia trata de bens e de serviços, coisas deste mundo que provêm às necessidades dos indivíduos. Isto sem esquecer a distinção levinasiana de desejo (relação entre pessoas) e necessidade (alimentos, coisas). A nosso ver, não se pode conceber a economia neste novo curto-circuito. Levado ao limite, este modo de ver leva a economia à qualidade de saber holístico que engloba a filosofia e a teologia. Ora, segundo uma longa tradição que remonta a S. Agostinho deve-se pensar o desejo humano distinguindo entre realidades de que se frui (Deus) e realidades que se usam ("uti") que são as coisas que provêm as necessidades, situando-se as pessoas algures entre ambas. Ora a economia, ocupa-se prevalentemente no género das coisas que provêm às necessidades.

A terceira objecção tem que ver com a ligação entre economia e felicidade. O Autor faz uma aproximação interessante entre estes dois conceitos, na linha da escola napolitana. E vai mesmo à tradição aristotélica da "eudaimonia". Mas aqui se levanta um novo problema. Aristóteles distinguia entre bens intermédios (que coroam as acções produtivas) e o bem supremo que coroa a acção moral. Ora, a nosso ver, a questão do bem supremo era deixada por Aristóteles à competência da política que coincide com a filosofia. Esta hierarquia parece de manter. A política de hoje não é o mesmo que era para o filósofo grego. A política deve ocupar-se da justiça que é a arte de dar a cada um o que lhe é devido. Da felicidade deve ocupar-se a filosofia e a teologia. A economia política (pelo menos enquanto política concreta estatal) deve ceder o lugar a estes saberes que são quem reflecte sobre o ideal da vida boa (feliz). De contrário, podemos cair em muitos equívocos totalitários.

Uma quarta observação. L. Bruni sempre contrapõe "communitas" e "immunitas" num sentido bem sugestivo para interpretar a evolução da cultura moderna. Alguma vez, faz referência à proposta de F. Tönnies. Mas segundo o sentido da distinção entre sociedade e comunidade, a alternativa não deveria ser, justamente, entre "societas" e "immunitas", uma vez que a comunidade é já um contraponto à despersonalização da sociedade e uma correcção?

Uma última observação. A ideia bíblica da "ferida" que origina a bênção é muito bela. Porém, para os olhos e os ouvidos de quem leu R. Girard, a referência soa a uma perpetuação do mecanismo sacrificial. Se é utilíssima no contexto poético e no contexto místico não o parece ser em contexto e económico. Visto o contexto actual do mundo,

uma ferida existe no corpo dos pobres e dos excluídos da economia do excesso de mercado e na economia da falta dele. Mas a metáfora é um pouco chocante. Para que "ferida" queremos conduzir a economia?

Jorge Teixeira da Cunha