

O DOM ENTRE INTERESSE E “DESINTERESSAMENTO”¹²

Alain Caillé³

Resumo: Marcel Mauss defendeu vigorosamente o renascimento daquilo que ele chama o “dom nobre”, mediante a retomada da generosidade e do “desinteressamento”. Mas, em seu íntimo, ele pensava nas instituições públicas, semipúblicas ou privadas, municipalidades, empresas, associações mutualistas, sindicatos, etc. como sendo objetos de regeneração pelo ressurgimento do dom. Ora, limitando o debate a este enfoque, esquece-se que o dom secundário só sobrevive porque se desdobra sobre a base de um sistema que se pode denominar *dom primário*, que é o dom que sela a aliança entre as pessoas, o dom que rege a esfera daquilo a que eu chamei sociabilidade *primária*, esta esfera da existência social na qual as relações entre as pessoas se adiantam sobre as relações entre as funções, estruturando, principalmente, os domínios da família, da amizade e da vizinhança.

Palavras-chave: Dom. Interesse. Desintessamento. Marcel Mauss.

Abstract: Marcel Mauss has strongly defended, through the recovery of generosity and “disinterest”, the rebirth of what he called the “noble gift”. But, deep inside, he thought public, semi-public or private institutions (municipalities, firms, associations and trade-unions) as being the objects of such regeneration through gift resurgence. Now, limiting the debate to this approach, one forgets that the secondary gift only survives because it is based on a system which can be designated as *primarily gift*. This primarily gift is the one which settles bounds among people and rules the primarily sociability. This sphere of social existence mainly structures the realms of family, friendship and neighborhood and pre-exists the relationships among social functions.

Key-words: Gift. Interest. Disinterest. Marcel Mauss.

¹ A palavra **désintéressement**, em francês, significa desprendimento de todo interesse pessoal. Os termos mais próximos para representá-la no português são altruísmo, generosidade e desprendimento. A palavra **desinteresse**, no nosso vernáculo, é, porém, ambígua pois tanto significa desprendimento e generosidade como falta de interesse. Para contornar a dificuldade que seria gerada por esta última interpretação, nos defrontamos com duas alternativas: uma delas usar a palavra **desprendimento** que se aproxima do sentido original do termo, em francês. Mas nesse caso, perde-se algo que é fundamental para se compreender o pensamento neomaussiano de Alain Caillé, a saber, que embora tal desprendimento revele uma certa espontaneidade desinteressada, ele continua, todavia, de algum modo vinculado ao interesse – , não mais apenas o **interesse em** (instrumental), mas o **interesse por** (outro). Assim, para preservar o sentido original do termo decidimos empregar o neologismo **desinteressamento** de modo a permitir ao leitor compreender a carga semântica da expressão original (notas dos organizadores).

² Este texto foi extraído do livro *Don, intérêt et désintéressement: Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres* (La Découverte/M.A.U.S.S., Paris, 2005; agradecemos ao autor, Alain Caillé, nos autorizar sua tradução e publicação. O texto traduzido também já foi publicado em MARTINS, Paulo Henrique e CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro. *Polifonia do Dom*. Recife: UFPE, 2006.

³ O autor é sociólogo, sendo professor na Universidade de Nanterre, Paris X (França), onde dirige o SOPHIAPOL (Laboratoire de Sociologie, Philosophie et Anthropologie Politiques); é fundador e editor da Revue du M.A.U.S.S. (Movimento Anti-Utilitarista nas Ciências Sociais) e autor de inúmeros livros e artigos sobre dádiva e democracia divulgados em diversas línguas;

Começamos realmente a progredir na reflexão coletiva que é esta aventura intelectual do M.A.U.S.S. (Movimento Anti-Utilitarista nas Ciências Sociais), a partir do momento, há alguns anos⁴, em que decidimos ir além de certas considerações inibitórias do próprio Marcel Mauss e de Claude Lévi-Strauss, considerando a hipótese de que convinha estudar o sistema do dom não apenas nas sociedades arcaicas e selvagens, mas também nas sociedades modernas.

Dois obstáculos consideráveis, e que ainda estão longe de serem ultrapassados, impediam, no entanto, que este objetivo de pesquisa e reflexão fosse plenamente evidente. Em primeiro lugar era preciso, para avançar, retomar certas conclusões esboçadas por Marcel Mauss ao final de *Essai sur le don*. Das últimas páginas do *Essai*, o leitor guarda o sentimento de que o extraordinário sistema de sociabilidades baseado no dom - que M. Mauss exumou e reconstituiu – sobreviveria, na atualidade, apenas sob duas formas: a primeira, uma forma residual e quase folclórica, aquela que comanda a obrigação de dar e receber presente nas ocasiões de festas e aniversários; a outra, uma forma mais importante, aquela que tem a ver com a seguridade social e com todas modalidades da solidariedade especificamente modernas, como a solidariedade de massa, estatística e anônima. Neste sentido, M. Mauss defendeu vigorosamente o renascimento daquilo que ele chama o “dom nobre”, mediante a retomada da generosidade e do “desinteressamento”. Mas, em seu íntimo, ele pensava nas instituições públicas, semipúblicas ou privadas, municipalidades, empresas, associações mutualistas, sindicatos, etc. como sendo objetos de regeneração pelo ressurgimento do dom. Não há como recusar a legitimidade de tal objetivo. Mas, ao fazê-lo, percebemos apenas uma parte do iceberg, uma parte do continente do dom, esta parte que forma aquilo que se pode chamar o *dom secundário*, o dom que une pessoas ligadas umas às outras pela necessidade de realizar tarefas funcionais, por um lado, e o dom massificado, impessoal e anônimo, por outro.

Ora, limitando o debate a este enfoque, esquece-se que o dom secundário só sobrevive porque se desdobra sobre a base de um sistema que se pode denominar *dom primário*, que é o dom que sela a aliança entre as pessoas, o dom que rege a esfera daquilo a que eu chamei sociabilidade *primária*, esta esfera da existência social na qual as relações entre as pessoas se

⁴ O livro que é marco nesta discussão é aquele de autoria de Jacques Godbout em colaboração com Alain Caillé intitulado *L'esprit du don* (Paris, La Découverte, 1992). No Brasil este livro foi lançado alguns anos depois com o título *O espírito da dádiva* (Rio, FGV, 1999);

adiantam sobre as relações entre as funções, estruturando, principalmente, os domínios da família, da amizade e da vizinhança. Uma vez desimpedida e identificada esta esfera da sociabilidade primária, e apenas a partir desse momento, torna-se fácil propor a hipótese de que o mundo do dom arcaico não desapareceu sem deixar rastros. Na realidade, ele foi profundamente modificado pela experiência de dois mil anos de cristianismo. Também, o fato de que ele coexiste com as exigências específicas da modernidade e com os imperativos funcionais e abstratos da *sociabilidade secundária*, altera profundamente sua extensão e compreensão. Considerando estes fatos, torna-se essencial sugerir a hipótese de que a tripla obrigação de *dar, receber e retribuir*, tão magistralmente formulada por Marcel Mauss, continua ainda hoje a estruturar as relações entre as pessoas. É nesses termos que se enuncia a lei não escrita da *socialidade primária*.

A segunda grande razão pela qual não se pode negar a hipótese de que o dom continua a ocupar um lugar importante, decisivo até, entre as sociedades modernas, é que na falta de uma clarificação conceitual (e filosófica) suficiente do mesmo, fica difícil decidir *a priori* se o que sobrevive dessa forma resulta do registro do dom ou de algum outro elemento. Marcel Mauss, como foi observado por diversos comentadores e críticos, em nenhum momento tentou propor uma definição do dom. Melhor, ou pior ainda, ele acumulou anotações, aparentemente contraditórias, que levam a pensar que os fenômenos que ele estudou mantêm com o espírito do dom relações extremamente tênues. Apenas aparentemente os dons arcaicos aparecem nos seus escritos como livres e desinteressados. Devidamente observados, eles se revelam de fato obrigatórios e estreitamente tributários do interesse pessoal. Não seriam todos esses dons aparentes apenas trocas, como o concluiu implicitamente C. Lévi-Strauss, que não fez distinção entre dom e troca? Não seria melhor, para designá-los, falar em empréstimos ao invés de dons, como sugere Remo Guidieri [1984]? Ou, como Alain Testart, em seu recente livro *Les dons et les dieux*, reservar o uso do termo *dom* às práticas de um número muito restrito de sociedades selvagens e aboli-lo nas outras? Isso, sem considerar que, como afirma M. Mauss, no final das contas, as próprias noções de dom e de troca, assim como as noções de interesse e “desinteressamento”, são fundamentalmente inadequadas e é apenas por falta de melhores expressões que as empregamos.

A necessidade de mais precisão sobre o assunto não se explica apenas pela preocupação de se buscar coerência intelectual e filosófica. É, também, e, sobretudo, porque está surgindo nas sociedades ocidentais a questão de saber se é possível apelar para o espírito do dom para

superar os impasses nos quais tais sociedades se envolveram, impasses que em meio a crises políticas e econômicas mostram-se cada vez mais ameaçadores. Esquemáticamente, é possível dizer que a modernidade se edificou confiando plenamente no desdobramento de duas grandes lógicas sistêmicas e funcionais: a lógica do mercado e a lógica do Estado representativo. A primeira busca sua motivação no interesse particular e encontra sua regulação na lei da equivalência de mercado. A segunda se organiza a partir do monopólio da violência legal e repousa sobre o princípio da igualdade perante a lei. É em nome dessas duas grandes lógicas sistêmicas que se fundam respectivamente as duas grandes ideologias da modernidade, o liberalismo e o socialismo. Há certo tempo e segundo modalidades que variam de acordo com cada país, é no plano dos Estados-nação e na base do assalariamento universal, isto é, do assalariamento para todas as pessoas, que se articularam concretamente essas duas lógicas ao mesmo tempo opostas e complementares. Ora, com toda evidência estamos assistindo a decomposição do que é permitido chamar a *sociedade salarial integrada nacionalmente*. Sem estar propriamente ultrapassada, já que nada a substitui, a forma salarial se revela, contudo, cada vez mais inadequada às dimensões mundiais da economia e da cultura. E nada permite assegurar que as sociedades desenvolvidas ainda terão condições, no futuro, de oferecer a todos os seus membros empregos remunerados em tempo integral e por toda a vida.

A questão que surge, então, é saber o que farão aqueles que não conseguirem aceder de maneira estável à economia privada ou à função pública. Estou convencido que o único caminho passa por um encorajamento (inclusive financeiro) do trabalho em tempo parcial e pela instituição de uma renda de cidadania incondicional, irrevogável e acumulável (segundo certas modalidades) com outras remunerações. Apenas a partir desta base, é possível vislumbrar o atendimento de uma enorme quantidade de necessidades sociais que não são assumidas nem pelas empresas privadas, por causa da baixa rentabilidade, nem por uma função pública, cujo volume de serviços não pode crescer indefinidamente.

Não é um Deus quem poderá nos salvar, mas o desenvolvimento de uma lógica terceira, em parte baseada no dom, no voluntariado e no benevolato, isto é, no investimento livre e voluntário nas questões de interesse comum. Seria tal perspectiva fundamentalmente utópica e irrealista? As motivações e as regulações que compõem esta lógica do dom são suficientemente potentes e coerentes para produzir uma sistematização socializadora comparável à do mercado e do Estado? Para poder trazer a estas questões respostas que não

sejam muito incertas, seria preciso se colocar muitas outras questões. Seria necessário se perguntar, por exemplo, se a obrigação de dar, receber e retribuir é verdadeiramente universal, se constata-se sua existência em todas as sociedades selvagens, ou se ela só se desenvolve em algumas, e porquê e como. Seria necessário se perguntar como essa obrigação é retrabalhada e metamorfoseada pelas grandes religiões, de modo que o dom horizontal, o dom entre os pares, é desdobrado em um dom vertical, o dom entre esses desiguais que são Deus e os homens⁵. Seria conveniente ainda multiplicar os questionamentos sobre a articulação contemporânea entre dom primário e dom secundário, entre dom e interesse, dom e poder. A própria multiplicidade dessas questões atesta que a reflexão sobre o dom não pode ser extinta por um toque de mágica filosófico, e que há espaço neste domínio para milhares de pesquisas, tanto que sobre esse assunto quase tudo ainda pode ser pensado e explorado.

É impossível abordar aqui todas essas questões, mesmo que de maneira fugaz. Limitaremos-nos a uma questão apenas, a mais filosófica talvez, a mais irritante certamente, que é saber de qual conceito mínimo de dom nós necessitamos, e que relações ele mantém ou deveria manter com os conceitos de interesse e “desinteressamento”.

A definição restrita do dom

No livro *l'Esprit du don* Jacques Godbout e eu partimos de uma definição restrita do termo: “Qualifiquemos de dom toda prestação de bem ou de serviço efetuado, sem garantia de retorno, visando criar, alimentar ou recriar o elo social entre as pessoas” [GODBOUT, CAILLÉ, 1992, p.32]. A vantagem desta definição restrita é que ela permite isolar um modo de circulação de bens e serviços que é claramente distinto tanto daquele que assegura a troca monetária, como do que instaura os mecanismos de redistribuição estatal. Ela faz surgir uma dimensão do valor dos bens que os economistas ignoram. Seguindo os passos de Aristóteles, os economistas clássicos e Marx passaram a afirmar que os bens (e os serviços) valem, por um lado, em função das necessidades que eles permitem satisfazer, que é o seu valor de uso; por outro, eles valem em função da quantidade de outros bens ou da quantidade de dinheiro que eles permitem adquirir, que é o seu valor de troca. Nossa definição restrita do dom permite mostrar que bens e serviços valem também, e muitas vezes de modo preponderante,

⁵ Mais precisamente, convém distinguir um dom horizontal entre pares e contemporâneos, um dom transversal, assimétrico, entre gerações, e um dom vertical, radicalmente assimétrico, entre não-humanos e humanos;

em função de sua capacidade de criar e reproduzir relações sociais. Eles não têm, então, apenas um valor de uso e um valor de troca, mas também um valor de elo [*ibid.*, p.224]. No dom assim caracterizado, o fato fundamental é que o elo importa mais que o bem.

Entretanto, essa caracterização do dom é sem dúvida muito restritiva. Ao menos em francês, e no conjunto das línguas indo-européias, o dom não se refere apenas à doação de bens e serviços, mas inclui também as festas, conferências, conversas, impressões, opiniões, amor, ódio, vida e morte. Esta observação autoriza uma primeira generalização de nossa definição inicial. Se não se restringe o dom apenas aos bens e serviços, é possível qualificar como dom toda prestação efetuada, sem espera de retorno determinado, visando criar um elo social. Esta definição permanece, no entanto, ainda muito restritiva e, sobretudo, excessivamente finalista. De fato, ela exclui *a priori* do campo do dom todo um conjunto de comportamentos ou ações que guardam, portanto, uma relação evidente com o registro da generosidade. Restringindo o dom àquilo que visa criar de modo deliberado um elo social, arrisca-se afirmar que seriam estranhos ao espírito do dom a generosidade no esforço do atleta, a paixão pela verdade do sábio ou do filósofo, o amor que o artista nutre pela arte, ou a adoração a Deus dos místicos. Nenhuma dessas emoções visa, deliberadamente, criar um elo social. Tampouco alimentar um elo existente. É provavelmente porque não buscam essa função, que elas dão às relações sociais todo o seu tempero.

Se, então, nos perguntarmos o que é verdadeiramente comum e essencial às diversas referências que evocamos acima, constata-se que não é a intenção de alimentar a relação social - seja oferecendo bens e serviços ou outra coisa -, mas o fato de oferecer, sem esperar retorno pela doação inicial. Contudo, deve-se precisar que não esperar retorno não significa não ter nenhuma expectativa, como se a ação não tivesse motivação e objetivo, ação sem porquê nem por quê. Não esperar retorno significa simplesmente, como disse Jacques Derrida, aceitar uma diferença. Se expor à possibilidade de que aquilo que retorna difere do que foi oferecido, remete a um prazo desconhecido, a algo que talvez seja retribuído por outros que não aqueles a quem foi oferecido, ou que talvez nunca seja retornado. Tal definição do dom, porém, não é muito sofisticada. Ela não procura uma essência eterna e atemporal do dom. Ela se limita a afirmar que o dom existe enquanto for aceita a possibilidade de uma falha na reciprocidade, e que esta aceitação constitui o símbolo, sem margem de dúvidas, da generosidade e do “desinteressamento”. Qualifiquemos esta de definição *modesta* do dom. Ela

é modesta principalmente por não fazer do “desinteressamento” a condição *sine qua non* do dom e da generosidade.

Eu gostaria de me basear nessa definição *modesta* do dom para tentar progredir em dois registros. Primeiramente, eu gostaria de sugerir que o pensamento moderno torna particularmente delicado, e quase impossível, a compreensão do dom, e isto se dá principalmente porque este pensamento visa permanentemente elaborar uma definição mais sofisticada e ambiciosa. Propondo renunciar às ambições desmedidas, eu gostaria em seguida de tentar aprofundar e consolidar a definição modesta do dom, definição que, penso eu, temos interesse em guardar.

A dupla inconcebibilidade do dom puro

Os Tempos Modernos se iniciam pela decisão de cindir absolutamente e sem esperança de retorno aquilo que as sociedades antigas se esforçaram para manter unido, o sagrado e o profano, os deuses e os homens, o político e o econômico, o esplendor e o cálculo, a amizade e a guerra, o dom e o interesse. A Reforma diz que Deus é insensível às obras dos homens, que seu desejo de lhes salvar ou danar, de lhes conceder ou negar sua graça, não seria influenciado por seus méritos, porque se o fosse, isto significaria que não há continuidade entre Ele e eles, que graça divina e méritos humanos são comensuráveis e logo que Deus não é verdadeiramente Deus.

A consumação desta cisão simbólica condena os homens à tarefa extenuante de dever adequar seus atos e pensamentos em conformidade com duas séries de exigências profundamente antitéticas. É preciso que os homens sejam, por um lado, os mais eficazes, os mais ativos e mais racionais possíveis dentro da ordem das coisas profanas. É preciso que trabalhem, calculem, “façam dinheiro” e acumulem. Por outro, é preciso que obedeçam a uma lei moral que desconhece, em princípio, o interesse e que exige que os homens ajam apenas por dever. Não basta que a mão esquerda ignore o que faz a mão direita, é preciso também que elas realizem tarefas opostas e se posicionem praticamente uma contra a outra.

Ora, para dizê-lo numa linguagem que só começará a se impor a partir do século XIX (com Auguste Comte), uma injunção é feita aos homens das sociedades modernas de serem ao mesmo tempo radicalmente egoístas e perfeitamente altruístas. Esta tensão se percebe muito

bem na doutrina utilitarista que tenta articular duas proposições dificilmente conciliáveis: 1) uma proposição de ordem positiva, que enuncia que os sujeitos humanos devem ser considerados como calculadores racionais buscando apenas maximizar sua vantagem pessoal (é esta primeira proposição que eu qualifico como axiomática do interesse, ou do utilitarismo teórico, e que Amartya Sen e Bernard Williams [1982, p. 1 a 21] designam como um *welfarism*); 2) uma proposição de ordem normativa que diz que é justo, logo desejável, todo ato ou toda regra que concorra à maximização da felicidade da maioria (proposição que constitui o que eu chamo de utilitarismo normativo e que Sen apresenta como variante principal do consequencialismo). Ao seguir a lógica da primeira proposição, os sujeitos individuais só devem sacrificar a si mesmos. Ao seguir a lógica da segunda, devem tudo sacrificar pelos outros, pelos outros homens, e até pelas outras espécies, animais ou vegetais (*cf.* Peter Singer). Ora, o mais incrível é que, a partir do momento em que essas lógicas são radicalmente divididas, o dom se torna impensável, porque é impossível percebê-lo facilmente na lógica do egoísmo, como o é na do altruísmo e na *ágape*. Tomemos como exemplos principais desta dupla impossibilidade as abordagens ao mesmo tempo antitéticas e concordantes, respectivamente, de Pierre Bourdieu e de Jacques Derrida.

A impossibilidade de apreender o dom a partir do interesse egoísta

Durkheim já havia sublinhado que é logicamente impossível deduzir a possibilidade ou a necessidade de doar a partir do cálculo do interesse egoísta. E, portanto, para quem não pretende renunciar nem ao princípio da razão nem à questão ética, não há outro caminho *a priori*, salvo aquele que consiste em demonstrar às pessoas egoístas e racionais que elas deveriam ter todo o interesse em se tornarem doadores altruístas. Interesse em alcançar o “desinteressamento”. Este é o principal desafio que a teoria econômica tenta resolver, e mais precisamente aquela parte da teoria econômica que organiza sua reflexão a partir da teoria dos jogos, e que alguns chamam “nova micro-economia” [CAHUC, 1992]. Uma primeira forma de atacar a questão consiste em reconhecer que há efetivamente pessoas espontaneamente “altruístas” (que representariam de 10 a 15% da população total, indicam certas estimativas), cujo prazer é função do prazer dos outros. Mas esta não é uma solução. Ela de fato conduz, curiosamente, a reabsorção do altruísmo no egoísmo, de uma forma particular, aquela que

encontra sua satisfação egoísta na alegria de satisfazer aos outros. E ela não permite demonstrar aos egoístas que eles deveriam ser generosos.

Ora, tal demonstração seria, portanto, particularmente bem-vinda para a teoria econômica e necessária à salva-guarda dos princípios fundamentais do liberalismo econômico. A teoria econômica se defronta, de fato, com um paradoxo central que é particularmente irritante na medida em que ela não consegue resolvê-lo. Trata-se do paradoxo que põe em evidência a enorme literatura acumulada em torno do *dilema do prisioneiro*. Este demonstra que os indivíduos egoístas racionais são logicamente levados, por falta de confiança uns nos outros, a adotar soluções pouco eficazes. Por exemplo, se um prisioneiro tem a possibilidade de escolher entre ser condenado a um ano de prisão - se denunciar seu cúmplice (com a condição de que este último também não o denuncie) -, ser condenado a três anos - se os dois cúmplices se denunciam -, e ser condenado a cinco anos se – não denunciando o outro – ele se faz denunciar de maneira unilateral, a teoria mostra que ele será levado a escolher a segunda solução e logo, à passar três anos na prisão, quando ele poderia passar apenas um ano atrás das grades, assim como seu comparsa.

O que importa lembrar é que os múltiplos refinamentos conhecidos pelo exemplo canônico nunca permitiram resolver a aporia central. A teoria dos jogos estabelece que os egoístas teriam todo o interesse na confiança e na cooperação, mas mostra ao mesmo tempo como as emergências de um movimento de confiança e de um elo cooperativo são precisamente impossíveis *durante todo o tempo* que se permanece na esfera do cálculo egoísta dito racional. *Durante todo o tempo*, usando a linguagem de Mauss, em que o indivíduo não resolve “sair de si”. E isto, por razões praticamente tautológicas, das quais importa guardar as implicações fundamentais, foi o que admiravelmente concluiu Mauss, em uma outra linguagem, ao fim do *Essai sur le don*. A primeira implicação é que dom e interesse pessoal não apenas não são incompatíveis como se atraem. A segunda ressalta nossa definição modesta do dom: existe dom, ou seja, a instauração de uma outra lógica, desde que seja rompida a lógica circular e fechada do cálculo egoísta racional. E a recíproca é verdadeira. A terceira é que o interesse pessoal e egoísta apenas é suscetível de ser plenamente satisfeito quando corre o risco de ser sacrificado. A última, enfim, é que tanto positivamente quanto normativamente, convém pensar a racionalidade egoísta como hierarquicamente segunda em relação à lógica do dom.

Pierre Bourdieu, o interesse e o “desinteressamento”

Mas, ao invés de nos prendermos na teoria econômica e nos paradoxos dos quais se aproveita a análise dos “jogos não-cooperativos”, seria talvez mais interessante tentar mostrar esta impossibilidade de pular da axiomática do interesse para um pensamento de generosidade. Para isso, nos deteremos num autor que é especial, uma vez que foi ele, provavelmente, quem chegou mais longe no sentido de uma radicalização e de uma sistematização da axiomática do interesse, ao mesmo tempo em que parece aspirar a uma autêntica generosidade. Queremos falar de Pierre Bourdieu. Nosso argumento será, sem dúvida, melhor esclarecido pelo fato de que parece possível distinguir dois estados da reflexão em Bourdieu. Assim como os especialistas distinguem um primeiro e um segundo Heidegger, e um primeiro e um segundo Wittgenstein, também se é possível distinguir um primeiro e um segundo Bourdieu.

O primeiro Bourdieu – Tenho certos escrúpulos em resumir aqui, tão brevemente, a leitura do primeiro Bourdieu que eu realizei há alguns anos⁶, porque é justamente contra ela, parece-me, que P. Bourdieu (mesmo que sem citá-la) protesta energicamente, afirmando que foi mal compreendido e que lhe atribuíram ter dito aquilo que ele na realidade nunca quis dizer. Todavia, persisto em acreditar que minha leitura estava correta, e como é contra ela que se afirma o segundo Bourdieu sua lembrança servirá ao menos de introdução ao que segue.

O sistema do primeiro Bourdieu consiste, segundo meu ponto de vista, em uma axiomática do interesse e em um economismo generalizados. Mas este economicismo é sutil, uma vez que ele parte da consideração de que as vias de acumulação, a longo prazo, do capital econômico não são principalmente econômicas. Melhor ainda, e é aí que a discussão de Bourdieu toma uma dimensão mais importante: ele afirma que o “desinteressamento” é subjetivamente possível - o “desinteressamento” do sábio, do poeta e do apaixonado pelas boas maneiras, por exemplo -, mas que, quanto mais este desinteressamento subjetivo é efetivo, mais isto contribui para a satisfação dos interesses objetivos. Em uma palavra, o “desinteressamento” é rentável, mas se ele é rentável isto prova que não se trata verdadeiramente de “desinteressamento”. Essas duas proposições formam um sistema e é

⁶ Inicialmente em “La sociologie de l’intérêt est-elle intéressante?” e em seguida, de maneira mais detalhada, em “Esquisse d’une critique de l’économie générale de la pratique”, texto retomado na presente obra;

possível desenvolvê-las partindo seja do pólo do capital econômico, seja do pólo oposto, aquele que Bourdieu designa de capital simbólico, este capital paradoxal, o capital do prestígio que se acumula mediante desinvestimento econômico. Partindo do pólo do capital econômico, percebe-se que ele apenas se acumula e se reproduz quando se transforma em capital social (conjunto de relações), em capital cultural, lingüístico e escolar, e, enfim, em capital simbólico, este prestígio que surge do “desinteressamento” reconhecido. Mas para poder acumular esta forma particular de capital, para poder ser efetivamente desinteressado a seus próprios olhos, é preciso que o sujeito social esteja persuadido de sua legitimidade social e, logo, de ser proveniente de uma linhagem familiar que possui ou possuiu em quantidade suficiente as outras formas de capital.

Da mesma forma, e simetricamente, é esta congruência do capital simbólico às outras formas de capital que, ao fim das contas, permitirá que ele se retransforme em capital social e em seguida em capital econômico. Porque, e é nisto que consiste o economicismo, independente do que pensem os sujeitos sociais a respeito de suas motivações profundas, é justamente, segundo as análises de P. Bourdieu a acumulação do capital econômico que se encontra *objetivamente* ao início e ao término do processo de transformação dos capitais. A consumação cultural, por exemplo, inclusive a das obras de arte, não é determinada por uma lógica do prazer estético, mas pela necessidade de afirmar sua pertinência ao mundo dos dominantes, impondo uma distância das necessidades materiais, do trabalho, da substancialidade e da funcionalidade. O consumo cultural contribui para a reprodução de um status social que é, ele próprio, determinado pela divisão de capitais. Também a posição particular ocupada por tais filósofos, artistas ou cientistas em seus campos de atividade respectivos não é determinada pela verdade ou pela beleza, mas pela possibilidade objetiva de ganhar um “título de distinção” adaptado à trajetória sociológica de cada um. Os conteúdos filosóficos, estéticos ou científicos são intrinsecamente arbitrários. Eles não têm valor de uso, mas apenas valor de troca.

Em resumo, no sistema do primeiro Bourdieu, nada se perde, nada se cria. O que é aparentemente dado sem desejo de retorno, um dom que só é possível aos dominantes, se encontrará sob a forma de capital simbólico e, mais tarde, também como capital social e econômico. Mas quando se dá esta transformação? Como o próprio Bourdieu observa, “não se sabe quem calcula”, se o sujeito individual, se a família, se a linhagem ou se a classe social. Logo, também, não se sabe quem investe, quem embolsa os benefícios, nem em que momento

isso ocorre. Mas o certo é que, no universo do primeiro Bourdieu, isso calcula, (“ça calcule” como “ça parlait” em Lacan), ou seja, no cálculo quase não há margem de jogo e, em consequência, o “desinteressamento” só pode ser da ordem da ilusão⁷.

O segundo Bourdieu. – Ilusão? A palavra é ambígua porém interessante, uma vez que Bourdieu sugere agora falar de *illusio* (ou de *libido*) ao invés de interesse, para evitar os equívocos e fugir das leituras economicistas. Esta metamorfose terminológica é significativa do retorno que Bourdieu tenta operar depois do surgimento de *Choses dites* [BOURDIEU, 1987]. Tentemos compreender esta operação lendo um pequeno texto pouco conhecido, mas diretamente voltado para o nosso sujeito. Trata-se de duas conferências realizadas na universidade de Lyon-2, nos dias 1 e 8 de dezembro de 1989, e reunidas sob o título *Interesse e “desinteressamento”*.

P. Bourdieu começa observando que “foi por acaso, por azar (acrescenta ele), que falou em interesse” (p.3). A menos que não tenha sido “por acidente” (p.11). De fato, o emprego da palavra não deveria ser assim tão gratuito, já que Bourdieu explica em seguida que se destinava a criticar as filosofias sociais de sua juventude e a desencorajar “as belas almas”. Seu uso se justificaria também, diz Bourdieu, pelo recurso ao princípio da razão suficiente, isto é, pela certeza segundo a qual nada acontece sem que haja uma razão (p.7).

De qualquer modo, se o uso do termo interesse se revelou infeliz, é porque ele aponta dois contra-sensos no projeto de P. Bourdieu. De um lado, o autor propõe que certos críticos (não sei quais seriam) teriam cometido o erro de acreditar que ele postulava que quem calcula, dentro do “ça calcule” mais geral, eram os sujeitos individuais, conscientes e racionais. A bem da verdade, não se concebe quem poderia cometer um tal erro de leitura uma vez que toda a teoria do hábito está lá, há bastante tempo, para estabelecer o contrário e para propor que se “ça calcule”, isto ocorre inconscientemente e, em grande parte, sem se calcular. O segundo erro de leitura sobre Bourdieu – que consiste em dizer que seu primeiro sistema afirma a primazia causal do capital econômico -, tem um maior número de culpados, a começar por mim mesmo. Mas esta leitura continua a me parecer correta. Ainda mais porque ela é

⁷ A referência à psicanálise estruturalista de Jacques Lacan permite supor que para Alain Caillé o “isso calcula” do Bourdieu (ça calcule) também seria a prova da presença de um pensamento estruturalista (ainda que não aceito pelo Bourdieu) no qual as invariantes estruturais tornariam pouco relevantes os esforços dos sujeitos sociais para exercerem sua liberdade e autonomia em termo de reorganizar a prática social. Daí, Caillé concluir que em Bourdieu o “desinteressamento”, isto é, a capacidade do sujeito social sair da lógica da equivalência e do interesse para agir com desprendimento com relação a outrem, não seria possível, seria “uma ilusão” (notas dos organizadores);

confirmada, em parte, pelo próprio Bourdieu, que explica haver três níveis de consciência na maior parte dos problemas sociais (p. 50). O primeiro é aquele no qual “vemos um nobre e o achamos nobre. Vemos um padre e o achamos piedoso, etc.”. O segundo é aquele da consciência crítica e desmistificadora, aquele da consciência que é demonstrada pelas análises de La Rouchefoucauld, de Marx ou de Sartre, a que diz que “por trás dessa aparência de piedade, de virtuosidade, de “desinteressamento”, há sutis interesses camuflados”. E, finalmente, escreve Bourdieu, há um terceiro nível. Ele diz: “E é aí onde quero chegar, infelizmente escorreguei muito antes”. Deduzimos desta declaração que enquanto escorregava, Bourdieu deu bastante combustível para seus leitores que o reprovavam dizendo que ele havia se fixado no segundo nível. Mas tudo isto teria apenas um interesse retrospectivo se, efetivamente, o terceiro nível permitisse ir além do segundo.

Mas para se decidir sobre esse interesse retrospectivo seria preciso saber em que consiste o terceiro nível, para além da ingenuidade e da desmistificação falsamente maligna que todos concordarão ser necessário e urgente se livrar. P. Bourdieu não o explicita ainda, mas parece que para ele o acesso a este terceiro nível passa por uma tomada de distância de suas temáticas anteriores.

Primeiramente, parece-lhe necessário evitar qualquer possibilidade de assentar o interesse resultante do exercício de uma atividade realizada neste ou naquele campo da prática sobre o interesse econômico. “Há, escreve ele, tantos *libidines*, tantos interesses quanto há campos” (p. 27). Cada campo propõe aos seus participantes fins específicos e “os agentes que se enfrentam pelos fins considerados podem ser consumidos pelos mesmos [...], prontos a morrer por eles independentemente de benefícios específicos, lucrativos, de carreira ou outros” (p. 23). Para ser ativo em um campo, é preciso fazer parte do jogo, estar preso à *illusio*, ou seja, usando uma etimologia fantasista – apresentada como tal por Bourdieu – estar *in ludio*, estar no jogo. O economicismo consiste em ignorar o processo de diferenciação dos campos.

Enfim, e, sobretudo, o terceiro nível parece procurar ver com seriedade a questão do “desinteressamento”, “questão absolutamente capital”, escreve Bourdieu (p. 51). “Existe a possibilidade da virtude neste mundo? Será possível uma conduta mais pura, que não tenha como determinantes motivações irreconhecíveis?” (*ibid.*). A questão está aparentemente bem formulada. E Bourdieu parece trazer elementos de resposta que permitem mantê-la aberta e

viva. “Em certos universos sociais, escreve ele, o interesse econômico pode ser sublimado” (p. 47). “Nas sociedades de honra bem constituídas, podem haver hábitos desinteressados” (p. 49). “Podem haver condutas desinteressadas que não têm como princípio o cálculo do “desinteressamento”, que não têm como princípio a intenção calculada de ultrapassar o cálculo” (*ibid.*). A evolução do pensamento de Bourdieu é neste ponto, acreditamos, considerável. Em *Le sens pratique* ele se esforçava efetivamente em demonstrar que, se as sociedades de honra kabyles ignoravam o econômico *por si*, elas permaneciam de fato determinadas pelo econômico *em si*, de tal forma que a ostentação da honra dificilmente poderia ser vista de outra forma que não o resultado daquilo que Bourdieu chama “um cálculo do desinteressamento”. Ele concorda hoje que pode haver, ou melhor, pôde haver, o que ele chama de “sociedades de honra bem constituídas”. Mas a evolução de seu pensamento permanece ainda comedida. As sociedades do Antigo Regime, nota ele, não eram mais “bem constituídas”, o que eliminava qualquer chance à efetividade do “desinteressamento”. E para a sociedade moderna a escolha do “desinteressamento” parece sem esperança.

De fato, Bourdieu fecha a questão tão rápido quanto a abriu. De um ponto de vista sociológico, explica ele, a questão do “desinteressamento” só pode ser formulada da seguinte forma: “quais são as condições sociais de possibilidade dos universos em que a virtude existe, universos nos quais se há interesse em ser desinteressado?” (p. 51). Mas formulando a questão nestes termos só se poderia retornar ao sistema do primeiro Bourdieu. Aquele que já sabia perfeitamente “que há jogos onde é preciso ser desinteressado para vencer, onde [os agentes sociais] podem ter interesse no desinteressamento, sendo, então, espontaneamente desinteressados” (p.24).

Há então um segundo Bourdieu? Um Bourdieu após Bourdieu? A coisa parece duvidosa. O primeiro já insistia na diferenciação dos campos. Falar de ilusão ao invés de interesse não é algo indiferente, tem procedência. Isso permite acentuar o fato de haver interesses internos aos campos. Qualquer coisa, acrescentamos voluntariamente, que se pareça com o prazer. Este prazer radicalmente ausente das análises de *La Distinction*, e do qual Bourdieu parece admitir hoje, falando de “caricaturas malvadas”, que elas eram excessivas (p. 62). Mas se apenas se fala dos interesses internos aos campos, se nada mais é dito de sua articulação com os interesses externos, e no fim das contas ao interesse econômico, o que resta da sociologia de Bourdieu inteiramente ocupada em provar que os interesses internos, o que ele chama agora de *illusiones*, são apenas a refração, justamente a máscara ilusória, dos interesses

externos? O segundo Bourdieu deseja se distanciar do primeiro, enfatizando a diferenciação e a diversidade dos campos, evitando interditar a questão do “desinteressamento”. Mas mesmo que ele se veja motivado por esta idéia, mesmo que ele escreva que um dos objetivos políticos e éticos mais essenciais é abrir, a todos, o caminho de acesso à gratuidade e ao “desinteressamento”, ele não consegue tal intento sem esmagar e dissolver rapidamente esta idéia. Porque, conclui ele, reassumindo sem maquiagem o primeiro Bourdieu imutável, “é um privilégio de rico ser desinteressado” (p. 59).

Uma falha pareceu então se abrir, durante um instante, no universo bourdieusiano do cálculo inconsciente generalizado, no universo do “ça calcule”. Uma falha pela qual parecia poder engolfar-se a questão do dom e da generosidade. Se nos perguntarmos porquê ela se fechou assim tão bruscamente, seremos rapidamente levados a nos perguntar se não é a maneira de formular a questão que conduziu necessariamente ao fracasso. Lembremo-la: “alguma coisa como uma conduta pura, que não tenha como determinantes motivações irreconhecíveis, é possível?” perguntava Bourdieu (p.51). Nesta formulação da questão podemos interpretar o seguinte postulado implícito: se a generosidade é motivada por qualquer consideração que seja, então ela é impura e não existe, e toda motivação, do único fato de ser uma motivação, seria abjeta? Como se o dom ou devesse ser perfeito ou não o é. É de fato a esta conclusão que leva a outra maneira de formular a questão do dom, aquela que não procede da lógica do cálculo, mas da certeza de que só existiria dom na ausência total de cálculo.

Luc Boltanski e a ágape

Se medirmos a energia e o ardor colocados por P. Bourdieu ao tentar - sem conseguir -, saltar fora do universo mental do “ça calcule”, sem dúvida não ficaremos surpreendidos ao constatar que coube a seu ex-primeiro discípulo explorar o outro lado do espelho para descobrir o “dom puro”. Em *L’amour et la justice comme compétences*² [BOLTANSKI,

² François Dosse, que foi o “debatedor” desse texto em Lausanne (maio de 1994) me acusa de injustiça contra Boltanski, e me objeta o seguinte: 1) de que, no livro de Boltanski e Thévenot, *De la justification*, notadamente na análise da “cidade inspirada”, o dom aparece de uma maneira diferente daquilo que eu explico aqui; 2) que *L’amour et la justice* contém numerosas análises do dom selvagem muito próximas daquelas do M.A.U.S.S., e que o projeto de Boltanski seria vizinho ao nosso. Não podendo estudar aqui *De la justification*, que mereceria um comentário específico, me limito a observar que o tema do dom não aparece evidente no texto e que ele não pode aparecer justamente porquê Boltanski e Thévenot, utilizando uma tipologia de reivindicações da justiça,

1990], Luc Boltanski tenta romper com as sociologias que “definem como objeto o desvelar as estratégias que se fundam sobre um cálculo egoísta, mesmo quando os atores invocam a gratuidade ou o altruísmo” (p. 131).

Desenvolvendo uma sociologia do conflito e dos processos de justificação, L. Boltanski faz uma distinção entre o que ele chama de “regimes de disputa” e “regimes de paz” e, no interior de cada um desses regimes, faz uma diferença entre aqueles que se organizam conforme um princípio de equivalência e aqueles que se organizam contra a equivalência (p.110-111). A disputa no âmbito da equivalência visa à justiça. A paz, sob o reino da equivalência, se traduz em justiça. A disputa fora da equivalência é violência, e a paz fora da equivalência, amor. Convém ainda distinguir entre três formas de amor. A *philia* e o *Eros*, estima Boltanski, sem dúvida bastante influenciado por Anders Nygren neste ponto, restariam subordinados a uma lógica do cálculo, da reciprocidade, da antecipação, da dominação e da utilidade. Não há, no entanto, questiona Boltanski, “uma possibilidade para as pessoas de se envolverem em relações de amor [...] em relações onde a preferência às equivalências seja afastada?” (p.142), “relações razoáveis com os outros no silêncio das equivalências” (*ibid.*)? Tais relações existem, conclui L. Boltanski. São aquelas que se constituem sobre o modelo cristão da *ágape*, e nas quais o amor entre os homens se dá de maneira pura e unilateral como o amor que Deus lhes deu. “Diferentemente da *philia*, fundamentada [...] na reciprocidade [...] a *ágape*, definida pelo dom, não espera por retorno, nem sob a forma de objetos nem mesmo sob a espécie imaterial do amor em retorno. O dom da *ágape* ignora o contra-dom” (p. 173). E a renúncia ao cálculo, que é a essência deste dom, não é interpretável ele próprio “como o resultado de um cálculo” (p.157), do que Bourdieu chamava “um cálculo de desinteressamento”.

Que o acesso aos estados da *ágape*, que a vida em *ágape*, sejam possíveis, empiricamente e teoricamente, L. Boltanski não duvida nem por um instante. O santo Francisco de Assis dos *Fioretti* está aí para provar. E a *ágape*, o dom sem necessidade de retorno, não é reservada apenas aos santos devidamente canonizados. O problema é que para Boltanski neste estágio não há, no fundo, um discurso sociologicamente defensável. Desde

postulam que a justiça repousa sobre uma norma de equivalência; então, como mostra *L'amour et la justice*, o dom não tem seu espaço, uma vez que ele só existiria, segundo Boltanski, fora da equivalência. É precisamente esta tentativa de conceituar o dom *fora* da equivalência e não *contra* ela, que eu critico. Ao contrário, F. Dosse me censurou (amigavelmente) o espírito da minha crítica, mas não me pegou em falta face a restituição da argumentação desenvolvida por Boltanski especificamente em *L'amour et la justice*.

que um sujeito em estado de *ágape* encontra um sujeito que exprime não um desejo de amor, mas de justiça, um sujeito que recusa receber sem explicação, o dom do amor torna-se impossível, e o sujeito sem *ego* é apesar de tudo reenviado ao seu *ego* ausente ou desaparecido.

Para que um regime social fundamentado sobre a *ágape* se mantenha, é preciso “que todos estejam tomados pelo mesmo desinteressamento pelo cálculo” (p. 228) e uma tal hipótese é para todas as evidências altamente irrealista. Se bem que, apesar das aparências, não é certo que Boltanski deixe mais espaço para o “desinteressamento” que P. Bourdieu, uma vez que este, sem contestar formalmente a possibilidade do “desinteressamento”, dizia que apenas os hábitos desinteressados mergulhados em uma sociedade onde a virtude é paga são sociologicamente pertinentes. E, realmente, falando de amor e de *ágape*, Boltanski não parece mais se ver como sociólogo. “Nós nos situaremos, se quisermos, sobre o plano de uma psicologia das relações” (p. 143). No fim das contas não é certo que o reconhecimento da existência do dom pelo sociólogo Boltanski seja muito diferente do reconhecimento pelo economista Gary Becker da existência de altruístas. Eis aí uma estranheza cuja consideração não leva a modificar os instrumentos da análise ordinária.

A impossibilidade de pensar o dom em sua pureza altruísta (a propósito da tentativa de Jacques Derrida)

O exame das tentativas efetuadas por P. Bourdieu e L. Boltanski para pensar o dom fugindo da lógica da calculabilidade e da equivalência, permite melhor apreciar a força e a originalidade da reformulação do problema por Jacques Derrida. Esquematizando, P. Bourdieu aparece como aquele que diz que o único objetivo intrinsecamente desejável é o da gratuidade, mas que este objetivo é inacessível porque é de fato impossível escapar do universo do cálculo. L. Boltanski admite que existe um além do cálculo; e que este não é apenas possível como real. Mas, assim como o vaso de argila frente ao vaso de ferro, ele (o não-cálculo) está destinado, senão ao fracasso, ao menos a se pulverizar, tão logo seja confrontado com os calculadores ordinários. Por seu lado, Jacques Derrida, diferentemente de P. Bourdieu, considera não que o dom seja impossível, mas que ele é o impossível.

Não pretendo aqui reivindicar o direito de delimitar amplamente uma reflexão que é complexa e que está em constante movimento, avançando em múltiplas direções. Seria

preciso notadamente dispor de mais tempo e de mais competências, para fazer justiça às análises que em *Donner le temps* [DERRIDA, 1991, tomo I], o autor desenvolve sobre as relações que o dom mantém com a doação husserliana ou com o *es gibt* (*es gibt Sein, es gibt Zeit*) heideggeriano (p. 34)⁸. Ou ainda, para bem compreender a afirmação da coextensividade existente entre dom, esquecimento, correspondência e temporalidade (“o dom não é um dom, ele dá à medida que *ele dá o tempo*”, p. 59). Permanecemos, pois, no exame desta primeira obra consagrada por J. Derrida à questão do dom e que concerne diretamente às relações entre dom, interesse e “desinteressamento”, e que constitui, de imediato, um desafio maior, já que J. Derrida reivindica o emprego do termo de dom em uma acepção que não tem nada a ver com aquela dos antropólogos ou sociólogos.

Dar o tempo

“Poderíamos até dizer, escreveu J. Derrida, que um livro tão monumental quanto *Essai sur le dom*, de Marcel Mauss, fala de tudo menos do dom: ele trata da economia, das trocas, do contrato (*do ut des*), da super-oferta, do sacrifício, do dom e do contra-dom, enfim, de tudo que leva ao dom e a anular o dom” (p. 39). É que, estima Derrida, Mauss não teria se inquietado “o suficiente com esta incompatibilidade entre o dom e a troca, com o fato que um dom dado é apenas um empréstimo para um retorno do dom, isto é, uma anulação do dom” (p. 55). E, aliás, continua Derrida, Mauss erraria em não ter discutido a pertinência (teórica) da língua. Por quê, “ao final, de que e de quem fala Mauss? Qual é o horizonte de antecipação semântica que o autoriza a criticar tantos fenômenos de ordens diversas, pertencentes à culturas diversas, se manifestando em línguas heterogêneas, sob a categoria única e pretensamente identificável do dom, sob o signo *dom*? (p. 41)”. De fato, buscando o “princípio de unificação de todas as locuções idiomáticas onde se apresente o termo *dom*, o verbo “dar”, o adjetivo “dado” (p. 68), constatamos que parece não existir o dom, ou seja, que é sem dúvida “impossível utilizar um conceito da essência do dom que transcenda a diversidade idiomática” (p. 76). Do mesmo modo que não se observa a presença de uma unidade aparente entre os diversos usos da palavra “dom” dentro de uma mesma língua. Não há relação entre “dar a notícia” ou “dar um prêmio”, “dar um curso” ou “dar à luz”, “dar o troco” ou “dar um presente”, etc. (p.70). O vocabulário do dom está irremediavelmente ligado

⁸ O alemão não diz “há” mas “isso dá”, *es gibt*”

à disseminação. No mais parece haver uma linha de separação, dentro do idioma considerado, entre “o dom que dá alguma coisa determinada” e “o dom que dá não uma doação, mas a condição de um dado que está presente em geral” (p. 76).

Convém notar que até aqui estas observações não levantam uma objeção verdadeira. Não há dúvidas que uma comparação transcultural e translinguística do vocabulário do dom e da generosidade seria muito bem vinda. Pois há nas sociedades arcaicas uma tensão permanente entre generosidade e interesse, dom e troca, e é isto que o *Ensaio* de M. Mauss tenta todo o tempo evidenciar. E, aliás, após deplorar que M. Mauss não se importa com a incompatibilidade entre dom e troca, J. Derrida acrescenta: “Não queremos dizer que *não há* troca de dons. Não podemos negar o *fenômeno*, nem o que apresenta justamente este aspecto fenomenal dos dons trocados” (p. 55). Mas sabemos que os filósofos desconfiam dos *fenômenos*. J. Derrida, por exemplo, decide operar com eles uma ruptura radical. De modo paradoxal e provocante, ele escreve: “ainda que todas as antropologias, até as metafísicas do dom, tenham, *à justo título e com razão*, tratado em conjunto, como um sistema, o dom e a dívida, o dom e o ciclo da restituição, o dom e o empréstimo, o dom e o crédito, o dom e o contra-dom, nós nos *separamos* aqui, de forma viva e cortante, desta tradição. Isto é, da própria tradição” (p. 25).

A escolha é estranha, pois ele decide ter razão contra aqueles que ele reconhece como tendo razão. As razões deste desejo de ter razão contra a razão, de se *separar* radicalmente e sem esperança de reconciliação, são claramente mostradas na última frase. É da própria tradição que é preciso absolutamente se separar. E, nesta perspectiva, são, aliás, as conclusões morais e políticas que J. Derrida critica, antes de tudo, em Mauss (p. 87 sq.). Para recusá-las, para ultrapassar o moderantismo humanista de Mauss, para ascender sobre a “mediocridade muitas vezes indecente do desejo mediador, [de] esta moral mediana, medida, medidora, [de] esta regra do compromisso” e “da boa e média mistura de realidade e de ideal” para abandonar este mundo decididamente muito pequeno e mesquinho, é preciso pensar o dom de uma maneira completamente diferente de M. Mauss.

Pensar até dissolvê-lo tentando separá-lo da troca para melhor depurá-lo e sublimá-lo? Não apenas, escreve de fato J. Derrida: “para que haja dom, é *preciso* que o donatário não devolva, não amortize, não reembolse, não empenhe, não entre no contrato, nunca tenha contraído dívida” (p. 26), e não apenas isso: “para que haja dom é preciso que não haja

reciprocidade, retorno, troca, contra-dom nem dívida” (p. 24), todavia, mais ainda, é *preciso* que o donatário não reconheça o dom como tal. “No limite, sublinha J. Derrida, o dom como dom não deveria parecer como dom: nem ao donatário nem ao doador” (p. 26). Conseqüentemente, conclui J. Derrida logicamente, “se não há dom, não há dom, mas se há dom, visto ou reconhecido como dom pelo outro, não há dom tampouco” (p. 28). Concebemos melhor agora que o dom seja “não impossível, mas o impossível. A própria figura do impossível” (p. 19). Porque como um sujeito A poderia dar alguma coisa a um sujeito B se, para que haja dom, é preciso que não haja nenhum sujeito, nem doador nem donatário, e nenhum dom?

Primeiras críticas – Não dissimulemos mais: essa desconstrução do dom nos entristece. A crítica das mesquinharias do dom ordinário nos fazia esperar um dom mais garantido. E eis que não há dom nenhum. Ficamos tentados, em vista de recuperar algumas chances de possibilidades, de descobrir onde peca o pensamento derridaniano. A resposta é provavelmente que ele peca desde o seu início, pela decisão de não considerar os fenômenos, e de ignorar solenemente - ainda que considerando-o legítimo -, o tratamento tradicional do assunto pelos antropólogos. O principal argumento que é possível adiantar em favor desta escolha passa pela discussão terminológica. J. Derrida não nega o realismo das descrições etnológicas. Ele nega por outro lado que o objeto ao qual se aplicam possa ser designado pelo termo “dom”. A discussão lembra as demandas sobre os cegos ou daltônicos. Os etnólogos veriam corretamente. Simplesmente eles chamariam de vermelho, aqueles objetos que são de fato verdes. Mas a argumentação de J. Derrida é suscetível de mudar de sentido. Sem dúvida, o campo semântico do dom é bastante variável de acordo com as línguas. Parece, por exemplo, que não há termo equivalente para “dom” em turco. Mas é, por outro lado, pouco duvidoso que um número considerável de culturas coloque em primeiro plano entre seus valores a generosidade. Que esta seja pensada ou não dentro da linguagem do “desinteressamento”, esta é uma outra questão.

De onde J. Derrida tirou então esta certeza de estar mais próximo da verdade que os antropólogos? Do idioma que ele emprega e com o qual ele pensa. “Confiemos hoje [escreve ele], nesta pré-compreensão semântica do termo “dom” em nossa língua ou em algumas línguas familiares” (p. 24). Após todas essas demonstrações de desconfiança, tal confiança em uma língua surpreende. Por que a língua, nossa língua, não mentiria? Porque ela levaria um acesso direto ao ser? Nós seríamos muito privilegiados de falar uma tal língua. E, para refletir,

esse acesso é mesmo tão direto? É realmente possível abstrair o fato que nossa concepção espontânea do dom foi modificada por dois mil anos de cristianismo e de teologia, e que é isso que nossa língua exprime? O *Essai sur le don* de Mauss, apesar de um forte resíduo, inevitável, de projeções etnocentristas, produz um impressionante efeito de descentralização cultural. Sob a proteção da crítica lingüística e da exigência eidética, é realmente a concepção ocidental e moderna do dom que é colocada por J. Derrida na posição de padrão e de norma ética de valor universal.

Mas esta concepção torna problemática a apreensão do dom. Seguindo-a em todas as implicações, como fez J. Derrida, efetivamente, percebe-se rapidamente que, o quer que ele diga, o dom não representa apenas a figura do impossível. Ele é verdadeiramente impossível. E isto, porquê, para o essencial, como conclui justamente Jean-Louis Cheronneix em sua crítica “a desconstrução do sonho [...] é solidamente talhada à moda antiga e segundo a oposição, de um lado, de uma *subjetividade por definição egoísta e avara*, confinada à aparência de um eu apaixonado por si, repleto de si, voltado para si, “narcisista”, e de outro, de uma generosidade impossível uma vez que *por definição* é absolutamente desinteressada” (CHERLONNEIX, 1993, p. 127, 136 e 142). É preciso então tentar nos libertar da dualidade, propriamente moderna, do realismo cínico e do idealismo intransigente e esboçar os contornos de um conceito de dom mais modesto, mas muito mais acessível aos reles mortais.

Dar a morte

Convém, no entanto, primeiramente, aprofundar o fundamento de legitimidade do princípio de interrogação derridaniana e de seu caráter exagerado. Notamos, há pouco, que a concepção do dom que J. Derrida tenta abordar não é outra senão aquela que foi moldada pela teologia cristã da *ágape*. Mas esta observação não basta para desacreditá-la *a priori*, ao contrário. Nada permite em efeito supor que a elaboração teológica se veja desenvolvida de maneira arbitrária e sem razões poderosas. O cristianismo poderia muito bem ser concebido como uma espécie de máquina, lógica, histórica e prática para axiomatizar o dom. Independentemente do cristianismo, parece claro que uma das tarefas essenciais de todas as grandes religiões universais foi de proceder a uma espiritualização crescente do amor e do dom, e para atingir este fim, perseguir tudo aquilo que fosse da ordem do narcisismo, do particularismo, do orgulho ou do cálculo. Não é legítimo e necessário, então, conceituar a

linha do horizonte, o ponto de fuga comum a todos os discursos religiosos? E a problematização derridaniana do dom, tão desconcertante e excessivamente paradoxal que possa ser à primeira vista, não tem ela justamente o mérito de situar este ponto de fuga impalpável?

Em todo caso, J. Derrida sem dúvida não seria hostil a esta maneira de formular as questões. E sem dúvida também não se chocaria pela identificação de seu questionamento ao do cristianismo. Um outro texto, diferente do que comentamos até o presente, intitulado *Donner la mort* (DERRIDA, 1992), apresenta-se largamente como uma ode ao cristianismo e à tradição judaico-cristã, incluindo suas dimensões mais trágicas e mais vergonhosas. Com o cristianismo, o que é dado, observa J. Derrida, “e será também uma morte certa – não é qualquer coisa, mas a própria bondade, a bondade doadora, o doador ou a doação do dom” (p.45). “Com o cristianismo, e apenas com o cristianismo, é dada a possibilidade de uma responsabilidade, a da identidade, da alteridade, da singularidade” (p.68). Esta possibilidade é inerente a uma lógica, não ao acontecimento de uma revelação. A filosofia consiste na anatomia desta lógica. Citemos longamente: “Com títulos e sentidos diversos, os discursos de Lévinas ou Marion, talvez de Ricoeur, partilham esta situação com o de Patocka. Mas esta lista no fundo não tem limite e pode-se dizer, considerando bem as diferenças, que um certo Kant e um certo Hegel, Kierkegaard para que não restem dúvidas, e eu ousaria mesmo dizer, por provocação, Heidegger também, pertencem à esta tradição que consiste em propor um sinônimo não dogmático do dogma [...] que “repete” sem religião a possibilidade da religião” (p. 53). E mais adiante: “tudo se passa como se a análise do conceito de responsabilidade bastasse para produzir a soma [...] a possibilidade do cristianismo. Como concluir, inversamente, que o conceito de religião é cristão em todos os planos” (p. 53). O cristianismo, nos questionamos, constituiria a última palavra do desconstrucionismo?

Hubris e auto-refutação do dom sublime – Em *Honneur et baraka* (JAMOUS, 1981), Raymond Jamous mostra como em certos lugares do Marrocos, um homem torna-se “grande” praticando o dom agonístico, desafiando os outros “grandes”, efetivos ou virtuais, a “ser tão generoso quanto si no dom de palavras, de bens e de violência”. Ele mostra também que se “o grande” assim moldado pela generosidade agonística é o protetor dos seus, de sua família e dos seus próximos, ele é duas vezes mais exposto ao retorno da violência. Ameaçado de cair sob o golpe de um contra-desafio vindo dos “grandes” do exterior, ele arrisca ser morto por uma bala nas costas, disparada por um dos que ele satisfazia até ali com sua grandeza, e de

quem assegurava a proteção. No ciclo implacável do dom e do contra-dom agonístico, a única possibilidade de escapar da morte final é a que nasce da intervenção de um personagem político-religioso, apto a manejar o dom de Deus, a *baraka*, e a interpô-la entre os dons dos homens.

Esse único exemplo basta para evidenciar os dados essenciais do problema que abordamos. O dom, como sustenta a definição dada por Jacques Godbout e por mim mesmo, em *L'Esprit du don*, cria e alimenta o elo social. É um meio privilegiado de aliança. Mas, durante todo o tempo em que ele não for canalizado por uma religião transcendente, apenas cria a amizade e a concórdia através da reprodução do ódio e da discórdia. Tais expressões são certamente atenuadas, pela própria eficácia do dom, mas não são exterminadas, estando sempre prontas a ressurgir contra o próprio dom. Se interrogar, seguindo o exemplo de J. Derrida, sobre as condições de um dom absolutamente purificado, protegido contra seu próprio veneno - um *gift* sem *gift* em resumo, um “presente” livre de todo risco de contaminação por outra coisa que não si mesmo -, é o mesmo, que se colocar imediatamente do lado do receptor, e se perguntar que dom poderia não diminuir, humilhar, não suscitar ódio e ressentimento. E, colocando-se do lado do doador, questionar como dar sem se expor à inveja, às represálias e ao terror sem fim. Se questionar em quê poderia consistir um verdadeiro dom, um dom sem réplica, é se questionar como seria possível separar de uma vez por todas o amor e o ódio, a paz e a guerra.

A resposta trazida pelas grandes religiões de maneira geral, e particularmente pelo cristianismo, é dúbia. De um lado, elas buscam a pacificação do dom agonístico, do dom horizontal entre pares, obrigando a que se tome como modelo o dom unilateral, vertical, de Deus aos homens. Por outro lado, e no mesmo movimento, dilatando tendenciosamente ao infinito as fronteiras do próximo e do distante, do aliado e do inimigo, do irmão e do estrangeiro, criando uma comunidade cada vez maior, elas diferem o momento da prova de retorno do ódio até torná-lo muitas vezes imprevisível e incompreensível. É difícil não atribuir ao processo religioso de civilização o desenvolvimento de um sentimento de natureza comum e de solidariedade entre um número crescente de seres humanos. Mas, simetricamente, é difícil não se perguntar se a projeção do ódio em direção e sobre o exterior, longe de conjurá-lo, não culmina, pela deturpação de sua denegação, em torná-lo ainda maior e mais potente, e se a obrigação imposta aos homens de dar imitando os deuses não põe sobre

eles mesmos o peso de uma missão eternamente impossível. É em todo caso um dos méritos do radicalismo de J. Derrida não recuar diante das implicações do dom sublime.

O dom puro, o único que, segundo o pensamento moderno, mereceria o nome de dom, deve de fato conduzir sua lógica (moderna) ao horror. Não é apenas de toda a promiscuidade melada pelo interesse que devemos nos lavar, mas também de todo risco de compromisso com o dever e a ética. Comentando o Kierkegaard de *Problema*, J. Derrida escreve que, para que o cavaleiro da fé execute seu dever perante Deus, “é preciso que não seja apenas um dever” (p. 64). Mais ainda, o único dever que existe é um “dever de ódio” (LUCAS 15, 26): “Se alguém vem a mim e não odeia seu pai, sua mãe, sua mulher e seus filhos, seus irmãos, suas irmãs e até sua própria vida, ele não pode ser meu discípulo”. Este ódio, professado pelo cristão intransigente, é o eco daquele que permitiu a Abraão provar seu amor a Deus. Para dar a prova última e para que se realize o dom verdadeiro, “devo sacrificar o que eu amo [...] Devo odiar e trair os meus, isto é, lhes dar a morte em sacrifício, não porque eu os odeio, pois isto seria fácil, mas porque eu os amo. Devo odiá-los assim como os amo [...] O ódio não pode ser o ódio, deve ser apenas o sacrifício do amor para o amor. Aqueles que não amamos, não devemos odiá-los, traí-los com perjúrio, dá-lhes a morte” (LUCAS 15, p. 64 e p. 65).

A duplicação e a substituição, através do sacrifício, da aliança fundamentada sobre o dom agonístico pela aliança com um princípio de dom infinito, ao qual é preciso dar e devolver infinitamente, autoriza a obra da civilização, subordinando o amor dos próximos ao amor universal. Mas o reino deste inaugura um endividamento e uma angústia sem fim. Porque, de fato, ele repousa sobre o princípio que “todo outro é todo outro” (LUCAS, p.79) (“um conta por um”, enuncia o utilitarismo de Bentham). Ou ainda que “todo aquele que não Deus”, “Deus é todo o outro” (p. 83). “Desde então, não se vê em nome de quê seria preciso dar mais a este que àquele outro”. “Só posso responder a um (ou a Um) sacrificando o outro [...] Como você justifica o sacrifício de todos os gatos do mundo ao gato que você alimenta em casa todos os dias [...] Como você justifica estar aqui falando francês e não estar lá fora falando com outras pessoas em uma outra língua?” (p.70 e p.71). Não há escolha que não demande sacrifício. Mas, face à impossibilidade de justificar com razão qualquer sacrifício que seja (e, a partir do postulado partilhado com o utilitarismo, da indefinida substituibilidade de todos os seres humanos. Encontramo-nos nas antípodas do utilitarismo), não resta opção senão sacrificar o próprio dom. Abraão, sacrificando seu filho na abdicação de todo princípio de razão, é ao mesmo tempo o mais ético e o menos ético dos homens.

Seu exemplo ilustra, até o paroxismo, os paradoxos inerentes à articulação entre dom e interesse em torno dos quais girou nossa discussão até o presente momento. “Desde o instante em que o dom, por mais generoso que seja, se deixa florescer pelo cálculo, desde que ele passa a contar com o conhecimento ou com o reconhecimento, ele se deixa prender pela economia: ele troca, ele dá em suma a falsa moeda” (LUCAS, p.104). Para se estar certo de não se contaminar pelo cálculo, é preciso ir até o holocausto daquilo que possuímos de mais caro além de nós mesmos. Apenas com esta condição o dom se torna puro. Mas, estranhamente, em um movimento paradoxal mais forte que aquele que Bourdieu analisava falando da rentabilidade da virtude, é neste momento que Deus pode decidir soberanamente, por um dom absoluto, de dar o que se parece bastante com uma recompensa (p. 91). Porquê ele renunciou a ganhar, “não esperando mais resposta nem recompensa, nada que lhe seja dado, nada que lhe seja entregue”, é que Abraão ganha o máximo que é possível ganhar, o amor e a aliança de Deus (p. 91).

Mas aqui recomeça o ciclo infernal do qual a radicalização derridaniana devia nos fazer sair. Por quê, refletindo sobre a história, verificaremos, nota o próprio Derrida, que o dom absoluto se inscreve na órbita de um cálculo tanto transcendental quanto ausente e suprimido. Como se a certeza derridaniana de que só pode haver dom com o desconhecimento deste, efetuado com o desconhecimento do doador e do donatário, respondesse à conclusão que igualmente só há cálculo eficaz se este for totalmente desconhecido e imperceptível. Isto é, tudo está no maior absurdo e horror. Porque, se Deus não devolve, que outra coisa podemos concluir além da loucura de Abraão e da monstruosidade de Deus?

Ainda que aparentemente oposta à redução do dom ao cálculo egoísta, a identificação do dom à *ágape* e ao amor puro, é, no fundo, estreitamente solidária com esta oposição. Independentemente de qual seja entre as duas maneiras, a que privilegiemos para colocar a questão do dom, ele parece impossível e inconcebível. Tentemos então esboçar os contornos de uma definição modesta do dom, que teria os inconvenientes da “mediocridade” maussiana, mas também a vantagem de gerar a generosidade e um certo grau de “desinteressamento” não rigorosamente proibido aos sujeitos humanos.

Defesa de uma concepção modesta do dom

Esperamos que não se deduza das páginas precedentes que acreditamos serem falsas ou de pouca importância as análises e os discursos debatidos. Se eles nos ocuparam tanto tempo é porque eles são poderosos e, sob vários ângulos, irrefutáveis. Além do mais, na eterna querela entre os defensores do livre arbítrio e os do arbítrio servil, como pretender arbitrar? Não é suficientemente evidente que os dois campos têm razão? Resta a possibilidade de que duas proposições opostas serem verdadeiras ao mesmo tempo é algo difícil de se admitir. Mas o que nos causa maior problema na conjunção entre os dois discursos ao mesmo tempo opostos e idênticos, do egoísmo calculado e do altruísmo isento de cálculo, é que eles tornam igualmente impossível qualquer esboço de um discurso ético e político. Porque se o dom é o impossível, se ninguém é suscetível de dar, de ser tomado de generosidade e de “desinteressamento”, então nada merece louvor e opróbrio particulares, da má negociação ao ascetismo ativo, do respeito à traição, da busca da amizade à do ódio. Os comportamentos mais opostos cedem juntos sob a acusação de abjeção. O que se torna mais grave caso se postule que apenas inconscientemente os sujeitos calculam e se tornam estrategistas egoístas, mesmo nos casos piores que se possa imaginar. Por isso, sendo todos igualmente pecadores, eles serão todos igualmente condenados e salvos ao fim de uma estranha comunhão dos “mail-saint” (dos impuros-puros)⁹. Sem poder, aqui, oferecer uma análise mais detalhada, é importante, porém, anotar a direção a partir da qual, acreditamos, se deve orientar a reflexão sobre o dom, a generosidade, o interesse e o “desinteressamento”, de modo a não se cair na armadilha que acabamos de apontar.

A primeira regra a ser observada é aquela de se começar pelo começo e não pelo fim. Começar se perguntando como se interpenetram dom e interesse na ação dos homens ordinários, ao invés de partir do conceito de um dom purificado que não serve para esclarecer e guiar as práticas efetivas, mas apenas de se opor a elas. Cronômetros tayloristas ou chefes de empresas khanovistas isolavam os trabalhadores mais competentes para criar um modelo, impondo a todos a velocidade e a produtividade esperadas e atingidas como se eles fossem um único trabalhador. Da mesma forma, na discussão anterior, é uma espécie de norma de santidade infinita - a norma dos virtuosos, diria Max Weber -, que é procurada, a qual

⁹ O autor faz aqui um trocadilho com a palavra *malsain* que em francês significa impróprio, podre, imoral. Ele acrescenta a consoante *t* para gerar o neologismo *mal(saint)s*, ou seja, mal santos. Assim, ele conclui a frase em francês com a expressão “...ils seront tous également et condamnés dans une étrange communion des mal(saints) à rebours” (nota dos organizadores);

possibilita “ao se fazer mal” (J.-L. Cheronneix), envergonhar a humanidade inteira. Tentemos então pensar a possibilidade do dom na medida dos sujeitos humanos concretos.

O dom

- Parece à primeira vista legítimo partir em busca de uma definição do dom em tanto que dom. E lógico, seguindo a mesma trilha, de tentar separá-la do que não é especificamente dom: o interesse, a troca, a obrigação ou mesmo o prazer. Tal pensamento coloca, no entanto, diversos problemas.

- Essa linha de raciocínio parece impor a reflexão do dom sem o interesse, distante e independentemente dele. O dom seria então idêntico à pura espontaneidade. Mas se não há interesse, nada a sacrificar, não se percebe que dom poderia haver. Porque esse pensamento pressupõe que o dom só emergiria em uma exterioridade radical em relação ao campo de interesse, o que leva J. Derrida a concluir que, se ele existe, então ele de fato não existe. O problema desaparece quando se determina que o dom não é definível *sem* o interesse, mas que deve ser definido *contra* ele. Ele existe e opera porque sendo dom determinado e não dom em si, dom de alguma coisa, ele está sempre ligado, de forma contraditória, com outra coisa que não ele mesmo. Essa é a razão pela qual o dom é ao mesmo tempo troca, sem se reduzir a esta, ao mesmo tempo condicional e incondicional, interessado e desinteressado. Ele apenas pode significar uma virtualidade de incondicionalidade, se significar ao mesmo tempo a possibilidade de retornar em qualquer momento à pura e simples condicionalidade e ao jogo bruto do interesse. Debrucemo-nos então mais um pouco sobre esta questão do interesse.

- Dizer que o dom desapareceria assim que surgisse uma pequena parcela de cálculo é mera especulação. Tomemos como exemplo um sujeito situado diante do dilema do prisioneiro. Ele tem a possibilidade de se isolar em um cálculo egoísta prudente e de minimizar as perdas previsíveis para ele, ou de tomar a iniciativa da confiança, do gesto efetuado sem certeza de retorno, e assim, abrir espaço para duas possibilidades novas: ele e o outro obtêm um ganho máximo, a liberdade, ou ele será condenado sozinho à pena máxima. Parece claro que a escolha mais arriscada engloba em si ao mesmo tempo o cálculo e a generosidade. Há ao mesmo tempo dom de confiança e cálculo. Não é correto afirmar que apenas o idiota poderia dar, aquele que não sabe porquê dá, que não calcula e não antecipa nenhum fato. O idiota, o que quer que ele dê, não o está dando. E a mesma coisa seria

verdadeira, simetricamente, para um Deus onisciente, que saberia tudo sobre todas as causas e todos os efeitos. Ele tampouco, de certa forma, não poderia dar. Ele poderia ser uma fonte de doação, o que tem outro significado, mas não o sujeito do dom. Não pode haver dom que seja desconhecido do doador e do donatário, não pode haver dom que constitua a figura do impossível. Consideremos então que só é dom quando se sabe que o é, quando se é capaz de apreciar o fato da perda e do risco, motivo pelo qual o dom é sempre inteligente, é a própria inteligência. O que leva à confusão do dom e da inconsciência é o fato de que se o doador sabe que dá, ele não sabe, entretanto, o que dá, uma vez que é o donatário quem atualiza o valor do dom e porque, saindo da reflexão mecânica das causas e efeitos do crédito e da dívida, o dom abre um campo de possibilidades hipoteticamente indeterminadas¹⁰.

O interesse

▪ O uso da noção de interesse é dos mais problemáticos. Seria preciso rememorar sua história e se questionar se é possível lhe conferir uma significação histórica e transcultural. Admitamos que este seja o caso. Para trazer um mínimo de clareza à discussão, seria necessário distinguir duas modalidades bem diferentes de interesse: 1) o que podemos chamar de *interesse em*; 2) aquilo a que podemos chamar *interesse por*. O primeiro é da ordem da instrumentalidade e da exterioridade em relação a uma atividade. Não fazemos algo, não nos entregamos a uma atividade porque temos prazer em fazê-la, mas sim porque temos *interesse em* fazê-la. Quando sentimos, no entanto, *interesse por* alguém ou por uma atividade, a ação se efetua por si só. Ela é seu próprio fim. O primeiro tipo de interesse se insere no registro dos bens intermediários. O segundo no registro do que os economistas chamam de bem final, e que Aristóteles chamava bem soberano. Antes de fazer do esporte seu ganha-pão, o jogador profissional se lança no jogo por paixão, por *interesse por*. É difícil crer que ele continue a ser um bom jogador se vier a perder todo o prazer no jogo, mas ele só será um bom profissional se subordinar o *interesse por* ao *interesse em*.

▪ O sistema do primeiro Bourdieu se caracterizava pelo rebatimento sistemático do *interesse por* em relação ao *interesse em*, o primeiro parecendo ser ilusório com relação ao segundo. O segundo Bourdieu entende escapar à crítica do economicismo - isto é, à atitude

¹⁰ Cf. os dois artigos de Anne-Marie Fixot, “Donner, c’est bien, recevoir, c’est mieux” [1992] e “Le don à l’entrecroisement du symbolique et du possible” [1994]. Ver bibliografia ;

que, em primeiro lugar, reduz o *interesse por* ao *interesse em*, e que, em segundo lugar, mostra o *interesse em* econômico como equivalente geral de todos os *interesses em* -, reconhecendo apenas, temporalmente, o *interesse por*, rebatizado de *illusio* ou *libido*. Ele nota que para alguém se lançar em um jogo é preciso que não se nutra desinteresse por ele. Então surge toda a questão do “desinteressamento”. Será possível jogar de forma desinteressada os jogos pelos quais nos interessamos? E, de forma geral, é possível algo como um dom desinteressado?

A clivagem absurda entre egoísmo e altruísmo torna a resposta quase impossível, e nos leva a concluir que o “desinteressamento” autêntico seria acessível apenas na mais extrema paixão mística. Mas esta mesma clivagem poderia também nos incitar, ao contrário, a formar a hipótese que o dom autêntico seria de fato o “desinteressamento”. É isso, aliás, que afirmam diversas religiões primitivas, para quem a criação foi um fato de um deus original que, tornado *deus otiosus*, há muito tempo deixou de se interessar pelos prolongamentos de seu dom inicial. Em resumo: o “desinteressamento” se opõe ao *interesse em* (que poderíamos talvez chamar interessamento) como o desinteresse se opõe ao *interesse por* (que não é outra coisa senão o prazer). O que leva a crer que o “desinteressamento” é impossível ou vão é, principalmente, o fato que o identificamos com o desinteresse e não distinguimos entre o sacrifício do *interesse em* e a perda do *interesse por*. Tão logo se evitem essas confusões, vários mistérios se dissipam. E nada proíbe concluir a existência de um “desinteressamento” e de uma generosidade autênticas, a realidade do dom, desde o instante em que um interesse econômico, ou, mais geralmente, um interesse instrumental, um *interesse em*, um *interessamento*, é sacrificado.

▪ O que torna, no entanto a discussão complexa é o fato que *interesse em* e *interesse por* não constituem mundos opacos e impenetráveis um ao outro. No domínio dos esportes, por exemplo, o fato de existir um cenário financeiro, um cenário externo ao jogo, o fato de que a partida seja, justamente, *interessada*, toda esta instrumentalidade contribui para aumentar o prazer relacionado ao jogo. Reciprocamente, é claro, uma parte admirável do que se sobressai em aparência ao domínio do utilitário, do funcional, do trabalho e do instrumental, isto é do *interesse em*, advém na realidade do *interesse por* e do prazer. A menos que não seja obrigação ou espontaneidade: “Primeiro achamos que trabalhamos para nós mesmos, escreveu Auguste Dotoeuf; percebemos em seguida que trabalhamos para nossa mulher; somos

persuadidos mais tarde que trabalhamos para nossos filhos; no final das contas percebemos que durante todo o tempo, trabalhamos por trabalhar” (DOTOEUF, 1989, p. 85).

- A complexidade aumenta mais se além de considerar as duas séries de motivações lembradas - aquelas ligadas ao *interesse em* (ou interessamento) e ao *interesse por* (ou prazer), e à seus opostos, o “desinteressamento” e o desinteresse -, considerarmos também outros dois tipos de motivação tão claramente descritos no início de *L'Essai sur le don*, quando M. Mauss traz à tona, pela primeira vez, a obrigação paradoxal de dar, também chamada a obrigação de ser espontâneo.

Atribuíamos então à ação humana e social quatro fontes possíveis: a da obrigação e a da espontaneidade, de um lado; a do interesse (em) e do prazer (ou “interesse por”), de outro. Essas quatro fontes são irreduzíveis umas às outras. O erro, tão frequentemente cometido, seria pretender diminuí-las uma perante a outra. Pretender por exemplo, como o fez o primeiro Bourdieu e uma boa parte das teorias dominantes das ciências sociais, reduzir o dever moral, o prazer ou a espontaneidade como sendo o único *interesse em*. Entre cada um desses pólos existe solução da continuidade. E, por hipótese, no plano conceitual, a lógica de um não é compreensível nos termos da lógica dos três outros. O dever moral, por exemplo, não é pensado em termos de interesse instrumental, de prazer ou de espontaneidade, como demonstrou Kant, salvo se não é o dever. O que legitimaria, *a priori*, a tentativa de definir o dom independentemente do interesse e do dever, seria assegurar que o dom deve se identificar com o pólo da espontaneidade, o que não é certo.

Dom e interesse

- Uma vez que estes quatro pólos da ação estejam claramente distintos no plano conceitual, é possível se questionar sobre suas imbricações concretas. Da mesma forma que existe, como observamos há pouco, um prazer do interesse - um interesse no e através do prazer -, do mesmo modo é possível, de fato, poder se revelar que é interessante ser moral ou espontâneo. Ou ainda, é possível seguir espontaneamente no sentido de seus interesses, da moral ou do jogo. A especulação brahmânica - que ao se referir a *kama* (prazer), *artha* (interesse), *dharma* (dever de estado social e cósmico) e *moksa* (liberação, acesso à espontaneidade), designa quatro pólos da ação próximos dos nossos -, foi refinada,

infinitamente, desde tempos imemoriáveis, a partir de seu emaranhamento¹¹. É possível se avançar neste assunto até um grau de detalhamento considerável. Se, por exemplo, reformularmos nesses termos a questão do “desinteressamento”, do sacrifício dos interesses instrumentais, parecerá que este último é suscetível de nascer de quatro origens bem distintas. A axiomática do interesse diz que o sacrifício do interesse instrumental só é considerado se for suscetível de pagar em termos do mesmo interesse instrumental. Só se pode sacrificar *interesse em* pelo *interesse em*. Mas, de toda evidência, três outros casos de figura são igualmente possíveis. O interesse material pode ser sacrificado pela obrigação moral, pelo prazer ou pela espontaneidade. Surgem assim três registros do “desinteressamento” bem distintos. O do cavaleiro da moral, do dever e/ou da religião, laico e transcendente; o do jogador, do apaixonado, do esportista, do artista amável ou do guerreiro por prazer; e, enfim, o do criador ou do místico, intérprete de uma potência criadora que o excede de parte em parte.

▪ Esses quatro componentes da ação são necessários ao desenrolar de uma existência humana razoável, “mediocre” e equilibrada. Nada é mais assustador, sinistro, perigoso ou fatigante que os fetichistas de um deus só. Que estes que só juram pelo dever ou pelo prazer, que estes que só falam de interesse, ou estes, mais raros, que são vítimas de uma inspiração permanente ou que crêem dever morrer se não for assim. Mais ainda, cada um desses momentos só tem sentido e só se enriquece se tiver sofrido a experiência dos outros. Quem não conhece o prazer, a espontaneidade ou o interesse material não tem muito que sacrificar e dar aos outros. Foi preciso que Abraão tivesse um filho para poder sacrificá-lo a Jeová. Foi preciso que o renunciante hindu, o *ahrat*, tenha sacrificado a vida aqui embaixo para poder aspirar seriamente à morte. E Buda ou São Francisco de Assis aceitariam perder tudo se não tivessem, a princípio, tudo possuído (aqui reside o núcleo profundamente justo do questionamento bourdieusiano)? Entre as quatro dimensões da ação a relação não é funcional, bi-unívoca, como se tudo voltasse ao mesmo ponto. Ela é sobretudo *espiralada*. O movimento da vida é o que faz repassar pelos mesmos momentos, as mesmas provas. Mas essas provas são sempre diferentes, porque por ter passado pela experiência dos três outros momentos de

¹¹ Sobre esta dialética dos “objetivos do homem” e seu emaranhamento, cf. Charles Malamoud, “Semântica e retórica na hierarquia hindu dos ‘objetivos do homem’” [1989]. E também, para um desenvolvimento do que abordamos aqui, ver nossa *Crítica da razão utilitária. Manifesto do MAUSS*.

ação, cada um dos quatro é, a cada vez, diferente do que era antes, sendo renovado pelo fato de ter sido exposto a três outras exigências.

Dom e doação

- Se a cada uma das dimensões da ação imputa-se uma experiência privilegiada e um tipo de relação determinado a outrem, obteria-se provavelmente alguma coisa que pareceria esquematicamente com o seguinte: no pólo de interesse se encontraria o trabalho e o mercado; no do prazer, a rivalidade da emulação e o jogo (talvez); no da obrigação, o dever e a partilha; no da espontaneidade, a doação e o dom.

- Além do distanciamento esquizofrênico entre a certeza da ubiqüidade do egoísmo e a busca do altruísmo, uma outra razão para a dificuldade experimentada pelo pensamento moderno em perceber o dom é o fato de que ele não faz distinção entre dom e doação. Querendo pensar o dom como antitético ao interesse egoísta calculado, sustentando que o dom só se constitui como tal no momento em que desaparecem cálculo e intenção, o pensamento moderno apenas aceita falar de dom se alguma coisa que não existia antes aparece sem causa, sem razão, como por si só. Ora, esse surgimento por si só, ou essa fonte, cujo exemplo principal é a própria vida (e a morte), não é sem dúvida alguma da ordem do dom, mas do que, segundo o uso fenomenológico (se o entendemos corretamente), é possível chamar doação. O alemão não diz “há” mas “isso dá”, *es gibt*, designando assim o fato de que sempre podemos buscar as causas do que existe, do que está lá, mas o fato desta existência excede a série de causas e só pode ser constatado e aceito como um dom sem sujeito. Talvez existam causas determinadas para todos os fenômenos naturais. Mas para nós, que nos relacionamos com a natureza como sujeitos, ela é sem porquê, ela aparece como não sendo dada por ninguém, autodoação e autopresentação (*Selbstdarstellung*). A vida nos é “dada” pelos nossos genitores, mas ela excede infinitamente esse dom. Este excesso é o da doação sobre o dom.

O tratamento da questão do dom por J. Derrida se torna mais complicado porque ele propõe uma caracterização do dom que valeria infinitamente mais para a doação, ou melhor, que só é válida para ela. Apenas a doação, apenas a vida dá e pode dar sem causa, sem razão e sem cálculo. Os dons feitos pelos humanos, ao contrário, se visam reproduzir o movimento da própria vida e a coordená-la (como os ritos de iniciação imitam o parto), apenas o conseguem

através da imitação da doação. Se a vida não visa nada além da própria vida, o dom, ele, visa à reprodução não biológica, mas sociológica, ao estabelecimento e restabelecimento da relação social. Aqui, ao término desse longo percurso, encontramos a definição modesta do dom sobre a qual nos apoiamos, J. Godbout e eu mesmo. É qualificável de dom toda prestação efetuada sem esperança de retorno determinado, visando alimentar o elo social. Mas, talvez seja possível aproveitar o percurso que acabamos de efetuar para precisar esta definição.

▪ O dom, dizíamos, se situa conceitualmente ao lado da espontaneidade. Deste ponto de vista, a direção na qual se efetua a tentativa de conceituação derridaniana é *grosso modo* justa. Ela fracassa, porém, sugerimos, por não considerar que a existência do dom exige que ele seja constituído de alguma coisa, que ele não pode ser uma simples afirmação de si-mesmo, autoreferencial, de tal modo que a questão de saber se o dom procede do interesse, do prazer ou da espontaneidade não é algo indiferente mas, ao contrário, consubstancial. Mas, ela fracassa também, por uma outra razão, ao mesmo tempo mais sutil e mais forte. No fundo, estaria Derrida assim tão certo de que aqueles que recebem devem ser profundamente humilhados pelo dom recebido, endividados a ponto de não poder gozar do dom, apenas quando não o percebem como dom? Tão certo, igualmente, de que aqueles que doam deveriam simetricamente sentir-se culpados até o fim dos tempos, por terem empurrado este erro até o ponto de se conceder um momento de generosidade humana, muito humana? Finalmente, devemos dizer aos doadores e aos recebedores que acertem seus problemas de reconhecimento, de determinar se o dom era realmente um dom, e de saber diferenciar quem de fato, no final das contas, faz um dom: se aquele que o oferece ou se aquele que o recebe (a grande vantagem do mercado é propor uma resposta objetiva a esta questão)!

▪ Mas o importante ainda não é isto. O essencial reside, acreditamos, no fato que, em última análise, o que forma o valor de um dom, além de sua utilidade material, de seu valor de signo, além mesmo de seu valor social, é o fato de que ele simboliza uma dimensão de doação, que ele afirma uma participação no universo da não-causa, da incondicionalidade, da própria vida. Não é preciso esperar o cristianismo para que seja dada a condição do dom, da própria bondade. Muito mais certa é a idéia de que o dom é sempre visto como dom de doação, como dom de vida, mas que ele não se reduz a isso e não lhe seria possível fazê-lo. No mais, podemos tentar imitar o movimento da própria vida. O impossível, não é o dom; é a identificação correta do dom na doação. Todos os erros sobre o conceito de dom advêm, em última análise, de uma confusão entre dom e doação.

Conclusão

Uma vez estes acordos conceituais efetuados, dos quais estamos plenamente cientes que ainda seria conveniente melhor elaborá-los, torna-se possível começar a formular questões mais complexas e mais concretas, escondidas por trás dessas interrogações aparentemente etéreas e puramente metafísicas. Porque a verdadeira questão, e verdadeiramente indiscutível, não é a da realidade do “desinteressamento”, da pureza ou da impureza do dom. Nem a de saber o que poderia levar os sujeitos humanos a doarem. De certo modo, é permitido pensar que todos que tenham desejo de aceder ao registro da doação, ou de parecer participar, todos têm urgência em dar, ou fingir que o fazem¹², e que o mais difícil, freqüentemente, não é lhes incitar a doar, mas impedi-los... Não, a verdadeira questão não é a do dom imaculado ou do amor puro. É a de saber a quem dar. No panorama de uma pequena sociedade simbolicamente sólida onde papéis e status estão claramente definidos, no panorama daquilo a que Bourdieu chama uma sociedade de honra bem formada e que poderíamos chamar uma sociedade de pessoas, a questão é muito facilmente resolvida. Assim, desde que a identidade desta pequena sociedade se degrada, a questão dos destinatários possíveis do dom explode, para acima e para abaixo dos papéis já instituídos. Acima, aqueles que praticamente não se beneficiavam dos papéis privilegiados se descobrem indivíduos, mais que pessoas. Aqui surge a questão do *egoísmo*. Abaixo, as fronteiras externas da sociabilidade se dilatam, tanto que surge a questão de saber se será preciso dar agora àqueles que, ontem, eram considerados estrangeiros ou inimigos, e considerar como irmãos aqueles a quem se buscava exterminar. As pessoas descobrem aos poucos existir Homens nos outros, reconhecendo-lhes e se reconhecendo como uma *humanidade comum*. A questão levantada é então a da constituição de um novo sujeito coletivo que é preciso, hoje, construir sobre os escombros do sujeito antigo, o qual estávamos habituados a sacrificar. Esta questão não é de ordem moral, filosófica ou religiosa. Ela é a questão política por excelência.

¹² Cf. Henri Raynal mostra admiravelmente este ardor de todos em se postar como agentes ou intermediário da doação em *L'Orgueil anonyme*.

Bibliografia

- ARISTOTE. Éthique à Nicomaque, Garnier-Hammarion. Paris. 1965.
- BENTHAM J. *Déontologie d'une science de la morale*, Charpentier, Paris. 1934.
- _____ *Le calcul des plaisirs et des peines*, reproduit dans La Revue de. 1989.
- BOLTANSKI, L. *L'amour et la justice comme compétences*, A. M. Métaillé, Paris. 1990.
- BOLTANSKI L. et THÉVENOT, L. *De la justification*, PUF. Paris. 1991.
- BOURDIEU, P. *La reproduction*, Minuit, Paris. 1970.
- _____ *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Droz, Genève. 1972
- _____ *La distinction*, Minuit, Paris. 1979.
- _____ *Ce que parler veut dire*, Fayard, Paris. 1982a.
- _____ *Réponse aux économistes: Économie et société*, série PE. ISMEA, tome XVIII, n.10. 1984a.
- _____ *Choses dites*, Minuit, Paris. 1987
- _____ *Intérêt et désintéressement* In Cahiers de Recherche, Groupe de Travail sur la socialisation, CNRS, n.7, septembre, 1989.
- CAILLÉ, A. Bouddhisme, hindouisme, utilitarisme In *Bulletin du MAUSS*, n.6, repris dans Caillé (1986). 1983.
- _____ *Splendeurs et misères des sciences sociales*, Droz, Genève. 1986.
- _____ *Esquisse d'une critique de l'économie générale de la pratique* In *Cahier du LASA*, Université de Caen, n.8-9, premier semestre (lectures de Pierre Bourdieu). 1988.
- _____ *Critique de la raison utilitaire. Manifeste du M.A.U.S.S.*, La Découverte, Paris. 1989.
- _____ *Anthropologie du don: le tiers paradigme*, Desclée de Brouwer, Paris;(2002)
Antropologia do dom : o terceiro paradigma, Petrópolis, Vozes, 2002.
- CAILLÉ, A. *Don, intérêt et désintéressement: Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres*, La Découverte/M.A.U.S.S., Paris. 2005.
- CAHUC, P. *La nouvelle macro-économie*, La Découverte, Paris. 1982.

CHERLONNEEIX, J.-L. Lettre ouverte à Marcel Mauss touchant le désintéressement, Jacques Derrida et l'esprit de Dieux » In *La Revue du MAUSS*, semestrielle, n.2. 1993.

DERRIDA, J. Donner le temps, Galilée, Paris. 1991.

_____ Donner la mort, In *L'Éthique du don: Jacques Derrida et la pensée du don*, A. M. Méral. Paris. 1992.

DETOEUF, A. (1989) *Propos de O. L. Barenton confiseur*, les Editions d'Organisation, Paris. 1989.

FIXOT, A.-M. "Donner c'est bien; recevoir c'est mieux » In *La Revue du M.A.U.S.S.*, n.15-16, 1 e 2 trimestre. 1992.

_____ Le don à l'entrecroisement du symbolique et de possible In *La Revue du M.A.U.S.S.*, semestrielle, n.4, 2. Semestre. 1994.

GODBOUT, J. e CAILLÉ, A. *L'esprit du don*, Paris, La Découverte. 1992.

GUIDIERI, R. (1984) *L'abondance des pauvres*, Seuil, Paris. 1984.

JAMOUS, R. *Honneur et baraka: les structures traditionnelles dans le Rif*, Cambridge University Press et Editions de la MSH. 1981.

KANT, Emmanuel. *La critique de la raison pure*, PLIF. Paris. 1970.

LÉVI-STRAUSS, C. (1963) *Anthropologie structurale*, Paris. MALAMOUD, C. Sémantique et rhétorique dans la hiérarchie hindoue des buts de l'homme In *Cuire le monde*, La Découverte, Paris. 1989.

MALAMOUD, C. Sémantique et rhétorique dans la hiérarchie hindoue des buts de l'homme In *Cuire le Monde*, La Découverte, Paris. 1989.

MAUSS M. *Sociologie et Anthropologie*, PUF, Paris. 1961.

RAYNAL, H. *L'orgueil anonyme*, Seuil, Paris. 1965.

SEN, A. E WILLIAMS, B. (sous la direction de) *Utilitarianism and beyond*, Cambridge University Press et Editions de la MSH. 1982.

TESTARD, A. *Des dons et des dieux*, Nathan, Paris. 1993.

Recebido em: 15/02/2013. Aceito em: 30/03/2013.