

## ALÉM DO DOMÍNIO DO INTERESSE? DÁDIVA, PROTEÇÃO SOCIAL E RENDA DA CIDADANIA

*Phillipe Chanial*

*“Os conceitos de direito e de economia, que nós geralmente gostamos de opor, liberdade e obrigação; liberalidade, generosidade, luxo e poupança, interesse, utilidade, seria bom voltar a misturá-los”.*

*M. Mauss*

Qual seria, hoje, o lugar de uma reflexão fundamental a respeito da economia, se as necessidades da economia de mercado forem tomadas como determinantes? Qual o conhecimento antropológico que se poderia ter dessa questão? O determinismo e a insistência quanto ao peso das “necessidades econômicas” são indissociáveis, evidentemente, dos postulados básicos do pensamento neo-clássico, dominantes no campo econômico, especialmente do postulado da naturalidade do mercado e da universalidade da figura do *Homo oeconomicus* e do cálculo utilitário. Contrariamente a tais postulados, fundadores da hegemonia economista, e contra essa miopia própria do olhar exclusivamente mercantil do saber econômico dominante (Servet, 1998, p. 227), a antropologia soube mostrar, há tempos – lembremos os trabalhos de Mauss ou Polanyi –, o caráter his-

tórico singular da economia de mercado e da imagem de animal econômico.

Entretanto, o questionamento antropológico não se reduz exclusivamente a um antiutilitarismo negativo, ou ao princípio de uma crítica relativista das pretensões de universalidade de nossa modernidade mercantil. Ele não se restringe a uma rígida oposição entre a suposta naturalidade do mercado e a relatividade dos sistemas econômicos, entre uma representação do homem movido apenas pelos seus interesses particulares e, por outro lado, submetido aos efeitos fusionais de sua comunidade (Berthoud, 1998), ou sujeito, por outro lado, dos condicionamentos de sua cultura.

Pelo contrário, na tradição de Durkheim, Mauss ou mesmo Polanyi, o questionamento antropológico contra o reducionismo próprio do formalismo econômico propõe estabelecer uma “visão total do homem” (Polanyi, 1947), relembrando, assim, que esse “homem total” é um homem complexo, irreduzível à figura simplificadora do *Homo oeconomicus*. Daí decorre a hipótese polanyiana de uma “mistura de motivações” no

fundamento dos diferentes sistemas econômicos e, nessa mesma linha, a hipótese durkheimniana, em *Les Formes Élémentaires de la vie religieuse (As Formas Elementares da vida religiosa)*, sobre a existência de uma tensão irreduzível do *homo duplex* entre o ideal moral (conjunto dos “sentimentos reservados, em toda parte, ao que é divino”, de “fins impessoais, universalizáveis”, “sinônimo de gratuidade e de apego à outra coisa que não seja a si mesmo”) e a motivação utilitária (“necessariamente egoísta”, já que o “seu objeto é apenas a nossa individualidade”).

No entanto, mais do que Durkheim ou Polanyi, foi Mauss (1989) quem soube conduzir, de forma mais sistemática, essa antropologia do homem total. Mauss condensou o caráter híbrido da natureza e da sociabilidade humana na noção da dádiva como fato completo. Para ele, a dádiva expressa uma tensão: ela não é apenas uma prestação puramente livre e gratuita, nem uma troca interessada daquilo que é útil. “É algo híbrido” (1989, p. 267), afirma ele, em que os quatro princípios constitutivos da ação humana se mesclam: interesse e gratuidade, obrigação e liberdade. Toda profundidade antropológica da descoberta de Mauss reside no seguinte: na e pela dádiva, afirmam-se, conjuntamente, a autonomia pessoal do sujeito e sua pertença social; na e pela dádiva, articulam-se a busca pelo proveito individual e a abertura a outrem, através de gestos generosos. Assim, Mauss pôde sugerir a tripla obrigação de dar, receber e retribuir como a matriz universal de toda ‘socialidade’ humana. “Fundamento próprio do direito”, “princípio da vida social normal”, “moral eterna”, comum às sociedades mais evoluídas assim como às que o são menos, diz o autor, com a dádiva, “... nós acreditamos ter achado um dos alicerces humanos sobre os quais estão construídas as sociedades” (1989, p. 148).<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Ultimamente, expressa-se, nas sociedades, o anti-utilitarismo positivo prático, dos Antigos e dos Modernos: “Assim, de uma extremidade a outra da evolução humana, não existem duas sabedorias. Que adotemos, então, como princípio de nossa vida, o que sempre foi um princípio e sempre o será: sair de si, dar livremente e obrigatoriamente; dessa forma, não corremos o risco de errar.” (1989, p. 265).

Voltemos, então, à economia, seguindo o raciocínio de Mauss. Qual é, aqui, o valor heurístico de um tal procedimento? Primeiramente, esse questionamento antropológico permite tornar nossas sociedades contemporâneas distintas e singulares em relação à longa história das sociedades humanas. Singularidade, explica Mauss, própria das sociedades baseadas na troca mercantil dominada pela figura do *Homo oeconomicus*: “O *Homo oeconomicus* não está atrás de nós, mas na nossa frente (...) o homem foi outra coisa durante muito tempo, e só há pouco tempo ele se tornou uma máquina complicada de calcular.” Nesse sentido, a abordagem antropológica nos lembra que só a modernidade postula a legitimidade absoluta do enriquecimento monetário, até mesmo o seu caráter obrigatório, e que apenas a modernidade postula a veracidade do mercado e do cálculo utilitário. Entretanto, essa busca não se completa com a diferenciação e a singularidade da modernidade ocidental, mas ela induz a reintegrar nossas sociedades numa continuidade antropológica denegada. Mauss lembra sempre: “nós não temos apenas uma mentalidade de mercadores (...) são nossas sociedades do Ocidente que, mais recentemente, têm feito do homem um animal econômico. Mas nem todos nós somos ainda seres desse tipo; (...) felizmente, nós estamos afastados desse constante e glacial cálculo utilitário”.

Logo, as sociedades selvagens (como também a análise antropológica) nos permitem compreender que nós não somos, nem nunca fomos totalmente “modernos”,<sup>2</sup> e que isso é positivo. Ou, dizendo de outra forma, as sociedades modernas, mercantis, não nos revelam o enigma da natureza humana, uma natureza interessada, egoísta, que os simbolismos tradicionais teriam tentado dissimular. A Modernidade mercantil não consiste num desvendamento, mas, sobretudo, numa disjunção daquilo que as sociedades tradicionais haviam se esforçado por manter associado. Assim, explica Mauss, nossa “mentalidade fria e calculista” não

<sup>2</sup> Para retomar uma expressão de B. Latour, 1991.

repousaria sobre a disjunção, a separação, a polarização entre o registro do interesse e o da gratuidade ou do desinteresse, o pólo das pessoas e o das coisas (direito pessoal e direito real)? Se o ensinamento dos selvagens ainda merece nossa atenção, é, sobretudo, porque eles tentaram articular esses registros, porque eles associavam o sagrado e o profano, os deuses e os homens, a política e a economia, o esplendor e o cálculo (Caillé, 1994). Dentro de tal contexto moderno de polarização, a dádiva torna-se quase impensável. Enquanto Mauss nos convida a constituí-la em paradigma (Caillé, 1996), ela parece consistir, sobretudo, num problema.

Se o saber antropológico ainda deve assumir seu papel na crítica da hegemonia economicista, talvez seja necessário delinear algumas alternativas para sair de tal impasse. Com esse objetivo, sempre lembrando que a dádiva constitui um problema para os modernos, gostaria de sublinhar algumas de suas virtudes paradigmáticas. Tentarei defender a fecundidade do paradigma da dádiva sobre uma questão que não é, de imediato, uma questão econômica, a proteção social, para tratar, na conclusão, da questão da renda da cidadania.

A hipótese geral que me orienta é a seguinte: a proteção social expressa o questionamento permanente das sociedades a respeito do enigma de sua coesão social. Nela se revela a capacidade (e incapacidade) de interligar seus membros no seio de um espaço comum. Dessa perspectiva, a relatividade dos dispositivos simbólicos e institucionais da história mostra uma verdade mais ampla sobre os fundamentos do vínculo social, o que contradiz o axioma do interesse (Chanial, 1996). Para expressá-lo de forma mais precisa, nenhum sistema de proteção social pôde se instituir historicamente baseado exclusivamente em um princípio de equivalência, em um único registro de cálculo utilitário. Logo, a história da proteção social lembra que nenhuma sociedade se funda duradouramente apenas na pura contratualidade. Nesse sentido, eu gostaria de explicitar o paradigma antropológico da dádiva, de forma a construir a crítica à hegemonia economicista, pensando diferentemente

os aspectos passados, presentes e futuros da proteção social.

## A DÁDIVA COMO PARADIGMA E COMO PROBLEMA

Um empreendimento desse tipo é arriscado, uma vez que a figura da dádiva, na Modernidade, é quase impensável. Antes de constituir um paradigma possível, a dádiva representa um problema para os modernos. Como demonstra A. Caillé (1994), isso resulta de uma dupla injunção atribuída aos homens das sociedades modernas, a de serem radicalmente egoístas (trabalhadores e acumuladores, consumidores obsessivos e desfrutadores de bens materiais: vertente simultaneamente ascética e hedonista da modernidade), mas, ao mesmo tempo, também, perfeitamente desinteressados e generosos (vertente altruísta e moralista). Nesse contexto de polarização entre o realismo cínico e o idealismo intransigente, entre uma figura de subjetividade egoísta, por definição, avarenta, fechada sobre si e “narcísica”, e uma generosidade impossível, já que, por definição, é absolutamente desinteressada, a dádiva só pode aparecer como inconcebível. Dizendo de forma mais precisa, numa perspectiva teórica, a dádiva é duplamente inconcebível: deduzida da lei do interesse (“o interesse pelo desinteresse” segundo Bourdieu 1980), a dádiva é apenas um simulacro e uma mentira social, deduzida da lógica do altruísmo e da ágape (Boltanski, 1990), e é improvável, podendo até ser a própria figura do impossível (Derrida, 1991).

Quando nos propusemos a pensar os fundamentos simbólicos e os dispositivos institucionais que marcam a história da proteção social sob o paradigma da dádiva, essa disjunção radical tem conseqüências. Se a dádiva não passa de uma ilusão, ou melhor, de uma ideologia, a máscara generosa das condutas interessadas, como todas as formas de ajuda aos pobres, teria como última virtude dissimular jogos sutis de interesse e de poder, revelados na análise. Se, inversamente, pri-

vilegiamos a gratuidade da dádiva, a análise celebrará, com emoção, esses raros e preciosos momentos históricos de uma generosidade sincera em relação aos pobres. A análise e a interpretação da esmola cristã e da dádiva caritativa constituem, dessa perspectiva, uma expressão sintomática.

### A FIGURA DA DÁDIVA CARITATIVA: utilidade ou gratuidade?

A primeira interpretação, mais conhecida, consiste em denunciar a dádiva caritativa como uma imensa hipocrisia. O “*elogio da caridade*”, próprio da Idade Média, e a sua conseqüência, o “*elogio à esmol*”, explica Geremek (1987), tinham apenas como objetivo oferecer aos mais ricos a possibilidade de obter sua salvação e de justificar, ideologicamente, suas riquezas. O ato caritativo, como meio de salvação resultante de um cálculo utilitário, contável e interessado, não só abre as portas do paraíso aos pobres, mas garante, ao mesmo tempo, a justificativa do rico. Logo, é indissociavelmente místico e mistificação da assimetria social. Há pouco mistério nesse negócio, quando privilegiamos o pólo do interesse. Todas as coisas estão no seu devido lugar: de um lado, o desinteresse do rico assegura sua salvação; por outro lado, a paciência do pobre abre-lhe as portas do céu. Por trás da doação, dever-se-ia descobrir um verdadeiro “contrato social” entre Deus e os homens, pelo qual se trocam as riquezas terrestres e a salvação divina. Quem dá aos pobres empresta a Deus. Será que existem melhores investimentos?

Seria absurdo negar essa dimensão de desinteresse que permeia a dádiva caritativa: o rico só dando na medida em que tenha retorno, na condição de que seu ato seja reconhecido na terra e, sobretudo, no Reino de Deus. Então, será que essa lógica utilitarista esgota o significado da dádiva caritativa? Essa seria redutível à economia da salvação?

De acordo com uma segunda interpretação, contrariamente, a dádiva caritativa pode fazer parte de uma espécie de gratuidade radical. Numero-

sos historiadores ressaltaram que a predileção mística pela pobreza, própria dessa “revolução da caridade” do século XII, estava ligada à devoção ao Cristo (Vauchez, 1994). Se devemos dar ao pobre, é porque o pobre é a réplica do Cristo sofredor. Através desse jogo de identificações entrelaçadas, praticar a caridade, ir ao encontro dos pobres, é também encontrar com Deus, um Deus presente nos outros e, mais especialmente, nos mais necessitados. A esmola surge, então, como uma exigência, um dever sem limites e sem condicionalidades, sem nenhuma obrigação de contrapartida. A verdadeira dádiva é uma dádiva total. São Francisco deu tudo, chegou a despir-se por inteiro em pleno centro de Assis. Dádiva de tudo, mas, sobretudo, dádiva de todos para todos. O Pobre de Assis, “libertado da pobreza do raciocínio ‘é dando que se recebe’ (*donnant-donnant*), deu esmola tanto ao rico como ao pobre, e também aos ladrões”. Nesse caso, ponto de um contrato social entre o rico e Deus, no princípio do “Dê-me e eu te retribuirei”, a esmola era, antes de qualquer coisa, um gesto de amor incondicional.

Ao invés de ficar preso a essa disjunção propriamente moderna, porque não ressaltar simplesmente – seguindo a concepção do paradigma da dádiva no pensamento de Mauss –, que o elemento complexo da dádiva caritativa constitui-se de um misto de desinteresse e interesse, de obrigação e de liberdade, que formam os quatro princípios constitutivos da ação humana? Ela só pode ser definida como tensão entre o pólo do desinteresse, que é a abertura a outrem através de atos generosos, e o pólo do interesse, exigência igualmente necessária, resultante de sua razão em dar. Essa tensão, essa hibridação, opera-se simplesmente sob uma forma hierárquica: se a dádiva não é pura gratuidade, tampouco simples máscara dissimuladora de cálculos interesseiros, é porque ela articula as duas dimensões, englobando hierarquicamente a segunda na primeira. Assim, se a dádiva caritativa perdurou, pelo menos até o século XVI, foi menos por sua virtude ideológica e sua rentabilidade esperada em termos de salvação, e mais em razão da sua capacidade de incitação a

dar sem sacrifício que ela mobilizava. O discurso cristão não apenas soube mobilizar o “interesse” dos poderosos e dos mais ricos para com os pobres, prometendo recompensas a quem doasse (interesse pela gratuidade de Bourdieu), mas, antes de tudo, ele tentou instituir um “Nós”,<sup>3</sup> como tentaram também os revolucionários, e, em seguida, os republicanos, ou seja, um espaço simbólico onde cada um tem algo a dar e a receber dos outros, numa fraternidade na qual o pobre se beneficia de direitos específicos. Sua singularidade e sua força foram de ter postulado uma solidariedade potencialmente sem limites, sob a forma de uma comunhão universal, tão distinta das sociedades antigas ou guerreiras.<sup>4</sup>

A figura histórica da dádiva caridosa – que não queremos constituir normativamente como modelo – expressa, assim, um princípio geral: a solidariedade indispensável a qualquer relação e ordem social só pode emergir pela subordinação dos cálculos e dos interesses materiais por uma regra simbólica (nesse caso, religiosa) que os transcende, que os engloba (sem, portanto, negligenciá-los). Talvez aqui se reencontre, num contexto completamente diferente, a lição dos selvagens: a aliança entre os homens supõe a recusa da pura equivalência. A dádiva, como imagem desse princípio antropológico da não equivalência, talvez seja arcaica, mas só o é no seu caráter fundamental de humanidade e de socialidade do homem.

<sup>3</sup> Evidentemente, um “Nós” profundamente hierarquizado e assimétrico, como resalta Duby, estudando *Les trois ordres de l’imaginaire féodal (As três ordens do imaginário feudal)* (1978).

<sup>4</sup> É claro que se deveria mostrar, através de um rigoroso trabalho histórico, como certos períodos radicalizam uma das duas faces da dádiva caritativa. Por que, às vezes, é a economia da salvação, ou as formas mais generosas de compaixão ou de justiça que prevalecem, como já havíamos sugerido nos séculos XII e XIII? A balança pode pender, alternativamente, mais para um lado do que para o outro, mas nos parece que o equilíbrio geral nunca se encontrará definitivamente rompido. É a Modernidade liberal que vai instaurar essa ruptura.

## NADA SEM NADA:<sup>5</sup> a razão liberal ou a equivalência generalizada

Provavelmente, aqui aparece, mais claramente, a crítica resultante do questionamento antropológico do paradigma da dádiva. A crítica da hegemonia do economicismo consiste muito mais na primazia acordada ao princípio da equivalência do que numa crítica moralizante sobre o interesse. O paradigma da dádiva permite, então, questionar a incapacidade do primórdio da “razão liberal” (Ewald, 1986) e pensar a questão social. Essa razão liberal é indissociável da hegemonia do discurso e das práticas que dizem “não se tem nada sem dar algo em troca” (*rien sans rien*), que não existe direito sem dever, que todo mecanismo de redistribuição deve obedecer a esse ultimato liberal do “é dando que se recebe” (*donnant/donnant*). A estrutura da razão liberal é antinômica. Essa antinomia liberal toma a seguinte forma (Gide e Rist, 1944):

- ou cada um recebe o equivalente exato daquilo que dá: seria, então, uma troca regida pelo princípio da equivalência;
- ou haverá aqueles que receberão mais do que deram, e esses, independentemente de sua designação, são os assistidos, os parasitas.

O “*échangisme*”<sup>6</sup> (dar para receber – *donnant-donnant*) e a crítica ao parasitismo podem, assim, resumir, a grosso modo, os velhos traços da teoria liberal da justiça. O “resto” está fora da justiça e pertence ao domínio da caridade, que é voluntária. Previdência livre e voluntária ou benevolência bem ordenada do outro: assim, o liberalismo explicitou perfeitamente essa disjunção moderna do registro do interesse (equivalência) e o da gratuidade.

<sup>5</sup> (N.T.) Com essa expressão do sub-título, “Nada sem Nada”, o autor se refere à razão de uma equivalência no tratamento da questão social, da perspectiva liberal, pela qual só teria direito à assistência ou ao benefício público aquele que tivesse contribuído, de alguma forma, para ela. Ou, dito de outra forma, a gratuidade dos regimes de assistência estimularia o parasitismo do assistido.

<sup>6</sup> (N.T.) Com a expressão “*échangisme*”, o autor se refere ao processo de troca de equivalências que permeia o tratamento social no pensamento liberal, segundo o modelo “é dando que se recebe”.

A benevolência, seja pública ou privada, representa o pólo do desinteresse. Ela constitui uma virtude que repousa sobre um sentimento ou sobre uma graça: deve, portanto, permanecer voluntária, espontânea e livre. Durante o século XIX, recusava-se associar o doador, principalmente quando se tratava do Estado, com o reconhecimento do direito do pobre à assistência, e, portanto, a dívida da sociedade para com ele. De fato, recusar ao pobre qualquer direito significa evitar que as assistências obrigatórias se tornem prêmios à preguiça e estímulo ao parasitismo social.

A moral e a política liberal da previdência e da responsabilidade individual expressam o pólo do interesse, da equivalência. Cada um deve ser responsável pelo seu destino, ninguém pode reclamar caso não tenha tomado as precauções necessárias que são de sua responsabilidade. É claro que, se a decadência, o envelhecimento ou a enfermidade do pobre chegarem a tal ponto que ele não consiga mais prover as suas próprias necessidades, a caridade, particular ou coletiva, intervirá e estenderá a mão aos miseráveis. No entanto, para aqueles que ainda não conseguem prover suas necessidades, a previdência incitará para que eles se entre-ajudem, sendo o único dever da sociedade encorajá-los a trabalhar e a poupar dinheiro. Assim, se o pobre constitui um problema, é porque ele reclama sem fazer esforços, ele exige sem contribuir. Ora, tanto jurídica quanto moralmente, nessa sociedade liberal, para a qual o direito só existe regido pela troca de equivalências, o pobre não tem título de crédito alguma ser validado.

Essa antiga teoria e sua antropologia implícita reaparecem nos dias de hoje. Esse é o sentido da substituição do *workfare* pelo *welfare*, ou, mais precisamente, da exigência doravante sistemática de que todo benefício da prestação social seja pago em contrapartidas. O “*échangisme*” perfeito significará para uns o seguro e a previdência privada e, para outros, o *workfare*, o trabalho obrigatório, única alternativa contra o parasitismo social. A filantropia associativa e humanitária traria um suplemento espiritual à gigantesca contabilidade social. Ora, o que a história parece nos mostrar é que

nenhum sistema de proteção social pôde se instituir historicamente sobre o princípio dogmático de equivalências (nem mesmo o da pura generosidade). Cada período no qual tal princípio pareceu prevalecer – o “tempo vertiginoso das indulgências”, descrito por J. Le Goff, em que a Igreja se envolvia na infernal contabilidade da salvação; o auge da razão liberal até a virada do século – conheceu sua “grande transformação” (Polanyi, 1983): o reconhecimento revolucionário do direito dos pobres e da dívida da sociedade para com eles, assim como a invenção da legislação social republicana e, principalmente, do dispositivo dos seguros sociais das ordenanças de 1945. Em outras palavras, mesmo ameaçada pela degradação utilitária a cada etapa, a força desses diversos sistemas de proteção social resulta de sua capacidade de articular, hierarquicamente, interesse e desinteresse, isto é, segundo a fórmula de Mauss, voltar ao “arcaico”.

É nessa perspectiva que Mauss, em sua conclusão no *Essai sur le don (Ensaio sobre a dádiva)*, interpreta o desenvolvimento dos fundos de assistência e do desemprego, as seguradoras e as cooperativas de sua época. Essas práticas coletivas – nascidas do movimento operário e também do “nosso direito emergente”, o direito social e, sobretudo, as primeiras formas de seguros sociais – consistem, de fato, num “voltar para trás”. Aqui se exprime nada além do que um “retorno ao direito”, a essa moral e a essa sabedoria da obediência eterna, contida no espírito da dádiva. Assim, diz Mauss: “... os temas da dádiva, da liberdade e da obrigação da dádiva, aquele da liberdade e do interesse que se tem em dar, voltam para nós, como também reaparece uma razão importante há muito tempo esquecida” (p. 262).

Para continuar esse esquema de problematização, gostaria de propor uma interpretação da legislação francesa a respeito dos seguros sociais, mais para criticar as interpretações da crise contemporânea do Estado-Providência e as medidas que alguns preconizam para remediá-la do que pela preocupação como historiador.

## O SEGURO SOCIAL OU A MÃO INVISÍVEL DA SOLIDARIEDADE?

Como interpretar os fundamentos antropológicos do sistema moderno dos seguros sociais? Para ser mais preciso, por que praticamos a solidariedade social através de nossas contribuições obrigatórias? Fazemos o jogo das solidariedades por um simples cálculo egoísta? Estando, hoje, em bom estado de saúde, minha contribuição é uma dádiva aos doentes; mas, talvez amanhã, ela se revele um investimento vantajoso. Gratuita ou interessada, a natureza da dádiva é determinada pelas leis da probabilidade. Mas, em nenhum caso, a solidariedade aparece primeiro; ela, de fato, é apenas uma consequência, um efeito mecânico e não-propositivo dos cálculos egoístas. Essa é a análise de P. Rosanvallon: "... o seguro social funciona como uma mão invisível que produz solidariedade sem que a boa vontade dos homens intervenha" (1995, p. 26). Procurando cobrir meus próprios riscos, o acaso me transforma em doador generoso, apesar de mim mesmo. Segundo essa interpretação utilitarista, a verdadeira dádiva é apenas aquela que fazemos, indiretamente, a nós mesmos. A contribuição não é a quitação de uma dívida, mas cria direitos: contribuo, portanto, tenho direitos. Quando algo acontece (doença, acidente, desemprego...), o assegurado, então, exige o que lhe é devido, fruto de seu investimento preventivo. Deixamos agir a "mão invisível da solidariedade", que tecnicamente garante, por si só, o seguro. A sociedade securitária pode assim ser concebida, no âmbito do mercado, como um gigantesco fundo securitário regido pela lei do interesse e das probabilidades.

Tal análise é plausível. Será que o nosso sistema de proteção social não protege, prioritariamente, aqueles que, pelo seu trabalho, contribuem a ajudar a si próprios, concedendo-lhes direitos resultantes dessa contribuição? Ou será que ele se resume a uma dimensão contributiva de estrita equivalência, evidentemente probabilística, que, ao ser assim posta, não se distingue nem da previdência liberal nem do registro da previdência privada?

Pode-se contrapor a essa interpretação utilitarista, sintomaticamente contemporânea, aquela pioneira do seguro social na Terceira República. Ao invés de relembrar a argumentação, bem conhecida dos então radicais-socialistas solidaristas franceses, como L. Bourgeois (1906) e C. Bouglé (1907), propomos apresentar uma leitura dos seguros sociais na perspectiva de Mauss, a dos socialistas. É pouco sabido que Jean Jaurès foi um dos arautos dos seguros sociais modernos, especialmente no debate interminável da Terceira República sobre as aposentadorias operárias e camponesas (lei dos ROP, em 1910). Essa análise de Jaurès nos interessa na medida em que ela nos parece profundamente maussiana.

### "CADA UM POR TODOS, TODOS POR UM": a proteção social enquanto espaço de dádivas

Por vezes, esquecemos que Jean Jaurès foi um dos proclamadores dos seguros sociais modernos, especialmente no debate interminável da Terceira República a respeito das aposentadorias operárias e camponesas (Lei dos ROP, de 5 de abril de 1910). No campo socialista, o sistema securitário não constitui uma unanimidade. Mais que um simples objeto de debate, este estava, em 1910, no centro de um confronto em torno da questão essencial da contribuição operária, ou seja, do princípio da escolha do seguro obrigatório.

Segundo Jaurès, o seguro compulsório deve ser defendido, por princípio, como uma terceira via alternativa, ao mesmo tempo para a assistência e para a previdência individual. Para isso, deve-se justificar um novo princípio no qual se cristalizam as controvérsias: a contribuição operária, logo, a obrigação de contribuir. Ele sugere que "Entre seguro assistência, existe um abismo, mesmo que elas sejam organizadas da perspectiva liberal". Qual é a natureza desse abismo? A assistência, quaisquer que sejam suas modalidades, significa apenas caridade disfarçada. Ela tem todas as características de um envenenamento, já que se trata fundamentalmente de uma prestação assimétrica

que, sem esperar reciprocidade, anula seu beneficiário, ao submetê-lo à boa vontade da burocracia. A assistência nunca é constitutiva de um direito: "... é preciso que um ancião de 70 anos demonstre ser indigente e que essa indigência seja avaliada arbitrariamente pelos poderes locais (...); é preciso que o indivíduo mendigue e que, na posição de assistido, ele ainda sinta sobre seus ombros, curvados pelo trabalho, o peso da servidão social". Obrigado a defender a sua causa, a provar seu (justo) direito, a se curvar aos procedimentos burocráticos ou a se submeter ao arbítrio do clientelismo local, seu direito depende dos órgãos competentes que o regulamentam. Assim, generalizar a assistência é, de fato, aumentar a dependência dos trabalhadores, redobrando sua servidão social.

"A França – continua Jaurès – está tão habituada a conceber o socorro aos idosos, aos vencidos da batalha social apenas como uma caridade – uma caridade burguesa subsequente à caridade católica cristã –, que não seria de todo ruim que, através da contribuição do operário, sua aposentadoria tenha, aos olhos de todos, o caráter de um novo direito". Ora, somente a contribuição operária "... garante ao assegurado um direito absoluto, um direito incondicional". A classe operária "... não quer que, em seus velhos dias, sua fragilidade seja deixada nas mãos da miséria e também da injúria da assistência", afirma um outro socialista, aliado de Jaurès, Edouard Vaillant. Essa reivindicação se resume a uma noção de seguro social. Através da sua contribuição, o trabalhador atribui, de fato, um direito a si próprio, que ele não deve a nenhum benfeitor, nem mesmo ao Estado. Pelo seguro, o trabalhador não recebe apenas "uma ajuda material, ele recebe um apoio moral de dignidade." Nesse sentido, o dispositivo securitário garante ao trabalhador uma propriedade completa: ele não só garante o seu bem-estar, a segurança de seus velhos dias, mas também sua independência e sua dignidade pessoal, logo, um verdadeiro direito à existência, de forma autônoma e pessoal. Com a contribuição operária, através dessa possibilidade de dar, o trabalhador poderá reerguer a

sua cabeça. "A velhice será honrosa", ressalta Jaurès.

Se Jaurès permanecesse nessa linha, sua crítica cruel à assistência não se distinguiria da pregação liberal em favor da poupança e da previdência voluntárias. Ao invés de romper com o "échangisme" liberal, ele estaria concordando com ele. A liberdade e a dignidade pessoal se resumiriam ao princípio da equivalência: contribuí, logo tenho direito. Ora, Jaurès não defende apenas o princípio da contribuição operária, mas, também, o da contribuição obrigatória. A força da defesa de Jaurès, se a analisarmos numa perspectiva maussiana, é de ter definido dois princípios fundamentais: primeiramente, é a obrigação de dar que cria solidariamente o direito e, em segundo lugar, é a obrigação de dar que fundamenta a liberdade.

Se Jaurès afirma que o quadro mutualista constitui-se num freio à generalização do seguro, ou seja, que a previdência individual, livre e voluntária, não constitui uma solução para o problema social, ele não rejeita, no entanto, o princípio da mutualidade. Ele relembra que o próprio princípio da contribuição operária pertence à tradição do associativismo dos operários. Entretanto, para concretizar a mutualidade e generalizá-la, é necessário que ela seja obrigatória. É o próprio princípio da mutualidade ("seguro de todos para todos, de cada um por todos") que deve, por obrigação (a obrigação de dar), tornar-se universal. A seguridade operária ou será obrigatória, ou não existirá.

O direito à existência, o direito de pertencer a si próprio, essa propriedade integral que o indivíduo deve ter de si mesmo, exige que cada um se obrigue, e que, como todos devem contribuir, todos poderão receber. É o dom de cada um por todos e de todos por cada um que institui solidariamente a propriedade comum que cada um tem o direito de utilizar. A constituição de um direito é coletivo, e supõe reciprocidade das dádivas obrigatórias. "É um direito – ressalta Jaurès – sancionado por igual sacrifício". É preciso, portanto, dar-se, primeiramente. A seguridade social constitui, então, um jogo de obrigações e de sacrifícios recíprocos, um espaço de dádivas mútuas.

Se a obrigação de dar fundamenta o direito, ela, então, também fundamenta a liberdade do assegurado. Para Jaurès, o objetivo das aposentadorias não é apenas fazer com que os ricos paguem, como preconizado por alguns socialistas. A liberdade e a dignidade prevalecem sobre os imperativos da justiça e da repartição social. É justamente através da contribuição que o trabalhador – indissociavelmente contribuinte e beneficiário – poderá afirmar sua dignidade, escapar à humilhação e à servidão da assistência. Dessa forma, não estaríamos reencontrando o caráter híbrido da dádiva, um misto de liberdade e de obrigação, de interesse e de desinteresse? Da mesma forma que o desinteresse não contradiz o interesse de cada um (deve-se, primeiramente, dar sem garantias de receber de volta uma contraprestação equivalente), a obrigação não se opõe à liberdade, mas, ao contrário, a determina. Não seria necessário sacrificar, primeiramente o interesse individual (de primeiramente dar, por obrigação), para, posteriormente, reencontrá-lo (apenas como possibilidade) no interesse coletivo do grupo ao qual pertencemos? Dessa forma, reencontramos o paradoxo da dádiva (perder para ganhar) e sua dimensão desafiadora – que o distingue do registro individual do cálculo utilitário – bem como, de forma mais ampla, o seguinte dado antropológico fundamental: a solidariedade e a cooperação só se instituem a partir de um dom primeiro, sem garantia de retorno que, não obstante, fundamenta a liberdade. Somos tentados a propor um esquema mais maussiano do que durkheimiano ou solidarista, na medida em que, nesse espaço de dons recíprocos, o individual e o coletivo se solidarizam, o interesse se confunde com o desinteresse, e a obrigação determina a liberdade. É nesse sentido que a seguridade social constitui um prolongamento do espírito da dádiva, como propunha Mauss na conclusão do *Essai sur le don (Ensaio sobre a dádiva)*.

Aqui sou levado a fazer um propósito alusivo. Dever-se-ia mostrar com maior precisão que existem contextos históricos favoráveis ao desafio da dádiva. Assim, não é por acaso que um tal princípio de mutualização pôde nascer tão cedo no

coração do mundo operário (e, para Jaurès, o seguro integrava plenamente a tradição da solidariedade operária). Dessa mesma forma, nosso sistema de seguridade social, ao universalizar, ao menos em parte, suas práticas, jamais poderia ter funcionado sem o reconhecimento de uma igualdade, de um princípio político e moral, ao invés de estatístico, de todos frente aos imprevistos da vida. Foi esse imperativo categórico o princípio de justiça incondicional, essa sensibilidade reforçada para uma cidadania comum, no Pós-Guerra, que permitiu essa revolução, que se constitui na instituição da Seguridade Social. Nesse sentido, a dádiva solidária, denominemo-la assim, funcionou apenas na medida em que estimulou, ao mesmo tempo, um sentimento social esclarecido dos cidadãos com suas motivações extra-utilitárias, incluindo, também, secundariamente, seus interesses.

Entretanto se, antes de se engajar, antes de dar, o indivíduo faz previamente suas contas, quando se pensa em reformar a previdência social, questionando-se a quem ela beneficia, estigmatizando aquele que recebe sem contribuir, não seria a velha razão liberal que estaria voltando em peso? Desde que o registro de equivalências, no contexto de mundialização, deixa de ser considerado e reinserido num espaço de gratuidade religiosa ou política, a gratuidade primeira da dádiva torna-se um escândalo. De agora em diante não se tem nada sem dar algo em troca, damos para receber (*donnant-donnant*). O que impor, então, em troca do benefício da solidariedade coletiva?

### **SOBRE A CRISE DO ESTADO-PROVIDÊNCIA: crítica da aritmética cívica de P. Rosanvallon**

Essa é a questão que Pierre Rosanvallon aborda na sua última obra (1995). O diagnóstico da crise feito pelo autor é irremediável. A sociedade asseguradora é sinistrada devido à própria evolução do social. O social não pode mais ser apreendido, doravante, unicamente em termos de risco, de risco assegurável. De fato, apenas os riscos igualmente compartilhados por todos e resultan-

tes, em grande medida, do acaso podem ser cobertos por um seguro coletivo. Ora, doravante, o campo do aleatório parece ter se reduzido, o risco parece ter se individualizando cada vez mais. Assim, os fenômenos da exclusão, da precariedade, da vulnerabilidade definem atualmente estados estáveis, menos reversíveis que antigamente. Ademais, os progressos mais recentes da medicina mostram que a doença resulta mais de causas orgânicas previsíveis (genética médica), ou de comportamentos individuais “imprudentes”, do que do simples acaso ou infortúnio. Assim, derruba-se a exigência da reversibilidade e a lógica da mutualização dos riscos: “... os que sabem que serão poupados de uma doença grave, dispendiosa, aceitariam, então, continuar pagando as mesmas contribuições de seguro saúde que aqueles geneticamente condenados a desenvolver essa afecção? “... o que acontece quando sabemos quem são os ricos e os pobres?” (1995, p. 55).

Esse diagnóstico cruel merece ser questionado. O que ele supõe é que nosso sistema de seguridade funcione apenas como uma gigantesca caixa de seguros, apoiado numa lógica puramente mecânica (a “mão invisível da solidariedade”) e num sistema de motivação, cujo conteúdo normativo seja apenas aquele do simples “contribuí, logo tenho direito”. A proteção social moderna, de fato, teria se baseado apenas numa defesa comum frente ao risco. Concebido dessa forma, tal sistema seria fadado a perecer, pois, quando o social se desagrega, os contribuintes fazem seus cálculos e descobrem que ou estão sendo roubados, ou correm o risco de o serem. Eles passam a não querer mais contribuir. Essa forma de colocar o debate mostra a influência do modelo americano (as classes médias não querem mais pagar), assim como, também, a influência do progresso da “medicina preditiva” (a personalização dos riscos impede doravante sua mutualização).

Acontece, no entanto, que hoje – e, nesse caso, devemos concordar com o autor, fazendo um balanço de custos-benefícios –, questionamos a quem a proteção social beneficia. Se o cálculo precede a dádiva, se o imperativo republicano de so-

lidariedade é menos convincente, é porque estamos menos sensíveis às exigências de uma cidadania comum. Essa degeneração utilitária e contábil da proteção social se explica, em parte, devido a razões financeiras “contingentes”, mas, talvez e sobretudo, pelo fato de o sistema de motivações extra-utilitárias de que a França republicana era depositária de sentido, parece ter agora se esgotado (Caillé, 1993b). Nesse sentido, ela é indissociável de uma crise do dom.

Se seguirmos essa hipótese, a crise atual do Estado-Providência exige, para que se possam reconstruir a proteção social, a mobilização de um sistema de motivações extra-utilitárias alternativo, destinado a reter a degradação utilitária da contabilidade securitária. Tal parece ser o projeto de Pierre Rosanvallon. A solução que ele propõe visa a reencontrar um novo fundamento normativo, a reinventar o que o paradigma securitário havia progressivamente eliminado, isto é, a perspectiva de um pacto moral e, sobretudo, cívico. Esse retorno a um sistema essencialmente mais cívico implica, sugere Rosanvallon, a substituição de um financiamento baseado em contribuições sociais por um outro baseado em impostos. Tratar-se-ia, assim, de um simples ajustamento técnico? Não, pois o autor nos propõe uma mudança radical de paradigma, que ele formula da seguinte maneira: doravante “... a vida em comunidade repousa na adoção de uma simples aritmética: as obrigações da coletividade para com cada um são a contrapartida da implicação desses” (p. 49).

As conseqüências práticas desse trabalho de redefinição para com os excluídos e os desempregados são evidentes: uma vez que não se pode ter, de antemão, direitos sem obrigações positivas, essas obrigações, em contrapartida, só podem ser obrigações de “trabalho”, de “atividade”, que o “Estado-Providência ativo” é obrigado a oferecer. Apenas essa obrigação daria fundamento ao direito dos excluídos como direito à inserção, à utilidade social (mas, não seria muito mais um dever?), articulando ajudas econômicas e participação social, enfim, como um direito de viver de seu trabalho, associando renda própria e reconhecimento

de uma função social no seio das atividades de utilidade coletiva.

Esse retorno à linguagem dos deveres do homem para com a coletividade constitui, para o autor, o principal instrumento de luta contra a exclusão e de reafirmação do sentimento de cidadania. Esse debate não é novo, assim como também não o são as perplexidades que ele pode legitimamente provocar. O preâmbulo da Constituição de 1946, que integra sempre nosso direito positivo, não dispõe que “Cada um tem o dever de trabalhar e o direito de obter um emprego”? Há cerca de meio século, alguns autores já haviam pontuado os perigos dessa dupla afirmação: “... do direito ao emprego, compreendido como o direito de o Estado impor aos músicos desempregados a obrigação de recuperar as estradas, poderia facilmente nascer uma nova instituição: o serviço do trabalho obrigatório. A interpretação não está forçada: o dever de trabalhar, a responsabilidade da comunidade para com ‘aqueles que a situação econômica deixou sem condições de o fazerem’, associados com o direito de obter um emprego, chegaria facilmente na possibilidade de o Estado ter de empregar os desempregados em qualquer coisa e em qualquer lugar.” (Riveiro; Vedel, 1947, citado in Gaudu, p. 544).

O que ameaça o projeto de Rosanvallon é, ultimamente, reatar assim com uma filosofia, segundo a qual, como sugere Duguit em seu *Traité de droit constitutionnel (Tratado de direito constitucional)* de 1930, “... o indivíduo não tem nenhum direito, ele tem apenas deveres sociais.”<sup>7</sup> É claro que o autor está atento aos riscos de uma “democracia de vigilância”, reatando com antigas formas de paternalismo, especialmente frente ao *workfare* americano, que atualmente se generaliza na Europa. Contudo, sua reinterpretação política

<sup>7</sup> Duguit deduzia o seguinte: “Chegamos até a proclamar o princípio do direito à ociosidade. A consciência moderna se levanta energética contra um mesmo princípio. Não é possível que um ser humano, em idade de trabalhar e tendo força física necessária, fique inativo. Se ele não trabalha, se ele não produz, ele é um ser inútil, que, mais cedo ou mais tarde, a sociedade excluirá de seu seio.” (ibid., apud Gaudu, 1995, p. 544).

a respeito da proteção social necessária leva-o, então, a repensar a cidadania nas categorias antipolíticas e utilitárias da obrigação do trabalho e do “é dando que se recebe” (*donnant-donnant*). Reduzindo-a a um simples dispositivo indenizatório e assistencial, ele exclui, assim, qualquer perspectiva de uma renda de cidadania incondicional. Ora, a aposta numa renda incondicional, se não a caricaturarmos muito, pretende enfrentar os mesmos desafios que o autor assinala com veemência, a mesma exigência de repolitização da questão social, a mesma necessidade de desenvolver um espaço econômico intermediário, de natureza associativa, em torno de atividades de interesse geral. O objetivo seguramente é chegar a uma cidadania política e social comum a todos, indissociável de uma dimensão de obrigatoriedade. Mas a política da questão social que esse desafio sugere supõe uma ruptura radical com o imaginário trabalhista, em suma, utilitário, de P. Rosanvallon.

### JUSTIÇA, DEMOCRACIA E INCONDICIONALIDADE: caminhando para uma dádiva de cidadania?

No debate sobre a renda incondicional, distinguimos três paradigmas. O primeiro, o paradigma do contrato, é atualmente defendido por P. Rosanvallon. Ele é indissociável de uma crítica fundamental ao fato de essa forma de renda estar desconectada de uma atividade trabalhista. O segundo, que eu não desenvolverei por falta de tempo – o paradigma do direito, notadamente defendido por J. M. Ferry (1995, 1996, ver Chanial, 2001, conclusão) – justifica essa renda, integrando-a na construção dos direitos democráticos. O terceiro e último, o paradigma da dádiva, refuta o modelo do contrato e do direito, rearticulando, ao mesmo tempo, dádiva, incondicionalidade e cidadania (Caillé, 1987, 1992, 2000).

Na perspectiva do paradigma do contrato, a renda incondicional é, antes de tudo, um direito sem contrapartida, um direito sem dever. A sua implantação poderia criar um sistema de proteção

social puramente indenizatório, como um estado supremo de “Estado-Providência-passivo” (Rosanvallon, 1995, p.122-125). Segundo esse imaginário contratualista, que afirma não se ter nada sem dar algo em troca e que a identidade e a integração social pressupõem a utilidade social, a cidadania estaria ameaçada quando essa reciprocidade de direitos e de deveres fosse quebrada, o que, para Rosanvallon, consiste no nó de todo laço cívico. Mesmo se os direitos inerentes à cidadania pudessem justificar um direito à renda, um direito à vida, esse direito não poderia estar separado de obrigações positivas. Todo direito à renda supõe o direito ao trabalho, ou melhor, utilizando os termos de Rosanvallon, supõe um dever de inserção ou de utilidade social.<sup>8</sup>

Desdobremos o terceiro paradigma, o paradigma da dádiva. Ele nos induz a romper radicalmente com o imaginário condicionalista, reafirmando um duplo princípio da incondicionalidade: incondicionalidade do valor das pessoas e da própria cidadania democrática. A atribuição de uma renda desconectada da prestação de trabalho consiste, primeiramente, em reconhecer igual dignidade a todos, independentemente de sua situação profissional, possibilitando, primeiramente, a cada um escapar da miséria e dos estigmas identitários e, também, da servidão e da humilhação próprias da assistência, como denunciava Jaurès. Assim, ela permite também a todos a possibilidade de se afirmar como pessoa, através de uma pluralidade de atividades, não mais se adequando, exclusivamente, à norma do trabalho e do emprego, da funcionalidade ou da utilidade

social. A atribuição dessa renda garante a incondicionalidade do valor das pessoas, na medida em que cada um, além de seu *status* de produtor e de trabalhador, pode decidir quais os fins que lhe parecem dignos de serem perseguidos. Nesse sentido, se o reconhecimento de uma renda incondicional contradiz a moral utilitária, ele não se opõe ao ideal liberal da liberdade e da autonomia pessoal. Pelo contrário, ele garante os meios necessários para a sua realização, indissociável do reconhecimento da pluralidade dos valores e dos fins últimos, em função dos quais cada um constrói sua identidade como forma de existência material legítima, na qual essa busca identitária se efetiva, ela se constitui no preço a pagar, necessário ao desenvolvimento efetivo do pluralismo.

Além do mais, esse reconhecimento incondicional do pluralismo, não supõe apenas a incondicionalidade do valor das pessoas, mas também a incondicionalidade da própria cidadania democrática. De fato, afirmar que as pessoas valem como pessoas, antes de valerem economicamente como sujeitos produtivos, seria não apenas, como relembra A. Caillé (1987, p. 66), reatar com a ética kantiana, que nos leva a considerar os outros como fins e não como meios. É também afirmar que a autonomia dos cidadãos, fundamento próprio da ordem democrática, “... prevalece em termos de dignidade como princípio, sobre a subordinação necessária à autoridade racional-legal que a divisão do trabalho técnico, econômico e administrativo implica”. Nesse sentido, reconhecer uma renda incondicional consiste em traduzir em fatos a “... idéia que o pacto democrático não se baseia primeiramente em considerações de utilidade, mas em seus valores intrinsecamente desejáveis.” (1987).

Ora, afirmar que o pacto democrático tem um valor intrínseco já significa sugerir que ele não seja cogitado sob a figura do contrato, e que a cidadania não seja encaminhada pelo cálculo dos direitos e das obrigações. Uma pessoa é legítima porque, primeiramente, a fazemos cidadã; em seguida é que podemos exigir dela qualquer civismo e não o contrário. Nesse sentido, a cidadania distingue-

<sup>8</sup> Este registro da equivalência é também o de Rawls. A atribuição de uma renda incondicional aos famosos surfistas de Malibu (ou porque não os de Recife!) consistiria na violação do imperativo de reciprocidade que estrutura a sociedade rawlsiana, autorizando-os a se aproveitar da cooperação dos outros. A sentença de Rawls é irremediável: “... os que surfam o dia todo em Malibu deveriam encontrar um meio de se sustentar, senão não poderiam se beneficiar dos recursos públicos.” (1988, p.45, nota 6). Aparentemente, Rawls não considera que uma elegante manobra sobre as ondas californianas signifique, apenas pelo agradável espetáculo que ela oferece, qualquer contrapartida. Daí sua preferência pelo imposto negativo que complementa uma renda, logo supõe uma prestação de trabalho.

se do registro do “é dando que se recebe” (*donnant-donnant*). Ela não é paga. Ela deve ser incondicionalmente reconhecida, para que o indivíduo, autônomo, possa, no retorno, agir como cidadão. Tal é o sentido do desafio da renda incondicional.

Dessa perspectiva, a renda incondicional deve ser interpretada mais como uma “*dádiva de cidadania*” (Caillé, 1992) que como um “*direito de cidadania*”. Através dessa dádiva, afirma-se simbolicamente a incondicionalidade do valor das pessoas e da cidadania democrática. Contra a lógica do assistencialismo, a renda incondicional assegura a inserção de cada um num espaço de reconhecimento mútuo e de dádivas recíprocas. Diferentemente do reconhecimento de um simples direito, o benefício dessa dádiva coloca o beneficiário numa posição de contribuinte (doador) em potencial. Se não se exige dele um retorno imediato ou mecânico à lógica do “dar para receber” (*donnana-donnant*), isso não significa, portanto, que os poderes públicos e o conjunto dos co-societários não estejam “com o direito” de esperar dele aquilo que denominamos civismo. A primeira dádiva requer, livre e obrigatoriamente, uma dádiva posterior, uma dádiva cívica, suscetível de tomar, *a priori*, qualquer forma. É nesse sentido que a dádiva da cidadania é indissociável de um desafio, um desafio indissociável da fé na cooperação humana que Dewey colocava no coração da experiência democrática: a aposta na confiança de um possível retorno que não nos remete a nenhum dever de utilidade contável.

O objetivo é, pois, uma cidadania comum, política e social, indissociável de uma dimensão de obrigatoriedade. Mas os paradigmas do contrato e da dádiva baseiam-se em duas representações opostas quanto às formas de determinação da obrigação social. A primeira está baseada no constrangimento, corolário de uma representação da sociedade e da socialização, em que ninguém tem nada sem dar algo em troca. A segunda supõe o desafio da liberdade, desafio da incondicionalidade, da confiança, desafio da dádiva. Segundo esse desafio paradoxal, apenas aqueles que sabem que podem receber incondicionalmente (porque o valor

das pessoas não se discute, porque a cidadania é dada e não paga) são capazes, também, de dar sem impor condições e de participar, porque não são obrigados a desenvolver atividades sociais positivas. Assim, essa alternativa sugere investir-se nessa força produtiva que constitui a solidariedade, quer dizer, no fundamento extra-utilitário do laço social e político. Garantindo a autonomia e a capacidade de autodeterminação de cada pessoa frente ao mercado e ao Estado, ele relembra que essa solidariedade nem o dinheiro nem o poder podem comprar ou obter pela força.

### **CONCLUSÃO: política da dádiva, política da sociedade civil**

Nesse sentido, a dádiva da cidadania pode ser interpretada como uma forma de liberdade positiva, que estimula o espírito e a política do dom, o espírito e a política da associação. Não se trataria, primeiramente, de dar um horizonte ao que há de atrativo na dádiva, ao sentido comum de solidariedade que nossas instituições econômicas e políticas têm grande tendência a esquecer? Como sugeria Mauss, reter os “laços invisíveis da confiança”, encorajando o desenvolvimento dos “sentimentos de dedicação mútua” consiste, antes de tudo, em reconhecer para cada pessoa um lugar nesse espaço de dádivas mútuas que constitui a sociedade. Isso supõe, em todos os sentidos do termo, investir-se na sociedade civil e em suas redes associativas, onde essa moral e essa política da dádiva já estejam operando. Esse investimento, atualmente, como relembra U. Beck, é a condição da democratização da própria democracia (Beck, 1998, p.64). De fato, se a discussão pública não consiste em nada mais que a arte de implicar estranhos num debate permanente sobre as decisões coletivas que os concernem mais intimamente, ela só pode surtir efeitos, para além das palavras, através da valorização e do reconhecimento simbólico e material das atividades e das práticas públicas que garantem uma responsabilidade democrática das questões de interesse coletivo. Essas ativida-

des – quer digam respeito às questões ambientais, às ligadas à miséria, à exclusão, aos direitos das minorias ou, de modo geral, a tudo que faça parte da economia solidária – expressam, ao mesmo tempo, uma forma de “compaixão ativa” (Beck), de simpatia social e uma renovação das práticas democráticas. Como já mostrava Tocqueville, aqueles que aí se envolvem tomam gosto pela democracia, pelo simples fato de praticá-la no cotidiano, e, dessa forma, reforçam e ampliam esses “hábitos do coração”, indispensáveis à vitalidade da experiência democrática.

Um dos desafios de uma renda desconectada do trabalho assalariado, no todo ou em parte, consiste, então, em tornar visíveis e incentivar práticas associativas de ajuda mútua e de engajamento cívico, dando-lhes peso econômico, organizacional e político. “O de que precisamos – propõe U. Beck – é de uma aliança entre o cidadão e o Estado em proveito da sociedade civil, aliança que, se for necessário, operar-se-á em oposição ao trabalho e ao capital.” (1998, p.64). Em oposição ao trabalho, na medida em que as normas do trabalho-emprego não podem mais consistir no instrumento exclusivo de integração social e da cidadania, nem mesmo de bem-estar individual e coletivo. Nesse sentido, o trabalho assalariado e as atividades voluntárias são levadas, segundo Beck, a se interligarem, a fim de oferecerem a cada um a oportunidade de se inserir alternativamente ou complementarmente nesses dois setores, de se retirar pontualmente ou duradouramente do mercado de trabalho *standard*, a fim de privilegiar essas formas de engajamento associativo. Esta hibridação das atividades supõe, então, uma hibridação das rendas das atividades assalariadas, por um lado, e, por outro, o financiamento público dessa participação na sociedade civil. Em oposição ao capital, na medida em que a prática do *free rider*, no nosso contexto econômico, tornou-se um esporte internacional. Assim, aqueles que se beneficiam da globalização – tirando, particularmente, vantagem do frágil nível de exigências ou dos baixos salários dos países pobres e beneficiando-se das infraestruturas das sociedades mais ricas (ensino, pes-

quisa, saúde, transporte, *etc.*) – devem contribuir para o bem-estar geral, ou seja, para o financiamento das práticas voluntárias. Os imperativos da justiça social e da revitalização da vida democrática estão relacionados através das associações.

Poderíamos contrapor a essa argumentação, teórica ou até mesmo retórica, que ela é circular. Como ressalta Walzer, ela supõe uma lealdade e uma solidariedade bastante fortes por parte dos cidadãos, “... para que aqueles que têm um trabalho produtivo aceitem pagar impostos para os que preferem se abster dele” (2000, p.109). Pior ainda: entre esses últimos, evidentemente, haverá igualmente os oportunistas, os aproveitadores e os “parasitas”. Nesse sentido, existe um paradoxo da sociedade civil, como existe um paradoxo da dívida. Da mesma maneira que essa pressupõe a confiança instituída pelo ato de dar, o engajamento associativo na sociedade civil pressupõe a solidariedade que ele contribui para reforçar. Ora, tais círculos são perversos apenas do ponto de vista teórico. Se, como lembrei em vários momentos, para que a dívida mútua ocorra, é preciso apostar-se na confiança e na cooperação, com a esperança de que os outros, possivelmente, venham exercer a dívida em contrapartida, da mesma forma o engajamento associativo supõe, também, acreditar-se na confiança recíproca, sem a qual não faria sentido participar do jogo das solidariedades sociais. De fato, não é possível ser solidário sozinho!

É aqui que a sugestão de Beck – de uma nova aliança dos cidadãos com o Estado, em benefício da sociedade civil – ganha sentido. Ajudando à sociedade civil, o Estado favorece o engajamento mútuo, concedendo-lhe reconhecimento e *status*, como preconiza Walzer. Ao invés de abandonar o nosso sentido comum de solidariedade, ele o alimenta. Essa dívida primeira do Estado permite, simbólica e materialmente, tornar esse objetivo possível. A sociedade civil não é auto-suficiente. Seu paradoxo é que ela não se realiza completamente. Reforçar a sociedade civil exige, pois, dos militantes associativos, que eles se engajem voluntariamente na criação de um tipo de Estado que valorize e sustente os seus ativismos

(Walzer, 2000, p.110). *Não existe sociedade solidária sem Estado solidário.*

Qualquer que seja a forma escolhida, essa dádiva do Estado, ou seja, a dádiva da comunidade política para si mesma – porque ela apela, como contra-dádiva, para um engajamento efetivo nas redes associativas da sociedade civil – reforçaria menos, como receiam alguns, o isolamento dos indivíduos e a atomização ou a privatização da sociedade do que a lealdade dos indivíduos em relação à comunidade política. Aliás, desde o tempo do pão e circo dos romanos até as festas revolucionárias e as escolas públicas de Jules Ferry, a República não tem sido pródiga em dádivas múltiplas? Seria um equívoco considerá-las sistematicamente como máscaras generosas de estratégias de poder. Se toda dádiva nos liga ao doador, ela também nos incita a dar em contrapartida e, dessa forma, a selar a aliança de reciprocidade constitutiva de toda comunidade política.

O engajamento associativo poderia, assim, integrar aquilo que eu chamaria de “política republicana da gratuidade” e, uma vez que é coletiva e simbolicamente valorizado, viria expressar e reforçar nosso sentimento de pertença à comunidade política. O ideal republicano de autogoverno reencontraria, assim, os seus direitos, porém numa perspectiva definitivamente pluralista. Nossa submissão à comunidade política se apoiaria em nossas solidariedades e simpatias múltiplas, expressando-se através dessas formas plurais de engajamento cívico. Assim, como sugeria Mauss (1997, p.550), poderíamos reatar com as velhas noções clássicas de filia ou de koinwnia, com essa “amizade ‘necessária’, essa comunidade que constitui a delicada essência da cité”.

(Recebido para publicação em dezembro de 2003)

(Aceito em abril de 2004)

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANTHROPOLOGIE du don*. Paris: Desclée de Brouwer, 2000.
- L'APPRECIATION sociologique du bolchevisme. In: *ECRITS politiques*. Paris: Fayard, 1997.
- L'ARMÉE nouvelle*. Paris [1910], n.10/18, 1969.
- BECK, U. Capitalism without work, or the coming of civil society. In: *DEMOCRACY without enemies*. Cambridge: Polity Press, 1998.
- BERTHOUD. Recomposer le tout. Le pluralisme méthodologique de M.Mauss. *La Revue du MAUSS*, Paris, n.10, 2. semestre, 1997.
- BOLTANSKI, L. *L'amour et la justice comme compétence*. Paris: Métailié, 1990.
- BOUGLE, C. *Le solidarisme*. Paris: Giard e Brière, 1907.
- BOURDIEU, P. *Le sens pratique*. Paris: Ed. de Minuit, 1980.
- BOURGEOIS, L. *Solidarité*. 5. ed. Paris: A.Colin, 1906.
- CAILLÉ, A. *Splendeurs et misère des sciences sociales*. Genebra: Droz, 1986.
- CHANIAL, P. Donner aux pauvres. *La Revue du MAUSS*, Paris, n.7, 1. semestre, 1996.
- LE DECLIN de la “grande nation” et l'échec probable de la nouvelle citoyenneté. *Cahiers du LASA*, Caen, Université de Caen, n.15/16, p.121-132, 1993.
- DERRIDA, J. *Donner le temps*. Paris: Galilée, 1991.
- DEWEY. *Freedom and culture*. Nova-Iorque [1939]: Prometheus Books, 1989.
- DON, *intérêt et désintéressement*. Paris: La Découverte, 1994.
- DUBY, G. *Les trois ordres de l'imaginaire féodal*. Paris: Gallimard, 1978.
- DURKHEIM. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. [S.l.], Livre de Poche, 1992.
- EWALD, F. *L'Etat providence*. Paris: Grasset, 1986.
- FERRY, J.M. *L'allocation universelle*. Paris: Cerf, 1995.
- FONDEMENTS symboliques du revenu de citoyenneté. *La Revue du MAUSS*, Paris, La Découverte, n.15/16, 1992.
- GAUDU, F. Du statut de l'emploi au statut de l'actif. *Droit Social*, [S.l.], n.6, jun., 1995.
- GEREMEK, G. *La potence ou la pitié*. Paris: Gallimard, 1987.
- GIDE, C.; RIST, C. *Histoire des doctrines économiques*. 6. ed. Paris: Sirey, 1944.
- LA GRANDE transformation. Paris: Gallimard, 1983.
- L'IMAGINAIRE féodal. Paris: Gallimard, 1985.
- JAURÈS, J. *La classe ouvrière*. Paris: 1976. Textos agrupados e apresentados por M. Rebérioux, Maspéro.
- JUSTICE, *don et association la délicate essence de la démocratie*. Paris: La Découverte/MAUSS, 2001.
- KARSENTI, B. *L'Homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie de M.Mauss*. Paris: PUF, 1997.
- LATOURET, B. *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. Paris: La Découverte, 1991.
- LE GOFF, J. *La naissance du purgatoire*. Paris: Gallimard, 1981.
- MAUSS, M. Essai sur le don. In: *SOCIOLOGIE et Anthropologie*. Paris: PUF, 1989.
- NI HOLISME ni individualisme méthodologique. Marcel Mauss et le paradigme du don. *La Revue du MAUSS*, Paris, n.8, 2. semestre, 1996.
- NOTES en vue d'un plaidoyer pour une citoyenneté non-utilitariste. Réflexions sur l'allocation universelle. *Le*

- Bulletin du MAUSS*, Paris, set., 1987.
- OEUVRES. Paris: Ed. de Minuit, 1969. t.3.
- POLANYI, K. Our obsolete market mentality. In: *Commentary* 3, [S.l], 1947.
- RAWLS. La priorité du juste et les conceptions du biens. *Archives de Philosophie du Droit*. Paris, Sirey, v.33, 1988.
- REBERIOUX, M. Jaurès et la loi sur les retraites ouvrières et paysannes (1910). *Revue Française des Affaires Sociales*, Paris, n.3, jul./set., 1996.
- REPENSER le “double mouvement”. In: SERVET, J.M et al. *La modernité de Karl Polanyi*. Paris: L’Harmattan, 1998.
- REVENU de citoyenneté, droit au travail, intégration sociale. *La Revue du MAUSS*, Paris, La Découverte, n.7, 1. semestre, 1996.
- ROSANVALLON, P. *La nouvelle question sociale*. Paris: Seuil, 1995.
- SERVET, J.M. Monnaie et lien social selon Karl Polanyi. In: SERVET, J.M et al. *La modernité de Karl Polanyi*. Paris: L’Harmattan, 1998.
- SOLIDAIRES ou citoyens? Jaurès et les équivoques de la propriété sociale. *Mana* n.7, Caen, Presses Universitaires de Caen, 2000.
- VAUCHEZ, A. *La spiritualité du Moyen-Âge occidental*. Paris: Seuil, 1994.
- WALZER, M. Sauver la société civile. Paris, *Mouvements*, n. 8, 2000.