

DÁDIVA, DISPÊNDIO IMPRODUTIVO E CARIDADE: MAUSS, BATAILLE E A FILANTROPIA PRATICADA POR BILIONÁRIOS

GIFT, UNPRODUCTIVE EXPENDITURE AND CHARITY: MAUSS, BATAILLE AND THE PHILANTHROPY PRACTICED BY BILLIONAIRES

Paula de Toledo Ordonhes¹

Resumo:

Refletiremos a seguir sobre a noção de dádiva descrita por Marcel Mauss, em especial sobre sua ética ambivalente, que abarca a um só tempo a rivalidade e o estabelecimento de vínculos duradouros. Procuraremos analisar quais aspectos da dádiva estão ausentes e quais parecem persistir nos processos de subjetivação neoliberais, com especial interesse na virilidade associada à rivalização. Em seguida, abordaremos a noção de dispêndio improdutivo formulada por Georges Bataille. Assim como faremos com a dádiva, analisaremos em que medida os processos de subjetivação e práticas econômicas instituídos pelo neoliberalismo afastam-se da noção de dispêndio ou incorporam-na, e de que formas. Trataremos, por fim, do princípio de caridade. Acompanhando Mauss, abordaremos tal princípio enquanto uma espécie de concepção moral da dádiva. Compreendendo a filantropia como uma das formas contemporâneas da caridade, enfocaremos a atuação filantrópica de indivíduos bilionários, cotejando-a com as noções de dádiva e dispêndio e refletindo sobre suas implicações intersubjetivas e políticas.

Palavras-chave: dádiva; dispêndio; filantropia; subjetivação; neoliberalismo.

Abstract:

The notion of gift described by Marcel Mauss will be our object of reflection, especially its ambivalent ethics, which simultaneously encompasses rivalry and the establishment of enduring bonds. We will seek to analyze which aspects of the gift are absent and which seem to persist in neoliberal subjectivation processes, with special interest in virility associated with rivalry. Next, we will address the notion of unproductive expenditure formulated by Georges Bataille. Just as we will do with the gift, we will analyze to what extent the processes of subjectivation and economic practices instituted by neoliberalism move away from the notion of expenditure or incorporate it, and in what ways. Finally, we will deal with the principle of charity. Following Mauss, we will approach this principle as a kind of moral conception of the gift. Understanding philanthropy as one of the contemporary forms of charity, we will focus on the philanthropic actions of billionaire individuals, comparing it with the notions of gift and expenditure and reflecting on their intersubjective and political implications.

Keywords: gift; expenditure; philanthropy; subjectivation; neoliberalism.

¹ Mestra em Filosofia; Universidade Federal de São Paulo (Unifesp). E-mail: paula.ordonhes@protonmail.com Link do currículo lattes: <https://lattes.cnpq.br/2416736440918254> ORCID: 0009-0008-4290-4290. Financiamento: O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001

Introdução

Gostaríamos inicialmente de refletir sobre a noção de dom ou dádiva² descrita por Marcel Mauss em seu *Ensaio sobre a dádiva*, de 1925. Tencionamos pensar em que medida esse modo de sociabilização se diferencia das relações forjadas pelos processos de subjetivação neoliberais, mas também quais aspectos da dádiva poderiam estar presentes, de alguma maneira, na forma de vida instituída pelo neoliberalismo.³ Refletiremos em especial sobre a eticidade complexa da dádiva, que parece comportar um intenso agonismo mas também relações de reciprocidade e estabelecimento de vínculos duradouros, diferenciando-se da moral que fundamenta o individualismo e o empreendedorismo de si neoliberais. Por outro lado, gostaríamos também de refletir sobre os aspectos da dádiva que podem estar presentes no capitalismo neoliberal, em especial a rivalidade e a competição como expressões de virilidade, ponderando em que medida tal presença confere uma certa linha de força à racionalidade neoliberal.⁴

Em seguida refletiremos sobre a noção de dispêndio improdutivo formulada por Georges Bataille. Procuraremos pensar, assim como faremos com a dádiva, qual a presença desse tipo de prática em nossa forma de vida, e, ao mesmo tempo, em que medida os processos de subjetivação instituídos pelo neoliberalismo afastam-se de tal noção.

Abordaremos, por fim, o princípio de caridade em suas manifestações contemporâneas, em especial a filantropia praticada por indivíduos bilionários, cotejando-a com as noções de dádiva e dispêndio.

Aliança e provocação nas sociedades da dádiva

O ensaio de Mauss aborda os modos de sociabilização de povos autóctones da Melanésia, Polinésia e noroeste norte-americano cujas práticas foram documentadas por pesquisadores europeus sobretudo entre o final do século XIX e início do XX. Segundo Marcos Lanna, podemos compreender que o fio condutor do ensaio de Mauss seria a noção de aliança (LANNA, 2000, p. 175). Para os fins de nosso estudo, interessam-nos o que podemos formular como os sentidos atribuídos por tais ritos à movimentação de riquezas, manifestos através das práticas que Mauss aproxima e nomeia sob o termo *potlatch*. Em língua chinook,

² Entendemos que o termo *dádiva* remete no senso comum a uma generosidade desinteressada e unilateral diversa do que Mauss apresenta em seu *Ensaio*, como procuraremos expor a seguir.

³ Compreendemos o neoliberalismo como o conjunto de doutrinas econômicas e de propostas de ressubjetivação e reordenação social que começa a se delinear por volta dos anos 1930 e toma corpo sobretudo a partir dos anos 1970. Acompanhando as reflexões de Dardot e Laval, entendemos tratar-se de um sistema de normas hoje incorporadas às práticas governamentais (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 30) e de uma racionalidade que forja subjetividades e reforça os valores do capitalismo contemporâneo, possibilitando sua reprodução.

⁴ Estamos de acordo com Dardot e Laval quando estes afirmam que "muitos críticos do neoliberalismo tratam com enorme desprezo o objeto de seus ataques, como se não tivessem nada para aprender com seus adversários teóricos. Evidentemente, essa é uma atitude muito contrária à que Marx adotou em relação aos defensores do capitalismo liberal, assim como a de Foucault com relação aos neoliberais" (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 25). Entendemos que a persistência do neoliberalismo enquanto modo de subjetivação e instância ordenadora das relações sociais só é possível por conta de suas astúcias e linhas de força, e que procurar conhecê-las pode ser fecundo para sua compreensão e superação.

potlatch significa "nutrir" ou "consumir"; em língua kwakiutl, "lugar onde as pessoas se saciam" (MAUSS, 2017, p. 198). Trata-se de práticas de troca simultaneamente voluntárias e obrigatórias, cujo sentido é ao mesmo tempo econômico, jurídico, religioso e estético (MAUSS, 2017, p. 324). É por conta de sua abrangência que Mauss descreve os *potlatch* como sistemas de "prestações totais" (MAUSS, 2017, p. 197),⁵ ou "fatos sociais totais" (MAUSS, 2017, p. 324). Aquilo que é oferecido nos *potlatch* não é percebido como mero objeto utilitário – as coisas ofertadas seguem vinculadas a seus doadores, criando entre quem dá e quem recebe um vínculo persistente. O *potlatch* imbuí-se, assim, do sentido de um rito religioso, que aliança os participantes em uma esfera transcendente: além de instaurar uma aliança jurídica, a dádiva estabelece um "vínculo de almas" (MAUSS, 2017, p. 207).

Ainda que tais ritos tenham um caráter voluntário, aparentemente "livre e gratuito" (MAUSS, 2017, p. 194), são também compromissos aos quais não se pode escapar sem consequências, o que implica seus participantes no cumprimento das obrigações que eles convocam. De alguma maneira, podemos dizer que a dádiva mobiliza a noção de interesse, ainda que de modo distinto, possivelmente, da forma como tal noção é mobilizada nas economias modernas. David Graeber e Marcos Lanna ressaltam que o autor francês se contrapôs a seus contemporâneos liberais "criticando um paradigma que reduz a vida social a interesses, competições econômicas e/ou manipulações políticas"; mas, "se a vida social não se reduz a ganhos, estes não deixam de estar presentes, para Mauss, na forma de interesses individuais e coletivos" (GRAEBER; LANNA, 2005, p. 502). Alain Caillé afirma, a respeito das conclusões do ensaio de Mauss, que "dom e interesse pessoal não apenas não são incompatíveis como se atraem" (CAILLÉ, 2013, p. 15). É este aspecto ambivalente da dádiva que gostaríamos de destacar no presente ensaio.⁶

O rito da dádiva institui ao mesmo tempo três compromissos: dar, receber e retribuir. Recusar qualquer uma dessas obrigações configura uma renúncia de aliança e de reciprocidade. Ao mesmo tempo em que instaura vínculos entre indivíduos ou grupos, o *potlatch* também implica antagonismo e competição: seus participantes pretendem "superar-se uns aos outros em generosidade" (MAUSS, 2017, p. 220), pois o donatário do *potlatch* fica obrigado a retribuí-lo com usura, ou seja, a oferecer posteriormente ao amigo/rival uma dádiva maior, mais suntuosa, mais generosa, desafiando-o. "A obrigação de dar", afirma Mauss, "é a essência do *potlatch*" (MAUSS, 2017, p. 253, grifo do autor). O chefe de um grupo não pode provar sua fortuna "a não ser gastando-a, distribuindo-a, humilhando com ela os outros, colocando-os 'à sombra de seu nome'" (MAUSS, 2017, p. 254). Receber a dádiva é igualmente uma necessidade; recusá-la dá a ver "que se teme ter de retribuir" – é "confessar-se vencido de antemão", é "'perder o peso' de seu nome" (MAUSS, 2017, p. 258). Sobre o compromisso de retribuição, negar-se a retribuir a dádiva de maneira adequada – generosamente, ou com "juros" – equivaleria a uma perda severa de identidade e de posição social. "O indivíduo que não pôde retribuir

⁵ Em outra passagem, Mauss qualifica os *potlatch* como "prestações totais de tipo agonístico" (MAUSS, 2017, p. 199).

⁶ Segundo Mauss, alguns aspectos das sociedades da dádiva caracterizariam também as sociedades capitalistas, ainda que de formas mais subjacentes (MAUSS, 2017, p. 195). Como destacam Graeber e Lanna, Mauss procura depreender as "formas elementares" (2005, p. 518) do capitalismo, que, em sua análise, seriam comuns a outros modos de sociabilização humanos, desenvolvendo assim uma crítica à moral que organiza as relações sob a economia de mercado capitalista ao mesmo tempo em que busca extrair dela uma certa essência comum a outras formas de vida.

o empréstimo ou o *potlatch* é desqualificado e perde mesmo a condição de homem livre"; "perde-se a 'face' para sempre se não houver retribuição" (MAUSS, 2017, p. 260). Mauss elucida, contudo, que a violação de etiqueta e a perda da posição social podem ser revertidas; cita um mito haida que fala de "um velho chefe que não oferece *potlatch* suficientes; os outros não mais o convidam, ele morre, seus sobrinhos fazem sua estátua e oferecem uma festa, dez festas em seu nome; então ele renasce" (MAUSS, 2017, p. 256).

Assim, podemos dizer que há na economia da dádiva uma coexistência entre rivalidade e aliança mediada pela provocação recíproca. Nas palavras de Graeber e Lanna, o ensaio de Marcel Mauss mostra como "a reciprocidade também pode assumir uma forma mais competitiva" (2005, p. 509). Receber uma dádiva equivale a aceitar um desafio (MAUSS, 2017, p. 259) e a admitir o risco de não poder retribuir à altura. Por outro lado, os partícipes do *potlatch* se mantêm em relação através desta espécie de dívida simbólica e material. Encontram-se, a partir da dádiva, aliançados. Trata-se de um vínculo muito diverso do endividamento contraído sob a economia de mercado moderna, no qual estão ausentes as dimensões relacional, afetiva e espiritual presentes no *potlatch*. Nas transações comerciais sob a economia de mercado, as coisas negociadas são alienadas de seus produtores/vendedores assim que a transação se concretiza; os bens deixam, em outras palavras, de estar "enredados no doador" (GRAEBER; LANNA, 2005, p. 509) quando a operação é concluída.⁷ Nas ocasiões em que a transação comercial implica em endividamento, ou seja, quando o valor do bem negociado não é transferido de imediato mas prometido a termo, a dívida vincula o devedor ao credor, mas trata-se de um vínculo impessoal e burocratizado, via de regra mediado por instituições financeiras, constituindo um arranjo em que está ausente o caráter relacional da dádiva. Maurizio Lazzarato destaca o anonimato e a transferibilidade como aspectos fundamentais da dívida nas sociedades de mercado financeirizadas, propiciados pelo caráter abstrato das trocas mediadas pela moeda. Defensores do liberalismo veem em tais predicados a manifestação da liberdade do indivíduo, que não fica assim vinculado a outro indivíduo "ao modo da gratidão e do reconhecimento da dívida", podendo desfrutar de uma condição em que "não devem mais nada a ninguém" (LAZZARATO, 2017, p. 59-60). O autor italiano ironiza o irrealismo de tais afirmações, já que a condição de endividamento financeiro é concretamente experimentada por um número crescente de pessoas no mundo hoje.⁸ Para além disso, interessa-nos a percepção de que os vínculos por

⁷ Podemos pensar que as trocas mercantis sob o capitalismo têm um sentido estritamente econômico e são marcadas pela desimplicação do proprietário de um bem em relação ao objeto negociado assim que este é vendido. Uma vez concretizada a transação, o bem em questão passa a ser exclusivamente de seu comprador; já que, como lembram Graeber e Lanna, a história jurídica clássica determina que "uma propriedade é alienada quando todos os direitos nela incorporados são desligados de um possuidor e incorporados a outro" (2005, p. 515). Em contraste com tal princípio, nas sociedades tematizadas por Mauss algo do produtor segue junto com a coisa produzida quando esta é movimentada, seja ela doada ou destruída. Acompanhando Graeber e Lanna, entendemos que o *Ensaio sobre a dádiva* pode ser lido como uma reflexão sobre a impossibilidade de separar, abstrair ou alienar bens e pessoas de maneira completa e definitiva.

⁸ Lazzarato dá como exemplo o enorme endividamento estudantil nas universidades estadunidenses: "[...] o estudante americano encarna perfeitamente a condição do homem endividado ao exprimir de maneira paradigmática, para o conjunto da sociedade, as condições de subjetivação da economia da dívida [...]. Que preparação melhor para a lógica do capital e para suas regras de rentabilidade, de produtividade e de culpa do que entrar no mercado de trabalho endividado?" (LAZZARATO, 2017, p. 63).

gratidão persistem, estando presentes também nas economias de mercado, ao contrário do que deseja a lógica econômica que toma as transações mediadas pela moeda como paradigma para todas as relações.⁹

Em seu ensaio, Mauss também realiza uma revisão moral da economia de mercado, sugerindo que sua racionalidade poderia ser contrabalanceada por "costumes de 'dispêndio nobre'" (MAUSS, 2017, p. 312), instituições cujos valores comportassem "a alegria de doar em público; o prazer do dispêndio artístico generoso; o da hospitalidade e da festa privada e pública" (MAUSS, 2017, p. 313), ou ainda, em que os ricos fossem considerados "espécies de tesoureiros de seus concidadãos" (MAUSS, 2017, p. 312). Graeber e Lanna identificam no texto de Mauss traços de um certo evolucionismo (GRAEBER; LANNA, 2005, p. 504), presentes na sugestão de um retorno ao arcaico como modo de superar as contradições e injustiças da economia de mercado. Não compreendemos a dádiva como um modo de sociabilização mais equânime que convocaria uma volta ao passado; tampouco entendemos que nas sociedades tematizadas por Mauss a propriedade coletiva ou a ausência da noção de propriedade fosse a regra, já que "propriedades pessoais de algum tipo sempre existiram" (GRAEBER; LANNA, 2005, p. 508). Em nossa leitura do ensaio de Mauss, interessa-nos sobretudo investigar de que maneiras certos valores mobilizados pelas sociedades da dádiva poderiam estar presentes também na economia de mercado, e, simultaneamente, como outros princípios parecem ter sido em larga medida abandonados sob os processos neoliberais de subjetivação e substituídos pela valorização do trabalho e da acumulação individuais como paradigmas das formações sociais e culturais.¹⁰

O princípio de prodigalidade – que também pode ser compreendido como generosidade, perdularidade ou desperdício – parece-nos ser um dos aspectos do *potlatch* dos quais as doutrinas e práticas liberais e neoliberais mais notadamente se afastam. Num contexto em que a acumulação financeira é valorizada, estimulada e perseguida sem restrições econômicas ou morais, compreendemos que a prodigalidade deva ser necessariamente apresentada como conduta condenável. Lembramo-nos que Weber, citando Ferdinand Kürnberger, trata o capitalismo como uma espécie de "filosofia da avareza" (KÜRNBERGER *apud* WEBER, 2004, p. 45) – o oposto, portanto, da disposição pródiga. Weber lembra ainda das palavras de Benjamin Franklin, para quem não perseguir o crescimento do próprio patrimônio seria o mesmo que "assassinar embriões de capital" (FRANKLIN *apud* WEBER, 2004, p. 178). A prodigalidade também é um dos eixos do que Bataille nomeará dispêndio improdutivo, como veremos adiante.

A instauração de vínculos duradouros entre indivíduos e coletividades, assim como o estabelecimento de relações de reciprocidade não monetizadas,

⁹ Sobre o crescente endividamento nas economias de mercado contemporâneas, Lazzarato ressalta ainda que os processos de subjetivação que circulam sob o neoliberalismo produzem ativamente – através de "governos técnicos", universidades, mídia – um sentimento de culpa nos indivíduos, tornando populações inteiras "responsáveis por faltas que elas jamais cometeram" e "culpadas por uma dívida que elas jamais contraíram" (LAZZARATO, 2017, p. 39). O sentimento de culpa já havia sido apontado por Walter Benjamin (2013) em *O capitalismo como religião* como elemento fundamental do capitalismo. O medo da escassez, assim como o cultivo da culpa, pode ser compreendido como traço importante dos processos de subjetivação neoliberais. Trata-se, em ambos os casos, de afetos que sustentam o trabalho compulsivo e a poupança (SAFATLE, 2021, p. 21), participando ativamente da reprodução dessa forma de vida.

¹⁰ Graeber e Lanna lembram que a presença simultânea das duas modalidades de arranjo socioeconômico – trocas comerciais e dádiva – ocorreu em muitas sociedades do mundo antigo (GRAEBER; LANNA, 2005, p. 510).

também parecem-nos atributos pouco valorizados pela economia de mercado.¹¹ Se o neoliberalismo incentiva seus sujeitos ao chamado *team building* (algo como "formação de equipe", em tradução livre) é visando a criação de ambientes de alta *performance* que possam gerar aumentos de produtividade e ganhos de escala; não se trata de criar vínculos persistentes ou uma relação de reciprocidade entre os sujeitos, já que isso poderia facilitar a confrontação da estrutura espoliativa de trabalho que lhes é comum.

Parece-nos, por fim, que há uma certa etiqueta na rivalidade e na movimentação de riquezas sob o *potlatch* que também está ausente nas economias de mercado contemporâneas. Podemos dizer, com Mauss, que o cavalheirismo¹² não faz parte das doutrinas neoliberais. Em seu lugar, a extrema rivalidade é estimulada e premiada, num contexto em que a espolição encontra-se normalizada.¹³ Trata-se, sem dúvida, de um campo de princípios éticos e estéticos no qual a economia da dádiva e o capitalismo se diferenciam ostensivamente.

Por outro lado, a presença de uma dimensão agonística tanto nas economias da dádiva quanto no capitalismo neoliberal parece-nos um ponto em comum a ser destacado. Entendemos haver na competição uma grande dose de virilidade¹⁴ que poderia explicar sua persistência em modos tão diversos de sociabilização. A provocação presente na dádiva se apresenta, em nossa leitura, sob a forma de desafios à *performance* para os sujeitos neoliberais. Tais desafios mobilizariam os sujeitos à produção incessante, inclusive criativa, segundo Joseph Schumpeter¹⁵ – em que pese, evidentemente, o sofrimento que provocam, já que não há limites para as exigências do mercado por mais e mais dedicação dos indivíduos ao trabalho. De todo modo, parece-nos que a virilidade está presente em ambas as estruturas, dádiva e mercado, e que ela constitui uma linha de força dos processos de subjetivação neoliberais. Reconhecê-lo poderia ser produtivo para aquilo que Mauss tentava também em seu ensaio – "decifrar a possibilidade de relações sociais que pudessem existir além do capitalismo" (GRAEBER; LANNA, 2005, p.

¹¹ Sobre este ponto, Zygmunt Bauman formula imagetivamente a dificuldade de criação de vínculos pelos sujeitos neoliberais ao referir-se à liquefação ou liquidez dos afetos em nosso tempo. Cf.: BAUMAN, 2004.

¹² Escreve Mauss na conclusão do *Ensaio*: "os indivíduos poderão enriquecer, mas só serão felizes quando souberem sentar-se, como cavalheiros, em torno da riqueza comum" (MAUSS, 2017, p. 329).

¹³ Lembramo-nos aqui das palavras que encontramos em *Sonho grande*, obra que versa sobre a cultura organizacional das empresas de alguns dos homens mais ricos do Brasil e do mundo, sobre o perfil dos candidatos buscados para as corporações tematizadas no livro: "[...] jovens ambiciosos, com brilho no olho, faça no dente, vontade de trabalhar muito e dispostos a sacrificar a vida pessoal" (CORREA, 2013, p. 132).

¹⁴ Entendemos por virilidade a forma de expressão libidinal vinculada à uma certa demonstração de poder, força e agressividade, atributos associados pelo senso comum ao elemento masculino. Sobre essa forma de virilidade, escreve Virginie Despentes: "[...] a virilidade tradicional é uma máquina tão mutiladora quanto a atribuição da feminilidade. Ser um homem de verdade – o que é que isso exige? Repressão das emoções. Calar sua sensibilidade. Ter vergonha de sua delicadeza, de sua vulnerabilidade. [...] Não dar sinais de fraqueza. [...] Não saber pedir ajuda. Ter que ser valente, mesmo sem ter nenhuma vontade. Valorizar a força, seja qual for seu caráter" (DESPENTES, 2016, p. 23). Tal noção estaria associada, em nossa leitura, ao que Dardot e Laval nomeiam "dispositivo de desempenho/gozo" (2016, p. 353) em seus desenvolvimentos acerca da racionalidade neoliberal.

¹⁵ O economista austríaco Joseph Schumpeter ficou conhecido por sua defesa da noção de inovação como fundamento para o desenvolvimento econômico das sociedades capitalistas. Schumpeter afirma que o indivíduo mobilizado pelo impulso de inovar teria como estímulo "a alegria de criar, de fazer as coisas, ou simplesmente de exercitar a energia e a engenhosidade", além do desejo de "fundar um reino privado" (SCHUMPETER, 1997, p. 98-99).

517). É importante notar, contudo, que o elemento de provocação que reconhecemos na dádiva difere dos desafios à *performance* neoliberais no aspecto da reciprocidade. Enquanto os participantes da dádiva provocam-se de forma bilateral e alternada, os desafios neoliberais à *performance* – mais, melhor, novo, mais rápido – têm sentido unidirecional. Não há reciprocidade nas demandas por cumprimento de metas ou apelos ao desempenho; um ente abstrato, a corporação de trabalho, desafia seus "colaboradores" a competirem entre si. A provocação no neoliberalismo é unilateral, já que não há parceiros/contendores se desafiando mutuamente, e sim – de forma homóloga ao padrão de transmissão televisivo (*broadcast*) e à concentração em pouquíssimos nós de rede que configura o atual regime de uso da *internet*, ambos, aliás, importantes dispositivos na formação das subjetividades neoliberais – uma entidade intangível que realiza o empuxo à produção dos indivíduos, estimulados pelos processos de subjetivação que atribuem um caráter viril aos seus empreendimentos individuais.

A noção de interesse também se encontra presente tanto no sistema de prestações totais da dádiva quanto nos regimes capitalistas neoliberais. Parece-nos relevante que os ritos de *potlatch* não sejam eventos totalmente destituídos de interesses pessoais e familiares. Tal entendimento recusa uma visão idealizada das sociedades da dádiva, expondo sua complexidade. Avaliamos que essa convergência nos provoca a olhar para a forma de vida instituída pelos processos de subjetivação neoliberais com mais atenção, sugerindo mais uma vez a procura por suas linhas de força. Talvez pudéssemos pensar a noção de interesse como manifestação do desejo dos sujeitos, o que nos daria pistas de sua persistência.

Entendemos, assim, que tanto a virilidade atribuída à rivalidade e à competição quanto a noção de interesse são atributos fortes dos processos de subjetivação neoliberal também constituintes da dádiva. A presença de tais atributos em nossa forma de vida dá a ver aspectos dos processos de subjetivação neoliberais que atravessam tanto sujeitos bilionários quanto não bilionários na contemporaneidade. Lazzarato cita com ironia as palavras de um antropólogo, cujo nome não revela, que proporia nos indagarmos se a economia não seria "o meio mais radical para acabar com os deuses, para acabar com o dom e para acabar com a dívida", como se as práticas de mercado pudessem por um fim a todo vínculo de gratidão, liberando-nos "da dívida originária, da dívida primordial e da dívida de vida para com os poderes sobrenaturais" (LAZZARATO, 2017, p. 60). Tampouco haveria lugar para a solidariedade e a generosidade desinteressada sob a razão neoliberal, já que toda ação individual seria motivada pela busca de vantagens para si. Parece-nos, contudo, em acordo com Lazzarato, que ambas as práticas – estabelecimento de vínculos de gratidão e engajamento em formas de ação solidária – persistem. Nesse caso, diferentemente da virilidade presente na competição – apropriada e estimulada pela moral da economia de mercado –, entendemos tratar-se de práticas de resistência à racionalidade neoliberal. A conservação de vínculos de gratidão e de reconhecimento de interdependência sob uma forma de vida que notoriamente não estimula tais comportamentos configura um horizonte possível de ação política que escapa à razão de mercado. Tais práticas diferenciam-se da filantropia, em especial da filantropia praticada por indivíduos bilionários, cujas características procuraremos discutir mais adiante. Antes, porém, abordaremos a noção de dispêndio improdutivo formulada por Georges Bataille.

O dispêndio improdutivo

Georges Bataille interessa-se em especial por um aspecto presente nos *potlatch*: o da destruição de bens e riquezas com a intenção de "eclipsar" um chefe rival (MAUSS, 2017, p. 199). Trata-se, em língua haida, de "'matar' a riqueza" (MAUSS, 2017, p. 199), ou, para os povos Tsimshian e Tlingit, "matar a propriedade" (MAUSS, 2017, p. 249). Destruir equivale a "'fazer calar' o rival" (MAUSS, 2017, p. 250), uma "forma superior de dispêndio" (MAUSS, 2017, p. 249) na qual está em disputa "quem será o mais rico e também o mais loucamente perdulário" (MAUSS, 2017, p. 248). Para Bataille, o sacrifício – inclusive de fortunas – é parte da experiência do sagrado e "as coisas sagradas são constituídas por uma operação de perda" (BATAILLE, 2016, p. 22). Nos ritos elencados por Mauss, o gesto de perder figuraria, portanto, como uma atitude gloriosa (BATAILLE, 2016, p. 77). Podemos pensar que há virilidade na destruição de riquezas levada a cabo nos *potlatch*: sob este *ethos*, perder riquezas seria uma expressão de valor e força, em oposição ao exercício do acúmulo. Na economia de mercado, por outro lado, a acumulação é valorizada, mas não a perda. Perder – bens, disputas ou outros atributos intangíveis – é percebido, no contexto capitalista, como não viril.

Há no gesto de perda levado a cabo nos *potlatch* uma "propriedade positiva", ou, dito de outro modo, uma intenção interessada de ganho. Perde-se para conquistar dignidade, prestígio, *status*.¹⁶ Nesse sentido, dádiva e economia de mercado parecem novamente se aproximar. Se até mesmo na destruição de riquezas é possível perceber uma propriedade positiva – um certo interesse em obter vantagens, um cálculo –, talvez haja mais em comum entre dádiva e processos de subjetivação neoliberais do que poderíamos inicialmente supor. Bataille, contudo, interessa-se pelo que a perda carrega de disruptivo, de indócil em relação à racionalidade calculista das trocas mercantis. Esse caráter negativo da perda será fundamental à noção de dispêndio improdutivo.

Em *A noção de dispêndio* e em *A parte maldita*, Bataille desenvolve o que nomeia como princípios ou leis de economia geral, em parte fundamentados no *Ensaio sobre a dádiva* de Mauss. Em seu estudo, Bataille compreende que a atividade econômica desenvolvida por seres humanos é uma forma de manipulação da matéria e da energia disponíveis no planeta, estando assim entrelaçada a processos maiores do que a economia propriamente dita e que a atravessam inexoravelmente, não podendo ser deles isolada. Dois princípios fundamentais atuam nos sistemas vivos e na economia geral proposta pelo autor: primeiro, "a energia está sempre em excesso" (BATAILLE, 2016, p. 46); e segundo, este excesso tende a ser dilapidado, mais cedo ou mais tarde e de

¹⁶ Bataille problematiza tal propriedade positiva da destruição de riquezas indicando seu caráter contraditório. Perder para ganhar algo em troca – prestígio, posição – seria o mesmo que transformar "o próprio desperdício em objeto de aquisição"; se a destruição de riquezas nega o "emprego servil dos bens", "faz um emprego servil dessa negação" ao reapropriá-la na forma de poder e prestígio (BATAILLE, 2016, p. 82). Dito de outro modo, a posição privilegiada decorrente da operação de perda a reconduz à condição de algo útil, afastando-se do sentido transcendente que Bataille lhe atribui. A maneira como o autor francês lida com esta contradição, conforme o lemos, é ponderando que há algo de inapreensível na perda que tornaria tal intento utilitarista em certa medida infrutífero. Transformar a perda em aquisição seria uma operação enganosa do pensamento, pois o sacrifício – assim como a poesia e a intimidade da paixão – é constituído por "sombras" das quais não podemos, em última análise, nos apropriar. "Ninguém pode ao mesmo tempo consumir a riqueza e aumentá-la" (BATAILLE, 2016, p. 83).

diferentes formas, pelos organismos ou sistemas particulares que compõem a "matéria viva em geral" (BATAILLE, 2016, p. 46). A essa dilapidação o autor dá o nome de dispêndio improdutivo.

Bataille justifica a hipótese de que a energia estaria sempre em excesso descrevendo a dinâmica da energia solar. O sol, argumenta, dispensa energia – "riqueza" (BATAILLE, 2016, p. 50) – sem demandar por ela qualquer contrapartida, o que teria como efeito sua superabundância no planeta. Os organismos vivos absorvem essa energia, acumulando-a e então dilapidando-a. O crescimento e a reprodução são compreendidos por Bataille como formas dos organismos dissiparem ou gastarem essa energia excedente (BATAILLE, 2016, p. 49). O humano, sendo também matéria viva e parte desta totalidade, teria portanto no dispêndio improdutivo a finalidade última de suas ações. O trabalho e a acumulação como objetivos em si mesmos, fundamentos da economia capitalista e eixos de seu "espírito" (WEBER, 2004), não seriam para Bataille realmente fins, mas meios para o dispêndio improdutivo. A perda seria o objetivo último do ser humano, já que este participa do movimento geral de energia viva. Ao negar-se a despendar, o humano apenas adiaría o movimento global de energia, que não pode acumular-se indefinidamente. Se admitirmos como verdadeiro o raciocínio de Bataille, a enorme acumulação financeira que hoje testemunhamos não poderia se desenvolver indefinidamente; em algum momento, tal acúmulo seria, necessariamente, dissipado. Dito de outro modo, o dispêndio improdutivo das fortunas bilionárias seria inevitável.

A guerra seria, para Bataille, uma forma de dispêndio catastrófico desse excedente. A energia movimentada na guerra – que poderia ter sido dissipada em festas,¹⁷ monumentos (BATAILLE, 2016, p. 45-46) ou mesmo cedendo-se mercadorias sem contrapartida (BATAILLE, 2016, p. 48) – terminaria assim dilapidada de maneira ruínosa.¹⁸ Se, com Alliez e Lazzarato, entendermos que o atual estágio do capitalismo é formado por guerras civis contínuas – a guerra como "quadro permanente da vida" (ALLIEZ; LAZZARATO, 2021, p. 11), no qual a "reversibilidade entre guerra e economia" está colocada (ALLIEZ; LAZZARATO, 2021, p. 13) –, tais dispêndios já estariam em curso, na forma, por exemplo, de investimentos direcionados a setores chave da economia, como infraestrutura e segurança, ou no financiamento de processos educacionais e socioformativos instrumentalizadores para a economia de mercado. "A guerra encarada como um dispêndio catastrófico de energia excedente" (BATAILLE, 2016, p. 46) se encontraria, portanto, em andamento. Contudo, os dispêndios elencados acima nos parecem, pelo contrário, contribuir para a reprodução da economia de mercado neoliberal, favorecendo a manutenção e crescimento de fortunas bilionárias. Tal

¹⁷ Bataille argumenta que os dispêndios das classes ricas se dão preferencialmente de forma privada sob a economia de mercado capitalista. "Os representantes da burguesia adotaram uma atitude retraída: a ostentação de riquezas se faz agora entre quatro paredes" (BATAILLE, 2016, p. 27). Tais dispêndios deixam, assim, de ter o caráter gregário e comunitário que Mauss indica haver nos ritos da dádiva descritos em seu *Ensaio*, também presente nos dispêndios improdutivos descritos por Bataille.

¹⁸ Outra forma de dissipar o excesso de energia que encontra seu fim catastrófico na guerra seria a "extensão racional de um crescimento industrial incômodo", uma forma de reabsorver a produção excessiva da indústria aplicando-a em sua própria expansão (BATAILLE, 2016, p. 47). Compreendemos que esta é uma das maneiras pelas quais corporações capitalistas canalizam parte de seus excedentes – reinvestindo os lucros nas próprias corporações, ou seja, fazendo-as crescerem, seja através de fusões e aquisições, seja abrindo capital em Bolsa e financeirizando suas operações.

constatação nos leva à pergunta: será que os gastos envolvidos na "guerra civil global" conduzida pela financeirização da economia (ALLIEZ; LAZZARATO, 2021, p. 11) seriam de fato manifestações de dispêndio improdutivo conforme o concebeu Bataille? Parece-nos que não. A guerra, para Bataille, seria uma forma de destruição de recursos excedentes que se dá contra a vontade de seus operadores, que procuram evitar a consumação de riquezas a todo custo. Não se trata, como escreve Mauss, da "fria razão do negociante, do banqueiro e do capitalista" (2017, p. 321), mas de um "movimento de dilapidação" (BATAILLE, 2016, p. 57), de consumação. No caso da "guerra neocolonial" de que nos falamos Alliez e Lazzarato (2021, p. 13), não nos parece tratar-se de destruição de excedentes que se dê à revelia, mas de ações planejadas com o intuito de concorrer para o enriquecimento e manutenção de seus agentes em posições de poder. A filantropia, que poderia ser pensada como uma maneira de movimentar energia e recursos acumulados, tampouco parece colocar em cheque fortunas bilionárias, como veremos adiante.

Procuraremos a seguir recuperar as origens da noção de caridade para então refletir sobre a filantropia contemporânea.

Caridade e filantropia

Acompanhando Mauss, podemos pensar a caridade como uma concepção moral da dádiva, associada ao valor do sacrifício pessoal (MAUSS, 2017, p. 216). No *potlatch*, a dádiva suntuária tem a intenção de eclipsar o oponente (MAUSS, 2017, p. 199), e não de recompensá-lo ou repará-lo por sua condição material. Para Mauss, a caridade pode ser compreendida como a "moral da dádiva transformada em princípio de justiça" (MAUSS, 2017, p. 216), uma transmutação operada pela moralidade cristã.

Bataille pondera que o cristianismo substituiu os dispêndios pagãos por doações a igrejas e mosteiros e pela "esmola livre" (BATAILLE, 2016, p. 27). O autor atribui ao declínio do paganismo e à ascensão do cristianismo o reforço à individualização da propriedade que teria concedido aos detentores de fortunas a "disposição completa de seus produtos" (BATAILLE, 2016, p. 27), revogando-lhes sua função social. A moral cristã teria assim paulatinamente desobrigado famílias e indivíduos ricos do compromisso de financiar dispêndios públicos dos quais a coletividade outrora participava, tornando voluntário o que antes se configurava como uma espécie de contrapartida social obrigatória pela riqueza acumulada. A noção de interesse individual fica, assim, constrita ao campo das relações comerciais e práticas de mercado, enquanto a atividade espiritual deve ser pautada por puro altruísmo. Podemos pensar que a noção de abstração é também alimentada por essa cisão. Abstrai-se – separa-se – as práticas mundanas do campo da espiritualidade, que opera apenas com valores ideais e intangíveis. Bataille já havia apontado esse movimento de separação ao tematizar a cisão entre o mundo da produção e o mundo do sagrado que se opera na formação da modernidade (BATAILLE, 2016, p. 120-122).

A caridade cristã apresenta-se como "dádiva material que não requer retribuição" (GRAEBER; LANNA, 2005, p. 511), propondo a unilateralidade no fluxo de bens e de valores simbólicos entre quem doa e quem recebe. Se entendermos, com Graeber e Lanna, que uma das lições fundamentais do texto de Mauss é a da universalidade da reciprocidade (GRAEBER; LANNA, 2005, p. 511), a caridade cristã representaria sua negação. Instituído uma divisão radical entre os campos

da espiritualidade e do mercado, onde um é absolutamente desinteressado e o outro é absolutamente interessado, "o ideal moderno da dádiva [...] torna-se o negativo, o espelho do comportamento de mercado, mas seu reflexo é o de uma miragem, de uma impossibilidade: um ato de pura generosidade desembaraçado de qualquer interesse" (GRAEBER; LANNA, 2005, p. 511-512).

Se a noção contemporânea de filantropia é herdeira do ideal cristão de caridade, trata-se, também neste caso, de um fluxo de mão única, em que o operador da doação age motivado por generosidade e não é conduzido por interesses pessoais. Sabemos, contudo, a partir da leitura de Mauss, que "as dádivas, enquanto atos de generosidade pura e desinteressada, são logicamente impossíveis" (GRAEBER; LANNA, 2005, p. 512). Entendemos portanto haver na filantropia, assim como na caridade, a presença de interesses pessoais que não são explicitamente expressos por seus agentes.

Recuperemos a leitura de *A parte maldita* a respeito do entrelaçamento entre o protestantismo calvinista e as origens do capitalismo:

Calvino rejeita tanto quanto Lutero o mérito e as obras, mas seus princípios, articulados de modo um pouco diferente, têm mais consequências. Para ele o fim não é a salvação pessoal, mas a glorificação de Deus, que não deve ser procurada apenas pela oração, mas pela ação – a santificação do mundo pela luta e pelo trabalho. Pois, com toda sua condenação do mérito pessoal, Calvino é expressamente prático. As boas obras não são um meio para atingir a salvação, mas são indispensáveis, sendo a *prova* da salvação realmente atingida. Privadas do valor que a Igreja lhes havia dado, as obras são em certo sentido reintroduzidas, mas se trata de *obras diferentes*. A negação das práticas de dispêndio em vão da riqueza não é menos completa do que na doutrina de Lutero, pois se deixava de dar valor ao ócio contemplativo, ao luxo ostentatório e a formas de caridade que mantinham a miséria improdutiva, passando esse valor a ser atribuído às *virtudes que são sustentadas pela utilidade*: o cristão reformado tinha de ser modesto, econômico, trabalhador (devia ter o maior zelo possível por sua profissão comercial, industrial...); devia mesmo reprimir a mendicância, contrária a princípios cuja norma é a atividade produtiva (BATAILLE, 2016, p. 119, grifo nosso).

A ação que vise diretamente a salvação, numa clara manifestação de interesse pessoal – a compra de indulgências –, é condenada pelo cristianismo protestante. Mas isso não significa a eliminação das "boas obras" (BATAILLE, 2016, p. 119) e sim a requalificação de seu sentido, que passa a ser "a prova da salvação" (BATAILLE, 2016, p. 119), e não mais a compra da salvação. Entendemos assim que o cristianismo protestante reintroduz a noção de interesse pessoal – o interesse na salvação – no campo a princípio desinteressado da caridade, sem, contudo, evidenciar tal movimento. Protege, assim, o donatário, que age como se estivesse motivado apenas por puro altruísmo. Lembramo-nos neste ponto das palavras de Adam Smith em *Teoria dos sentimentos morais*, quando afirma que é preciso ter em mente um "senso de conveniência" para contar com a aprovação social – senso de conveniência "da humanidade e da justiça" e também "da generosidade e do espírito público" (SMITH, 1999, p. 233). Dessa forma, obtem-se a "eminente estima com que todos os homens consideram [...] a firme perseverança na prática da frugalidade, diligência e dedicação, ainda que dirigidas apenas para aquisição de fortuna" (SMITH, 1999, p. 232). Se aplicando-nos a agir de acordo com o senso de conveniência "merecemos a estima e aprovação de todo o mundo", "nos tornaríamos, ao nos portarmos do outro modo, objetos apropriados de seu

desprezo e escárnio" (SMITH, 1999, p. 233). O interesse pessoal presente em atos de generosidade parece-nos claramente assinalado nas palavras de Smith.

O texto de Bataille aponta ainda outra mudança fundamental na moralidade que embasa as obras de caridade cristã na perspectiva protestante, e que também aparece no pensamento de Adam Smith: estas não devem alimentar a miséria improdutiva, mas estimular "virtudes que são sustentadas pela utilidade" (BATAILLE, 2016, p. 119). A valorização do trabalho e do desempenho passa assim a compor o *ethos* da caridade, que deve desincentivar o ócio, o luxo e outras formas de dispêndio improdutivo em favor de valores mais alinhados com a economia de mercado. Smith vai além e compreende que não é necessariamente a utilidade que deve ser cultivada, e sim sua percepção pública. O título da seção da *Teoria* que citamos acima é: *Da beleza que a aparência de utilidade confere aos caracteres e ações dos homens; e em que medida a percepção dessa beleza pode ser considerada como um dos princípios de aprovação originais* (SMITH, 1999, p. 229). Em nosso entendimento, a moral que embasa os processos de subjetivação neoliberais herda esses mesmos princípios,¹⁹ e a filantropia desenvolvida sob o neoliberalismo é uma de suas manifestações.

Assim como na dádiva, interesse e "desinteressamento"²⁰ estariam entrelaçados também na filantropia, que se apresenta, contudo, como ação puramente desinteressada. As manifestações públicas de indivíduos bilionários acerca de suas atividades filantrópicas confirmam nosso entendimento.²¹

A compreensão da filantropia como pura generosidade a afastaria da virilidade e do afeto egoísta de autovalorização, já que não conferiria poder e glória a seus operadores. Não nos parece, contudo, que seja esse o caso. Tal como acontece nos sistemas de "prestações totais" descritos por Mauss, entendemos haver na filantropia e na caridade um imbricamento entre interesse pessoal e disposição generosa. A filantropia contemporânea não seria, assim, o oposto da competitividade neoliberal e sim seu complemento, um meio onde o ideário da generosidade inconspícua opera como discurso moral e dá sequência ao trabalho sobre as subjetividades realizado pelo mercado. As "boas obras" (BATAILLE, 2016,

¹⁹ Um dos principais representantes do pensamento neoliberal, Friedrich Hayek "reivindica-se herdeiro" (PAULANI, 1996, p. 112) de Adam Smith, sobretudo no que tange à concepção de individualismo por eles defendida na esfera da economia. Cf.: PAULANI, 1996 e 2016.

²⁰ Alain Caillé discute em *O dom entre interesse e "desinteressamento"* a impropriedade da noção de interesse e de sua contraface, o "desinteressamento", na análise das sociedades marcadas pelo dom ou dádiva, argumentando que elas seriam "fundamentalmente inadequadas" e que seria "apenas por falta de melhores expressões" que as utilizaríamos para descrever os afetos envolvidos nos ritos descritos por Mauss (CAILLÉ, 2013, p. 9).

²¹ Em 2010, Bill Gates e Warren Buffett deram início a um projeto nomeado *Giving pledge*, ou "Compromisso de doar", que se apresenta como "um convite aberto a bilionários, ou àqueles que o seriam se não fosse por suas doações, para que se comprometam publicamente a doar a maior parte de sua riqueza para a filantropia" (GIVING..., 2010, tradução nossa). O *site* do projeto disponibiliza a lista de signatários e convida-os a publicar cartas apresentando suas razões para o compromisso. Escrevem Bill e Melinda Gates: "Nós fomos abençoados com uma sorte além de nossas maiores expectativas, e somos profundamente gratos. Mas, da mesma maneira que estas dádivas são incríveis, sentimos uma grande responsabilidade em usá-las bem" (GATES; GATES, 2010, tradução nossa). Lemos na carta de Buffett: "A reação que minha família e eu temos diante de nossa extraordinária sorte não é culpa, mas gratidão. Se usássemos mais de 1% de minhas ações em nosso benefício, nem nossa felicidade nem nosso bem-estar aumentaríamos. Em contraste, os 99% restantes podem ter um enorme efeito na saúde e no bem-estar de outras pessoas." (BUFFETT, 2010, tradução nossa). As cartas mencionadas apresentam, em nossa leitura, as atividades filantrópicas de seus signatários como desembaraçadas de interesses pessoais.

p. 119) dos bilionários nos parecem reforçar a justificativa para a acumulação de suas fortunas, já incentivada, de resto, pela meritocracia de feição evolucionista²² presente na razão neoliberal. Parte da justificativa para tais atividades está em afirmar que os aportes que bilionários podem realizar – em educação, saúde, ciência, tecnologia, criação de oportunidades de trabalho para populações vulnerabilizadas, etc. – são enormes, dada a dimensão de sua acumulação.²³ Ao posicionarem-se como filantropos, tais sujeitos beneficiam-se do ideal de altruísmo que constitui a dogmática da caridade cristã, dando a ver a seus "espectadores" (SMITH, 1999) uma suposta ausência de interesses pessoais em seus aportes financeiros filantrópicos. Blindam-se, além disso, do escrutínio destinado àqueles que participam do sistema político representativo – este sim percebido, via de regra, como contaminado por interesses pessoais. Tangenciando o espaço propriamente político, a atuação de grandes empresários e corporações na gestão de recursos financeiros destinados a um suposto bem comum se dá assim sem a passagem pelo debate público, instituindo uma espécie de livre mercado no campo da dádiva moderna.

Trata-se de uma posição viril, mas cujo semblante é outro. Podemos talvez dizer que estaríamos diante de uma situação de "amor de si disfarçado em ajuda e devoção" (DUNKER, 2017, p. 263); ou, ainda, de uma tentativa de não "perder realmente a 'face'" (MAUSS, 2017, p. 254), não perder o prestígio. Mas se "a obrigação de retribuir dignamente é imperativa" (MAUSS, 2017, p. 260), como escreve Mauss sobre o compromisso instituído pela dádiva, e se a filantropia for percebida como uma forma de retribuição dos bilionários às sociedades que permitiram seu enriquecimento, então os "outros" a quem se dirigem – doadores da dádiva restituída através das ações filantrópicas – teriam como prerrogativa a condição de avaliar se a retribuição está sendo feita dignamente, "com usura" (BATAILLE, 2016, p. 25), nas palavras de Bataille, ou "com juros", como coloca o próprio Mauss: "o *potlatch* deve sempre ser retribuído com juros, aliás, toda dádiva deve ser retribuída dessa forma. As taxas são em geral de 30% a 100% ao ano" (MAUSS, 2017, p. 260).²⁴ Se assim fosse, estaríamos falando em uma relação marcada por virilidade nas duas pontas. A maneira como a filantropia se institui, contudo, não coloca "beneficiários" e "filantropos" como amigos/rivais em uma relação horizontal, mas sim como "objetos" e "sujeitos" de um fluxo unidirecional marcado pela verticalidade. Essa nos parece ser uma das astúcias da filantropia: ao apresentar a conduta de seus operadores como "voluntária" e "livre",

²² Localizamos em Herbert Spencer (1960) a transposição do evolucionismo darwiniano para o contexto socioeconômico que virá a constituir os valores neoliberais sob a forma da chamada meritocracia. Cf.: SPENCER, 1960.

²³ O trecho da carta de Priscilla Chan e Mark Zuckerberg (2015) ao *Giving pledge* dá a ver a abrangência de sua tencionada atuação: "O avanço do potencial humano e a promoção da igualdade impulsionam o nosso trabalho. Já firmamos compromissos de longo prazo para melhorias na educação, ciência e saúde [...]. À medida que expandimos as nossas doações, continuaremos apoiando os líderes mais fortes com as ideias mais promissoras ao avanço do progresso e da igualdade em torno dos mais importantes desafios para as próximas gerações – da educação pública aos cuidados com saúde, da pesquisa em ciências da vida à energia e conectividade à internet. Faremos apostas de longo prazo que outros não farão e que levarão uma década ou mais para atingir seus objetivos" (CHAN; ZUCKERBERG, 2015, tradução nossa).

²⁴ Escreve Mauss sobre as sociedades da dádiva: "uma distribuição de riquezas desempenha o papel de uma multa, de uma propiciação ante os espíritos e de um restabelecimento da comunhão com os homens" (MAUSS, 2017, p. 255); "o *potlatch*, a distribuição dos bens, é o ato fundamental do 'reconhecimento'" (MAUSS, 2017, p. 257).

desembaraçada de compromissos legais e desimplicada de um vínculo de reciprocidade com seus beneficiários, seus agentes protegem-se da crítica e do escrutínio, em ampla medida.²⁵ Ações filantrópicas reforçam a posição subalternizada de beneficiários e ampliam a legitimidade moral de doadores. Mais do que isso, podemos pensar que a verticalidade desse arranjo protege filantropos bilionários de se colocarem em relação. Blinda-os, de modo geral, da implicação com o outro. Ou, como escreve Dunker, revela-se como uma das "antigas e conhecidas maneiras trágicas de defender-se do amor, de torná-lo ainda mais improvável" (DUNKER, 2017, p. 8-9).

Se pensarmos, contudo, que filantropos não são doadores mas sim restituidores de dádivas materiais e simbólicas anteriormente recebidas, e que, nessa posição, estão sujeitos, conforme as regras do dom, ao escrutínio das retribuições que se propõem a oferecer, seus interlocutores assumem outra posição subjetiva: a de parceiros/rivais, e não mais de objetos de caridade. Nesse caso, uma outra possibilidade de relação se ensaiaria.

Referências

ALLIEZ, Éric; LAZZARATO, Maurizio. *Guerras e capital*. Trad. Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Ubu Editora, 2021.

BATAILLE, Georges. *A parte maldita, precedida de "A noção de dispêndio"*. Trad. Júlio Castañon Guimarães. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

BAUMAN, Zygmunt. *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

BENJAMIN, Walter. O capitalismo como religião. In: BENJAMIN, Walter. *O capitalismo como religião*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013.

BUFFETT, Warren. Pledge letter. *Giving pledge*, 2010. Disponível em: <https://givingpledge.org/pledger?pledgerId=177>. Acesso em: 9 set. 2023.

CAILLÉ, A. O dom entre interesse e "desinteressamento". *REALIS - Revista de Estudos AntiUtilitaristas e PosColoniais*. v. 3, n. 1, jan.-jun. 2013. p. 8-42. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/index.php/realis/article/view/8776>. Acesso em: 15 set. 2023.

CHAN, Priscilla; ZUCKERBERG, Mark. Pledge letter (2015). *Giving pledge*, 2010. Disponível em: <https://givingpledge.org/pledger?pledgerId=314>. Acesso em: 9 set. 2023.

²⁵ Além disso, a filantropia realizada nos EUA através de fundações privadas e de fundos de doações direcionadas (DAFs, *Donor-Advised Funds*) propicia significativas vantagens tributárias aos doadores bilionários, que se beneficiam de deduções em impostos sobre a renda, sobre a propriedade e sobre ganhos de capital. Os recursos destinados aos DAFs podem ficar parados em contas bancárias durante anos, pois não há prazos legais para que sejam utilizados. Às doações bilionárias correspondem perdas bilionárias em arrecadação de impostos: a organização estadunidense *Institute for Policy Studies* levantou que, se os signatários do *Giving pledge* doassem em 2020 metade de suas fortunas (o equivalente a US\$ 485,8 bilhões), o governo dos EUA deixaria de arrecadar US\$ 360 bilhões em impostos naquele mesmo ano (COLLINS; FLANNERY, 2020).

COLLINS, Chuck; FLANNERY, Helen. *Gilded giving 2020: how wealth inequality distorts philanthropy and imperils democracy*. Institute for Policy Studies, 28 jul. 2020. Disponível em: <https://inequality.org/great-divide/gilded-giving-2020/>. Acesso em: 15 set. 2023.

CORREA, Cristiane. *Sonho grande*. Rio de Janeiro: Sextante, 2013.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016.

DESPENTES, Virginie. *Teoria King Kong*. Tradução de Márcia Bechara. São Paulo: n-1, 2016.

DUNKER, Christian. A busca da bicicleta perdida. In: DUNKER, Christian. *Reinvenção da intimidade: políticas do sofrimento cotidiano*. São Paulo: Ubu Editora, 2017. p. 7-9.

DUNKER, Christian. Solidariedade sem transcendência? In: DUNKER, Christian. *Reinvenção da intimidade: políticas do sofrimento cotidiano*. São Paulo: Ubu Editora, 2017. p. 263-264.

GATES, Bill; GATES, Melinda. Pledge letter (2010). *Giving pledge*, 2010. Disponível em: <https://givingpledge.org/pledger?pledgerId=429>. Acesso em: 9 set. 2023.

GIVING pledge. *About the giving pledge*. Página institucional, 2010. Disponível em: <https://givingpledge.org/about>. Acesso em: 9 set. 2023.

GRAEBER, David; LANNA, Marcos. Comunismo ou comunalismo? A política e o "Ensaio sobre o dom". *Revista de Antropologia*, v. 48, n. 2, jul-dez. 2005. p. 501-523. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0034-77012005000200003>. Acesso em: 9 set. 2023.

LANNA, Marcos. Nota sobre Marcel Mauss e o Ensaio sobre a dádiva. *Revista de Sociologia e Política*, n. 14, jun. 2000. p. 173-194. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-44782000000100010>. Acesso em: 10 set. 2023.

LAZZARATO, Maurizio. *O governo do homem endividado*. Trad. Daniel P. P. da Costa. São Paulo: n-1 edições, 2017.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Ubu Editora, 2017. p. 191-330.

PAULANI, Leda Maria. Hayek e o individualismo no discurso econômico. *Lua Nova*, São Paulo, n. 38, p. 97-124, 1996. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-64451996000200006>. Acesso em: 9 set. 2023.

PAULANI, Leda Maria. Neoliberalismo e individualismo. *Economia e Sociedade*, Campinas, v. 8, n. 2, p. 115-127, 2016. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/ecos/article/view/8643138>. Acesso em: 9 set. 2023.

SAFATLE, Vladimir. A economia é a continuação da psicologia por outros meios: sofrimento psíquico e o neoliberalismo como economia moral. In: SAFATLE, Vladimir; SILVA JUNIOR, Nelson; DUNKER, Christian (Org.). *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2021. p. 17-46.

SCHUMPETER, Joseph. *Teoria do desenvolvimento econômico*. Trad. Maria Sílvia Possas. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

SMITH, Adam. *Teoria dos sentimentos morais*. Trad. Lya Luft. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SPENCER, Herbert. *The man versus the State*. Caldwell: The Caxton Printers, 1960.

WEBER, Max. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

Recebido em: 10/2023

Aprovado em: 12/2023