

A NATUREZA RELACIONAL DO BEM COMUM: ELEMENTOS PARA UMA LÓGICA DA PARTILHA NA TERCEIRA REVOLUÇÃO INDUSTRIAL

The relational nature of the common good: elements for a logic of sharing in the third industrial revolution

Licia Paglione¹

Gennaro Iorio²

Silvia Cataldi³

Resumo

O artigo propõe uma reflexão sobre a importância dos bens comuns e sua natureza relacional, especialmente hoje após a pandemia. Depois de aprofundar o desafio da terceira revolução industrial, o artigo questiona como gerar e manter bens comuns a partir de algumas das teorias contemporâneas mais estimulantes: incluindo a teoria da dádiva e o conceito de amor como ágape. Ambos têm o mérito de sustentar uma lógica de compartilhamento, contrapondo-se ao utilitarismo e desempenhando um papel crítico no que diz respeito à lógica do consumo e da contabilidade.

Palavras-chave: Teoria da Dádiva; Bem comum; Terceira revolução industrial.

Abstract

The paper proposes a reflection on the importance of common goods and their relational nature, especially today with the pandemic. After deepening the challenge of the third industrial revolution, the article questions how to generate and maintain common goods starting from some of the most stimulating contemporary theories: the theory of gift and the concept of love as agape. Both of them have the merit of supporting a shared logic, opposing utilitarianism, and playing a critical role with respect to the logic of consumption and accounting.

Keywords: Gift Theory; Common good; Third Industrial Revolution.

¹ Licia Paglione, Istituto Universitario Sophia (Itália), licia.paglione@sophiauniversity.org.

² Gennaro Iorio, Università degli Studi di Salerno (Italia), iorio@unisa.it.

³ Silvia Cataldi, Sapienza Università di Roma (Italia), silvia.cataldi@uniroma1.it.

I. Introdução

Em 1968, Hardin argumentou que os bens comuns são os únicos que não sofrem o “empobrecimento” (1968). Mas hoje compartilhar também representa um novo desafio. De fato, estamos no meio do embate entre dois paradigmas: o nascente, baseado na partilha, e o existente, centrado na acumulação. Por um lado, encontramos a lógica do consumismo que permeou o capitalismo e que nos últimos anos levou à exploração dos recursos naturais e sociais; por outro lado, encontramos a perspectiva da Terceira Revolução Industrial, que é conhecida como “Internet das Coisas” (IoT), e que contém, no fundo, a lógica do compartilhamento.

Pensando num contexto após a pandemia, surge a necessidade de fazer uma escolha: voltar ao sistema atual ou seguir o novo paradigma da produção colaborativa, baseado na governança do compartilhamento para reconfigurar o capitalismo contemporâneo.

As páginas seguintes situam-se neste contexto: propõem uma reflexão sobre a importância dos bens comuns e sua natureza relacional, especialmente hoje após a pandemia. Em particular, no primeiro parágrafo será aprofundado o desafio da terceira revolução industrial. Posteriormente, o artigo se concentrará na centralidade que há nos bens comuns hoje e em uma categoria específica de bens comuns: aquele que se expressa no conceito de “bem relacional”. Partindo do chamado “paradoxo da felicidade”, os bens relacionais são reconhecidos como essenciais à vida social. Mas como produzi-los e mantê-los? Na segunda parte, tentaremos fornecer algumas respostas extraídas de teorias contemporâneas mais estimulantes, incluindo a teoria da dádiva e o conceito do amor-ágape. Ambos têm o mérito de sustentar a necessidade de um movimento em direção a uma lógica da partilha, colocando-se em oposição ao utilitarismo e desempenhando uma função crítica em relação à lógica do consumo e da contabilização. Por sua qualidade de incondicionalidade e excesso, dádiva e amor-ágape formam a base dos processos de geração e inovação contínua necessários para uma nova lógica de compartilhamento.

2. Terceira revolução industrial e bens comuns

O que hoje conhecemos como capitalismo nasceu da matriz infraestrutural comunicação-energia que se iniciou na última década do século XVIII e no início do século XIX. Após a invenção da máquina a vapor em 1769, o carvão tornou-se a fonte de energia que sustentou o desenvolvimento das nações. A nova energia permitiu o desenvolvimento de uma nova comunicação: a imprensa e a locomotiva a vapor, que produziram uma explosão de informações. O trem a vapor permitiu uma velocidade e uma estabilidade de transporte antes desconhecidas, o que favoreceu o nascimento de trocas comerciais a distâncias impensáveis. Enquanto isso, a impressora a vapor inventada por Friedrich Koenig começou a imprimir jornais com velocidade sem precedentes: assim nasceram os quotidianos. A combinação de impressão e trem a vapor movido a carvão, juntamente com a roda de fiar, constituíram a infraestrutura de comunicação-energia que tornou possível a Primeira Revolução Industrial.

A descoberta do petróleo, como novo recurso energético - com a invenção do motor de combustão interna em 1853 -, combinada com a introdução do telefone, como novo meio de comunicação, constituiu, a seguir, a nova infraestrutura energético-comunicativa da Segunda Revolução Industrial, que dominou o século XX. O impacto na sociedade e na economia foi enorme. A telefonia permitiu a comunicação e o controle da produção em escala nacional, favorecendo a coordenação do mercado de commodities. A transição do transporte movido a carvão (trens a vapor de direção fixa) para o transporte movido a óleo de direção variável (carros) ampliou a gama de atividades econômicas. O transporte rodoviário foi o pilar sobre o qual se apoiou toda a Segunda Revolução Industrial, enquanto a Primeira se caracterizou pelo assentamento dos trilhos. Ambos se baseavam em uma infraestrutura de comunicação-energia que os sustentava: o primeiro era prensa/trem de carvão, o segundo petróleo-telefone/carro.

Porém hoje, segundo vários estudiosos, o paradigma capitalista é questionado sob dois pontos de vista: um de natureza teórica, outro a nível da prática (IORIO, 2016). Por um lado, encontra-se uma nova geração de

economistas que colocam a economia em diálogo com os constrangimentos ecológicos impostos pela questão energética e os constrangimentos humanos derivados da acumulação e da desigualdade. Pela primeira vez, a atividade econômica é vista como um processo de conversão de recursos naturais em valor econômico, o que sempre resulta em perda de energia disponível. Essa relação entre atividade econômica e recursos naturais chegou a um ponto crítico, que deve ser considerado seriamente (IORIO, 2016).

No nível prático, entretanto, existe hoje uma inovação tecnológica que propõe um novo paradigma de compartilhamento: é o que Kevin Ashton, do Mit Auto ID Center, definiu em 1995 como a “Internet das Coisas” (IoT). Tradicionalmente, essa expressão indica uma família de tecnologias cujo objetivo é fazer de qualquer tipo de objeto, mesmo sem vocação digital, um dispositivo conectado à internet, capaz de usufruir de todas as características que possuem os objetos criados para utilizar a rede. As tecnologias de IoT atuais tornam possível acessar Big Data e explorar sua análise para aumentar a eficiência e a produtividade, reduzindo progressivamente os custos marginais de produção e o compartilhamento de inúmeros bens e serviços. É o que vem acontecendo há anos no campo da informação graças ao surgimento da Internet; basta pensar na simplicidade com que hoje é possível compartilhar qualquer conteúdo multimídia na rede. Graças à criação de uma plataforma tecnológica aberta e distribuída, que permite a qualquer entidade que faz parte dela interagir e comunicar para melhorar todos os aspectos da sociedade, a questão da partilha e da colaboração, pela primeira vez, começou a ter relevância, seguindo o conceito de uma colaboração lógica em oposição à lógica do lucro sobre a qual a sociedade moderna sempre se baseou, e com a qual atualmente convive de forma híbrida e muitas vezes conflituosa.

Mas a mudança que distingue a Terceira Revolução Industrial é caracterizada por um outro elemento de novidade. Surge da fusão entre a Internet da comunicação (material e imaterial) e a Internet da energia. Junto com a partilha de conteúdos multimídia na internet, está a adicionar-se uma nova infraestrutura energética que, aproveitando as fontes renováveis, conduz

a um passo crucial: cada nó da rede, além de consumir para si, também pode partilhar (IORIO, 2016).

Dessa maneira, está surgindo um novo paradigma tecnológico em que cada cidadão pode ser produtor e consumidor (*prosumidor*) de muitas coisas ao mesmo tempo, mas antes de tudo de energia e informação. Justamente essa mudança é a base de um novo paradigma, que já está operando, mas de modo ainda não hegemônico. *Prosumer* é uma palavra emprestada do inglês, formada pela combinação da palavra produtor com a palavra consumidor. Em geral, se refere a um consumidor que assume um papel mais ativo no processo que envolve as fases de criação, produção e distribuição de bens. A novidade aqui é que os bens comuns passam a ser essenciais. Até o momento, de fato, a nova infraestrutura comunicação-energia foi criada e financiada por milhares de novos consumidores e produtores contribuintes (IORIO, 2016). Se você olhar para a Internet, por exemplo, seus protocolos permitem que os computadores se comuniquem. Embora empresas privadas com fins lucrativos operem nesse âmbito, existem milhares de organizações sem fins lucrativos, setores da sociedade civil ou cidadãos individuais, que permitem que a Internet continue sendo um mercado virtual. Na era da Internet da energia, a infraestrutura é financiada pelos consumidores, na verdade por prosumidores que produzem a energia que consomem ou a compartilham quando suas necessidades são atendidas. Os cidadãos, se estimulados por incentivos fiscais, podem se tornar o instrumento de difusão da produção de fontes renováveis.

Precisamente nesta perspectiva podemos falar do surgimento de uma Terceira Revolução Industrial. É incipiente, mas a pandemia pode ser um golpe inesperado junto com o fim do Antropoceno (LATOUR, 2014) pode anunciar um novo desafio: pode a lógica do compartilhamento se tornar o novo futuro?

3. Bens comuns como bens relacionais

Até poucas décadas atrás, economistas e filósofos consideravam a partilha de bens e serviços como um modelo econômico vinculado à

subsistência. No entanto, os estudos de Carol Rose (1986), em sua *Comédia dos Comuns*, atualizaram o tema da partilha na economia e na sociedade, para o qual a lógica é: quanto mais indivíduos participarem, maior será o valor das coisas ou dos eventos para cada participante.

Em seguida, foi Elinor Ostrom (1990) quem, a propósito do governo dos bens coletivos, recebeu o Prêmio Nobel em 2009. Com uma análise que abrangeu cerca de um milênio, o economista norte-americano descobriu que na gestão dos recursos de propriedade comum as pessoas tendem a subordinar seu interesse imediato ao interesse da comunidade, compartilhando o que eles possuem. A colaboração contínua cria laços sociais de confiança por meio da participação democrática dos membros.

Nessa perspectiva, hoje, os novos partidários do compartilhamento constituem um grande movimento de transformação social já em operação, pois a nova matriz energético-comunicativa está nos conduzindo a uma nova sociedade na qual os consumidores têm a possibilidade de se tornarem produtores eles mesmos. Os prosumidores, portanto, estão cada vez mais comprometidos em compartilhar bens e serviços com custo marginal zero. O compartilhamento, possibilitado pelas novas tecnologias da comunicação, nas quais se baseia a Internet, está interferindo na lógica do mercado aquisitivo capitalista. Nesse embate se manifesta um conflito cultural destinado a marcar o desenvolvimento das sociedades e do futuro. Há uma tendência subjacente neste conflito que é a possibilidade de democratização de tudo. Qual dos dois modelos de gestão prevalecerá dependerá da infraestrutura que a empresa decida construir hoje.

Estamos em uma transição histórica. Compartilhamento, o princípio de governança da sociedade e da economia por milênios, foi colocado fora de ação pela estrutura comunicativo-energética do capitalismo moderno. Compartilhar significa redescobrir o significado e a riqueza das relações com os outros como um bem principal. Um ativo que hoje nos faz redescobrir o sentido do convívio humano e que se torna um método concreto de atuação, para reorganizar a estrutura econômica e social, que se estende à biosfera.

No entanto, precisamente este desafio traz à tona uma nova característica dos bens comuns que está surgindo no horizonte dos debates científicos: seu caráter "relacional". O bem comum pode ser considerado um bem relacional na medida em que se constrói e se usufrui em conjunto e pertence a cada um (DONATI, 2019a). O bem relacional, categoria que surgiu nos debates científicos a partir de meados da década de 1980, descreve um terceiro gênero de bem, no que diz respeito aos bens privados e aos bens públicos: os bens relacionais são considerados bens comuns pelo fato de ser relações entre associados e ser produzidos e usufruídos em conjunto por aqueles que participam num plano de adesão e de empenho pessoal. São a expressão do reconhecimento de algo que não pertence a nenhum deles, embora seja de ambos (DONATI, 2019).

3.1 A redescoberta das relações como bens necessários ao "florescimento humano"

Hoje a categoria de bem relacional está ressurgindo nas ciências sociais graças também às reflexões que visam "complexificar" o conceito de bem-estar, valorizando sua multidimensionalidade e o fato de que o componente relacional é relevante nele.

Nos últimos anos, um impulso importante nessa direção, foram os estudos sobre um fenômeno particular conhecido como o "paradoxo da felicidade" (EASTERLIN, 1974).

Esse paradoxo, evidenciado por pesquisas interdisciplinares, principalmente nos países economicamente mais desenvolvidos, consiste no fato de que, em média, o aumento da felicidade (subjetiva) das pessoas não se mostra positivamente correlacionado com a melhoria das condições objetivas de vida como, por exemplo, aumento da renda. Ou seja, a felicidade declarada pelas pessoas permanece estável, e até mesmo, depois de um certo limite (de aumento da renda), tende a diminuir. Daí a definição deste fenômeno paradoxal como "infelicidade opulenta" (BRUNI, 2007, p. 139).

Existem várias hipóteses explicativas para este paradoxo. Entre eles, como evidencia o conceito de "bem relacional", a infelicidade das sociedades opulentas contemporâneas pode depender do fato de que o aumento da renda

tem um duplo efeito sobre a felicidade: direto, positivo; e outra indireta, negativa, pela influência negativa do aumento da renda sobre outras dimensões importantes para o bem-estar, como as relações não instrumentais, justamente “bens relacionais”. Além de um certo limite de aumento de renda, pode ocorrer um “deslocamento” da qualidade relacional, tornando negativo o efeito geral de uma renda mais alta em respeito à felicidade. O aprofundamento do “paradoxo da felicidade” evidenciou, portanto, a necessidade não só de uma certa quantidade de relacionamentos para serem felizes, mas também de suas qualidades específicas: para a felicidade, de fato, são essenciais os relacionamentos de natureza não instrumental, isto é, aqueles relações, vividas como “bens em si” e não como meios úteis para outra coisa, relações que só podem existir se os componentes necessários para gerá-las forem valorizados a nível individual, em particular as motivações não instrumentais, vinculadas à gratuidade e à liberdade.

O “paradoxo da felicidade”, portanto, além de evidenciar a essencialidade do componente relacional da felicidade, nos incita a especificar melhor a qualidade das relações sociais de valor para o “florescimento humano”, impulsando também para cunhar novas expressões para defini-la. “Bem relacional” é uma delas.

3.2 Bens relacionais: o que são

Levar a sério a explicação relacional do “paradoxo da felicidade” nos leva a refletir mais sobre o aspecto qualitativo das relações e a entender mais profundamente quais tipos são bens para o ser humano, quer dizer, quais tipos de relações ele precisa para “florescer” (NUSSBAUM, 2004) e o que se entende, portanto, pelo conceito de “bem relacional”.

Até o momento, não há um acordo totalmente unânime sobre isso. Ao longo do tempo, foram feitas várias propostas que, na verdade, diferem ligeiramente umas das outras, dependendo da abordagem disciplinar da qual surgem.

Entre as primeiras definições propostas está a desenvolvida no campo sociológico, dentro da perspectiva relacional, por Pierpaolo Donati (1986). Para

este sociólogo, bens relacionais, bens em parte ainda por descobrir (DONATI, 2019a), são “entidades intangíveis que consistem nas relações sociais que emergem de atores orientados reflexivamente para produzir e desfrutar juntos de um bem que não poderiam obter de outra forma” (DONATI, SOLCI, 2011, p. 8). Nesta perspectiva, a relação assume a sua própria “materialidade”, tornando-se ela própria um “bem”, no sentido de “realidade que satisfaz propriamente as necessidades humanas, e é “boa” na medida em que alcança essa satisfação” (DONATI & SOLCI, 2011, p. 8). Donati sublinha a natureza “emergente” do “bem relacional”, como uma terceira realidade entre dois, que “depende das relações estabelecidas pelos sujeitos entre si e só podem ser desfrutadas se eles se orientarem de acordo um com o outro” (DONATI, 1989). Ou seja, nos “bens relacionais”, a contribuição individual é essencial, mas não exclusiva: “eles surgem apenas se a reciprocidade operar de forma plena e incondicional” (DONATI & SOLCI, 2011, p. 48), ou se houver um contexto adequado, que é ao mesmo tempo uma condição prévia para o nascimento de um “bem relacional” e seu efeito.

Na esteira desse pensamento, Ivo Colozzi (2005), outro sociólogo que propõe uma definição de “bem relacional”, cuja natureza é apreendida “a partir da lógica da emergencialidade: o fato de os bens relacionais serem produzidos não pressupõe apenas certas vontades, escolhas, orientações dos atores (ou não depende apenas deles), mas requer certas configurações relacionais” (COLOZZI, 2005, p. 16). Em sua opinião, são as escolhas individuais ativadas dentro de configurações relacionais específicas que dão origem aos “bens relacionais”.

Outra definição do conceito vem da cientista política Carole Uhlaner (1989) que o introduziu em seus estudos voltados para a compreensão das razões e formas da participação política ativa dos cidadãos. Esta autora define o “bem relacional” como uma produção produzida intencionalmente por indivíduos racionais com o objetivo de maximizar utilidades subjetivas, ora imediatamente (“bens de consumo relacionais”), ora mediada pela criação de um bem público (“bens relacionais instrumentais”). Os “bens relacionais” podem surgir de interações diretas ou indiretas, podem ser mediados por um

bem material (um presente por exemplo), mas, sendo imateriais, não coincidem com ele.

O economista Benedetto Gui também elabora uma definição do conceito de "bem relacional", a princípio já em 1987, definindo-o como o resultado, "produto intangível", de um "encontro", entendido como um processo produtivo entre dois ou mais atores que interagem comunicando-se e que também podem produzir outputs de natureza diferente da econômica (GUI, 2002), vinculados ao nível comunicativo e afetivo. Para este autor, são "objetos de valor intangíveis, não negociáveis e inseparáveis da relação interpessoal que os cria" (GUI, 1996, pp. 56-57), influenciados pelas intenções e estados de espírito individuais de quem interage (GUI, 2002, p. 44) e é alimentado pelo "capital humano específico da relação" (GUI, 2002, p. 33).

Enraizada em uma perspectiva filosófica de matriz aristotélica, a filósofa Martha C. Nussbaum (1996 [1986]) acredita que "bens relacionais" são aquelas relações que não são instrumentais, mas de valor intrínseco, isto é, contendo valor em si e porque eles são úteis para outras coisas, que representam um componente essencial da "boa vida" aristotélica. Esta estudiosa também destaca o risco e a vulnerabilidade que caracteriza "esses componentes da boa vida", dado que não são totalmente controláveis pelos indivíduos porque dependem da resposta dos outros⁴.

Esse mesmo aspecto emerge também de uma perspectiva econômica particular que tenta ampliar aquela de matriz neoclássica, enraizando-se na antiga tradição da Economia Civil e, em particular, no pensamento do economista Luigino Bruni. Para este autor, por ser feito de relações, o "bem relacional", "que a economia tradicional não vê" (BRUNI, 2007, p. 150), passa a existir apenas na reciprocidade, reciprocidade muito diferente da típica condicional das relações econômico-contratuais, já que sua característica essencial é a gratuidade: isso faz da relação um bem em si e não um instrumento para outra coisa. Nesse sentido, Bruni identifica nos "bens

⁴ "Essas componentes da vida boa estão destinadas a não serem autossuficientes. Pelo contrário, essas componentes serão vulneráveis em maneira particularmente profunda e perigosa" (NUSSBAUM, 1996 [1986], p. 624).

relacionais” a presença de uma forma de reciprocidade que ele chama de “incondicional”, ou seja, baseada em uma lógica na qual quem age concorda em não ter certezas antecipadas sobre os resultados que obterá. Nessa característica, paradoxal do ponto de vista contratual, Bruni, lembrando também o pensamento de M. Nussbaum, destaca a beleza, mas também a vulnerabilidade dos "bens relacionais", fundamentais para uma "vida boa", mas arriscados porque implicam a possibilidade de “ser ferido”, uma vez que não são totalmente controláveis pelo indivíduo, mas dependem da resposta do outro, resposta que pode nem sequer existir.

Outra indicação útil para definir o bem relacional, como sugere Paglione (2018), como uma relação distinta daquela mais comum da esfera econômica, mas rica em dimensões propriamente humanas, vem da perspectiva conhecida como Paradigma da dádiva. Nele, a partir das características comuns àquelas destacadas por outros autores, o "bem relacional" poderia coincidir com aquele tipo particular de vínculo que a dádiva, circulando, cria e que se denomina "propriamente social" (GODBOUT, 2002, p. 22). É uma espécie de vínculo no qual conta a identidade das pessoas envolvidas: "as pessoas interagem como pessoas globais" (GODBOUT, 2002, p. 75), como unidades autônomas dotadas de coerência (GODBOUT, 2002, p. 23) e não como somas a mais ou menos heterogêneas de papéis e funções, como acontece nas “relações de interesse” e “poder”, nas quais as pessoas são “suportes de funções parciais e, pelo menos inicialmente, instrumentais” (GODBOUT, 2002, p. 176).

O “vínculo propriamente social” é, portanto, fundamental para a realização do homem na sua totalidade, cuja natureza mais profunda, segundo esta abordagem, consiste em ser um "ser devedor", pois é originalmente destinatário de um dom, o da vida, insuficiente para si mesma, que reconhece o outro e o vínculo com ele como dimensões fundacionais de sentido, constitutivas de sua própria identidade (PULCINI, 2005, p. 194). Nesta perspectiva, o dom surge e exprime uma necessidade de reciprocidade ("amar e ser amado" – GODBOUT, 1998, p. 30), ou seja, encontra a sua

plenitude quando se torna recíproco porque desta forma, isto é, na reciprocidade, cria "relações propriamente sociais" (GODBOUT, 2002, p. 22).

A reciprocidade que estrutura esses laços é caracterizada por alguns elementos em relação àqueles presentes em outros tipos de laços: é "personalizada" (SALSANO, 2008, p. 36), ou seja, valoriza a identidade dos parceiros; pode ser "diferida" ao longo do tempo (SALSANO, 2008), "generalizada" (SALHINS, 1980 [1972]), "transitiva", ou seja, dirigida a outros que não são os primeiros doadores, "incondicional" (CAILLÉ, 1998), ou seja, baseada em uma aposta incerta com respeito à reciprocidade, e ao mesmo tempo "condicional", pois é sempre gratuita e, portanto, não existe incondicionalmente (CAILLÉ, 1998, GASPARINI, 2004, GODBOUT, 2008).

Este último ponto evidencia como, mesmo nesta perspectiva, os laços estritamente sociais, como sublinhados no que se refere aos "bens relacionais", aparecem vulneráveis, pelo fato que a sua criação depende também da liberdade do outro.

Isso ressalta o caráter paradoxal das dinâmicas que as fundamentam: embora sejam necessárias à realização do homem, sua existência pressupõe gratuidade, liberdade e incondicionalidade, elementos que conferem capacidade de agir em relação ao outro, correndo o risco de perder, ou seja, para realizar o que Caillé (1998, p. 122) chama de "salto para o desconhecido" cujo desfecho não é conhecido com certeza.

A coexistência aparentemente paradoxal de uma forma relacional particular modelada na reciprocidade e de uma motivação individual tendente principalmente à gratuidade e à liberdade, pareceria ser um núcleo comum, escreve Paglione (2018), transversal às várias definições de "bem relacional", embora, como podemos ver, não exista atualmente um acordo totalmente unânime quanto ao seu conteúdo. Esta coexistência significa que se dá a capacidade de agir reciprocamente de forma incondicional a partir da certeza de ter algo em troca, dando-se assim um arriscado "salto no desconhecido", necessário para dar vida a um "encontro de gratuidade" (BRUNI, 2006, p. 87), outra forma de denominar "bens relacionais".

4. Dinâmica generativa de bens relacionais

Para se aprofundar no tema e entender como os bens relacionais, como bens comuns específicos, podem emergir, torna-se interessante identificar perspectivas que descrevam sua dinâmica generativa. Várias propostas foram apresentadas até agora, influenciadas pela abordagem disciplinar particular a partir da qual cada uma foi formulada.

Uma primeira proposta, de acordo com uma abordagem econômica, pode ser encontrada no pensamento do economista italiano Benedetto Gui que sugere ver o bem relacional como resultado de interações, entendidas como processos produtivos que ele chama de "encontros". Em cada "encontro", mesmo na esfera econômica, para além dos outputs tradicionais, são também "produzidos" outros tipos de outputs intangíveis de natureza relacional, nomeadamente os bens relacionais (GUI 2002, 2005).

Uma segunda proposta, do ponto de vista sociológico, é a de Pierpaolo Donati que sugere que o bem relacional é a emergência de dois fatores: as relações intersubjetivas e a reflexividade. A produção do bem relacional é diretamente proporcional ao tempo dedicado às atividades de relacionamento intersubjetivo e ao componente de valor do bem relacional para os atores envolvidos (DONATI & SOLCI, 2011, p. 139).

5. Bens relacionais e a "espiral" da dádiva

Outra proposta, de natureza socio antropológica, vem dos teóricos da dádiva (PAGLIONE, 2018, p. 45-93). Ajuda a compreender como os bens materiais, tradicionalmente considerados na esfera econômica, e os bens relacionais não são mutuamente exclusivos, mas podem, em vez disso, estar estreitamente e fecundamente entrelaçados. A dádiva, como objeto circulante, atua como um "operador privilegiado da sociabilidade" (CAILLÉ, 1998, p. 122), dizem os teóricos da dádiva. Essa afirmação se baseia em observações de caráter antropológico, feitas há mais de um século e resumidas em particular por Marcel Mauss. Eles mostraram como nas sociedades arcaicas e primitivas havia uma forma particular de troca de bens cujo propósito não era basicamente utilitário, mas simbólico e social: servia para criar laços de

confiança entre grupos e pessoas nos quais, eventualmente, as trocas econômicas também poderiam ser iniciadas.

Um exemplo bem conhecido dessa forma de troca é o *anel kula*, termo que provavelmente significa “círculo”, observado por o antropólogo B. Malinowski (1973 [1922]) e adotado por M. Mauss, nas ilhas Trobriand, no Pacífico ocidental. A mesma consistia em uma troca contínua, entre os habitantes de diferentes ilhas, de pulseiras feitas de conchas e colares de madrepérola. Esses objetos não eram quaisquer coisas, cada um tinha um nome, uma personalidade, uma história. Aparentemente, o *kula* consistia em dar de alguns e receber de outros, criando uma alternância nos papéis de doadores e donatários. A primeira dádiva, denominada *vaga*, tinha um papel importante para “abertura”: ou seja, dava início à série, entregando definitivamente ao donatário uma dádiva de restituição, o *yotile*.

O que mais fascinava Mauss era o caráter obrigatório dessas formas de troca: os presentes recebidos obrigavam os destinatários a retribuir, sustentando um circuito de obrigações recíprocas e criando assim vínculos entre os que trocavam.

A explicação que Mauss deu dessa “obrigação de generosidade” se expressa em uma hipótese, definida como “indígena” (GODBOUT, 1992) porque expressa o ponto de vista das populações estudadas. Essa hipótese sugere que o que nos obriga a retribuir é o “espírito da coisa dada” (GODBOUT, 1992): os dons contêm um espírito, *hau* na língua maori, ou seja, uma partícula da natureza e da substância do doador, sua essência espiritual, razão pela qual é necessário fazer outros porque é perigoso e, mesmo mortal, guardar para si mesmo.

A obrigação da dádiva, porém, parecia paradoxal, pois permanecia de alguma forma sempre gratuita: o donatário poderia direcionar a contra-doação para outros que não fossem o primeiro doador, não estava condicionado nem na forma, nem no momento, ou pela entidade. Além disso, o presente, embora parecesse totalmente gratuito, tinha um interesse subjacente no vínculo. O presente era, portanto, uma atuação paradoxal de “[...] caráter voluntário, por

assim dizer, aparentemente livre e gratuito, mas obrigado e interessado” (MAUSS 1965 [1923-4], p. 157), capaz de iniciar um ciclo de atos recíprocos, criando, por meio de uma forma de troca, uma “estrutura de reciprocidade” (PULCINI, 2005, p. 198) e não permanecendo um ato unilateral.

A reciprocidade típica dessa forma de troca, entretanto, baseava-se em uma lógica bem diferente daquela do *do ut des*, presente nas trocas de mercado. Comparada a esta última, de fato, a lógica da dádiva não era instrumental, contratual e despersonalizada, mas continha elementos de gratuidade e liberdade, pois pressupunha um “salto para o desconhecido” (CAILLÉ, 1998, p. 122), a aceitação de que poderia não haver troca, e a identidade de quem trocou. Por outro lado, a lógica da dádiva também se distanciava daquela do “dar por dever”, típica da redistribuição estatal, porque gerava, ao contrário da redistribuição estatal, um sistema de trocas gratuitas e personalizadas.

Assim entendemos que o dom é um bem que, circulando, pode apoiar a criação ou o fortalecimento de um vínculo. Por isso também é definido como “bem ao serviço do vínculo”.

Como um bem na forma da dádiva presente pode fazer isso?

A resposta que os teóricos da dádiva fornecem não está ligada principalmente ao objeto-presente, mas ao "sentido" que ele contém, ou seja, às intenções que movem os atores envolvidos na troca.

Para poder criar um vínculo social, as intenções de atuação devem ser “plurais”, paradoxais entre si (liberdade/obrigação, interesse/gratuidade). Caso contrário, “não funcionaria” (CAILLÉ, 1998). Na verdade, se a dádiva não fosse ao mesmo tempo e paradoxalmente obrigada e livre, interessada e desinteressada (CAILLÉ, 1998), não seria o operador privilegiado da sociabilidade que é.

Entre os vários momentos, porém, alguns se destacam como essenciais para que os laços tenham uma qualidade propriamente humana e social, que se equivalem conceitualmente aos bens relacionais: a gratuidade e a liberdade, que permitem prevalecer a lógica da incondicionalidade (CAILLÉ, 1998). Na verdade, Caillé explica que “a aliança só pode surgir de uma aposta

incondicional”, então um regime condicional pode ser estabelecido nesta base. O primado da incondicionalidade para a criação de vínculos de dádiva também é sublinhado por Godbout que acredita que a dádiva, mais do que um ciclo, deve ser considerada uma "espiral" (GODBOUT, 1992) na qual se há um momento “capital” que dá a “lógica” para todo o sistema.

A incondicionalidade, então, parece ser não apenas o elemento que faz com que o vínculo seja gerado, mas também a condição que permite que ele se fortaleça: “a aliança só pode viver no registro da incondicionalidade” (CAILLÉ, 1994), ou seja, na coragem de correr o risco de que não haja reciprocidade, não só no início, mas em todos os momentos do ciclo, mesmo na recíproca.

Este elemento aparece muito claramente nas formas de dádiva “moderna”, que hoje assumem uma importância cada vez maior (GODBOUT, 1992), definidas como “dádiva a estranhos”.

A doação de sangue pode ser um exemplo paradigmático disso. Como aponta Boccacin (2000), nele, mesmo que o vínculo pessoal pareça inexistente, diante da unilateralidade da troca, ele existe e diz respeito à possibilidade de estreitar o vínculo do sujeito doador com a sociedade inteira. A dádiva a estranhos, embora pareça desprovida de uma dinâmica de troca, na realidade se estrutura segundo uma forma de “reciprocidade generalizada”, aberta e ampliada no tempo, continuando a exercer uma função criativa, ou melhor, confirmativa dos laços, porque, difundindo uma cultura de solidariedade, sela uma pertença: a de uma humanidade comum.

6. Bens relacionais e lógica agápica

Outra forma de explicar a geração de bens relacionais como uma forma específica de bens comuns pode ser ligada a lógica do amor-ágape. O conceito de amor social não é uma novidade na sociologia: pelo contrário, pode ser apresentado como um conceito que durante décadas, como uma corrente cáustica, cruzou a reflexão sociológica (CATALDI & IORIO, 2020). De fato, alguns sociólogos clássicos já abordam esse conceito em suas obras, de forma

mais ou menos explícita, identificando-o como um importante fator de socialidade.

Simmel (1921), por exemplo, qualifica o amor como o principal viático para o estabelecimento de relações que permitem a passagem do nível individual ao supra-individual ou coletivo. Weber (1916) também fala do papel social do amor ao próximo em seus escritos, reconhecendo-o como um laço social na base das comunidades religiosas e das instituições políticas. Outro autor clássico do pensamento sociológico, Sorokin (1954) dedica uma obra inteira ao amor altruísta, intitulada *The Ways and the Power of Love*.

Uma conexão mais direta entre amor e relações sociais no mundo de hoje é oferecida pela literatura crítica contemporânea. Um autor que tratou explicitamente desse conceito é o sociólogo francês Boltanski (1990), aluno de Bourdieu que, tentando responder às aporias do estruturalismo, propõe o conceito de "ágape" como regime de ação que permite sair fora do impasse da contabilidade que colonizou todas as esferas da ação humana. Também Honneth (1992), expoente da terceira geração da escola de Frankfurt na Alemanha, destaca como o amor é fundamental na sociabilidade, pois representa a primeira etapa da teoria do reconhecimento. Segundo o autor, de fato, a experiência de ser amado representa um pré-requisito necessário para que cada pessoa participe da vida pública de uma comunidade. Retomando o jovem Hegel, Honneth (1992) considera o amor a base de um reconhecimento intersubjetivo, ou seja, o cerne originário de toda ética e o fundamento do direito e da solidariedade.

Partindo dessas ideias, o grupo de pesquisa definiu o amor-ágape como "uma ação, relação ou interação social em que os sujeitos superam (em dar, em receber, em não dar ou não fazer, em negligenciar) todos os seus antecedentes e, portanto, oferece mais do que a situação exige para render benefícios" (IORIO, 2014, p. 25; ARAÚJO et al., 2015; ARAÚJO et al., 2016; MARTINS & CATALDI, 2016).

A principal característica do amor-ágape é a excedência, o seja o fato que uma ação dos sujeitos vai além do que a situação exige: também a ação

agápica, como a dádiva, está além da utilidade, mas não se baseia na previsão de retorno.

Um exemplo típico de ação agápica geradora de bens comuns e relacionais é o caso do "café suspenso", tradição napolitana que data de quase dois séculos atrás (IORIO & CRESCENZIO, 2015; CATALDI, GALELLI & IORIO, 2016). Trata-se de uma prática segundo a qual alguns clientes dos bares, além de tomarem uma xícara de café para si, também pagam adiantado por outro café para quem não tem condições e que virá depois deles. A prática do café suspenso se espalhou muito graças às redes sociais e se diversificou em diferentes áreas, com iniciativas como o livro suspenso, a pizza suspensa, o caderno, a baguete, a refeição à base de arroz na Tailândia, a *empanada pendiente* na Argentina e, no México, o *taco pendiente*. Há também compras suspensas e, ultimamente, férias suspensas, mesmo regulamentadas institucionalmente na França e na Itália. Recentemente, com a pandemia, algumas ONGs e grupos religiosos lançaram a iniciativa da vacina suspensa para permitir o direito à saúde mesmo para categorias vulneráveis ou de "difícil alcance" (por exemplo, sem-teto, populações indígenas) e para os países mais pobres.

Este caso explica bem que a ação agápica é um novo tipo (regime) de ação capaz de gerar bens comuns, evidenciando sua natureza relacional. A ação agápica tem as seguintes características: antes de tudo, é um gesto enraizado na vida cotidiana, que se baseia na renúncia à equivalência e na ausência de antecipação: é independente de méritos-deméritos e não utiliza método de cálculo e medição. Além disso, é uma ação que gera uma nova solidariedade: não sendo necessariamente dirigida a um conhecido, amigo ou familiar, mas dirigida a uma pessoa desconhecida em dificuldade (tecnicamente um estranho), tem a capacidade de gerar um sentido mais amplo de comunidade, que vai além da lógica de grupo. Em outras palavras, requer internalizar uma atitude positiva para com cada próximo. Por fim, o beneficiário de um bem suspenso pode tornar-se ele próprio um promotor de gestos agápicos, pode tornar-se um multiplicador de bens comuns. É por isso

que os bens suspensos se tornaram um fenômeno “viral”, capaz de “infectar” pessoas em outros lugares de acordo com uma lógica que não é transitiva nem linear (CATALDI et al., 2016).

6. Conclusões: incondicionalidade e excedência para uma lógica da partilha

O conceito de bem relacional e, em particular, as lógicas e dinâmicas que permitem a sua gênese poderiam, portanto, sugerir quais são os elementos fundadores da lógica de partilha na base da Terceira Revolução Industrial.

Em particular, os elementos presentes na perspectiva que emerge da observação do fenômeno da dádiva e dos regimes da ação ágápica, embora enraizados em diferentes pressupostos teóricos e com diferentes objetivos epistêmicos, realçam alguns elementos comuns desta lógica.

A dádiva, o pivô de uma perspectiva teórica que visaria constituir-se como um verdadeiro paradigma científico, oferece um quadro de análise geral da sociedade útil para distinguir diferentes tipos de relações sociais, partindo da observação de um fenômeno social universal; o ágape da sua parte, é um conceito, cuja necessidade se tornou evidente devido ao fato de as ciências sociais se terem descoberto teoricamente deficientes na compreensão de certos fenômenos, caracterizados pelo "excedência". Apesar destas diferenças, elementos comuns podem ser extraídos do fenômeno da dádiva, e do paradigma por ele inspirado, e do conceito de “ação ágápica”, fundamentais para descrever uma lógica de ação hoje emergente e necessária para enfrentar o desafio que a Terceira Revolução Industrial traz consigo. A incondicionalidade da dádiva e a excedência ágápica realçam, de facto, as características típicas de uma lógica de ação social orientada, além da instrumentalidade, da contabilidade, da condicionalidade, para a partilha, o bem compreendido num sentido universalista, para todos, mesmo estranhos, um elemento necessário para gerar um sentimento de pertença a uma realidade comum, para gerar e alimentar em última análise uma sociedade considerada em si mesma um bem comum.

Estes elementos funcionam expressando-se como um “salto para o desconhecido” (CAILLÉ, 1998), ou seja, numa forma de ação capaz de assumir também o risco de perder, característica que o filósofo G. Bataille (1933) condensa na sua ideia de “despesa”. O ser humano, longe de ser movido apenas por um instinto de autopreservação, também tem dentro de si uma necessidade de perda que o leva a projetar-se para além do mundo do útil e de si mesmo, um impulso que Godbout definiria como um "desejo de dar" (2002, p. 29). Isto leva o indivíduo fechado e isolado a “sair de si mesmo” (como diria M. Mauss), a abrir uma ferida em si mesmo, uma laceração que lhe devolve o sentido da sua própria incompletude, uma premissa para a possibilidade de partilhar e criar laços com os outros: “Através daquilo que podemos chamar incompletude, nudez animal, ferida, os diferentes seres separados comunicam, ganham vida ao perderem-se em comunicação uns com os outros” (BATAILLE, 1944, in PULCINI, 2005, p. 218). A redescoberta desta “ferida” ou “incompletude” como característica antropológica universal pode ser uma premissa para a criação de um todo, de um ser-junto (BATAILLE, 1979), oferecendo-se como um elemento para ultrapassar o desafio da partilha que a humanidade atualmente poderia ter como uma oportunidade para o futuro.

Referências:

ARAÚJO V, Cataldi S., Iorio G. **Culture of Peace**. The Social Dimension of Love, Torino, Paris, Harmattan. 2016.

ARAÚJO V., Cataldi S., Iorio G. **L'amore al tempo della globalizzazione**. Verso un nuovo concetto sociologico, Roma, Città Nuova. 2015.

BATAILLE G. La Notion de dépense, in “La critique sociale”, 7, 1933, pp. 7-15. 1933.

BATAILLE G. **Le Coupable**, Éditions Gallimard, Paris. 1944.

BATAILLE G. **Œuvres complètes**, tome IX, Éditions Gallimard, Paris. 1979.

BOCCACIN L. La rilevanza relazionale del “dono anonimo agli sconosciuti”. Il caso della donazione di sangue, in “**Sociologia e politiche sociali**”, 2, pp. 19-35. 2000.

BOLTANSKI L. **L'Amour et la Justice comme compétences**. Trois essais de sociologie de l'action, Paris, Métailié. 1990.

BRUNI L. **Il prezzo della gratuità**, Città Nuova, Roma. 2006.

BRUNI L. **La ferita dell'altro**. Economia e relazioni umane, Il Margine, Trento. 2007.

CATALDI S., Gallelli A., Iorio G. An interpretative concept for social sciences: Agapic love as a framework for poverty, in "**Journal for Perspectives of Economic Political and Social Integration**", Sciendo, vol. 22(1), pp. 73-84. 2016.

CATALDI S., Iorio G. Un concept karstique de la sociologie: l'amour comme socialité, **Sociétés**, 3/ 149, pp. 15-30. 2020.

CATALDI S., Sena B. Overabounding and social relations: a meta-analysis of multiple case studies, "**Sociologia**", Anno LIII, 1, pp. 34-46. 2019.

CAILLÉ A. **Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono**, Bollati Boringhieri, Torino. 1998.

COLOZZI I. Cosa sono i beni relazionali. Un confronto fra approcci economici e approccio sociologico, in "**Sociologia**", XXXIX, 2, pp. 13-20. 2005.

DONATI P. **Introduzione alla sociologia relazionale**, Franco Angeli, Milano. 1986.

DONATI P. Nuove istanze sociali e dignità umana, in Donati P. (ed.), **La cultura della vita**. Dalla società tradizionale a quella postmoderna, FrancoAngeli, Milano, pp. 161-182. 1989.

DONATI P. Ecco come i beni relazionali possono generare beni comuni, in "**Avvenire**" <https://www.avvenire.it/opinioni/pagine/ecco-come-i-beni-relazionali-possono-generare-beni-comuni>. 2019.

DONATI P. **Scoprire i beni relazionali**. per generare una nuova socialità, Rubettino, Soveria Mannelli. 2019a.

DONATI P., Solci R. **I beni relazionali**. Cosa sono e quali effetti producono, Bollati Boringhieri, Torino. 2011.

EASTERLIN R. Does Economic Growth Improve Human Lot? Some Empirical Evidence, in Davis P. A., Reder M. W. (a cura di), **Nation and Households in Economic Growth: Essays in Honor of Moses Abronowitz**, Academic Press, New York e London, pp. 89-125. 1974.

GASPARINI. Il dono: tra economia e società, in "**Aggiornamenti sociali**", 55, 3, pp. 205-213. 2004.

GODBOUT J. T. **Il linguaggio del dono**, Bollati Boringhieri, Torino. 1998.

GODBOUT J. T. **Lo spirito del dono**, Bollati Boringhieri, Torino. 2002.

GUI B. Elements pour une definition d'économie communautaire, in "**Notes et documents**", 19-20, pp. 32-42. 1987.

GUI B. Più che scambi incontri. La teoria economica alle prese con i fenomeni relazionali, in Sacco P.L., Zamagni S. (a cura di), **Complessità relazionale e comportamento economico**. Materiali per un nuovo paradigma di razionalità, Il Mulino, Bologna, pp. 15-66. 2002.

HARDIN G. The Tragedy of the Commons, **Science**, Vol. 162, Issue 3859, pp. 1243-1248. 1968.

HONNETH A. **Kampf um Anerkennung**. Grammatik sozialer Konflikte, Suhrkamp, Frankfurt am Main. 1992.

IORIO G. **Sociology of Love**. The Agapic dimension of Societal Life, Vernon Press. 2014.

IORIO G. Condivisione e terza rivoluzione industriale, in "**Nuova Umanità**", Vol. 223, p.57-75. 2016.

LATOUR B. Anthropology at the Time of the Anthropocene - a personal view of what is to be studied, Distinguished lecture at the American Association of Anthropologists, December 2014, available at: www.bruno-latour.fr/sites/default/files/139-AAA-Washington.pdf. 2014.

OSTROM E. **Governing the Commons**: The Evolution of Institutions for Collective Action, Cambridge, Cambridge University Press. 1990.

MARTINS P.H., Cataldi S. (2016), Amor e dádiva entre reflexão e crítica. Qual a missão da sociologia?, in "**Revista Realis**", v.6, n. 01, Jan-Jul. 2016, pp. 6-21.

MAUSS M. **Saggio sul dono**. Forma e motive dello scambio nelle società arcaiche, Einaudi, Torino. 2002.

NUSSBAUM M. C. **La fragilità del bene**: fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca, Il Mulino, Bologna. 1996 [1986].

NUSSBAUM M. C. Mill between Aristotle and Bentham, in "**Daedalus**", 133 (2), pp. 60-68. 2004.

PAGLIONE M. L. Per un dialogo tra dono e amore. Alcuni spunti da un'intuizione di natura meta-sociologica, in "**Sophia. Ricerche su i fondamenti e la correlazione dei saperi**", vol. 1, pp. 63-72. 2013.

PAGLIONE M. L. **Incontri di valore**. I beni relazionali e la loro emergenza, Pacini Editore, Pisa. 2018.

PULCINI E. **L'individuo senza passioni**. *Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino. 2005.

ROSE C. The Comedy of the Commons: Custom, Commerce, and Inherently Public Property, in “**University of Chicago Law Review**”, Vol. 53: Iss. 3, Article 1. 1986.

SAHLINS M. **L'economia dell'età della pietra. Scarsità e abbondanza nelle società primitive**, Bompiani, Milano. 1980 [1972].

SALSANO A. **Il dono nel mondo dell'utile**, Bollati Boringhieri, Torino. 2008.

SIMMEL G. Fragment über die Liebe aus dem Nachlass George Simmels', in “**Logos**”, 9, 1-54. 1921.

SOROKIN P. **The Ways and the Power of Love**, Boston, The Beacon Press. 1954.

UHLANER C. Relational goods and participation. Incorporating sociality into the theory of rational action, in “**Public choice**”, 62, pp. 253-285. 1989.

WEBER M. Zwischenbetrachtung, in “**Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik**”, XLI, pp. 335-421. 1916.

ZAMAGNI S. **L'economia del bene comune**, Città Nuova, Roma. 2007.