

ENTREVISTA

O valor em tempos de crise: uma entrevista com Anselm Jappe

Anselm Jappe

Adriano Carvalheiro e Paulo Amaral¹

Anselm Jappe é atualmente docente de Estética na Academia de Belas Artes de Sassari (*Accademia di Belle Arti di Sassari*) e professor convidado do Colégio Internacional de Filosofia (*Collège International de Philosophie*) de Paris. O filósofo, nascido na Alemanha, realizou a maior parte de seu trabalho entre a França e a Itália, tendo iniciado sua carreira acadêmica investigando o movimento da Internacional Situacionista, com especial enfoque em Guy Debord. Em seguida, dedicou-se mais diretamente à crítica do valor, uma teoria que, entre outras coisas, põe em questão a suposta neutralidade, defendida por alguns marxistas, das categorias de trabalho, valor e dinheiro. Na década de 1980 tal teoria ganhou repercussão mundial sobretudo com a revista *Krisis* e, nos anos 2000, com a sua sucessora, a revista *Exit!*, cujas contribuições mais conhecidas são provavelmente aquelas de Robert Kurz, Ernst Lohoff e Roswitha Scholz. É precisamente nesse campo teórico que se inserem as teorizações de Anselm Jappe, ainda que com divergências importantes frente aos outros autores da assim chamada teoria do valor e sempre demonstrando originalidade conceitual. Atualmente, é responsável pela edição e publicação da revista francesa *Revue Jaggernaut*, também concentrada sobre a teoria do valor. Entre suas obras publicadas no Brasil encontramos, entre outras, *Guy Debord* (1999), *Capitalismo em quarentena: notas sobre a crise global* (2020a) e *A sociedade autofágica: capitalismo, desmesura e autodestruição* (2021a).

A presente entrevista foi realizada no primeiro semestre de 2022 parcialmente em forma escrita (e-mail) e parcialmente através de uma conversa por videochamada com o autor. Em ambas, os entrevistadores indagaram o filósofo sobre uma grande quantidade de temas, todos presentes em suas diversas obras. Ao mesmo tempo, deu-

¹ Adriano Carvalheiro é bacharel e licenciado pela Universidade de São Paulo e mestre em Filosofia pela Universidade de Pádua, Itália (e-mail adriano.carvalheiro@studenti.unipd.it). Paulo Amaral é bacharel em Filosofia pela Universidade de São Paulo e mestrando pela mesma universidade, contando com o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processo n. 2020/08195-9 (e-mail paulofernando_amaral@hotmail.com).

se particular atenção à questão que se aproxima de sua pesquisa mais recente, i. e., o vínculo entre desenvolvimento capitalista da forma-valor e as formas patológicas de narcisismo em sua acepção psicanalítica. Tal pesquisa encontra-se cristalizada amplamente em seu livro, recentemente publicado no Brasil, *A sociedade autofágica: capitalismo, desmedida e autodestruição* (2021a). O objetivo da entrevista é, de modo geral, contribuir para a divulgação da crítica do valor e, em particular, do pensamento de Anselm Jappe. Consideramos que as respostas aqui apresentadas possam oferecer instrumentos conceituais, se não suficientes, ao menos necessários, para construir uma correta compreensão dos problemas que os tempos atuais de crise permanente põem.

Agradecemos novamente ao professor Anselm Jappe pela gentileza e pela paciência sempre demonstrada ao responder às nossas questões. Destaca-se, por fim, que qualquer mal entendido ou equívoco, teórico ou não-teórico, é de nossa inteira responsabilidade.

Entrevistadores: *Gostaríamos de iniciar a entrevista com seu percurso em direção à crítica do valor. Como se sabe, essa corrente do marxismo, hoje cada vez mais reconhecida dentro e fora do mundo acadêmico, encontrou pouco espaço no debate público em seu início, nos anos 1980, na época do colapso do marxismo tradicional e do socialismo real. Como se deu sua aproximação à crítica do valor em uma época em que esta era relativamente pouco conhecida?*

Anselm Jappe: Comecei muito cedo a ter uma visão crítica da sociedade capitalista. Nos anos setenta, época da minha formação na Alemanha, isso era bastante comum, na verdade. Diferentemente de tantos outros, porém, nunca mudei de ideia, pelo menos no que diz respeito ao essencial. Tinha igualmente entendido que boa parte daquilo que se denomina a “esquerda” quer apenas mudar algum detalhe da estrutura existente, tomando como natural a continuação de tantos outros elementos que, a meu ver, pareciam nocivos: a economia e o trabalho, o dinheiro e o Estado, a escola e a autoridade, a indústria e o progresso. Fui, assim, atraído por alguns amigos às ideias Situacionistas. Elas eram então muito pouco conhecidas, ao menos na Alemanha, porém haviam me ajudado a tomar distância do militantismo de esquerda, à época onipresente. De todo modo, foi apenas mais tarde, na Itália, que aprofundi meus estudos sobre as ideias de Debord, entrecruzando-as com o pensamento da “Escola de Frankfurt”, o qual já tinha igualmente conhecido nos anos do Liceu. Assim nasceu, em 1992, meu livro sobre Debord. Na primeira apresentação pública do livro, em Roma, eu o intitulei “*O que é vivo e o que é morto em Debord*”², redirecionando

² O título definitivo da obra permaneceu como Jappe, A. (1993) *Guy Debord*. Pescara: Tracce.

[“detournando”] o título de um livro de Benedetto Croce sobre Hegel. Não se tratava, para mim, de transformar as ideias Situacionistas em um dogma que respondesse a todas as questões de uma vez para todas, mas de extrair delas inspiração - da mesma maneira em que é necessário, penso, inspirar-se em Marx sem repetir as mesmas análises, quando a época histórica muda. E justamente naquele momento descobri a revista alemã *Krisis* e a crítica do valor. Viver entre três países e línguas - alemão, francês e italiano - me facilitou fazer tais descobertas e em seguida difundi-las. Na crítica do valor via uma análise tão radical quanto aquela Situacionista, adaptada, porém, ao mundo depois do fim da URSS, fim esse interpretado por quase todos como o triunfo do capitalismo. Empenhei então muita energia colaborando com o ulterior desenvolvimento das ideias da crítica do valor, escrevendo artigos nas revistas *Krisis* e *Exit!*, difundindo tais ideias na Itália e na França mediante traduções, unificando-as no livro *As aventuras da mercadoria*³, de 2003 (2006) e, finalmente, aprofundando-as a partir da vinculação com aquisições da psicanálise e da antropologia. Para mim, nem ao menos a crítica do valor, ou valor-dissociação, deveria se tornar um dogma, uma teoria válida para todo o sempre. Assim como ela esteve até hoje em contínua elaboração, muitas vezes criticando suas próprias posições ultrapassadas, deveria também continuar a fazê-lo no futuro.

E: Poderíamos dizer que entre as mais importantes novidades da crítica do valor em face do marxismo tradicional está a centralidade que aquela dá às análises do trabalho abstrato, do valor, da mercadoria e do dinheiro, sintetizadas na crítica do fetiche da mercadoria, frente à luta de classes como horizonte hermenêutico mais habitual do marxismo⁴. Em algumas passagens de seu livro, *A sociedade autofágica* (2017), recentemente publicado no Brasil (2021) você aponta para o fato de que o

3 Jappe, A. (2003) *Les aventures de la marchandise: Pour une nouvelle critique de la valeur*. Paris: La Découverte (trad. (2006) *As aventuras da mercadoria: para uma nova crítica do valor*. Lisboa: Antígona). Doravante, as citações de obras cujas traduções foram utilizadas apresentam a paginação no original seguida do ano e da paginação da tradução em parênteses.

4 Jappe, A. (2017) *La Société autophage: Capitalisme, démesure et autodestruction*. Paris: La Découverte, p. 314-316 (trad. (2021a) *A sociedade autofágica. capitalismo, desmesura e autodestruição*. São Paulo: Elefante, pp. 305-308): “As categorias fundamentais do capitalismo, tal como Karl Marx analisou em sua crítica da economia política, são o trabalho abstrato e o valor, a mercadoria e o dinheiro, que se resumem no conceito de ‘fetichismo da mercadoria’. Uma crítica moral, baseada na denúncia da ‘avidez’, não consideraria o essencial”. Ou ainda: “É preciso criticar a centralidade do conceito de ‘luta de classes’ na análise do capitalismo. O papel das classes é, mais propriamente, uma consequência do lugar que ocupam na acumulação do valor enquanto processo anônimo - as classes não estão na sua origem”; Jappe, A. (2003) *Les aventures de la marchandise: Pour une nouvelle critique de la valeur*. Paris: La Découverte, pp. 90-91 (trad. (2006), p. 85): “É o método do próprio Marx: os fenômenos visíveis, os movimentos dos actores sociais, as classes e os respectivos conflitos tal como podem ser observados na vida de todos os dias não constituem o ponto de partida da análise. Não são os elementos últimos aos quais se pudesse reportar a vida social e econômica; bem pelo contrário, são formas derivadas, consequências de uma outra coisa que está ‘por trás’ delas - a lógica do valor”.

capitalismo atravessa, desde os anos 1970, uma crise qualitativamente diversa das crises anteriores, isto é, uma crise estrutural, da própria possibilidade de acumulação do valor. Seria a crítica do valor uma resposta a essa crise? Isto é, teria a crítica do valor adquirido uma relevância crescente no debate contemporâneo precisamente por causa da crise real do valor?

A. J.: Permanecem naturalmente alguns pontos fundamentais da crítica do valor, que a acompanharam durante quase toda a sua história, como a recusa de fazer da “luta de classes” o núcleo do capitalismo e da sua contestação: não porque tal luta não existiria, mas porque ela permanece essencialmente no terreno próprio do capitalismo. Não põe em questão as suas categorias fundamentais: trabalho abstrato e valor, dinheiro e mercadoria, Estado e fetichismo da mercadoria (no sentido da subordinação do lado concreto da produção à sua representação abstrata). [Tais contestações] Pedem em geral apenas uma distribuição diversa, mais “justa”. Até o momento em que a sociedade mundial da mercadoria estava na sua longa fase de expansão - essencialmente até 1970 - podia efetivamente responder a essa contestação com algumas concessões, sobretudo no plano dos salários - que todavia acabavam por beneficiar, no seu conjunto, a acumulação do capital. Quando o forte aumento da substituição do trabalho vivo pelas tecnologias minou a base da criação de valor, desacelerando fortemente a acumulação, entramos em uma nova fase do capitalismo: a da crise causada pelo alcance de seus limites internos (aos quais se adicionam ainda os limites externos da crise ecológica). Porém, grande parte das ciências sociais, seja marxista, no sentido amplo, seja burguesa, não soube ou não quis compreender tais mudanças. A crítica do valor, redescobrimo os instrumentos analíticos do Marx “esotérico”, representa por isso o esforço mais completo para compreender a novidade da situação. É sobretudo a teoria da crise do valor, por muito tempo desdenhada pelos marxistas tradicionais que olhavam por toda parte um capitalismo triunfante, que encontrou muitas confirmações nos últimos anos.

E: *O senhor enfatiza diversas vezes em suas obras que o valor é um “fato social total”⁵, na medida em que se refere à totalidade das esferas sociais. Estaríamos*

5 Jappe, A. (2003) *Les aventures de la marchandise: Pour une nouvelle critique de la valeur*. Paris: La Découverte, p. 214 (trad. (2006), p. 202): “É toda a distinção entre ‘base’ e ‘superestrutura’, o eixo do materialismo histórico, que, do ponto de vista da crítica do valor, revela ser pouco útil, sobretudo relativamente às realidades não capitalistas. O marxismo tradicional tentou muitas vezes mitigar a rigidez dessa distinção com a ideia de uma ‘ação recíproca’ entre a base econômica e a superestrutura cultural, jurídica, religiosa, etc. A ação recíproca pressupõe contudo a existência de factores separados que seria necessário reunir *a posteriori* e externamente. Parece então muito mais promissor explorar a ‘forma total’ e explicar o nascimento simultâneo, num contexto determinado, do sujeito e do objecto, da base e da superestrutura, do ser e do pensamento, da *praxis* material e imaterial”.

neste caso frente a um fatalismo economicista? Ou, em vez disso, pensar o valor como fato social total nos permite justamente dar espaço à multiplicidade de aspectos de um e mesmo fenômeno?

A. J.: O valor não deve ser compreendido como uma categoria unicamente econômica. No capitalismo, a economia não é uma esfera que se encontra ao lado de outras esferas autônomas como a política, a cultura ou a psique social. De todo modo, a inteira subordinação da vida social e individual à exigência da economia - quer seja diretamente, por exemplo, na imposição de que tudo deve ser “financiável” e “creditício”, quer seja indiretamente, na adaptação da educação, da escola, e genericamente da psique às exigências do “mercado de trabalho” - não deve ser compreendida como um fato “natural”, nem mesmo no sentido da velha categoria marxista de “base econômica e superestrutura”. Trata-se antes de uma característica unicamente capitalista e uma das suas características mais escandalosas: o concreto, nas suas mil formas que obedecem cada uma a uma lógica peculiar, vem subordinado a uma única lógica abstrata, à multiplicação tautológica de uma substância imaginária que não conhece qualidade, mas apenas quantidade, a saber, o valor produzido pelo lado abstrato do trabalho. Não se trata, portanto, apenas de “re-enraizar” a economia na sociedade, como propõem Karl Polanyi e seus seguidores atuais, mas de dissolver a economia como esfera separada - e isto significa liberar as atividades humanas da sua subordinação ao escopo de aumento do valor.

E: *Aprofundando o debate sobre o valor, um ponto importante de seu livro *As aventuras da mercadoria* (2006) é a retomada das análises de Mauss acerca da troca nas sociedades pré-capitalistas. Nesta análise, o senhor observa que a troca não desempenha nessas sociedades um papel dominante, porque nelas coexistem ao lado da troca outras formas de mediação da vida social, como o presente e a dádiva. Todavia, não se poderia ver já na dádiva um princípio de troca capitalista, baseada em relações de equivalência entre coisas? Pensa-se aqui, sobretudo, em Adorno e Horkheimer, para quem, de acordo com algumas interpretações, nas sociedades antigas havia já o princípio formal da troca, ou ao menos o princípio da identidade que a fundamenta.*

A. J.: De fato o problema é importante e toca em uma temática que me ocupo com crescente atenção. Naturalmente, é importante definir bem as coisas. Se falamos de troca, pensamos inevitavelmente na troca de equivalentes - eu te dou uma coisa, e você me dá outra, que vale tanto quanto. Caso se pense em troca nesses termos, trata-se, efetivamente, de um fenômeno existente já em contextos proto-

capitalistas ou pré-capitalistas. Nas sociedades realmente pré-capitalistas, porém, é melhor falar de circulação e não de troca. Circulação significa simplesmente que existem objetos que vão de uma pessoa a outra. Se eu dou uma coisa a você, e você a dá a uma terceira pessoa, que a dá a uma quarta que, por sua vez, a dá a mim não se pode dizer que se trata de uma troca. Circulação não é troca - é importante sublinhar que em todas as sociedades ninguém é autossuficiente e sempre existe uma passagem de objetos, mas também de serviços e, sobretudo, de pessoas maritáveis (como no clássico exemplo das mulheres), que põem indivíduos e grupos humanos em relação (tribos, vilas, etc.).

É importante, porém, compreender que essas formas de circulação não podem ser entendidas como uma troca de equivalentes. Em alguns casos, procura-se demonstrar a própria superioridade sobre o outro fazendo uma doação mais ampla do que aquela recebida - o famoso fenômeno do *Potlatch* ou ainda do *Kula*, discutidos por Malinovsky. Existem muitos outros exemplos nos quais se doa para estabelecer uma relação ou hierarquia. Em muitas lendas antigas (como *As mil e uma noites*) há sempre uma pessoa que se apresenta a um rei com tantos presentes e, no final, parte tendo recebido outros tantos que deve entregar a seu rei. Não é uma forma, se quisermos, de cortesia, é uma forma de comércio e ainda de circulação, mas não é definitivamente uma troca de equivalentes. Assim como existiam povos, como os fenícios da antiguidade, cujos comerciantes não podiam encontrar as pessoas com quem queriam comercializar. Deviam, de noite, depositar na praia as suas “ofertas” e, caso os outros apreciassem as doações, davam de sua parte algo que sabiam que os fenícios apreciavam. São todos exemplos nos quais a circulação não é uma troca de equivalentes mas sim, de certa forma, ou uma satisfação recíproca de necessidades ou, ainda, um modo de estabelecer uma relação hierárquica.

Dito isso, a questão que vocês me colocam é se tais relações contêm em si, de forma incipiente, o capitalismo. Pode-se naturalmente sempre encontrar algum elemento que antecede o capitalismo. Para mim, a questão é outra: se nós pensarmos que as formas de doação são formas absolutamente sem confronto, antagonismo ou hierarquia, se tivermos uma ideia ingênua da doação, então permanecemos necessariamente iludidos. O *potlatch* pode ser uma coisa extremamente agressiva. A dádiva de que fala Mauss e toda a sua escola não é por si mesma uma bondade humana, é uma outra forma de antagonismo. Assim, se quisermos vincular o capitalismo ao fato de que existem relações antagônicas e hostis entre os protagonistas, então sim, pode-se dizer que o capitalismo existe praticamente em todos os lugares. Até mesmo as sociedades sem Estado, estudadas por Pierre Clastres, são sociedades repletas de antagonismos. Se, em vez disso, entendemos a troca de modo mais preciso como a troca de equivalentes mediada pelo dinheiro, então pode-se dizer efetivamente que não, a troca de dádivas não é um antecedente do capitalismo, ou o é apenas em um

sentido muito vago. A troca de equivalentes reduz os dois elementos a porções de uma mesma substância. Isto é exatamente o que não acontece no sacrifício antigo.

Um antecedente da quantificação se encontra também nas sociedades antigas mais desenvolvidas. Agamenon sacrifica a filha Ifigênia para ter um bom vento na sua partida. Não se pode, porém, chamá-los de equivalentes. Não há nada em comum entre a filha e o vento, se não simplesmente a questão do valor afetivo que se atribui a ambos. Além disso, penso que seja muito difícil hoje entender realmente o que se passa na cabeça de pessoas como os melanésios dos quais fala Malinovsky. O risco de projetar as nossas categorias de ganho e lucro sobre tais sociedades é muito grande. Com efeito, a afirmação de que o capitalismo remonta a formas de troca arcaicas me parece muito mais um equívoco, assim como a afirmação de que o dinheiro remonta à troca de conchas nas tribos ditas selvagens ou que o trabalho sempre existiu porque os escravos realizaram enormes esforços para os egípcios. Na verdade, estas atividades possuíam uma função e um contexto profundamente diferente. Antes, pode-se dizer que, uma vez que o capitalismo se desenvolveu a partir do final da Idade Média na Europa, ele se apropriou dessas formas já existentes e as preencheu com um novo conteúdo. Por exemplo, a função do dinheiro na multiplicação permanente do valor é muito diversa de sua função pré-moderna. O último livro de Jacques Le Goff⁶ (2010), sobre o dinheiro na Idade Média mostra que ele existia, e que as pessoas, sobretudo nos estratos burgueses, eram muito interessadas em adquiri-lo. De todo modo, o dinheiro possuía uma outra função social, isto é, servia essencialmente a, depois de acumulado, ser deixado como testamento em um monastério para comprar um lugar no céu.

E: *Já em seu livro, A sociedade autofágica (2021a), você propõe uma conjunção inovadora entre a crítica do fetiche da mercadoria e a crítica do narcisismo. De fato, você sustenta a hipótese de que, em seu fundamento, o capitalismo carrega em si uma relação de “paralelismo e isomorfia”⁷ entre fetichismo e narcisismo. Tal isomorfia se conecta à ideia de valor como “fato social total”?*

A. J.: O valor é, portanto, um “fato social total”, para utilizar a expressão do antropólogo Marcel Mauss (que, porém, se referia à doação, a qual é em um certo sentido o contrário - a alternativa histórica - à troca de mercadorias e, portanto, ao

⁶ Le Goff, J. (2010) *Le Moyen Âge et l'argent : essai d'anthropologie historique*. Paris: Perrin.

⁷ Jappe, A. (2017) *La Société autophage: Capitalisme, démesure et autodestruction*. Paris: La Découverte, p. 159 (trad. (2021a), p. 159-160): “Em vez de tentar estabelecer uma relação de causa e efeito, de base e superestrutura ou de realidade e reflexo, convém falar de *paralelismo* ou de *isomorfismo* entre estrutura narcísica do sujeito do valor e estrutura do valor - que, como tal, é uma ‘forma social total’ e não um fator simplesmente ‘econômico’”.

valor, como visto acima). O valor não é apenas economia, mas caminha *pari passu* com uma determinada estrutura psíquica.

Durante a sua fase ascendente, o capitalismo estava muito mais conectado (não no sentido de uma relação de dependência causal, mas como as duas faces da mesma moeda) ao sujeito neurótico descrito por Freud: estrutura edípica, castração, repressão das pulsões, rigidez de caráter. A esta forma-sujeito adicionou-se, de modo crescente, uma outra estrutura psíquica igualmente descrita por Freud, mas que em suas formulações não ocupava uma posição central: o narcisismo. O narcisista não conhece, em seu inconsciente, a distinção entre si mesmo e o mundo, e procura realizar seus fantasmas primitivos de onipotência e de fusão ao mundo. Não se trata de uma substituição integral do tipo “neurótico-edípico” pelo tipo narcísico, mas antes de um aumento da “taxa de narcisismo” nos indivíduos, sobretudo quando, a partir dos anos 1960-1970, no final do boom fordista, seguiu-se a sociedade consumista e pseudo-permissivista.

Seria, contudo, muito cômodo ver o narcisismo apenas nos “outros”, por exemplo em Bolsonaro, ou no *manager* megalomaniaco. Narcisismo é também, por exemplo, o desejo de escapar a toda determinação derivada do nascimento com a escolha do próprio sexo, assim como é narcisista o fato de reduzir as relações amorosas a um supermercado de relações disponíveis em sites de encontro. Em geral, a desencarnação e a virtualização promovidas pelas redes informáticas promovem o sujeito narcisista que vive o mundo apenas como sua projeção. E é justamente essa negação do mundo na sua autonomia, a sua redução a uma abstração manipulável, que constitui o profundo isomorfismo entre fetiche da mercadoria, como estrutura social, e narcisismo como estrutura individual.

E: *Ainda no mesmo livro, o senhor entende a pulsão de morte fundamentalmente como um elemento destrutivo, possivelmente existente em diferentes épocas históricas, mas intensificado e radicalizado no capitalismo contemporâneo. Porém, muitos autores do campo marxista, como Marcuse e Adorno, ou influenciados por Lacan, como Zizek, vêem a pulsão de morte como um conceito relativamente ambíguo, no qual está em jogo não apenas a destruição de si e dos outros, ligada à dimensão imaginária do narcisismo, mas também uma força de destituição simbólica de estruturas e fetiches através da metaforização. Nesse sentido, haveria um potencial emancipatório nessa pulsão. Por que negar esta interpretação?*

A. J.: Parece-me que nunca falei de uma função positiva ou emancipatória da pulsão de morte, nem acredito que Adorno, Lacan ou o próprio Freud o tenham feito. Ao contrário, analisei o fato de que o capitalismo, de certa forma, desmantelou as

defesas contra a destrutividade da pulsão de morte. É verdade que há um debate a propósito do caráter ineliminável da pulsão de morte, como Marcuse nos lembra, por exemplo. Isso não significa, porém, que a pulsão de morte *per se* tenha uma função positiva - pelo contrário, trata-se apenas de dizer que ela não é apenas um produto de condições sociais adversas, como poderia pensar alguém como Erich Fromm, mas que de fato ela pode ser um componente necessário da “condição humana”. Deve-se dizer, com efeito, que diferentes sociedades sempre encontraram maneiras de “acorrentar” essa besta, domá-la ou sublimá-la, enquanto o capitalismo, em certo sentido, a liberta. Eu não chamaria isso de um uso emancipatório. Em meu livro, assinalei que o capitalismo como tal é dominado por uma espécie de impulso para sua própria destruição em geral, e que isto pode se expressar em certos indivíduos, como no caso dos *amoks*, os quais encurtam o seu percurso de vida e se jogam diretamente no abismo. Para mim, trata-se de fortalecer a pulsão de vida.

Claro, outra possibilidade seria pensar essa questão como o faz Bataille, para quem a pulsão de morte, ainda que ele não use esse termo, torna-se uma espécie de componente essencial da existência humana, que potencializa o ser humano - uma posição que comecei a abordar em um artigo sobre o materialismo, a ser publicado.

E: Ainda neste tópico, quais são as implicações e condições, no mundo capitalista atual, da sublimação da pulsão de morte? Supondo, é claro, que tal sublimação ainda seja possível.

A. J.: Por sublimação, entendemos o longo trabalho, não de suprimir, negar ou reprimir [*refouler, dénier* ou *réprimer*] a pulsão, mas sim de transformá-la lentamente em uma atividade construtiva, seja na cultura, no jogo ou nos afetos cotidianos. Entretanto, podemos ver que o capitalismo funciona, de certa forma, na direção oposta, na medida em que tende a reduzir a psique humana a um conjunto de reações imediatas, como, por exemplo, obter algo, gastar dinheiro e consumir, principalmente através de crédito, serviços e bens. Nessa configuração, ele não apenas deixa as pulsões em sua forma primitiva, não sublimada, mas também as dá uma pseudo-satisfação, que deve ser renovada o tempo todo.

Fiquei muito impressionado com o livro de Mark Fischer, *Realismo capitalista* (2009), onde ele aborda a depressão entre os jovens, observando que não se trata de um tipo de depressão na qual o sujeito não consegue encontrar prazer. O sujeito tem prazer, mas é antes um prazer imediato, como jogar playstation, assistir TV a noite toda, fumar maconha, etc. Ocorre que os jovens não conseguem encontrar satisfação no prazer mediado, isto é, obter satisfação após a conclusão de um projeto de médio ou longo prazo, no qual se deve fazer um investimento em termos psíquicos para

esperar uma satisfação mais duradoura e forte. Na verdade, todas as redes sociais estão vinculadas à ideia de que nossos desejos imediatos devem ser satisfeitos. Isso alimenta uma grande indústria do *like*, deixando, porém, um grande vazio dentro do qual a verdadeira satisfação não é possível. Essa cultura capitalista pseudo-hedonista nos oferece uma realização paródica dos movimentos dos anos 1970, que proclamavam “devemos mudar tudo e agora mesmo”. Esse, hoje, é praticamente o principal slogan publicitário.

E: Esse ponto sobre a sublimação nos parece muito importante. Gostaríamos, no entanto, de questioná-lo sobre um aspecto pressuposto nessa discussão, mas que é objeto de pouco debate, a saber, o tema da natureza pulsional humana. Vale ressaltar que o senhor, ainda em A sociedade autofágica (2021a), aborda um tema amplamente ignorado pela esquerda clássica: a discussão sobre a “condição humana”, entendida em termos gerais como sua natureza pulsional. E o faz distanciando-se tanto de uma naturalização da condição humana capitalista (que naturaliza, como em Hobbes, a vontade de poder e da pleonexia sem limites enquanto constantes supra-históricas), quanto de uma posição culturalista, que entende a condição humana como absolutamente maleável e mutável, fruto de decisões performativas historicamente determinadas e passíveis, por isso, de alterações revolucionárias⁸. Haveria, então, limites para a plasticidade humana?

A. J.: Nos séculos XIX e XX, os movimentos emancipatórios quiseram acreditar numa plasticidade quase ilimitada do ser humano: todos os seus lados desagradáveis, como o egoísmo e a busca permanente de riqueza e poder, seriam apenas fruto de uma má sociedade, cuja influência começa já com a primeira educação. Poder-se-ia, portanto, criar, por bem ou por mal, um “novo homem”. Retrospectivamente, essa aspiração parece, para dizer o mínimo, problemática: faz parte da visão “progressista” que pensa que a ciência e a técnica resolveriam todos os problemas, bastando apenas serem administradas pelas forças sociais adequadas. Em direção contrária, os conservadores sempre se referiram a uma suposta “natureza humana” maligna, com um conceito de derivação cristã, ou mais recentemente, biológico-darwinista. Eles afirmam o fracasso necessário - após muito sofrimento - de todas as

⁸ Jappe, A. (2017) *La Société autophage: Capitalisme, démesure et autodestruction*. Paris: La Découverte, pp. 169-170 (trad. (2021a), p. 169): “A primeira posição - a da imutabilidade dos fundamentos da existência humana - implica que se renuncie para sempre à esperança de uma mudança e que se eleve o moderno sujeito burguês à categoria de simples ser humano - coisa que numerosas investigações antropológicas contestam, sobretudo as que trataram da temática da ‘dívida’. A segunda posição, a da plasticidade desta natureza e da possibilidade de modificar o homem, é muitíssimas vezes refutada pela experiência e acaba, assim, dando argumentos aos adversários.”

tentativas de endireitar a “madeira torta” (Kant) que é a humanidade. Devemos, no entanto, ir além desta falsa alternativa.

Ao longo de sua história, a humanidade inventou muitos dispositivos para limitar os efeitos negativos de sua natureza pulsional, por exemplo, tentando (com erros e acertos, é claro) conter a ganância por meio da moralidade. O capitalismo é a primeira sociedade que renunciou a todas as tentativas de limitar o lado sombrio do homem e que até mesmo o promove e faz dele o motor de sua economia. No entanto, abandonar a ideia de homem infinitamente modificável não significa aderir à visão aparentemente “realista” do senso comum burguês e contentar-se com pequenos ajustes na ordem social. O capitalismo levou a humanidade a um tal impasse que mesmo objetivos limitados e aparentemente “reformistas” são alcançáveis apenas ao preço de uma mudança drástica de paradigma social. Como vemos neste momento, o Estado nem sequer é capaz de impor a redução do uso de pesticidas ou um melhor funcionamento dos hospitais em tempos de pandemia ou chamar à ordem algum tirano sanguinário do outro lado do mundo: imaginemos sua incapacidade de enfrentar desafios que exigirão medidas realmente fortes.

E: Pois bem, dando continuidade ao último tópico de sua resposta, em seu livro sobre a crise do coronavírus, Capitalismo em quarentena: notas sobre a crise global (2020a), o senhor afirma que “o vírus é o detonador, mas não a bomba causadora do agravamento da situação da crise estrutural e global contemporânea”⁹. No entanto, a crença de um retorno do Estado salvador em oposição às regras selvagens do neoliberalismo parece existir por toda parte. Pode o Estado continuar a ter a centralidade que tinha anteriormente nas decisões econômicas?

A. J.: Não é muito surpreendente que aqueles que sempre acreditaram, com ou sem cognição de causa, que o Estado era capaz e tinha a vocação de frear, como representante do “interesse geral”, os “interesses privados” do capital, tenham se entusiasmado com a decisão dos Estados de colocar a economia mundial em coma artificial a fim de salvá-la na primavera de 2020. Para eles, é a prova de que o Estado “pode” se apenas “quiser”. É como se houvesse um sentimento coletivo de que podemos realmente ter esperança de mudar as coisas. Ora, poderia parecer uma refutação da crítica do valor, a qual sempre afirmou a superioridade estrutural do pólo “econômico” sobre o pólo “estatal”, pela simples razão de que o Estado nada pode fazer se não se “financiar” através da tributação do capital.

⁹ Jappe, A. et al. (2020b) *De Virus Illustribus. Crise du Coronavirus et épuisement structurel du capitalisme*. Paris: Crise & critique, 2020, p. 14 (trad. (2020a) *Capitalismo em quarentena: notas sobre a crise global*. São Paulo: Editora Elefante, p. 34).

Entretanto, como explicamos em *Capitalismo em quarentena* (2020a), essa polaridade também inclui o fato de que em tempos de crise o Estado pode intervir fortemente para garantir as condições básicas da acumulação. É perceptível que após o *lockdown* mundial, uma reação de pânico a uma novidade absolutamente imprevista, os Estados fizeram de tudo para evitar recorrer novamente a esta medida, e apostaram fanaticamente na vacina, a ponto de impô-la por todos os meios em muitos países, embora seja evidente que sua eficácia é muito limitada. Ao mesmo tempo, o Estado colhe um grande benefício disso tudo: aumenta em muito os instrumentos e as medidas de controle e coerção, para o aplauso de uma população aterrorizada. Recuperados da primeira surpresa, muitos Estados aproveitaram a oportunidade para generalizar as técnicas de controle que evidentemente já estavam preparadas. Certamente não é a saúde das populações que preocupa os governos, mas trata-se antes, por um lado, de uma questão de estabilidade da economia e, por outro, da preparação de um enorme aparelho repressivo face às desordens que provavelmente surgirão nos próximos anos com o agravamento das crises econômica, ecológica, energética, epidêmica e migratória. Se se pode falar que o Estado novamente retoma a iniciativa, ele o faz da pior maneira possível, e usa sua capacidade de gestão não para introduzir mais justiça social, reconstruir o Estado social e os hospitais públicos, como sonha a esquerda estatista, mas para esmagar qualquer resistência às medidas tomadas para “retomar o crescimento” - entre outras coisas, abolindo as tímidas e pequenas medidas em favor do meio ambiente introduzidas antes da pandemia. A esta altura, para salvar o PIB, tudo é permitido, inclusive vacinar as crianças que não precisam de vacinação e reativar a energia nuclear.

E: Contudo, parece, à opinião geral, que o Estado, nas mãos de um governo puramente regressivo (por exemplo Bolsonaro no Brasil ou Trump nos EUA), é mais prejudicial às populações minoritárias e à oposição do que nas mãos de um governo progressista, de modo que abandoná-lo possivelmente acarreta mais riscos do que disputá-lo.

A. J.: Na verdade, penso que a questão do Estado divide tanto a esquerda quanto a direita. No primeiro caso, o neoliberalismo produziu uma nostalgia do Estado por parte da esquerda. Trata-se da ideia de que o Estado é uma instituição capitalista neutra, de modo que bastaria conquistar o poder do Estado e, então, ditar as leis ao capital. Essa ideia existe naturalmente nas versões mais banais do representacionismo, mas também nas mais exaltadas, ditas revolucionárias. Contudo, também é verdade que temos outra parte da esquerda que abandonou o teatro da política eleitoral e partidária e afirma, de forma geral, que se deve depositar esperanças apenas nos movimentos sociais, nos movimentos de ocupação e na resistência direta - os *gilets*

jaunes na França são uma expressão dessas formas de política não estatal. Porém, também a direita se divide entre uma tendência neoliberal, que busca reduzir tudo às leis do mercado, inclusive o Estado, e outra tendência que expressa o desejo de ter o Estado presente em todas as esferas da sociedade. É ainda verdade que a direita está, como sempre esteve, muito menos comprometida com a questão ideológica, o que permite que a lógica do mercado desregulado e a insistência na segurança - por exemplo no combate à imigração, ou na luta contra o crime - possam caminhar juntas. Desta confusão só se pode dizer que a questão do Estado não está realmente clara.

Em suma, a questão que realmente nos importa é: podemos, realmente, regredir a um Estado forte? Ora, parte da esquerda e parte da direita querem um Estado forte, cujo funcionamento se dá, basicamente, pela imposição de regras ao capital e pelo seu autofinanciamento através de impostos - e justamente aí reside o problema, pois para retornar a este modelo de Estado é necessário tributar a população e também o capital, mas uma vez que se vêem a si próprios tributados, fogem imediatamente para outros lugares (especialmente o capital). Com isso, vemos uma espécie de dependência estrutural dos Estados em sua relação com o capital. Ora, se é verdade que o Estado e o capital são os dois pólos da sociedade capitalista, não o são com a mesma força. O pólo econômico é de fato muito mais forte, pois poderia reduzir o Estado a uma força auxiliar, ao passo que, por sua vez, o Estado necessita absolutamente da força econômica.

É óbvio que, no início da pandemia, muitos acreditavam estar vendo o que se chamou de “regresso ao Estado”, o que na verdade era uma surpresa, pois o Estado havia colocado a economia em uma espécie de coma artificial em todos os lados do mundo e o nosso livro, *Capitalismo em quarentena* (2020a), tentou explicar esse tipo de milagre. Na verdade, como dissemos na última resposta, o que ocorreu é que o capital precisava, naquele momento, desse suporte mínimo para se conservar. Uma vez passado o pior, no entanto, vemos os Estados fazendo de tudo para chegar a medidas mais eficazes do que o confinamento, como as vacinas e os remédios anti-covid, os quais permitem a plena retomada das atividades econômicas. Desse modo, mesmo neste caso, digamos “excepcional”, vemos que os Estados não têm outra função senão a de assegurar as condições para a acumulação do capital e, por isso, eles não podem substituir a função desse acúmulo.

E: *Agora que falamos sobre a relação entre o Estado e o capital, gostaríamos de discutir três tópicos que guardam uma conexão polêmica com a crítica de valor. O primeiro diz respeito à sua relação com a teoria do decrescimento. Quais são, na sua opinião, os pontos positivos e negativos, as capacidades e limitações desta teoria?*

A. J.: De fato, existe uma espécie de diálogo, ainda que difícil, entre a crítica do valor e a teoria do decrescimento. De minha parte, um livro das minhas conferências com Serge Latouche foi publicado na França e na Itália em 2014¹⁰. A teoria do decrescimento põe boas questões e eu mesmo penso ser mais interessante discutir com os seus teóricos do que com os marxistas tradicionais, pois os teóricos do decrescimento têm uma compreensão muito melhor da necessidade de não simplesmente distribuir riqueza, mas de realmente mudar o regime, de alterar o modo de vida, e é, portanto, uma teoria com a qual eu poderia concordar completamente.

No entanto, o problema é que essa teoria não constrói uma crítica forte ao capitalismo. Em geral, apoia uma reforma econômica, uma mudança de estilo de vida e dos padrões de consumo a nível individual e de pequenos grupos. É também verdade que o decrescimento tem um espectro bastante amplo de teorias, mas percebo em quase todas que a questão política é preferencialmente evitada. Com isso, chegam também a pensar que as instituições existentes poderiam realizar a agenda do decrescimento. Não colocam, de forma clara, a questão da mudança revolucionária, de uma ruptura com o dinheiro, com a produção de bens, etc.

Por outro lado, a teoria do decrescimento coloca a importante questão da aceitação social deste modo de vida - o que a teoria do decrescimento diz é que não se deve simplesmente exigir outra forma de distribuição de carros, dinheiro, viagens aéreas, etc., mas sim redefinir a noção de felicidade e, portanto, encontrar outro modo de vida. Assim, apesar de toda a ingenuidade dessa teoria, muitas vezes reduzida a um fator da moda do gênero burguês, a teoria do decrescimento faz perguntas corretas, mesmo que não encontremos nela uma crítica séria ao capitalismo.

E: *Este era o primeiro ponto polêmico. O segundo diz respeito à relação entre o desenvolvimento das forças produtivas e a crítica do valor. De fato, em ensaio recente, *Progresso em quê?*¹¹ (2020d), o senhor nos lembra da necessidade de realizar uma crítica das forças produtivas em geral e da tecnologia em específico. Parece que na maior parte das posições políticas contemporâneas existe um relativo consenso sobre a necessidade, e também inevitabilidade, do desenvolvimento das forças produtivas. Podemos dizer que, num certo sentido, até mesmo o marxismo tradicional foi capturado por essa armadilha, atribuindo à tecnologia um papel fundamental como condição de possibilidade de uma sociedade emancipada. Em*

10 Jappe, A.; Latouche, S. (2014) *Sortir de l'économie ? (ou plutôt comment l'économie a été inventée...)*. Un débat avec Serge Latouche et Anselm Jappe. Paris: Bourges.

11 Jappe, A. (2020c). Les évidences du progrès. Le Club de Mediapart. Disponível em < <https://blogs.mediapart.fr/anselm-jappe/blog/131020/les-evidences-du-progres> > (trad. (2020d) *Progresso em quê?* A terra é redonda. 2020. Disponível em <https://aterraeredonda.com.br/progresso-em-que>).

síntese, para a crítica do valor, e especificamente para o senhor, como é pensado o papel do desenvolvimento das forças produtivas?

A. J.: O capitalismo e a sociedade industrial são essencialmente a mesma coisa e se desenvolveram juntas. O caráter decisivamente inadequado e nesse ponto inútil de grande parte da crítica social dos últimos dois séculos, inclusive de quase todo o marxismo, mas também de uma boa parte da obra do próprio Marx, deriva igualmente dessa cegueira frente aos aspectos intrinsecamente destrutivos de grande parte do “desenvolvimento das forças produtivas” através da aplicação tecnológica das ciências. Por muito tempo se quis acreditar que uma sociedade comunista, emancipada, etc. poderia fazer uma gestão diversa das tecnologias, as quais seriam neutras por si mesmas. Penso que a ideia de neutralidade tecnológica seja uma coisa muito ingênua. Na verdade, a tecnologia é autorreferencial e tautológica assim como a acumulação do valor, criando, de modo similar, um dinamismo que foge a qualquer controle humano. As tecnologias são diretamente nocivas, especialmente as mais complexas, que produzem uma espécie de automatismo, no qual os problemas por ela criados podem ser resolvidos apenas dentro da sua própria dimensão e a partir da situação por ela já engendrada. Isto é o que Latouche denominou *Megamachine*¹², um enorme conjunto de fatores econômicos e técnicos que se reforçam reciprocamente, e que justamente por isso não deixam outra alternativa a não ser prosseguir na mesma lógica, até nos mínimos detalhes, que se tornam, eles também, quase imutáveis. Ao menos sobre isso, porém, temos hoje uma maior clareza.

Por um lado, é difícil, como vocês disseram antes, falar de uma “crítica do valor” em geral, porque a essa altura ela se dividiu em muitos caminhos, sempre muito variados. Posso falar apenas da minha posição. Nos primeiros anos da crítica do valor, quando Robert Kurz e seus companheiros de luta iniciaram *Krisis e Kritik*, Kurz publicou um artigo denominado *Crítica da crítica das forças produtivas*¹³ (1986). A *Krisis*, e Kurz em específico, tentavam se distanciar do movimento ecologista anti-industrialista e, portanto, defendiam que o recurso ao desenvolvimento das forças produtivas era antes de tudo uma crítica do trabalho, ou seja, uma defesa da liberação dos trabalhadores através das tecnologias. Isso é evidente, também, em outro artigo muito importante de Kurz, *A honra perdida do trabalho*¹⁴, de 1991, que traduzi à época para o italiano.

Por outro lado, houve uma evolução do debate e assim cresceu o ceticismo

12 Latouche, S. (1995) *La Mégamachine: raison technoscientifique, raison économique et mythe du progrès*. Paris: La Découverte.

13 Kurz, R. (1986) “Die Herrschaft der toten Dinge, Teil 1. Kritische Anmerkungen zur neuen Produktivkraft-Kritik und Entgesellschaftungs-Ideologie”. In: *Marxistische Kritik*, n. 2, Verlag Marxistische Kritik.

14 Kurz, R. (1991) “Die verlorene Ehre der Arbeit”. *Krisis - Kritik der Warengesellschaft*, n. 10.

frente à ideia do desenvolvimento das forças produtivas como condição para se chegar a uma futura sociedade emancipada - eu, pessoalmente, sempre fui muito cético sobre o suposto papel positivo das mesmas. Da minha formação pessoal fizeram parte autores como Ivan Illich e, por isso, considero positiva a tomada de distância da *Krisis* frente à tecnologia, particularmente ao longo dos anos 1990, ainda que uma certa ambiguidade tenha permanecido no *Manifesto contra o trabalho*¹⁵ (1999), no qual aparece a ideia de que as máquinas nos liberam da fadiga física e que isso seja de alguma forma positivo.

A perspectiva relativamente tecnófila se encontra em autores da *Krisis* como Ernst Lohoff que, em um artigo intitulado *O valor do saber*¹⁶ (2007), mirou no dito potencial emancipatório do digital, isto é, na ideia de que a lógica do digital explode a lógica do valor. Kurz, por sua vez, respondeu a essa ideia em um outro artigo que se denomina *O desvalor do desconhecimento*¹⁷ (2008). No final de sua produção, Kurz ficou muito mais crítico frente à ideia de que o desenvolvimento das forças produtivas seja uma condição necessária da emancipação, recusando, ao mesmo tempo, aquilo que lhe parecia romantismo ou um desejo de retorno às sociedades agrárias. Tal tema foi objeto de discussões entre nós - eu era chamado “comunista agrário”! Penso que isso continua a ser um elemento de discussão no interior de todos os campos teóricos da crítica do valor.

No que se refere a mim, creio que o limite no qual a tecnologia servia efetivamente para melhorar as condições humanas foi superado no mais tardar nos anos 1950, depois da Segunda Guerra Mundial. Não nego que certas forças produtivas poderiam ainda ter alguma função positiva, mas isso me parece secundário frente à sua função negativa. Hoje, não precisamos de técnicas agrárias para aumentar a produção, antes é necessário simplesmente parar de desgastar as superfícies agrícolas e de jogar os produtos tóxicos no mar. Temos sim certos progressos na medicina, mas seríamos mais saudáveis se melhorássemos as condições em que vivemos. O mesmo pode ser dito com relação aos automóveis elétricos, mas penso ser auspiciável abandonar o automóvel privado. Insisto que quase todos os problemas de hoje são problemas de origem social e não técnica, e devem, por isso, encontrar uma solução social e não técnica. No geral, creio que atualmente a humanidade não tem necessidade de mais indústria e de mais tecnologia para satisfazer as suas demandas - ou seja, há outras coisas que nos fariam felizes.

Repito, não quero falar aqui de uma crítica do valor em bloco: sou sem dúvida mais próximo daquelas posições que na França se denominam anti-industriais. Não

15 Gruppe Krisis (1999). Manifest gegen die Arbeit. *Krisis - Kritik der Warengesellschaft*.

16 Lohoff, E. (2007) Der Wert des Wissens: Grundlagen einer Politischen Ökonomie des Informationskapitalismus. *Krisis - Kritik der Warengesellschaft*, n. 31, pp. 13-51.

17 Kurz, R. (2008) Der Unwert des Unwissens: Verkürzte „Wertkritik“ als Legitimationsideologie eines digitalen Neo-Kleinbürgertums. *EXIT! Krise und Kritik der Warengesellschaft*, n. 5. pp. 127-194.

me posiciono, porém, ao lado do ecologismo radical, o qual, ao menos em certas correntes como a *deep ecology*, vêem o ser humano como um inimigo da natureza e propõem um verdadeiro retorno a ela e à *wilderness*. Essa perspectiva não me convence, pois creio que o ser humano seja capaz de conviver muito bem com a natureza, a questão é fazer isso de forma moderada. Não acredito que a civilização seja um problema, ou que devamos todos voltar a viver nos bosques. Ao menos até o final do século dezessete a humanidade conseguiu viver com um certo equilíbrio. Não significa, tampouco, afirmar a necessidade de retornar àquele ponto, mas isso demonstra que até mesmo formas de vida bastante opulentas, como era a Idade Média principalmente na Inglaterra, não são absolutamente incompatíveis com um impacto ecológico extremamente reduzido.

Ainda, a ecologia fala apenas dos danos ocasionados pelo homem à natureza. Na minha opinião, a questão principal não é essa, e sim aquela da autonomia. Penso por exemplo em autores como Lewis Mumford, para quem as tecnologias nos expropriam de toda possibilidade de agir, colocando-nos nas mãos de especialistas e de mecanismos incompreensíveis para nós. De fato, um outro aspecto a ser sublinhado como grande defeito de boa parte dos movimentos ecologistas é que as suas propostas concentram a sua atenção nas tecnologias singulares. Concentram-se, por exemplo, no papel do petróleo, e demandam a sua substituição por energias alternativas. Existe uma fração do capital, representada por exemplo em Trump, que quer continuar com o uso do petróleo, enquanto há uma outra fração do capital que aceitou a ideia de superá-lo, apostando, em vez disso, num retorno ao nuclear, como agora foi decidido na França de Macron, ou ainda com grandes quantidades de turbina eólicas. Em resumo, não se trata de nenhuma sobriedade energética, mas apenas da substituição de uma energia por outra, o que demonstra mais uma vez a capacidade do capitalismo de absorver formas de crítica que não levam em consideração o todo.

Em síntese, não faltam idólatras das velhas e novas forças produtivas (que são quase sempre destrutivas) - aqueles que demandam a reabertura das fábricas de automóveis na Europa e aqueles que querem até mesmo ver na aceleração da gestão informática do mundo um processo emancipatório. É inútil discutir com eles. Ao contrário, é animador ver a difusão de perspectivas ecologistas, decrescentes e anti-industriais. Mesmo que a concepção que estes movimentos têm dos desafios sociais seja muitas vezes ainda insuficiente, a sensibilidade que neles aparece pode levar muito mais longe do que os vários resmungos do velho marxismo e da luta de classes.

E: Terceiro e último ponto polêmico que gostaríamos de discutir: sabemos como o valor, transformado em capital, é o sujeito automático de seu próprio movimento

de acumulação. Esse sujeito pode não ter olhos, é uma lógica cega... mas tem sexo. O capital é masculino, o senhor afirma, não porque esteja necessariamente nas mãos dos homens, mas porque postula traços caracteriais classicamente masculinos, vinculados ao ethos competitivo do trabalho, que são interiorizados, como imperativos sistêmicos, seja por homens que por mulheres. Dado isso, o senhor vê algum potencial crítico nos novos movimentos identitários?

A. J.: Não há muito o que esperar de reivindicações de identidade por pessoas que simplesmente exigem maior reconhecimento daquilo que já possuem enquanto pertencentes a uma categoria do capitalismo. Geralmente, esses movimentos repetem a parábola da velha luta de classes: são primeiro levantadas demandas por igualdade, todas elas justificadas e compreensíveis no interior do escopo capitalista o qual, no entanto, não é posto em questão. De todo modo, tais demandas são, então, satisfeitas apenas parcialmente para a grande massa, enquanto os seus porta-vozes entram na gestão do sistema.

Muito diferente, porém, parece ser o caso dos movimentos ecologistas e de defesa das bases naturais da vida: aqui, não se defende uma posição particular dentro do sistema, mas se contesta os próprios fundamentos do sistema capitalista industrial. Essa afirmação pode parecer paradoxal, dada a natureza frequentemente muito limitada (para não dizer *nimby*¹⁸ destas lutas, sua timidez, sua frequente recusa em afrontar a questão sistêmica em nome do “pragmatismo”. Para se levar a sério questões como o aquecimento global e a artificialização dos seres vivos (através dos transgênicos, planos para criar carne sintética, procriação “assistida”, etc.) é preciso, todavia, desafiar necessariamente todo o sistema capitalista e industrial. Esse não pode, sob nenhuma circunstância, parar de devastar o mundo, e realiza tão somente reformas cosméticas. O ponto central é: ou a ecologia ou a economia. E essa questão se tornará particularmente aguda quando os movimentos verdadeiramente ecológicos tiverem que se chocar com a “transição ecológica” já promovida pelos Estados e pelo próprio capital, na tentativa de salvar as bases de uma acumulação futura. Atualmente, já assistimos ao lançamento dessa “transição”: regresso da energia nuclear como “energia verde”, instalação de parques eólicos e painéis solares ao invés da redução do consumo de energia, carne sintética, *smart*

¹⁸ NIMBY é um acrônimo em inglês para “not in my back yard”, que significa “não em meu quintal”. A expressão é usada para descrever movimentos de oposição a determinados projetos que possam afetar o entorno da população local, por conta de possíveis problemas relacionados a tais projetos. Aqui, Jappe designa o termo num sentido mais negativo. Porém, em outro texto recente, o autor olha com mais atenção o caráter positivo que tais movimentos, geralmente reduzidos e pouco vinculados a outros movimentos ditos de massa (partidos, sindicatos etc.), possuem. Ver Jappe, A. (2021c) Une ZAD au «cœur de la bête». Le Club de Mediapart. Disponível em: <https://blogs.mediapart.fr/anselm-jappe/blog/190221/une-zad-au-coeur-de-la-bete> . (trad. (2021b) *Defenda o seu quintal*. A terra é redonda. Disponível em: <https://aterraeredonda.com.br/defenda-o-seu-quintal/>).

cities com controle total do comportamento individual, etc. Talvez sejam mais positivas as reivindicações de certos grupos humanos, definidos em termos culturais ou linguísticos, os quais defendem uma abordagem qualitativamente diferente da vida e da natureza e que, além disso, entendem sua “identidade” não como algo fixo, mas como um objeto de discussão permanente: isso é especialmente verdadeiro para os Zapatistas no México, e talvez também para outros movimentos indígenas na América Latina.

E: *Professor, nós lhe agradecemos muito por esta entrevista e especialmente por suas respostas. Muitas outras questões poderiam ser feitas, mas por razões de espaço nos limitaremos a uma última. Na sua avaliação, e dentro de todo o acima referido, há ainda um papel importante para a filosofia?*

A. J.: Havia uma certa abordagem marxista que queria ver na filosofia apenas um reflexo das condições sociais ou simplesmente da luta de classes relativa à própria época, como encontramos, por exemplo, em Lukács e outros autores. Sem dúvida, esta é, diria eu, uma posição um tanto redutora. Podemos então encontrar outra abordagem, que insiste na filosofia não como meramente um reflexo, mas antes como um processo que se desenrola em paralelo com o desenvolvimento do dinheiro e da ciência. Como se sabe, Sohn-Rethel insistia que o nascimento simultâneo da moeda cunhada na Jônia e do primeiro pensamento filosófico não foi um acidente. Eles são de algum modo duas formas de pensar o mundo e o conceito abstrato. Sohn-Rethel também propôs outras pesquisas, como aquela sobre a conexão entre a filosofia de Galileu e o início do capitalismo. Entretanto, eu evitaria reduzir a filosofia ao seu condicionamento social em um sentido amplo. É através do pensamento que se expressam ideias que vão muito além da sua própria época - não haveria interesse em ler Platão ou Santo Agostinho caso fosse apenas uma questão de testemunhar o pensamento do passado. Ainda, a filosofia é igualmente expressão de uma tentativa de compreender as características mais gerais da existência humana.

Digo isso também pois acho necessário corrigir uma certa tendência da crítica do valor em negar absolutamente a existência de linhas de desenvolvimento que atravessam diferentes épocas. Tem havido muita insistência, mesmo na teoria do valor, sobre a absoluta especificidade de cada período - que nunca se deve falar de categorias antropológicas ou ontológicas em abstrato. Isso, naturalmente, permanece verdadeiro; qualquer consideração do capitalismo deve começar com as fraturas que o constituíram frente às configurações anteriores. Por outro lado, não podemos esquecer que há toda uma série de tendências, posições e questões que se encontram em idades e culturas totalmente diversas. Isto nos permite guardar o interesse pelo

pensamento filosófico não só de outras épocas, mas também de diferentes culturas, como por exemplo dos chineses ou dos indianos. E desse ponto de vista, penso que podemos estudar facilmente a filosofia mesmo sem ter que colocá-la em uma moldura de desenvolvimento social.

A outra questão é que a filosofia é um exercício de pensamento, é lógica e, portanto, em certo sentido eu diria que qualquer filosofia (pense em um Tomás de Aquino, por exemplo), também tem uma função emancipatória, porque - pelo menos na minha opinião - qualquer pensamento, feito com rigor, deveria nos fazer entender a loucura do capitalismo, que é um sistema absolutamente irracional e antilógico. Desse ponto de vista, mesmo uma filosofia que aparentemente não tem nada de emancipatória pode pelo menos nos ensinar a pensar e nos perguntar que tipo de mundo vivemos e por que as coisas são do jeito que são. Não aconselharia, portanto, a pensar a história da filosofia a partir de distinções entre, por exemplo, filosofias materialistas e idealistas ou racionalistas e irracionais, como Lukács fazia com a sua distinção entre filósofos progressistas ou reacionários. O esforço para desenvolver um conceito independentemente do seu resultado já pode, em minha opinião, gerar uma contribuição para a mente humana.

Referências

- Fischer, M. (2009). *Capitalist Realism: Is There No Alternative?* Winchester: Zero Books.
- Gruppe Krisis (1999). Manifest gegen die Arbeit. *Krisis - Kritik der Warengesellschaft*.
- Jappe, A. (1993). *Guy Debord*. Pescara: Tracce.
- Jappe, A. (2003). *Les aventures de la marchandise: Pour une nouvelle critique de la valeur*. Paris: La Découverte.
- Jappe, A. (2006). *As aventuras da mercadoria: para uma nova crítica do valor*. Lisboa: Antígona.
- Jappe, Anselm; Latouche, Serge. (2011). *Sortir de l'économie ? (ou plutôt comment l'économie a été inventée...)*. Un débat avec Serge Latouche et Anselm Jappe. Paris: Bourges.
- Jappe, A. (2017). *La Société autophage: Capitalisme, démesure et autodestruction*. Paris: La Découverte.
- Jappe, A. et al. (2020a). *Capitalismo em quarentena: notas sobre a crise global*. São Paulo: Elefante.
- Jappe, A. et al. (2020b). *De Virus Illustribus: crise du coronavirus et épuisement structurel du capitalisme*. Paris: Crise & critique.
- Jappe, A. (2020c). Les évidences du progrès. Le Club de Mediapart. Disponível em: <https://blogs.mediapart.fr/anselm-jappe/blog/131020/les-evidences-du-progres>. Acesso: maio de 2022.
- Jappe, A. (2020d). *Progresso em que? A terra é redonda*. Disponível em: <https://aterraeredonda.com.br/progresso-em-que>. Acesso: maio de 2022.

- Jappe, A. (2021a). *A sociedade autofágica: capitalismo, desmesura e autodestruição*. São Paulo: Elefante.
- Jappe, A. (2021b). Defenda o seu “quintal”. A terra é redonda. Disponível em: <https://aterraeredonda.com.br/defenda-o-seu-quintal>. Acesso: abril de 2022.
- Jappe, A. (2021c). Une ZAD au «cœur de la bête». Le Club de Mediapart. Disponível em: <https://blogs.mediapart.fr/anselm-jappe/blog/190221/une-zad-au-coeur-de-la-bete>. Acesso: abril de 2022.
- Kurz, R. (1986). “Die Herrschaft der toten Dinge, Teil 1. Kritische Anmerkungen zur neuen Produktivkraft-Kritik und Entgesellschaftungs-Ideologie”. In. *Marxistische Kritik*, 2, Verlag Marxistische Kritik.
- Kurz, R. (1991). “Die verlorene Ehre der Arbeit”. *Krisis - Kritik der Warengesellschaft*, 10.
- Kurz, R. (2008). “Der Unwert des Unwissens: Verkürzte ‘Wertkritik’ als Legitimationsideologie eines digitalen Neo-Kleinbürgertums”. *Exit! Krise Und Kritik der Warengesellschaft*, 5, 127-194.
- Latouche, S. (1995). *La Mégamachine: raison technoscientifique, raison économique et mythe du progrès*. Paris: La Découverte.
- Le Goff, J. (2010). *Le Moyen Âge et l’argent : essai d’anthropologie historique*. Paris, Perrin.
- Lohoff, E. (2007). “Der Wert des Wissens. Grundlagen einer Politischen Ökonomie des Informationskapitalismus”. *Krisis - Kritik der Warengesellschaft*, 31, 13-51.