

Dominic Kloos

Alternativas ao capitalismo Em teste: A economia do bem comum

*"Como se poderia conceder a liberdade com a ajuda da submissão?
Abrir uma gaiola e ao mesmo tempo colocá-la dentro duma gaiola maior?"
Amitav Gosh, The Glass Palace [O palácio de cristal], p. 220.*

1. Introdução

A crítica do capitalismo levanta a questão das alternativas. Não é diferente na Rede Eucuménica. Por mais compreensível e justificada que seja a questão das alternativas – afinal de contas, trata-se de ultrapassar um sistema que leva as pessoas à morte e o mundo à ruína –, a maioria das respostas é de curto alcance, não conseguindo cumprir o que promete. Sem o "purgatório da crítica radical" (H. Böttcher) das categorias da forma social capitalista (valor, capital, trabalho, dissociação, sujeito, Estado, ideologias, matriz psíquica, simbolismo), não pode haver alternativas emancipatórias. Assim, as abordagens que pretendem ser uma alternativa devem responder à questão de até que ponto criticam e negam as categorias definidoras do capitalismo. Caso contrário, as ilusórias reformas permanecem no quadro da socialização capitalista, que está cada vez mais mergulhada numa crise bárbara. A base para a avaliação das alternativas é a crítica da dissociação-valor, que temos debatido intensamente na Rede. Para nós, na Direcção da Rede, ela nos parece a crítica mais plausível e de maior alcance à formação social capitalista. As abordagens alternativas devem, portanto, ser avaliadas com base na análise feita pela crítica da dissociação-valor às categorias reais – ou seja, que determinam e actuam em termos reais, mas que não podem ser directamente apreendidas de modo positivista – para filtrar os seus possíveis potenciais e/ou reduções¹.

Em primeiro lugar,² tratamos aqui da economia do bem comum, uma das mais conhecidas abordagens desenvolvidas nos últimos 10 anos no espaço de língua alemã. Porquê a economia do bem comum de Christian Felber? No "ABC das Alternativas" (cf. Brand et al. 2012/2007), de certo modo o léxico das abordagens alternativas, a economia do bem comum nem aparece, uma vez que os editores provavelmente não a entendem como uma alternativa, mas como uma reforma dentro da formação social capitalista. Contudo, uma vez que os escritos de Christian Felber e o "conceito" da economia do bem comum pelo menos reivindicam a pretensão de ultrapassar o capitalismo ("uma

¹ A crítica da dissociação-valor, explicada em diversas publicações – em parte online em www.exit-online.org, e também em www.oekumenisches-netz.de –, baseia-se em diversos trabalhos de Robert Kurz, Roswitha Scholz e do Grupo Exit (bem como da anterior Krisis). Obras particularmente importantes: Kurz 1991, Kurz 2009/1999, **Kurz (2013/1999)**, Kurz 2003, Kurz 2004a, Kurz 2004b, Kurz 2005a, Kurz 2005b, Kurz 2010/2006, Kurz 2010, Kurz 2011, Kurz 2012, Ortlieb 2009, Scholz 2011/2000, Scholz 2005, Scholz 2009 (Texto na presente publicação); ver também sinteticamente Böttcher 2012 e 2016a.

² Nos próximos anos, serão consideradas outras abordagens teóricas e práticas (como Parecon (Participatory Economy), Commons/Bens comuns, Economia do Pós-Crescimento, Eco-Socialismo, Buen Vivir, Peer Economy, etc.) a fim de avaliar se contêm o potencial de uma "saída", ainda que – devido ao número crescente – nem todas as abordagens possam ser apresentadas e discutidas.

alternativa à economia capitalista de mercado e de planeamento central", Felber 2016: 2), tendo tido grande difusão no espaço de língua alemã e para além dele³, não podem ser ignorados.

A grande divulgação da economia do bem comum parece ser uma consequência dos fenómenos da crise capitalista real: Cada vez mais pessoas procuram alternativas à coexistência social, ao perceberem os fenómenos de um fosso cada vez maior entre ricos e pobres, o aumento do populismo (de direita) e, com ele, a simples procura de bodes expiatórios, a externalização social e ecológica e os actos de guerra em todo o mundo. Felber responde a uma necessidade difusa que, justificadamente, parece não querer o que existe. No entanto, esta necessidade permanece difusa porque consiste menos em penetrar analiticamente o capitalismo, que virtualmente atravessa até à medula todas as pessoas, a fim de compreender os seus "pontos críticos" e só então ser capaz de ultrapassá-lo, mas sobretudo em obter uma solução rapidamente realizável para os numerosos problemas (cf. Böttcher 2018; texto nesta publicação). A reivindicação de Felber de uma "alternativa imediatamente realizável" (Felber 2010: 9) encontra assim terreno fértil no "medo da impotência política paralisante" (Böttcher 2018: 358), que está muito difundido – especialmente nos movimentos sociais – e no qual os limites da forma capitalista de sociedade não são (não se quer que sejam) reflectidos, mas se exige a capacidade imediata de agir, sendo as vitais medidas de emergência exageradas como movimentos de conquista anticapitalistas. A reflexão dos fenómenos catastróficos cada vez mais numerosos no mundo não se faz em ligação com o capitalismo e o seu "limite interno" como "totalidade concreta" (cf. texto de Roswitha Scholz nesta publicação). Pelo contrário, pretende-se procurar a salvação em acções que, entre projectos, "intercessões" aos actores económicos e políticos e sermões ético-morais, saltem entre o "concreto" e o "geral" (Böttcher 2018: 358). No entanto, esta acção permanece indeterminada no que respeita à forma a ultrapassar, e tem de continuar a sê-lo, para continuar a ser supostamente capaz de agir. A razão por que Felber tocou aqui um ponto sensível, assim apresentando um comboio que cada vez mais gente parece querer apanhar, deve tornar-se clara na análise.

Serão primeiramente apresentadas as características básicas da economia do bem comum com as suas várias facetas, principalmente sob a forma de citações. Em seguida, com a ajuda e a mediação da crítica social radical do valor e da dissociação, segue-se uma análise e uma avaliação, que devem primeiro esclarecer se a economia do bem comum de Felber⁴ consegue compreender adequadamente o capitalismo e, eventualmente, representar uma abordagem para ultrapassá-lo: Os níveis diferentes e ao mesmo tempo interligados da "totalidade concreta" da sociedade – economia, política, sujeito, ideologia – são explicados e relacionados com a abordagem de Felber. Depois de uma conclusão sobre a economia do bem comum, fechamos com considerações sobre a direcção em que a ultrapassagem do capitalismo poderia ser concebida como um programa de abolições.

2. O que é a economia do bem comum?

2.1 Ultrapassar a "economia de mercado capitalista" em crise

De acordo com a sua auto-compreensão, a economia do bem comum é uma alternativa ao capitalismo. Segundo Felber e um grupo de empresários/as ditos/as da ATTAC à sua volta, que em conjunto esboçaram a economia do bem comum, ela baseia-se "na correcção da aberração cultural fundamental e catastrófica consistente em que nós, na economia, promovamos valores opostos para que as nossas relações possam ter sucesso" (Felber 2010: 24). A economia do bem comum vê na "economia de mercado capitalista (...) um cenário de crise perigosa (...): bolhas financeiras,

³ Esta abordagem é apoiada por mais de 2300 empresas e 200 organizações, com a participação de numerosas pessoas e instituições públicas, bem como escolas e universidades de meia Europa e de grande parte da América Latina; ver <https://www.ecogood.org/de/community> e o texto de capa da nova edição de 2018 (Felber 2018).

⁴ Do campo da doutrina social católica também é conhecida a abordagem de uma economia do bem comum (cf. Sikora/Hoffmann 2001), que mostra muitas semelhanças com as posições de Felber e representa uma espécie de precursor da sua concepção, mas que não é aqui analisada.

desemprego, crise de distribuição, crise climática, crise energética, crise da fome, crise do consumo, crise de sentido, crise democrática... Todas estas crises estão interligadas e podem ser reduzidas a uma raiz comum, a estrutura fundamental do nosso actual sistema económico: procura de lucro e concorrência" (ibid.: 7). "O cerne do capitalismo é que alguns – proprietários de capital, mais poderosos – apropriam-se legalmente da mais-valia do trabalho de outros – impotentes, não proprietários de capital" (ibid.: 38).

Contra os incentivos ao lucro e à concorrência, Felber preocupa-se em criar um "quadro de incentivos" diferente, com diferentes "pressupostos antropológicos" (ibid.: 7), um "quadro regulamentar diferente para a actividade económica" e uma "mudança nas actuais relações de poder" e, ao fazê-lo, presta especial "atenção à questão da propriedade e da democracia" (ibid.: 8). Na sua opinião, a economia do bem comum é uma "ordem económica completa e alternativa" (Felber 2016: 2), que é simultaneamente um "modelo teórico" e um "processo de aplicação prática" (ibid.: 2). Não se trata "de um modelo completo, devendo os detalhes ser determinados apenas em processos democráticos" (Felber 2010: 9) e a "ordem económica ser adaptada aos valores e objectivos constitucionais intemporais" (Felber 2016: 2). O "trabalho de relacionamento invisível das mulheres (...), cujos serviços essenciais na manutenção da vida e na obtenção da felicidade dificilmente são vistos, valorizados e recompensados" (Felber 2010: 82) que é considerado inferior deve ser valorizado.

2.2 Transferência de "valores humanos" para a economia

"Valores humanos" como "construção de confiança, honestidade, atenção, empatia, apreciação, cooperação, ajuda mútua e partilha" devem ser a "orientação básica" não só para "amizade e relacionamentos quotidianos", mas também para a outra "parte da vida, (...) (a) economia de mercado" (Felber 2010: 10). Pois "até hoje a suposição de que os egoísmos dos actores individuais seriam dirigidos pela concorrência para o maior benefício possível de todos, constitui o cerne da legitimação da economia de mercado capitalista" (ibid.: 12). Segundo Felber, a dignidade é o maior valor a ser tido em conta nesta transferência de um "mundo da vida" para outro. Seguindo o exemplo de Immanuel Kant, ele formula: "A dignidade só pode ser preservada na interacção quotidiana entre as pessoas se nos considerarmos e nos tratarmos sempre como pessoas iguais: Queremos levar a nossa contraparte humana e as suas necessidades, sentimentos e opiniões tão a sério como as nossas – como uma expressão do mesmo valor. Nunca devemos instrumentalizar o outro nem usá-lo principalmente como um meio para os nossos próprios fins" (ibid.: 13). Também "o dinheiro e o capital são considerados como meios de actividade económica, como um objectivo para o bem comum" (Felber 2016: 2), mas não como um fim em si mesmo. De acordo com a orientação para a dignidade humana, os objectivos da economia do bem comum devem, portanto, ser menos a eficiência e certamente não a procura de lucro, mas sim a confiança, cooperação, eliminação de desequilíbrios de poder e, portanto, um "mercado livre, (...) (no qual) todos os participantes neste movimento possam retirar-se completamente e sem danos de qualquer negócio de troca" (Felber 2010: 14; cf. ibid.:14-19). De acordo com Felber, não é "o desejo de ganhar" e a "motivação extrínseca", mas a "motivação intrínseca" para a cooperação, que em vez de uma "*win-lose-situation*" (ibid.: 18-19) luta pelo bem-estar de todos, que deve corresponder muito mais ao "ser humano" e determinar o seu comportamento, bem como o quadro económico e político em que opera.

2.3 Fundamentos da economia do bem comum

A alteração dos incentivos, novos indicadores mensuráveis para o sucesso empresarial e uma definição (em mudança) do bem comum por convenções (cf. ibid.: 24-49) deverão conduzir a uma economia do bem comum, que pode ser resumida em duas teses de base (e será brevemente explicada a seguir):

– A economia do bem comum é uma forma de economia de mercado em que existe planeamento cooperativo do mercado, serviços públicos de interesse geral "totalmente controlados pelo interesse comum" e medidas regulamentares estatais, e em que o lucro pode ser obtido como meio para alcançar o bem comum a definir pela participação, mas em que não existe uma procura concorrencial de lucro como objectivo.

– O sujeito "intrinsecamente motivado" encontra a justificação última para as suas acções éticas (individuais e sociais) no pensamento iluminista ou na "ecologia profunda".

Com base na orientação para a dignidade humana e nos valores a ela associados, "a economia como um todo deve proporcionar o bem-estar de todos" (ibid.: 25). O comportamento das empresas deve ser orientado em conformidade. O ganho financeiro – "hoje equiparado a 'sucesso'" (ibid.: 25) – não deve estar em primeiro plano. "É através disso que devemos medir *directamente* o que esperamos das empresas e não através de um desvio (ganho financeiro) demasiado fraco para afirmar o objectivo real. (...) O conteúdo exacto do bem comum não está escrito em lado nenhum. Só pode ser o resultado de uma discussão e de um acordo democráticos. (...) Uma convenção económica *directamente* eleita (...), composta por todos os grupos da sociedade, define num prazo suficiente, talvez dois anos, 'o bem comum' que deve ser procurado por todas as empresas" (ibid.: 25-26). Os "valores orientadores da actividade económica, que já hoje são (...) valores básicos de uma comunidade democrática consagrados na maioria das constituições (...)", devem ser transformados em "critérios de medição para o novo objectivo geral, na derivação de indicadores "severos" de sucesso dos valores subjacentes": "A redefinição do sucesso seria inútil se não a pudéssemos medir" (ibid.: 26-27).

A matriz elaborada de bem comum (ver <https://www.ecogood.org/de/gemeinwohl-bilanz/gemeinwohl-matrix/>), na qual os valores gerais são (devem ser) decompostos em acções concretas por parte das empresas, as chamadas interfaces a serem identificadas e tornadas mensuráveis, deve servir "como um indicador" (ibid.: 29) para uma economia diferente. No entanto, a matriz proposta não deve ser elaborada por Felber e pelos empresários da ATTAC, "mas por (...) (uma) convenção para o bem comum. Vemos a nossa tarefa apenas em mostrar que e como (simplesmente) isto é possível" (ibid.: 30). Em vez da matriz geral, aqui estão apenas alguns exemplos:

– Na interface de *construção de confiança* com os *fornecedores*, escolhemos como critério o *cálculo aberto*;

– Na interface de *construção de confiança* com o *público*, a *participação num sistema unitário de informação* sobre os produtos (em vez de publicidade nos meios de comunicação social)" (ibid.: 29-30);

– Justiça para os colaboradores: O rácio entre o rendimento mais elevado e o mais baixo da empresa não deve exceder 20:1, se possível.

Além disso, há critérios negativos para as medidas individuais nas várias "interfaces". Por exemplo, a fuga ao fisco é punível com a dedução de pontos de bem comum.

Um bom desempenho nos pontos de bem comum traz várias vantagens (jurídicas) para as empresas, tais como uma taxa reduzida de IVA e/ou das tarifas aduaneiras, empréstimos mais baratos, prioridade nos contratos públicos ou subvenções públicas directas. "Estas recompensas ajudam aqueles que são orientados pelo bem comum a cobrir os seus custos" (ibid.: 34), uma vez que uma maior consciência ambiental e responsabilidade social implicam custos mais elevados. "Se a recompensa é tão generosa que uma empresa lucra com ela, só pode ser usada para determinados fins – caso contrário, ela seria retirada: seria inútil comportar-se social e ecologicamente por pura busca de lucro. Por outro lado, é muito útil "maximizar" os pontos de bem comum" – tanto para as empresas como para os consumidores, que "dispõem de uma base clara e sobretudo sistemática para a tomada de decisões" (ibid.: 34).

(E) Felber continua: "Muitas pessoas, ao ouvir pela primeira vez que as empresas já não devem ser orientadas para o lucro, começam por abanar a cabeça, pois está firmemente estabelecido que uma empresa existe apenas para obter lucros. No entanto, foi precisamente esta orientação do objectivo que identifiquei como o cerne do problema e, por conseguinte, propus um novo objectivo que deveria ser definido para todas as empresas e medido no novo balanço principal. O balanço financeiro permanece inalterado, porque ainda há dinheiro e preços dos produtos na economia do bem comum, mas torna-se um balanço secundário. Lucro deixa de ser um fim para se tornar um meio. O que é que isso significa exactamente? Várias dúzias de empresários/as já trabalharam em conjunto neste ponto crucial. O resultado preliminar é que, uma vez que os lucros podem ser úteis ou prejudiciais, são limitados de forma diferenciada a certas utilizações, a fim de reorientar o "excesso" no capitalismo – acumulação em nome da acumulação – numa direcção mais significativa. A utilização de excedentes, que conduzem a tomadas hostis, a demonstrações de poder, à desigualdade, à destruição ambiental e a crises, deve mesmo ser evitada, enquanto os excedentes, que são utilizados para criar valor acrescentado social e ecológico, para investimentos sensatos e cooperação – em suma: para aumentar o bem comum – continuam a ser desejáveis" (ibid.: 35).

Os usos permitidos e não permitidos dos excedentes (cf. ibid.: 36-44) devem levar à extinção da "dinâmica do sistema capitalista", de modo que "todos (...) sejam libertados da compulsão sistémica de crescer e devorar-se uns aos outros" (ibid.: 44). A cooperação activa entre empresas e o planeamento cooperativo do mercado (cf. ibid.: 44-48) devem ser intensificados para que o bem comum seja servido em conjunto, e as vantagens individuais das empresas não sejam maximizadas umas contra as outras. No entanto, as empresas não seriam obrigadas a subordinar-se aos princípios da economia do bem comum, mesmo correndo um maior risco de falência. "A possibilidade de falência é – para além do dinheiro e da propriedade privada (produtiva) – um (...) critério para a economia do bem comum ser uma forma de economia de mercado" (ibid.: 45).

2.4 Dinheiro democrático

Felber quer "acabar com a 'dominação do dinheiro'" (Felber 2014: 11) e, ao mesmo tempo, manter o dinheiro⁵. Isto deve ser possível através de uma "ordem monetária democrática" (ibid.: 13). Pois um dos principais problemas da actual ordem monetária "é que as representações democraticamente eleitas estão tão absorvidas pelos interesses mais poderosos desenvolvidos dentro do sistema monetário neofeudal-capitalista que não estão dispostas a mudar nada de decisivo nas actuais regras do sistema monetário" (ibid.: 12). Felber vê a única possibilidade de mudança desta situação numa "mudança de sistema, ou melhor: num maior desenvolvimento democrático da ordem monetária" (ibid.: 13). Para o efeito, as "regras do jogo para o sistema monetário devem ser discutidas em processos participativos e descentralizados", finalizadas "em convenções nacionais delegadas ou directamente eleitas" e ancoradas "nas constituições por referendos vinculativos". Assim, "os parlamentos teriam uma base clara para a legislação monetária". A constituição monetária é vinculativa para o legislador, mas não está para sempre esculpida em pedra. Apenas pode ser alterada novamente pelo próprio Soberano, pela mesma instância que a pôs em prática". Esta "ordem monetária democrática (é o objectivo) que aumenta a liberdade de todos através de a) a mesma possibilidade de co-desenhar as regras do jogo, b) o efeito igualitário destas regras e c) a sua tendência para a estabilidade do sistema, justiça distributiva e sustentabilidade. Quanto mais democrático for, maior será a probabilidade de concordar com os valores fundamentais da sociedade – dignidade humana, liberdade, solidariedade, justiça, sustentabilidade. A visão (...) é: (...) O dinheiro deve ser transformado de arma em ferramenta. O dinheiro deve servir a vida, o bem comum" (ibid.: 13-14).

⁵ Uma crítica detalhada do entendimento de dinheiro de Felber foi feita por Knut Hüller (ver Hüller 2014).

Felber também explica breve e eclecticamente a origem do dinheiro "ao longo dos séculos ou mesmo milénios" (ibid.: 15) até se tornar o sistema disfuncional e monstruoso de hoje. Mas "claro que nem tudo é mau no actual sistema monetário: com o dinheiro foram instituídas muitas coisas boas e ele torna a nossa vida quotidiana mais fácil; (...) (as) vantagens têm de ser localizadas, condensadas, significativamente moldadas e decididas democraticamente" (ibid.: 15). O bem do dinheiro apenas está enterrado, uma vez que a "evolução do sistema monetário" (ibid.: 16) ocorreu no sentido de um "casino financeiro globalizado" (ibid.: 17), no qual as instituições não democráticas fazem os seus malefícios: Felber descreve brevemente este "clube altamente exclusivo" (ibid.: 24) da UE e das organizações internacionais até aos peritos, e que tarefas assume (ou omite), chegando à conclusão de que "quase cada um (...) tem a sua própria análise dos problemas (...). (...) Dependendo de quem está envolvido na solução, as soluções seriam muito diferentes" (ibid.: 35). Isto deve-se principalmente ao facto de "não haver nenhum consenso sobre o que é o dinheiro e quais as suas funções" (ibid.: 18).

A uma ordem "inconsciente" e "obscura" do dinheiro (...) (com a sua) disfuncionalidade múltipla" (ibid.: 19) opõe-se uma ordem democrática do dinheiro, que com a ajuda do "consenso sistémico" (ibid.: 41) vai emergir numa "convenção do dinheiro" (ibid.: 36). Esta ordem monetária com várias abordagens de reforma, em que a moeda funciona como um bem público (cf. ibid.: 47-53), é apresentada em pormenor (ibid.: 54-256). O programa de política monetária de Felber vai desde a questão da criação de dinheiro pelos bancos centrais democráticos, da solução do problema da dívida pública até às regras de crédito, pensões seguras, cooperação fiscal global e muito mais. Em resumo, é uma questão de regulação sofisticada e abolição parcial de actores e actividades no sector financeiro pelo Estado, o que deve ter consequências positivas para o orçamento do Estado e para as tarefas sociais associadas.

2.5 Comércio mundial ético

À semelhança do dinheiro, o comércio mundial também deve ser eticamente regulado. A necessidade disso decorre do facto de o comércio se ter tornado um "fim em si mesmo" no quadro da ideologia do comércio livre vigente. "E esse já é o erro básico. Isso significa que um meio se torna um fim, daí resultando que os verdadeiros objectivos e valores sofrem. A natureza de fim em si mesmo do comércio reflecte em pequena escala a natureza de fim em si mesmo do capital em grande escala: no capitalismo, o capital tornou-se de meio em fim. Todos os outros objectivos e valores sofrem, e em última análise também o bem comum" (Felber 2017: 9).

Em vez disso, Felber baseia-se numa "política comercial diferente, em regras de jogo alternativas, para além de extremismos e ideologias" (ibid.: 8). Ele começa descrevendo os fenómenos do comércio mundial, em que um empreendimento ecológica e socialmente desastroso se desenvolveu erroneamente, com base no teorema das vantagens comparativas de custo de David Ricardo – liderado pelas organizações internacionais do Banco Mundial, do Fundo Monetário Internacional e da Organização Mundial do Comércio. É discutida a desigualdade entre o Norte e o Sul global e os "dois pesos e duas medidas" (ibid.: 66) dos chamados países industrializados em relação ao comércio livre (que é pregado) e ao protecionismo (que é implementado sempre que possível), assim como a desigualdade dentro das actuais regiões do mundo. Ele vê as balanças comerciais cada vez mais desequilibradas como um dos problemas centrais do comércio mundial: "Um sistema comercial (...) só pode funcionar a longo prazo se todos os participantes tiverem balanças comerciais equilibradas. Isto, por sua vez, só pode ser alcançado se a distribuição global da produção for tal que todos os países exportem bens e serviços de valor comparável. (...) Para que o sistema global de comércio funcione para o "bem de todos", seria necessário um mecanismo que assegurasse que as balanças comerciais se mantêm em equilíbrio, pelo menos aproximadamente e por períodos de tempo mais longos" (ibid.: 39-40). Aqui Felber – como já no seu livro sobre o dinheiro – traz a jogo John Maynard Keynes, que tinha desenvolvido um tal "mecanismo de

equilíbrio" que foi rejeitado em Bretton Woods. Segundo Felber, um Bretton Woods II com tal mecanismo e várias organizações internacionais de regulação – não apenas do comércio mundial, mas sobretudo do dinheiro (mundial) – seria um remédio para as crises capitalistas. Isto poderia também regular ou mesmo eliminar a concorrência pela localização do investimento, que, segundo Felber, é uma concorrência "política": não são as empresas que competem pela melhor qualidade e pelo preço mais baixo, mas as comunidades (Estados, democracias) que concorrem pelas condições mais favoráveis para os investidores. Na concorrência pela localização do investimento, os Estados *adaptam quase todos os domínios políticos às necessidades das empresas*" (ibid.: 54).

Esta adaptação do Estado ao comércio livre – uma expressão para "concentração do poder (em empresas transnacionais), perda da democracia e da liberdade" (ibid.: 57) – é, segundo Felber, a principal razão para o "fim em si mesmo do comércio". (...) Mais comércio (significa) simplesmente mais negócios para os comerciantes. E os principais "comerciantes" hoje em dia são empresas transnacionais. (...) O poder das grandes empresas e seus lobbies é agora tão grande que o direito internacional tende a colocar o direito comercial (incluindo a proteção de investimentos e patentes) acima dos direitos humanos, da proteção ambiental e climática, da diversidade cultural ou dos objectivos de distribuição, e até ameaça prevalecer sobre esses direitos" (ibid.: 10-11).

Felber contrapõe ao comércio como fim em si mesmo o comércio mundial ético como alternativa. Porque "o comércio pode fazer muito bem, ajuda a partilhar o trabalho de forma sensata. (...) (Mas, ao mesmo tempo) pelo menos (?) a dignidade humana e os direitos humanos (...) devem (estar) acima da liberdade de comércio (uma vez que o comércio não é um *fim* da política económica, mas um *meio* para alcançar superiores objectivos políticos legítimos e acordados" (ibid.: 73). "A economia do bem comum não é (...) (capitalismo) nem (...) (comunismo), transcende os extremos, integrando os seus núcleos válidos – os valores da liberdade e da igualdade – e esboçando algo de novo para lá deles. (...) O universo é um lugar de infinitas possibilidades, não há apenas uma terceira e quarta, mas infinitamente muitas gradações entre todos os pólos. Entre homem e mulher, entre dia e noite, entre comunismo e capitalismo, entre comércio livre e isolamento" (ibid.: 75).

Uma economia do bem comum desenvolve os conteúdos de si mesma de modo participativo. "Esta elaboração participativa do significado concreto do 'bem comum' corresponde à compreensão 'formal' do bem comum, que se distingue do significado 'substantivo'" (ibid.: 79). Assim, apenas o significado formal se mantém, o conteúdo não pode ser fixado desde o início, uma vez que só pode ser desenvolvido através de um processo participativo. Isto também se aplica ao comércio, mas Felber faz recomendações, pois, em sua opinião, há "boas notícias" (...): já existem muitos pontos de partida para um sistema de comércio ético – acordos, declarações, programas e objectivos internacionais. Não estão actualmente integrados no sistema comercial porque este foi deliberadamente criado fora do sistema das Nações Unidas para não ter de respeitar os objectivos. (...) Não será plausível que as regras do comércio mundial sejam, em princípio, feitas no núcleo de cristalização do direito internacional? *Se* uma organização internacional é capaz de servir o "bem do todo" (Ricardo) e a "paz perpétua" (Kant), é a ONU. Existe um quadro de referência completo para o "meio" comércio – desde os pactos de direitos humanos até às convenções ambientais e às normas laborais da OIT, e as regras do jogo para o comércio poderiam tomá-lo como referência, para servir estes objectivos e valores" (ibid.: 82).

As Nações Unidas e as suas várias suborganizações assumiriam várias tarefas regulamentares (cf. ibid.: 93-143), semelhantes às já realizadas em matéria de dinheiro (supervisão financeira global, cooperação fiscal, etc.). Um "novo triângulo" seria criado:

1. Preservar a autonomia e a democracia do Estado-nação em
2. Cooperação global progressiva nos domínios dos direitos humanos, da protecção do ambiente e do clima, da coesão social e da diversidade cultural (objectivos de desenvolvimento sustentável).
3. A política comercial a nível nacional ('substituição de importações', 'política de novas indústrias', 'tarifas educativas') e a nível internacional ('sistema ético de protecção aduaneira', 'união de

compensação') é um meio para atingir estes objectivos (orientados para o bem comum, D.K.)" (ibid.: 142).

Neste sistema ético, no qual existem diferentes formas de propriedade (cf. ibid.: 146-147), as empresas não só prestariam atenção à eficiência da utilização do capital, como a colocariam de lado "a favor de mais significado, sustentabilidade, diversidade, autonomia, resiliência e coesão social" (ibid.: 144). A actual desvantagem competitiva das "empresas éticas" existentes tornar-se-ia uma vantagem competitiva com a regulamentação correspondente (cf. ibid.: 157). Isto aumentaria a produção local e neutra do ponto de vista climático, no sentido de uma "economia pós-crescimento" (cf. Paech 2012). "Em todo o lado é necessário manter ou recuperar a opção de reforçar as estruturas de subsistência e os ciclos económicos locais, estabelecer redes de intercâmbio e cooperação, promover a economia da dádiva, criar bens comuns e colocar a economia da prestação de cuidados numa base estável (...). Não se trata (no entanto) de isolamento nacional nem, certamente, do renascimento dos Estados nacionais, mas de proximidade e promoção regional" (Felber 2017: 146). Ao mesmo tempo, o poder das empresas transnacionais diminuiria e os direitos fundamentais soberanos de todos aumentariam, de modo que os governos e parlamentos estariam novamente dispostos a agir como quer o Soberano e não como querem as empresas transnacionais. Este processo de reforma em mudança do sistema, que mais uma vez deve ser implementado por convenções, e que pode e deve ser legitimado "formalmente com base nas actuais constituições" (ibid.: 188), teria de colocar primeiro a questão: "Queremos viver no capitalismo ("crematística") ou na economia do bem comum ("oikonomia")?" (ibid.: 178). Felber vê aqui dois "sistemas" fundamentalmente diferentes e está certo de que a maioria da população em toda a parte responderia a esta pergunta a favor da economia do bem comum. Esta outra vontade política, definida maioritariamente e orientada para o bem comum, que pode dirigir tudo o que quiser quando quiser, transformaria fundamentalmente a economia e o comércio, que se baseiam "em sistemas de ideias e decisões políticas em mudança" (ibid.: 190), num sistema monetário e comercial ético.

2.6 Espiritualidade Política

No seu escrito "A voz interior. Como a espiritualidade, a liberdade e o bem comum estão ligados" (Felber 2015) Felber apresenta a motivação para o seu "compromisso político", que não tem origem num fim em si mesmo isolado, mas num fundo muito maior" (ibid.: 9). No entanto, ele não considera este contexto espiritual mais abrangente como um pré-requisito necessário para o engajamento político e social. Na sua opinião, o iluminismo humanista era completamente suficiente para isso. "A *ética* é racional e emocionalmente suficiente para fornecer a justificação última para propostas políticas, medidas e leis – e a livre razão humana é suficiente como justificação última para a postulação de valores. (...) O ser humano tem dignidade porque o vemos assim – ponto final. A dignidade humana é, no que diz respeito à sua justificação, um feliz caso limite: é "o valor mais elevado na tradição do iluminismo, bem como na teologia e ética cristãs" (ibid.: 22).

No que diz respeito à sua orientação espiritual pessoal, Felber apresenta em primeiro lugar a sua ligação especial com a natureza, que deriva da sua origem – não isenta de conflitos – no lago Mattsee, no Estado federal de Salzburgo. Em alguns dias na natureza ele foi "completamente tomado por ela (...)" (ibid.: 15), foi quase um com ela: "Esta fusão mágica desencadeou sentimentos doces, profundamente satisfatórios – hoje eu diria espirituais. O que eu procurava era tornar-me um com tudo, sozinho, para fundir-me numa maior unidade mística (...). A partir desta experiência mística cresceram valores, valores sagrados para mim. Um ethos de unidade e conexão. Quando tudo é interdependente com tudo o resto, o egoísmo, a impiedade e a concorrência já não fazem sentido de repente; conduzem a lesões e danificam o todo. Para a minha estrela de valores, no início apenas sentida, depois gradualmente verbalizada (no princípio era o sentir, e esta percepção do

coração tornou-se palavra), contam: Cuidado, atenção, presença, autenticidade, empatia, apreço, reciprocidade, cooperação, generosidade, partilha e perdão" (ibid.: 15-16).

Um "ser genuinamente em relação" tornou-se o que lhe trouxe "energia e os valores associados a ela" (ibid.: 17). Estes valores tornaram-se as suas "estrelas-guia" (para as quais devemos) abrir os nossos corações. (...) A abertura do coração, da intuição e do espírito requer coragem – "determinação" –, o domínio do medo do desconhecido e a atenuação do "intelecto constantemente ressonante" (ibid.: 17).

Desta energia e destes valores, que para Felber representam uma espécie de "lei do universo" e assim um "ethos original" (ibid.: 17-18), surgiu a percepção de que o mundo ganancioso, mesquinho, invejoso, vaidoso, orgulhoso e mentiroso do capitalismo representa um "antípoda" (ibid.: 18) para o mundo dos "valores do amor". "Toda a economia mundial se desviou e vai na direcção errada" (ibid.: 19). Em vez de seguir as "divindades" ou "campos de força" (ibid.: 20) dos valores, as pessoas seguem o ídolo do capital nos negócios e na política.

Felber tinha renunciado à religião cristã na forma da Igreja Católica. A sua espiritualidade/religião tornou-se "toda a ligação" (ibid.: 25) com a natureza: "A natureza (é) a porta da espiritualidade. O sentir e tocar (é) concreto e material, como é a Pacha Mama, a Mãe Terra, em todas as suas formas e manifestações. Ela me chamou. E chamei-a para me mostrar o caminho, para me orientar, para me conduzir ao grande mistério. Fui ouvido. A natureza mostrou-me o caminho" (ibid.: 26). A ecologia profunda, que a iguala a Deus, que representa o todo, tornou-se a sua casa espiritual, pois o todo tem saudades de casa: "a saudade de casa e o desejo de morrer podem ser sinónimos de reunificação com o todo" (ibid.: 28).

"Ecologia profunda (...) (é) uma qualidade de percepção da extensão do eu a toda a vida, a todo o planeta e finalmente ao universo. Poder-se-ia chamar-lhe a dissolução total das fronteiras da percepção, literalmente transcendência". E deste apego, que traz consigo uma "experiência de compaixão" (ibid.: 33) para com todas as destruições, emerge o compromisso de mudança, uma vez que a defesa do ambiente já tem de ocorrer como autoprotecção (cf. ibid.: 36). Para Felber, a separação fatal das próprias necessidades e, portanto, da ligação à natureza, é "a grande tragédia da cultura ocidental" (ibid.: 38). "A abolição desta separação fatal, a reconexão, literalmente a religião (do latim *religio*, reconectar, religar) é a cura, traz paz a todos estes teatros de guerra. A paz dos indivíduos humanos consigo mesmos através da reconciliação com as suas próprias necessidades, sentimentos, intuições, sentidos e sensibilidades. Paz entre os sexos. A reconciliação de empresas e Estados em cooperação consciente. E paz com a natureza. (...) A religião é uma práxis espiritual. Graças à religião, voltamos a fazer parte de um todo maior. A religião faz-nos um com Deus. Se as religiões esquecem a sua função original porque estão separadas da sua fonte espiritual, a espiritualidade 'para além da religião' pode levar à cura" (ibid.: 40-41).

O acesso a esta espiritualidade de cura abre-se sobretudo pelo facto de que devemos ouvir a nossa "voz interior", que não é apenas reflexivamente perceptível: "O coração é a instância que posso questionar e ouvir se não souber exactamente quem sou. O coração tem sempre uma resposta, sabe tudo. O coração tem acesso à infinita sabedoria do cosmos, é a interface com o universo. O coração é a mensagem de Deus" (ibid.: 48). Finalmente, escutar a voz interior significa ser obediente a si mesmo: "Obediência não significa obedecer a uma autoridade estranha, mas escutar o próprio coração. Esta é a fonte original, tanto para o indivíduo único e autêntico que eu sou como para a minha relação com Deus. Tudo o que preciso de saber vem do coração. Toda a verdade autêntica que me ajuda na minha vida é dita pelo meu coração" (ibid.: 49). No entanto, segundo Felber, a reflexão não parece ajudar quando se escuta a "voz interior":

– O processo de pensamento cognitivo fala-nos do nosso verdadeiro estado, do nosso estado de espírito interior e íntimo quase tanto como os preços das acções falam do bem comum. (...) A voz interior não fala do cérebro" (ibid.: 50).

– Eu não chego à voz interior através do pensamento, mas literalmente através do *sentimento*. "Tudo sente" (ibid.: 51).

A obediência externa não corresponde ao "ego genuíno", mas é a sua "negação": "Quando deixamos de escutar Deus, iniciamos a desumanização do ser humano" (ibid.: 53). Segundo Felber, Deus só pode ser ouvido "autenticamente" de dentro, não de fora. Quem (no entanto) deixa a "obediência externa" e avança para a "obediência ao coração" (ibid.: 55), descobrirá o sentido da (própria) vida.

Através desta liberdade descoberta ao nível emocional, todos podem então "tornar-se criadores (...) da (sua) própria vida (...)" (ibid.: 70). Das próprias "fontes de poder" espirituais (ibid.: 72), "do lugar do silêncio", que "representa o nada do qual tudo vem" (ibid.: 76), pode surgir o compromisso político para uma economia do bem comum: "Quem é espiritualmente livre e corajoso torna-se, de modo completamente natural, o '*zoon politikon*' (Platão), o 'oxigénio da democracia' (Günther Wallraff), o cidadão politicamente desperto, comprometido e co-responsável. Assenta na motivação interna de apoiar estruturas democráticas, direitos fundamentais universais e leis justas. (...) Em detalhe, isto pode significar muitas coisas diferentes; a pluralidade é um valor democrático que tem em conta as duas dimensões da existência humana descritas" (ibid.: 79). "As pessoas espiritualmente despertadas – as que reconheceram a sua dupla identidade e estão a trabalhar nela – reconhecem pelo menos duas dimensões da liberdade: por um lado, tornarem-se elas próprias, únicas. E, por outro lado, promoverem ao máximo o bem comum através do seu empenho em relações e comunidades bem sucedidas, através de formas de comunicação conscientes, processos democráticos de tomada de decisão, regras justas e opções de liberdade máxima para cada indivíduo, que não sejam à custa dos outros" (ibid.: 105).

3. Análise e crítica categorial

Felber identifica como sendo os três principais problemas do capitalismo a busca de crescimento numa economia concorrencial, a especulação com títulos financeiros e o abuso de poder pelas elites económicas e políticas. A variante capitalista da economia de mercado está associada a estes problemas. No entanto, segundo Felber, uma economia de mercado não tem de ser uma economia de mercado capitalista. Ela pode ser democratizada e regulada, assim se tornando "não apenas uma economia de mercado totalmente ética, mas também uma economia verdadeiramente liberal" (Felber 2016: 4). Neste quadro, a concorrência pode ser transformada em cooperação e o dinheiro num meio prático (de troca e investimento), de modo que não tenha de ser o fim em si mesmo da sua constante multiplicação.

Neste contexto, faz sentido distinguir entre a economia de mercado capitalista realmente existente e uma economia de mercado ideal "autêntica". Assim, Felber compara a presente situação das actuações do Estado e do sector privado com o que deveria estar potencialmente contido nas categorias de economia de mercado, dinheiro, Estado, sujeito, etc. Deste modo, ele não se relaciona com as categorias sociais existentes de modo crítico, dialéctico e em ruptura, mas sim de modo positivo, idealizador e continuador. Ele formula um modelo ideal mutável, mas detalhado, dentro do quadro da economia de mercado capitalista, que poderia ser implementado pela vontade política e individual e, assim, "realmente" resolver a maioria dos problemas políticos e socioeconómicos do mundo.

No entanto, a questão de saber por que razão os ideais abstractos repetidamente invocados do iluminismo, a que Felber se refere como "valores intemporais e objectivos constitucionais" (Felber 2016: 2), nunca foram cumpridos até agora, mas, pelo contrário, houve catástrofes provocadas pelo ser humano numa escala sem precedentes na era iluminista dos últimos 250 anos, tal questão não parece preocupá-lo mais. Na relação positiva e acrítica com as categorias sociais, não consegue fazer perguntas decisivas sobre a natureza da economia de mercado, do dinheiro, do Estado (moderno) e do sujeito masculino e feminino. Mas é isso que vai acontecer aqui: A seguir, o modelo

ideal de Felber será confrontado com uma análise crítico-dialéctica dos desenvolvimentos históricos, ou seja, com o capitalismo como formação social da modernidade.

3.1 Economia de mercado: valor (mais-valia), trabalho, dinheiro, concorrência

O mercado, o dinheiro, o trabalho e a concorrência não podem ser simplesmente separados do seu contexto social, considerados como fenómenos isolados e moldados de acordo com a vontade política. Pelo contrário, devem ser entendidos em relação com toda a formação social capitalista e com o seu papel nela. Depois, torna-se também claro que não podem ser preenchidos com conteúdos (supostamente) diferentes de modo idealista-abstracto, independentemente dela. Se um suposto crítico do capitalismo não consegue abandonar a economia de mercado, os investimentos (eficientes) e, portanto, um sistema financeiro regulado, então a sua existência como crítico não pode ir longe. O curso da história capitalista, com numerosas e fracassadas tentativas de banir as categorias reais da socialização capitalista em diversas variantes sócio-liberais e estatistas, deveria ter sido suficientemente irritante para não atribuir o fracasso simplesmente à má conduta das elites, mas questionar essas mesmas categorias.

Em seguida tenta-se, portanto, criticar a economia do bem comum de Felber no contexto de uma crítica social radical do valor e da dissociação, uma crítica que atinge as raízes da socialização capitalista e procura compreendê-la no seu processo e na sua crise.

O que é o capitalismo?

O capitalismo só pode ser entendido se os fenómenos tangíveis com que nos confronta forem vistos no contexto da sua essência, isto é, no contexto do que constitui a forma capitalista da sociedade. A fome e a pobreza, a destruição de alimentos, a degradação das bases naturais, a exploração do trabalho e a superfluidade de todos aqueles cujo trabalho não tem procura, bem como a desvalorização das actividades reprodutivas normalmente realizadas pelas mulheres, devem ser compreendidas na sua estrutura social. Ao mais alto nível de abstracção, são o valor e a dissociação que definem o capitalismo: A produção de mercadorias visa o fim em si abstracto da multiplicação do dinheiro. A base substancial para esta multiplicação é o trabalho⁶. O seu dispêndio produz o valor e a mais-valia representados nas mercadorias e realizados na sua venda. Dissociada da produção associada à masculinidade está a reprodução com conotação feminina que, tal como a produção de valor, constitui a base igualmente primordial da socialização capitalista. O valor e a dissociação estão simultaneamente ligados de tal modo que valor e dissociação se interpenetram reciprocamente.

No que respeita ao valor, Karl Marx traduziu a lei da "valorização do valor" na curta fórmula D-M-D': O dinheiro (D) é aplicado como capital na produção de mercadorias (M). As mercadorias

⁶ A força de trabalho humana é uma mercadoria que é vendida e comprada no mercado (de trabalho). O seu valor de uso consiste em que pode produzir mercadorias, sendo a única mercadoria que pode produzir mais valor do que aquele que tem de ser utilizado para a sua reprodução (comida, bebida, habitação, educação, formação, etc.). O patrão da força de trabalho pode utilizá-la para além do tempo necessário para a sua reprodução (trabalho necessário). O mais-trabalho para além do trabalho necessário é a fonte de mais-valia. O resultado do trabalho adicional, ou seja, a mais-valia, é devido efectivamente ao patrão da força de trabalho (sobretudo à empresa), uma vez que a mercadoria força de trabalho foi adquirida antecipadamente e, com ela, o direito de utilizar o seu valor de uso e o seu resultado. No entanto, a apropriação efectiva ou, para ser mais preciso, a realização da mais-valia ocorre por meio da concorrência ao nível da circulação. Isto significa que os capitais individuais (vulgo empresas) asseguram uma parte da massa total de valor (mais-valia) a um nível que se tornou global para a sociedade como um todo, em concorrência uns com os outros. Isto acontece independentemente da quantidade de valor que entrou nessa massa global de valor através do dispêndio de trabalho na sua própria produção (ver em pormenor Kurz 2012). Assim, após a realização do valor na troca, no final sai mais dinheiro, que é parcialmente utilizado de novo no processo de transformação D-M-D'. Deste modo, o fim em si da organização tornou-se claro: fazer do dinheiro mais dinheiro.

têm de realizar o seu valor ao nível da troca ou da circulação, para que no final haja mais dinheiro (D').

Para Felber, a lei do valor não desempenha qualquer papel, como é geralmente o caso na ciência económica⁷. Ele está interessado no preço (ver também Felber 2017: 33). No entanto, o preço não é idêntico ao valor do trabalho representado na mercadoria. Ele é formado de acordo com as leis económicas de oferta e da procura no mercado e, portanto, na relação concorrencial para a realização do valor ao nível da circulação. A fixação no mercado e no preço, ou seja, no nível da circulação esconde o facto de que o valor é criado pelo dispêndio de força de trabalho humana na produção – e na concorrência pela maior produtividade que existe a este nível. É medido no tempo de trabalho requerido em média pela sociedade para a produção das mercadorias. O trabalho é a substância do valor, cuja medida é o tempo de trabalho gasto na sua produção. Isto não deve ser constatado ao nível da mercadoria individual, mas ao nível do processo total capitalista, que entretanto se tornou global: este "plano da essência do valor é real, mas não pode ser traduzido directamente em números, manifestando-se empiricamente apenas na inversão, através das relações de reprodução e de concorrência dos capitalistas individuais ou da sua previsão pouco fiável. Mas as condições de valorização (...) do 'processo global' podem discernir-se bem em termos teórico-categoriais na mediação com as manifestações empíricas." (Kurz 2012: 294).

O valor encontra a sua expressão mais abstracta no dinheiro, cuja multiplicação como riqueza abstracta é o propósito de toda a organização capitalista. Trata-se de fazer do dinheiro mais dinheiro. Este propósito é um fim em si mesmo abstracto. "Tudo o que é concreto, o valor de uso, assim como o trabalho concreto, só é importante como portador material de algo abstracto, o valor de uso como portador do valor de troca, o trabalho concreto como portador do trabalho abstracto. Não é a qualidade (o conteúdo material) que conta, mas apenas aquilo que pode ser quantificado abstractamente, ou seja, independentemente do conteúdo concreto. Isto, por sua vez, não é por acaso, mas está relacionado com o facto de as mercadorias serem produzidas para troca. Na troca, têm de ser abstractas, ou seja, comparáveis em termos do seu valor abstracto. (...) 'Só no âmbito da sua troca é que os produtos do trabalho recebem a sua objectualidade de valor social, separada da sua diferente objectualidade de valor sensível' (Karl Marx). Podem ser trocados porque 'representam' trabalho passado como seu valor. Neste valor, são comparáveis. O valor, por sua vez, é expresso num equivalente geral, o dinheiro. Este meio é a forma geral do valor. Pode expressar o valor de todas as mercadorias. Neste sentido, o dinheiro é a expressão mais abstracta do valor" (Böttcher 2016a: 2-3).

Porque a multiplicação do dinheiro se tornou o fim em si mesmo abstracto e, ao mesmo tempo, real do capitalismo, o dinheiro não pode sair do seu contexto formal por um acto de vontade política e por acordo democrático, para tornar-se idealistamente de fim em meio – como se houvesse um bom núcleo ontológico do dinheiro que se tivesse transformado numa coisa ruim através do capitalismo e que poderia agora novamente tornar-se um meio prático de troca e um meio socioecológico de investimento, se essa mudança fosse baseada apenas nos valores certos e nas decisões democráticas neles baseadas. A verdadeira função do dinheiro e a obrigação de o multiplicar no capitalismo e de não poder viver sem ele (excepto talvez a um nível miserável) não podem ser quebradas por uma "reavaliação dos valores". A este respeito, as ideias de Felber, medidas contra a realidade da socialização capitalista, revelam-se ilusórias, porque ele não avança do nível dos fenómenos para o essencial, para o núcleo do capitalismo. Assim, a economia do bem comum de Felber parece ser concreta e maneável – mas esta aparência ilusória é comprada ao preço de ignorar o contexto social formal, que não pode ser compreendido sem valor, trabalho, dinheiro e dissociação.

Sem considerar a totalidade social e as formas de valor e trabalho

⁷ Ver sobre isso diversos textos de Claus-Peter Ortlieb em <https://www.math.uni-hamburg.de/home/ortlieb/>.

Na sua descrição de uma economia de bem comum e dos seus conceitos de dinheiro e comércio mundial, Felber não avança assim para a lei do valor nem para o carácter fetichista do capitalismo, como subjugação da sociedade ao fim em si abstracto da multiplicação do dinheiro e dos momentos dissociados do mesmo.

O pressuposto infundado de Felber de que a mensurabilidade é necessária em qualquer modo de produção – que se reflecte nos pontos de bem comum que ele elaborou em grande detalhe numa matriz (ver capítulo 1.3) – mostra a sua proximidade não reconhecida com a abstracção do valor puramente quantitativo. A busca de outra mensurabilidade apenas mostra a tentativa de manter a comparabilidade abstracto-quantitativa na qual os aspectos qualitativos estão inseridos. Não pode reconhecer que o capitalismo como um todo é uma constituição fetichista real-abstracta, na qual a sociedade está sujeita às categorias abstractas de valor e dissociação e, portanto, à expressão mais abstracta do valor, o dinheiro. Como ele não penetra nesta visão analítica, o jogo ilusório de quebrar categorias isoladas do contexto social formal recomeça repetidamente.

É o que se aplica também à categoria trabalho. Não é reconhecido e criticado como trabalho abstracto no contexto geral da constituição do fetiche capitalista, nem como dispêndio de trabalho abstracto para a produção de valor e mais-valia. Portanto, fica-se pela crítica, justificada, mas redutora, das más condições de trabalho, e pela insistência na regulação global do comportamento empresarial (cf., por exemplo, Felber 2017: 150-156). Em vez de criticar e negar o trabalho como uma categoria real, na economia do bem comum o trabalho deve apenas ser reduzido a um emprego remunerado concreto. Para ele, o trabalho ainda é significativo, pelo menos ele simplesmente o pressupõe (cf. Felber 2017: 63-64 e 73).

Em nenhum momento Felber reflecte sobre o significado social do trabalho e, portanto, não pode ir além da crítica às más condições de trabalho e à apropriação da mais-valia pelas empresas. Porque ele suprime concretistamente o nível abstracto inseparavelmente ligado ao que é "concreto" e, assim, ignora que o trabalho concreto é o portador do trabalho abstracto, tal como o valor de uso é o portador do valor de troca, suas propostas alternativas também permanecem numa ilusão concretista e simplicista. Com efeito, considera que o comportamento das empresas poderia ser fundamentalmente reprogramado.

Uma vez que as formas de valor e trabalho, e portanto o trabalho como "substância do capital" (K. Marx) permanecem incompreendidos, o mesmo acontece com a crise do capitalismo. O termo crise também se refere a crises económicas. Elas sempre surgiram quando o capital encontrou limites para a sua valorização. Essas crises foram superadas por novas tecnologias, inovações de produtos, estratégias de vendas expandidas e abertura de novos mercados. Isto tornou possível reiniciar o processo de criação de valor após uma crise de acumulação. Os efeitos da crise sob a forma de desemprego e pobreza puderam ser absorvidos ou atenuados – pelo menos a curto prazo.

Hoje, porém, a crise que Marx via no capital como uma "contradição em processo" é mais decisiva e aguda. Vimos que o processo de valorização e acumulação do capital depende do dispêndio de força de trabalho humano. Só o seu dispêndio cria valor e mais-valia. A concorrência da economia empresarial, na qual os capitais individuais produzem suas mercadorias, obriga estes a substituir o trabalho, que é a base do valor e da mais-valia, pela tecnologia (máquinas, computadores, robôs). Marx chama a esta autocontradição lógica, que socava o trabalho como substância do capital no progresso da produtividade que lhe é imposta pela concorrência, a contradição em processo. Representa um limite lógico à valorização do capital. A obrigação que isso implica de substituir o trabalho pela tecnologia e de prosseguir estratégias de crescimento constante não é simplesmente o resultado de um desejo subjectivo de mais dinheiro e crescimento, ou de um "sistema de incentivos" eticamente falso, mas resulta das coerções que estão inextricavelmente ligadas à produção de mercadorias para o fim em si abstracto da multiplicação do dinheiro.

Aqueles que não conseguem acompanhar a concorrência pela produtividade são expulsos da corrida. O capitalismo não é constituído pela procura de lucro dos indivíduos, que poderia então ser

conduzido para os caminhos certos ou suportáveis por regulamentos, mas pela "dominação abstracta" (K. Marx) da lei do valor, que nem a vontade dos indivíduos nem uma vontade política podem anular. Só há margem para uma acção ética por parte dos empresários e gestores, e para uma regulamentação política no sentido de um quadro de Estado social, dentro dos limites permitidos pelo processo de valorização do capital.

Desde que o capitalismo começou a "processar sobre as suas próprias bases" (K. Marx), a partir do século XVIII/XIX, após uma fase de imposição que durou séculos e após a integração violenta das pessoas no seu regime de trabalho, ele desenvolveu sempre novos "processos destruição criativa" (J. Schumpeter) com uma dinâmica incrível. Conseguiu compensar a substituição do trabalho pela tecnologia, diversificando os produtos e expandindo a produção, ou seja, reduzindo os custos através da produção em massa e expandindo os mercados (cf. Kurz 2009/1999 e Kurz 2012; cf. também Konicz 2016). Com a revolução microelectrónica desde os anos de 1970/1980, essas possibilidades de compensação começaram a desaparecer. Agora, está a ser excluído mais trabalho pela racionalização do que pode ser absorvido por novas produções e novos mercados. A globalização desde os anos 60 e cada vez mais desde os anos 70 e 80, que Felber viu apenas fenomenologicamente, com suas desastrosas consequências sociais e ecológicas, e a dita financeirização do capitalismo a ela associada (ver Capítulo 3.2), já foi uma expansão que nasceu da crescente crise do capitalismo: Já no próspero fordismo as exportações de mercadorias e capitais aumentaram. Mas foi só a partir da crise do fordismo, que se instalou no final dos anos 60 e se intensificou exorbitantemente, o mais tardar, a partir da década de 1980/90, é que surgiu aquilo a que chamamos globalização. A diminuição da massa de valor (mais-valia) e o aumento dos custos não resultaram em investimentos de expansão, mas sim em investimentos de racionalização. Isto levou à deslocalização (parcial) da produção e a poupanças fiscais nas chamadas zonas francas de exportação (ou, mesmo sem produção, em "paraísos fiscais"). O capital tornou-se directamente transnacional, capital mundial, cada vez mais independente das economias nacionais e das suas políticas. Os diferenciais globais de custos e as oportunidades de poupança fiscal foram explorados. O resultado foi uma crescente desintegração dos Estados nacionais (cf. Kurz 2005b).

Não foi apenas a procura subjectiva do lucro e as decisões políticas de desregulamentação, liberalização, privatização e desmantelamento das intervenções estatais (com a famosa sociedade Mont Pèlerin como "lobby em background") que levaram as chamadas empresas multinacionais a produzir no estrangeiro. Pelo contrário, estas estavam sujeitas a coerções sistémicas, que foram consideravelmente agravadas pela crise do processo de valorização. Portanto, não é por acaso que, com a revolução microelectrónica, a concorrência se torna mais feroz e o espaço para regulamentação diminui. A consequência é o desmantelamento do Estado social e a tentativa de minimizar as barreiras ao investimento através da desregulamentação, a fim de atenuar o agravamento da crise de acumulação. O limite lógico do capital também atingiu agora o seu limite histórico, ou seja, o fim das possibilidades de compensação pela perda de substância de trabalho. As crises do capitalismo tornaram-se a sua crise final, da qual, obviamente, já não é possível encontrar uma saída através de novas possibilidades de criação de valor.

Concorrência e crescimento como coerções sistémicas

Porque o capitalismo se constitui como um sistema de dominação abstracta, as ideias de Felber de criar um novo sistema de incentivos num contexto que em última instância permanece capitalista, com o qual a busca do lucro e a concorrência poderiam ser ultrapassadas, provam ser ilusórias. Karl Marx explica o carácter sistémico ou dominador do capitalismo em relação à concorrência nos *Grundrisse* (Linhas Gerais) da Crítica da Economia Política: "A livre concorrência é o desenvolvimento real do capital. (...) O domínio do capital é o pressuposto da livre concorrência, exactamente como o despotismo romano dos césares era o pressuposto do livre "direito privado" romano. (...) Nenhuma categoria da economia burguesa, nem mesmo a primeira, como, por exemplo,

a determinação do valor, se torna efectiva, a não ser pela livre concorrência; isto é, pelo processo efectivo do capital, que aparece como interacção recíproca dos capitais e de todas as outras relações de produção e comércio determinadas pelo capital. Daí, por outro lado, a sandice que significa considerar a livre concorrência como o desenvolvimento último da liberdade humana; e a negação da livre concorrência = a negação da liberdade individual e da produção social fundada na liberdade individual. Trata-se, de facto, somente do desenvolvimento livre sobre uma base tacanha – a base da dominação do capital." (Marx 1974/1857/58: 544-545).

Uma vez que a concorrência decorre das coerções sistémicas do capitalismo, a sua ultrapassagem como um único aspecto da economia de mercado capitalista a ser alterado não pode ultrapassar o capitalismo como um todo. A concorrência deve ser entendida como parte do todo da sociedade capitalista e só pode ser ultrapassada com toda esta forma de sociedade. Max Weber, que afirma o capitalismo como progresso resultante dos processos modernos de racionalização, descreveu o capitalismo como "escravidão sem senhor" e sobriamente afirma: "Em contraste com outras formas de dominação, a dominação económica do capital não pode ser regulada eticamente por causa de seu carácter "impessoal". (...) Esta "escravidão sem senhor", na qual o capitalismo enreda o trabalhador ou o devedor de hipoteca, é eticamente discutível apenas como instituição, mas não – em princípio – como conduta pessoal de um (...) participante, que lhe é essencialmente prescrita por situações objectivas, sob pena de inútil queda económica em todos os aspectos" (Weber 1972/1921/22: 565).

Assim como a concorrência, o crescimento não deve ser entendido como uma simples busca por mais dinheiro, baseado na ganância como vício ou objectivo, como acredita Felber. O crescimento é também uma relação coerciva. Resulta da necessidade de aumentar a produtividade para ser competitivo no mercado. As empresas estão sujeitas a esta coerção, na medida em que têm de produzir ao mais alto nível de produtividade, que se tornou agora global, para poderem sobreviver face à concorrência. Face à concorrência globalizada, os Estados e as regiões dentro dos Estados estão também sujeitos à concorrência global. Têm de ser competitivos enquanto localizações de investimento que captem o capital. E competitivo é quem pode acompanhar os processos de crescimento. Com a crise de acumulação, porém, o crescimento também entra em crise. Juntamente com a possibilidade de criação de valor, também as oportunidades de crescimento diminuem. Em vez de se reconhecer os limites imanentes e destrutivos do capitalismo, a crise é transformada numa oportunidade. Não é por acaso que a crítica de crescimento se instala sobretudo quando o crescimento enfraquece: "Pretende-se tornar a necessidade da queda global do crescimento na virtude de uma "economia ecológica", sem obrigação de crescimento. (...) O conceito de crescimento torna-se o fetiche de uma crítica superficial que apenas acusa os resultados externos da máquina do dinheiro capitalista, enquanto os mecanismos internos de 'trabalho abstracto', forma de mercadoria, forma de dinheiro e produção de mais-valia não são (...) fundamentalmente tematizados" (Kurz 2008).

Sujeito automático

Quando Marx associa a dominação abstracta da lei do valor à noção de 'sujeito automático', designa assim o paradoxo da estrutura capitalista e da sua mediação pelos sujeitos, ou seja, por aqueles que são sujeitos a esse processo (do latim *subjicere*, sujeitar). Com isto não se fala de nenhum determinismo acabado dos seres humanos através da estrutura, mas enfatiza-se a relação paradoxal em que o capitalismo, por um lado, não pode funcionar sem actores conscientes, ou seja, actores dotados de conhecimento e vontade; por outro lado, a liberdade de conhecimento e de vontade são determinadas, na medida em que não podem simplesmente anular livre e deliberadamente os automatismos objectivamente estabelecidos da lei do valor, mas só no quadro desses automatismos podem agir conscientemente, ou seja, nesse caso livremente e de acordo com a sua vontade.

Assim não se pode deduzir da imagem do sujeito automático que não há responsabilidade individual pelas acções das pessoas. No entanto, elas estão sujeitas a limites objectivos, na medida em que não é possível estabelecer outros incentivos dentro desses limites: As propostas de alteração bem intencionadas de Felber, no sentido de alterar a estrutura de incentivos, de modo a não haver prejuízo de outros, mas sim cooperação, não podem funcionar sem ultrapassar a produção de mercadorias. Ele não ultrapassa a descrição indeterminada de uma "estrutura de incentivos" e, sem reflexão, pressupõe que sejam também possíveis outros incentivos no quadro de uma economia de mercado produtora mercadorias. Nele não há sequer o pressentimento de que as categorias político-económicas capitalistas de valor, trabalho, dinheiro e Estado, ou seja, os fundamentos da "estrutura" capitalista, têm de ser quebrados. Porque ele obviamente se retrai da necessidade de romper com a forma capitalista, ele continua com ilusórias cosméticas estruturais.

Mistura o nível da vontade e o nível da estrutura, de tal modo que a vontade continua a ser decisiva no final: basta querermos, podemos mudar a estrutura no sentido de outros "incentivos" cooperativos e humanos e "desenvolver democraticamente" as suas instituições, criando assim um "quadro regulamentar" supostamente diferente.

Mas como os seres humanos enquanto indivíduos não são absorvidos pelos automatismos das estruturas, não têm de os afirmar nem reproduzir as ideologias a eles associadas. Podem pensar e agir para além deles, ultrapassá-los em outras estruturas de convivência. Mas não podem realizar os seus desejos e ideais no quadro do capitalismo por força da sua vontade. Por meio da capacidade humana de reflexão, no entanto, é possível reconhecer a necessidade de romper com o quadro capitalista, para que os fundamentos da vida não sejam definitivamente destruídos.

3.2 A crítica do capitalismo financeiro como crítica concretistamente redutora do capitalismo e a sua conexão com o anti-semitismo estrutural

Como Felber não relaciona suas observações críticas sobre os fenómenos individuais problemáticos do capitalismo com a totalidade social do capitalismo, porque não reconhece o trabalho como substância do capital, a relação do capitalismo financeiro com a produção de mercadorias permanece fechada para ele. Em vez de considerar o capitalismo mercantil e financeiro em sua ligação, ele separa o capitalismo financeiro da produção de mercadorias e da sua inerente dinâmica de crise e, assim, chega a uma crítica isolada da desregulamentação dos mercados financeiros, que, por sua vez, corresponde à curta exigência da sua re-regulamentação. Como soluções supostamente concretas, ele consegue apresentar: a criação de dinheiro estatal, o controlo do dinheiro através de convenções monetárias e a proibição de produtos financeiros especulativos.

Para evitar tais conclusões apressadas, ou para entender as propostas de Felber como aparentemente apenas concretas, é importante ter em mente a conexão entre a chamada financeirização do capitalismo e a crise do capitalismo: Com a revolução microelectrónica desde os anos 1970 e 1980, o limite lógico interno do capital como "contradição em processo" agora também encontra os seus limites históricos. A enorme produtividade do capitalismo tem agora de "lidar" com a perda da base do valor capitalista, do trabalho (abstracto) como substância do capital. Não sendo mais viável a expansão dos mercados de massas e a diversificação de produtos como no fordismo, isso impulsionou o processo de crescimento capitalista mesmo sem trabalho criador de valor. Se o capital já não pode ser tão facilmente multiplicado na economia real pela produção de mercadorias (de acordo com a fórmula D-M-D'), mas o capitalismo não pode ficar sem crescimento, que deve se expressar em dinheiro, uma maneira de sair da crise parece ser aumentar o dinheiro através do comércio de dinheiro ou de títulos (D-D'). Esta mudança da dinâmica de acumulação da produção para a economia financeira deve-se à crise que empurra o capitalismo para os limites da sua financiabilidade e, por conseguinte, para a dívida. A cientificização da produção, especialmente no decurso da revolução microelectrónica, e a consequente perda de valor para a sociedade como um todo estão agora associadas ao "problema do crédito" (Böttcher 2016a: 8). O pré-financiamento do

capital real ao mais alto nível tecnológico leva ao aumento do risco e ao endividamento dos capitais individuais. Do mesmo modo, o Estado tem de contrair empréstimos para financiar a educação, a investigação, a segurança, as consequências sociais e ambientais do modo de produção capitalista, uma vez que já não consegue lidar sem dívida com a organização capitalista global, que, de qualquer modo, está a escapar cada vez mais das suas mãos.⁸

"O financiamento através de empréstimos, no entanto, significa que a base do financiamento não é a exploração do trabalho actual, mas a exploração do trabalho futuro. O endividamento dos Estados (desde o final dos anos 60) abriu caminho ao neoliberalismo. Em vez de financiar a organização capitalista pela dívida pública (que teve de ser reduzida ao mesmo tempo por cortes sociais e privatizações, D.K.) e por empréstimos privados, ocorre o financiamento pela multiplicação monetária especulativa – o dinheiro de crédito torna-se o ponto de partida para especulações. Os créditos não reembolsáveis são reescalados, ou seja, os créditos malparados são pagos com novos créditos e taxas de juro mais elevadas. O comércio de títulos de propriedade gera aumentos de valor puramente fictícios. O capital não se acumula em termos reais, através do dispêndio de força de trabalho, mas ficticiamente, através da compra e venda de títulos financeiros. A acumulação torna-se acumulação fictícia, que já não é coberta pelo valor real. Desliga-se da substância de trabalho. Ao mesmo tempo, ocorre um feedback. O dinheiro que é insubstancial, porque não é coberto por nenhum valor na economia real, flui para a economia real e serve para financiar o consumo e a produção (endividamento dos produtores e consumidores, D.K.). A economia real depende da alimentação endovenosa pela acumulação fictícia. Quando as bolhas (formadas) por acumulação fictícia (...) rebentam, ocorrem crises (...). No rebentamento das bolhas financeiras, a falta de acumulação real torna-se visível. Depois de o neoliberalismo ter transferido o problema da dívida pública para os mercados financeiros, o rebentamento da bolha imobiliária em 2008 e a dimensão global da crise que provocou levaram ao "redeslocamento (parcial, D.K.) do problema dos mercados financeiros para o crédito público" (Böttcher 2016a: 9).

Isto lança uma luz crítica sobre a análise de Felber, que critica e quer abolir a especulação e seus imaginativos "produtos", mas não estabelece uma conexão com a diminuição da massa de valor (mais-valia) nem, portanto, com o plano social total. Fiel às suas actividades anteriores na ATTAC, ele permanece com uma crítica superficial do capitalismo financeiro ao nível da circulação, sem referência ao nível da produção. "A crítica ao capitalismo de casino é (no entanto) tão míope como a exigência de uma nova regulação dos mercados financeiros (...). A análise do "todo" mostrou que a "economia real" e a "economia financeira" estão dissociadas e, ao mesmo tempo, ligadas pelo contexto de crise. A desregulamentação dos mercados financeiros é uma expressão da crise, que exige mais dinheiro do que aquele que pode ser coberto pela produção de valor. As medidas de re-regulamentação, até ao imposto sobre as transacções, poderiam trazer um desagravamento temporário através da desaceleração, nomeadamente, mas, a longo prazo, paralisariam o mecanismo de compensação de uma necessária fonte de dinheiro (simulada). Ou a crise é desencadeada pela falta de dinheiro, ou seja, falta de fundos para investimento, com consequências como desindustrialização e cortes sociais. Ou o rebentar das bolhas – que são ar quente enquanto dinheiro sem valor – promove a crise" (Böttcher 2012: 11).

A crítica de Felber ao capitalismo, que tem sido apontada para os mercados financeiros, corresponde à sua compreensão do dinheiro, problemática porque indeterminada. Permanece indeterminada e tão arbitraria porque não é compreendida no contexto da totalidade capitalista. Isoladamente deste contexto, ele critica sobretudo a criação de dinheiro (escritural) por outras instituições que não os bancos centrais estatais e as várias especulações com títulos financeiros cada vez mais loucos. Ele até vê bem no dinheiro, se este for apenas "criado democraticamente" e "usado

⁸ O facto de alguns Estados estarem menos endividados do que outros deve-se aos circuitos de défice globais e aos desequilíbrios macroeconómicos daí resultantes, mas não é um contra-argumento ao endividamento global, que é empiricamente evidente em todo o lado e em todos os domínios (cf., por exemplo, McKinsey 2017).

para servir a vida". Poderia ser directamente reprogramado, de fim económico para meio para o bem comum. Mantém-se, assim, ao nível da aparência do dinheiro, afirma-o, mas não o pode compreender categorialmente. No contexto da socialização capitalista, o dinheiro capitalista – e de nada mais se pode falar – é a expressão mais abstracta do valor. É o princípio e o fim do processo de valorização do capital, o seu fim em si mesmo abstracto e irracional.

Porque o dinheiro, como fim em si mesmo abstracto da produção de mercadorias, está inseparavelmente ligado ao conjunto das relações capitalistas, ele não é simplesmente "ocupado" negativamente, orientado para "falsos valores", nem pode, portanto, ser torcido nem para mim nem para ti num meio para o bem comum humano. Tão-pouco são extrinsecamente motivados os banqueiros, grandes empresas ou líderes estatais, sedentos de dinheiro e de poder, que competem por localizações do investimento, e que aboliram regulamentações por simples interesse próprio e obrigaram à privatização, desregulamentação e liberalização, a fim de dar rédea solta ao dinheiro e enriquecer-se a si mesmos. Também os vários produtos financeiros especulativos criados pela desregulamentação e a tríade neoliberal politicamente decidida não são simplesmente (um problema a regular). O neoliberalismo não foi simplesmente desejado e não pode ser terminado por uma mudança de vontade política para voltar à boa, velha ou "plenamente ética (...) (e) realmente liberal economia de mercado" (Felber 2016: 4), que então já não – ou apenas parcialmente? – seria suposto ser capitalista.

Mas Felber confia precisamente nessa ilusão quando se queixa de que só há falta de vontade política para uma boa regulamentação, especialmente do dinheiro. Tudo estaria bem se as suas numerosas propostas concretas, sob a forma de Bretton Woods II e muito mais (cf. Felber 2014), fossem politicamente adoptadas e implementadas. Mas uma vez que o "problema do dinheiro" reside na diminuição da substância de valor do trabalho abstracto e, portanto, na erosão do dinheiro como a expressão mais abstracta do valor, ou seja, em ser "dinheiro sem valor" (R. Kurz), não há como voltar atrás. O dinheiro não é simplesmente um meio prático de troca que possa ser eticamente regulado. Não pode ser simplesmente moldado de maneira diferente. Pelo contrário, tem de ser retirado da sua forma social, o que, no entanto, só pode acontecer com a demolição e dissolução dessa mesma forma. A manutenção do dinheiro – ainda, em grande parte, com o mesmo papel como meio de equivalência e troca, apenas sem momentos especulativos – aponta, assim, não exactamente para uma crítica do capitalismo, por mais que isso seja enfatizado, mas para uma crítica redutora do dinheiro (cf. Hüller 2014), bem como para o desejo não reconhecido de manter esta formação social – apenas sem especulação, um pouco mais humana e até com "múltiplas formas de propriedade" (cf. Felber 2014 e 2017).

O capitalismo chegou historicamente ao fim da sua capacidade de reprodução com a revolução microelectrónica, uma vez que não está à vista nenhuma possibilidade de compensação para a massa decrescente de valor e dificilmente ela é concebível. Também a acumulação fictícia, ou seja, a multiplicação do dinheiro sem o amarrar ao valor real, atinge os seus limites, como o demonstram as muitas crises financeiras com fenómenos de crise global crescentes desde os anos 80. O "vazio de valor" (Robert Kurz), ou seja, mercadorias sem suficiente objectificação da substância de trabalho abstracto, torna-se agora historicamente real também com a erosão do seu meio de expressão que é o dinheiro, que perde cada vez mais o seu valor (se não mesmo o seu significado), e dificilmente pode ser mantido pelo capitalismo de casino com exorbitantes processos de dívida e de bolhas a todos os níveis. A compreensão superficial ou directa de Felber do capitalismo como capitalismo financeiro, que é eleito como o maior problema e não é colocado em nenhuma relação com a economia real (inversão de causa e efeito), mostra que sua crítica é, por um lado, baseada numa noção ontológico-idealista do dinheiro, segundo a qual o dinheiro exonerado do tempo pode ser usado de forma bastante diferente, mas ainda assim com funções parcialmente idênticas e dentro das mesmas instituições. Simultaneamente, no seu já fetichizado desejo de querer apresentar soluções concretas, mas que, em última análise, não são soluções nenhuma, ele está a cair numa falsa imediatidade.

A maneira ontológico-idealista de pensar de Felber perde assim o objecto: ele descreve o dinheiro ou a economia em relação à diferença entre o ser (autêntico) e a (má) realidade, que, no entanto, pode e deve encontrar o seu caminho para o "autêntico" se um número suficiente de pessoas o desejar. Deste "autêntico" ele deriva um "dever", ou seja, propostas supostamente concretas e exigências éticas, tanto para os indivíduos como para os actores políticos, que visam todas aproximar a má realidade da verdadeira realidade "autêntica". Para que isto pareça plausível, o objecto do dinheiro ou da economia (no seu conjunto) tem de ser isolado do conjunto social (da "totalidade concreta").

Uma crítica adequada do dinheiro, pelo contrário, tem de entender o dinheiro como uma categoria capitalista fundamental e, ao mesmo tempo, na sua mediação histórica e, portanto, nos processos de mudança histórica. Assim também é possível escapar a uma crítica personalizada do dinheiro, que é comum demasiadas vezes "à esquerda" e "à direita", sem uma referência crítica ao trabalho e, portanto, ao perigo do "anti-semitismo estrutural". Isto está relacionado com a ideia da multiplicação do dinheiro sem trabalho e com a correspondente distinção entre capital "criador" e capital "usurpador". Exactamente essa ideia foi projectada sobre os judeus, criando a imagem do "judeu" como um especulador cujo dinheiro governa o mundo. O anti-semitismo estrutural anda frequentemente de mãos dadas com uma crítica personalizada e concretista do capitalismo. Isso evita o 'abstracto', a reflexão sobre a totalidade capitalista como abstração real, para não ter de lidar com a dominação abstracta do capitalismo e ser capaz de oferecer soluções concretas na aparência imediatamente plausíveis a um público em busca de alternativas concretas. Deste modo, as ilusões de uma ultrapassagem barata do capitalismo podem ser servidas – podendo, ao mesmo tempo, ser mantidos todos os velhos conhecimentos.

3.3 As mulheres como salvadoras?

A questão da relação entre os sexos no capitalismo está limitada, no trabalho de Felber, a observações marginais. Ele constata criticamente que as mulheres de todo o mundo, com características culturais diferentes, são estruturalmente rebaixadas.

Para ele, porém, isso não se deve à forma do capitalismo, mas sim a um desenvolvimento errado que pode ser corrigido através da integração das mulheres na sociedade. Neste processo, a área de reprodução atribuída estruturalmente às mulheres no capitalismo é sobreelevada, e os comportamentos associados de "gastar tempo", do cuidar das relações, da solicitude e dos conexos valores positivos são também transferidos para a economia orientada para o bem comum. Felber não reconhece que estes serviços reprodutivos são o outro lado da produção de valor. O capitalismo não pode ser determinado apenas pelo valor conotado como masculino nem, portanto, apenas pela produção. A dissociação da reprodução, conotada como feminina, está equiprimordialmente entrelaçada com o valor.

O que está dissociado do valor é tudo o que não pode ser compreendido na dimensão do valor. Segundo Roswitha Scholz (cf. Scholz 2011/2000), valor e dissociação são as duas dimensões básicas igualmente primordiais que determinam o capitalismo ou "patriarcado produtor de mercadorias" (Roswitha Scholz) no nível mais abstracto. Todos os momentos que não são captados pelo valor conotado com a masculinidade são dissociados: o homem como trabalhador firme, como sustento da família, que fora de casa se move na esfera pública; as actividades reprodutivas (criar os filhos, cuidar dos idosos, actividades domésticas...) que são principalmente limitadas à casa (privada), são, pelo contrário, conotadas como femininas. Constituem o "pressuposto tácito" para o processo de valorização que, ao mesmo tempo, permanece cego para com a dissociação. O domínio reprodutivo, no entanto, não é uma "contradição secundária" do capitalismo, mas pertence à constituição da totalidade da forma capitalista. "A dissociação é o valor e o valor é a dissociação. Cada um está contido no outro, sem ser idêntico a ele. Trata-se de ambos os momentos centrais

essenciais da mesma relação social em si contraditória e fragmentária, que devem ser compreendidos ao mesmo alto nível de abstracção." (Scholz 2011/2000: 21).

"Apesar de igualmente primordial na definição da sociedade capitalista, o domínio dissociado sofre uma desvalorização. Associada a isso está a desvalorização das mulheres cujas actividades são realizadas no domínio dissociado da reprodução. Contrastam com o trabalho masculino, que é mais valorizado pela racionalidade da economia empresarial. Diferentes atitudes são atribuídas às actividades relacionadas com as mulheres e ao trabalho relacionado com os homens. As mulheres – de acordo com a sua actividade de assistência e cuidados – são responsáveis pelo afecto humano, pela emotividade, pelo erotismo, etc., enquanto os homens são responsáveis pelo intelecto e pela assertividade. As mulheres estão ligadas à natureza, os homens ao domínio sobre a natureza. O que não pode ser compreendido sem a sujeição da sociedade ao fim em si abstracto da multiplicação do dinheiro e a conexa humilhação estrutural das mulheres. É por isso que a equiparação das mulheres não pode eliminar esta estrutura básica. Isto pode ser visto no facto de que, mesmo quando as mulheres têm acesso ao trabalho, continuam a receber menos e são mais susceptíveis de serem encontradas em posições subalternas. Acresce que, para além do seu trabalho profissional, também têm de fazer a maior parte do trabalho doméstico.

A diferente socialização das mulheres e dos homens – expressa nas dicotomias de natureza e espírito, submissão e dominação – não lhes é exterior, mas entra no seu pensamento, sentimento e acção. A discriminação e a desvalorização estruturais das mulheres implicam uma relação entre os sexos carregada de conflitos e de sofrimento para as mulheres, ao qual deve ser dado um lugar especial – tanto mais que o 'sofrimento feminino, em particular, dificilmente encontra qualquer possibilidade de articulação em padrões androcêntricos de acção e de pensamento' (Elisabeth Böttcher). Assim se torna clara a dimensão cultural-simbólica e psicossocial da dissociação-valor, que requer reflexão psicanalítica" (Böttcher 2016a: 4).

Em vez de ultrapassar os dois pólos de valor e dissociação da formação social capitalista, Felber hipostasia a reprodução, e pensa que pode valorizar as mulheres, atribuindo-lhes o papel de salvadoras do desastre produzido pela socialização da dissociação-valor. Sublinha que a sociedade "depende do invisível trabalho de relacionamento das mulheres, cujas conquistas essenciais, duradouras e geradoras de felicidade dificilmente são vistas, valorizadas e recompensadas" (Felber 2010: 82). Tudo o que é percebido na reprodução como um contraste positivo com a bruta produção de valor, que poupa tempo e é impulsionada pela concorrência, não é definido em relação com a relação capitalista total, mas simplesmente pintado como um contraste positivo da reprodução contra a produção.

O mundo em desintegração do capitalismo deve recuperar as capacidades das mulheres que são bem sucedidas no trabalho profissional e, ao mesmo tempo, dominam as tarefas reprodutivas. Aqui pode ser encontrada uma analogia com as concepções alternativas, cujo ponto de partida é o 'bom', porque útil para a vida. No entanto, o benefício do valor de uso só pode estar disponível na medida em que ele seja um valor de troca. O valor de uso não pode ser separado do valor de troca, nem a reprodução da produção, nem a dissociação do valor. Mas o valor de uso e o valor de troca, a reprodução e a produção, a dissociação e o valor não podem ser colocados uns contra os outros como o bem e o mal, na ilusão de que o mal possa assim ser vencido pelo bem. Em vez de ultrapassar o valor e a dissociação, o papel subvalorizado das mulheres é agora exagerado, sendo-lhes também atribuída uma importância ilusória como salvadoras da forma capitalista da sociedade.

3.4 A afirmação do Estado (nacional) e da democracia

"Na concorrência pela localização dos investimentos, os Estados adaptam quase todos os campos políticos às necessidades das empresas" (Felber 2010: 54). Em vez disso, a concorrência pela localização do investimento teria de ser eliminada e o comportamento das empresas regulamentado.

Isto poderia conduzir a uma economia de bem comum no âmbito da "preservação da autonomia nacional e da democracia (...) com uma cooperação global em matéria de direitos humanos, protecção do ambiente e do clima, coesão social e diversidade cultural (Objectivos de Desenvolvimento Sustentável)" (Felber 2017: 142).

Muitos movimentos sociais também vêem "possibilidades de regulação, ou seja, a incorporação da economia em contextos sociais e societários" (Böttcher 2012: 9). Estas exigências são dirigidas à política. Como suposta contra-instância formativa da economia, ela deve, portanto, mantê-la sob controlo, ou regular a economia de tal modo que esta seja integrada no contexto social de uma sociedade, em vez de dominá-la. O Estado e, com ele, as instituições internacionais controladas pelos Estados, a favor das quais, em particular, Felber faz tanta campanha nos seus livros sobre o dinheiro e o comércio mundial – enquanto no livro sobre o bem comum, ele menciona os "*commons*" e, portanto, uma "forma de institucionalização" independente do Estado e do sector privado, a fim de organizar pelo menos as mais importantes provisões de existência, como sejam, energia, saúde, educação e assuntos sociais – não são, contudo, contra-instâncias do processo de valorização. Ao contrário de Felber, que afirma explicitamente que estruturas como os Estados nacionais, a UE e a ONU, em sua opinião, só deveriam ser mais democráticas para funcionarem "realmente", estas estruturas deveriam ser entendidas como uma componente necessária e institucional do contexto formal capitalista. Isto é necessário porque as empresas individuais "produzem mercadorias não só numa divisão de trabalho e sem um relacionamento recíproco planeado, mas também em concorrência entre si" (Böttcher 2016a: 6). Diante da caótica "luta de todos contra todos", em que chocam os interesses individuais do capital, o Estado representa o interesse global capitalista do processo de valorização. Ele actua como um "capitalista total ideal" (Friedrich Engels). Neste contexto, continua vinculado à lei do valor, a uma valorização funcional. Isto é mais claramente expresso na sua dependência dos impostos enquanto "subproduto" do processo de valorização. Sem impostos, o Estado não pode governar.

Como também ficou empiricamente evidente há décadas, a margem de acção do Estado está se tornando mais estreita devido à diminuição da substância de valor, de modo que as concepções concretas de impostos e pensões (cf. Felber 2014) também são jogos de faz-de-conta neste contexto. Nem as empresas nem os Estados podem sair do capitalismo nem do seu contexto de crise. Diante da diminuição das possibilidades de acção dos governos na sequência da crise, as exigências de regulação social e ecológica pelo Estado estão se tornando cada vez mais uma ilusão. Elas só são permitidas na medida em que não tenha desaparecido em cada caso individual a possibilidade de ainda ser usada a margem de manobra, por exemplo, reivindicações para evitar uma expulsão. Por outro lado, as exigências políticas também podem tornar clara a impossibilidade da sua satisfação no capitalismo e, assim, demonstrar a necessidade de abolir o capitalismo. O Estado não existe fora do capitalismo, mas está integrado no contexto formal capitalista, na polaridade do mercado e do Estado. O mercado e o Estado "só podem existir e ser abolidos em conjunto" (Böttcher 2012: 9).

Felber permanece preso na polaridade do mercado e do Estado e, portanto, na gaiola capitalista (pequeno-)burguesa. Ele acredita numa regulação empresarial global mais forte. Nesta convicção, ele não pode pôr em causa o facto de, durante décadas, numerosas organizações não governamentais a nível nacional e internacional terem insistido nisso com um enorme esforço tendencialmente sem sucesso. Ele continua atordoado com a dualidade polar do mercado e do Estado. O Estado (democrático), de preferência como uma "sociedade mundial democrática" (Felber 2016/2015: 103), deve criar um mundo harmonioso dentro do Estado e das instituições supranacionais, em combinação com empresas orientadas para o bem comum, idealmente *commons* e indivíduos intrinsecamente motivados. Por um lado, o Estado, a UE e, acima de tudo, a ONU devem regular e controlar mais; por outro lado, todos devem trabalhar em conjunto, uma vez que o controlo quase não será necessário para pessoas intrinsecamente motivadas. Esta é uma tarefa insolúvel: a ultrapassagem do capitalismo deve ter lugar dentro das categorias do capitalismo e, em última análise, deve ser dirigida sobretudo pelo Estado (democrático). Mesmo a nível mundial,

deveria haver porventura uma espécie de Estado, uma vez que, de acordo com o direito internacional, o comércio ético deve emergir e funcionar segundo o princípio da subsidiariedade económica. No entanto, os Estados nacionais não se tornariam obsoletos, porque Felber quer continuar a manter a "autonomia nacional e a democracia na (...) cooperação global progressiva" (Felber 2017: 142).

Para além do facto de o Estado nacional, que é orientado para a particularidade, não poder existir a nível mundial, o desenvolvimento histórico mostra quanto o capitalismo e o Estado (democrático) estão ligados. A democracia surgiu nos contextos históricos em que o capitalismo também começou a "processar sobre as suas próprias bases" (K. Marx). Tinha uma vantagem sobre os Estados absolutistas, uma vez que, no curso das tendências de democratização, a liberdade do mercado e das pessoas que nele actuam provaram ser condições estruturais mais eficientes para a valorização do capital.⁹

Com a escalada da crise do capitalismo, o direito e a democracia estão sendo cada vez mais desmantelados – como se pode ver também no tratamento dos refugiados e na expansão dos mecanismos repressivos do Estado (cf. Kurz 2003 e Böttcher 2016b nesta publicação). Juntamente com o processo de valorização, o Estado e a democracia também entram em crise. Não vale a pena invocar a democracia para, por assim dizer, exigir ajuda do processo de crise política contra o processo de crise económica. A administração democrática da crise está a ser privada da sua base económica, de modo que não pode ser a base para salvar da crise esta formação social fetichizada.

3.5 A intemporalidade do iluminismo e a perpetuação dos seus valores

Como 'justificação última' para a concepção da sua economia do bem comum, Felber refere-se à ética: "A ética é racional e emocionalmente suficiente para, em última análise, justificar propostas, medidas e leis políticas – e, para a postulação de valores, a livre razão humana é suficiente como justificação última. (...) O ser humano tem dignidade porque o vemos dessa maneira – ponto final. A dignidade humana é, no que diz respeito à sua justificação, um feliz caso limite: é "o valor mais elevado tanto na tradição do iluminismo como na teologia e ética cristãs" (Felber 2015: 22). Além disso, Felber refere-se repetidamente a "valores intemporais e objectivos constitucionais" (Felber 2016: 2) que têm a sua justificação na filosofia do iluminismo.

A figura da "justificação última" vem da filosofia aristotélica, que procura uma primeira e ao mesmo tempo última razão para o Ser. Para Aristóteles, é Deus o "motor imóvel". Depois de o iluminismo ter destronado o "motor imóvel", a figura das "justificações últimas" mantém-se. Aparece sempre quando se trata de pedir algo "original" em que a vida e a história são fundadas e, portanto, orientadas ontologicamente para um objectivo significativo, um telos. Com a mudança do pensamento pré-moderno, mais cosmocêntrico, para o pensamento antropocêntrico moderno, não é Deus que está no centro, mas "o" ser humano. Em virtude da sua razão, ele pode autonomamente dar orientação e significado a si próprio e à história.

Na referência de Felber à figura do pensamento da "justificação última", dois problemas se tornam claros: a sua orientação para o iluminismo e a tentativa de ancorar o seu projecto num fundamento incontestável, ou seja, consequentemente fundamentalista. Com a sua orientação para o iluminismo, para o seu sujeito autónomo, que já não se baseia na tradição e na autoridade, mas na razão, ele toma precisamente como base das suas considerações essa filosofia que acompanhou o capitalismo na sua implementação como legitimação ideológica, e que a sociedade recentemente desenvolvida assumiu sem reflexão. Assim, o sujeito (burguês) pôde ser enobrecido como "o ser humano", o

⁹ O facto de a democracia ter trazido consigo algumas liberdades pessoais (inicialmente apenas para os homens brancos) em comparação com o absolutismo autoritário (e os seus remanescentes medieval-feudalistas) não é logicamente negado aqui, mas isso foi passar de uma jaula social para a outra, e não uma emancipação, como declarou o iluminismo (ver Secção 3.5).

trabalho no capitalismo como "o trabalho" em geral e, finalmente, a dignidade do sujeito burguês enquanto agente de trabalho abstracto como a dignidade do "ser humano". Como a verdadeira pré-condição histórico-social do iluminismo não foi reflectida, mas simplesmente pressuposta, foi possível que o sujeito, a razão, o trabalho, etc. fossem ontologizados e universalizados como categorias ideológicas de legitimação na história da imposição do capitalismo.

O resultado é o ser humano como "*homo oeconomicus*" do ponto de vista económico e o ser humano como "*homo politicus*" do ponto de vista político e jurídico. Tanto a razão como o poder de agir estão integrados na forma abrangente da relação de dissociação-valor e no seu contexto de valorização, que Marx caracterizou com a formulação paradoxal do "sujeito automático". "O" ser humano apenas no quadro desta forma é abstractamente livre e igual. "A universalidade do seu direito à vida e ao reconhecimento no quadro dos direitos humanos está, na realidade, ligada à sua 'apreciação' como força de trabalho, como cliente, na sua capacidade de venda e de financiamento. Só a vida rentável é 'apreciada'. A universalidade abstracta dos direitos humanos permanece ligada à 'rentabilidade' dos seres humanos" (Böttcher 2016a: 7).

O ser humano esclarecido que Felber pressupõe como "justificação última" da sua economia do bem comum não é autónomo nem universal no sentido de geral. A sua autonomia de pensar e agir estende-se apenas no espaço de manobra do processo de valorização. A sua universalidade é o domínio universal do homem branco ocidental como "*homo oeconomicus*" e "*homo politicus*". São excluídas as mulheres, dissociadas na reprodução, bem como os não brancos. Aqui, a dignidade do ser humano, assim como os direitos humanos nela fundados, permanecem reservados em primeiro lugar para os homens brancos (cf. Kurz 2004a e Späth 2011). A sua extensão posterior – acompanhada de muitas lutas sociais – a mulheres e a não brancos foi, acima de tudo, uma extensão legal formal. O que é importante no reconhecimento dos direitos (humanos) é a utilidade das pessoas no processo de valorização. Apesar dos direitos humanos e da igualdade jurídica na generalidade das legislações nacionais, a maioria das pessoas, especialmente as mulheres, continua em desvantagem real. Portanto, não é por acaso que a suposta universalidade dos direitos humanos não é válida ou não se aplica a pessoas que não são valorizáveis ou são mesmo factores de custo para o processo de valorização. "Assim, a inclusão universal dos valorizáveis combina-se com a exclusão universal dos não valorizáveis" (Böttcher 2016a: 7), que, no entanto, na forma de 'exclusão inclusiva' (G. Agamben) não podem simplesmente sair do contexto global capitalista, mas permanecem fechados como não valorizáveis na 'jaula de ferro' (Max Weber) do capitalismo global (cf. Kurz 2003). O reconhecimento na forma da dissociação-valor é, ao mesmo tempo, uma selecção, que ocorre de acordo com as leis factuais objectivas da valorização e suas relações de concorrência, bem como, ao nível do sujeito, de acordo com critérios ideológicos (sexistas, racistas, anti-semitas e anticiganos).

Como Felber assume sem reflexão os "ideais" do iluminismo – imune à sua "dialéctica" (T.W. Adorno / M. Horkheimer), ou antes, à sua função de legitimação do capitalismo – ele acredita ingenuamente que pode transferir os "valores humanos" do iluminismo para a economia e assim formular uma alternativa ao capitalismo. No entanto, estes "valores humanos" não podem simplesmente ser acedidos abstractamente, porque estão ligados ao contexto formal capitalista. Eles não são "intemporais", mas embutidos no tempo do capitalismo e por ele determinados.

Felber pensa ser capaz de abstrair deste tempo determinado e escolher do tempo coisas "intemporais", conforme necessário, para poder usá-las como material de legitimação da sua alternativa. Assim, critica a "mão invisível" de Adam Smith, através de cujo maravilhoso efeito o bem de todos é suposto acontecer, mas pensa que pode ligar-se ao conceito de bem comum económico de Smith abstraindo idealistamente e "preenchê-lo" de outra maneira. A nível político, a obra de Rousseau *Do contrato social* é importante para ele. O conceito de "vontade geral" corresponde aqui ao bem comum como bem "geral". O conceito de 'vontade geral' "tem um efeito emancipatório porque parece pressupor um processo em que os indivíduos livres, num contrato,

concordam em como querem viver juntos. Neste contexto, ainda hoje se exige um novo 'contrato social'. Face aos fenómenos de crise, deve-se colocar a coexistência social numa nova base que tenha como objectivo o bem comum" (Böttcher/Kloos 2014: 5). Rousseau distingue entre a "vontade de todos", como entendimento dos indivíduos acima dos seus interesses particulares, e a vontade geral, que "precede este entendimento e, portanto, a vontade dos indivíduos, ou seja, é *a priori* e transcendental" (Böttcher/Kloos, 2014: 5). Este princípio, "pressuposto ao indivíduo e à sua vontade como uma espécie de 'legislador divino', não é outra coisa senão a forma social pressuposta de (dissociação-)valor, a sujeição da sociedade ao fim em si da multiplicação do dinheiro (e aos seus momentos dissociados; ainda que nem Rousseau nem outros iluministas tivessem consciência de tudo isto, D.K.). A liberdade individual e a soberania do Estado sempre estiveram, portanto, ligadas ao presumido fim em si mesmo irracional. Ele aparece como 'bem comum'. Ao contrário de Hobbes, não há mais um despótico Leviatã a forçar o contexto social a partir do exterior. Pelo contrário, os indivíduos começam a fazer do Soberano despótico 'exterior' o 'seu próprio'. O contexto social já não aparece arbitrariamente forçado, mas como uma forma de vontade, como uma vontade geral. A submissão torna-se liberdade, auto-submissão a um princípio abstracto" (ibid.: 5).

Isto significa, porque estamos integrados na forma capitalista, que não temos nem como "*homo oeconomicus*" nem como "*homo politicus*", nem o Estado nem o sujeito, que Felber e não só ele considera quase esmagador, "a liberdade de nos tornarmos criadores das nossas próprias vidas" (Felber 2016/2015: 70), e sobretudo não a temos fazendo dos valores ideológicos supostamente "intemporais" da sociedade capitalista a base da sua suposta superação. A afirmação do iluminismo e das categorias e valores a ele associados, e com ele ao capitalismo, torna-se a sepultura de qualquer alternativa que se invoque. Assim, o iluminismo não pode ser simultaneamente a base do capitalismo e da sua ultrapassagem, mas tem de ser negado como parte do todo, que Felber – apesar da afirmação de que está em busca do todo (Felber 2016/2015: 27-28) – não tem presente.

Assim, Felber é vítima de uma ingenuidade semelhante à de Jürgen Habermas, que acredita poder estabelecer o mundo estruturado comunicativamente ao lado da economia determinada pelo paradigma de produção e protegê-lo contra a colonização pela economia (cf. Habermas 1981/1982). Felber vai mesmo mais longe, na medida em que acredita que pode transferir para a economia objectivos e valores comunicativos como a confiança, a honestidade e a cooperação. Os valores que se aplicam no mundo da vida também devem ser decisivos na economia, aumentando assim o bem-estar de todos – em ambos os "mundos". No entanto, estas esferas não podem ser simplesmente separadas, nem os valores comunicativos abstractos não podem ser transferidos para a economia. A economia e o mundo em que vivemos têm de ser ultrapassados como polaridade, tal como o valor e a dissociação, o mercado e o Estado ou a economia e a política, o objecto e o sujeito, incluindo a sua perpetuação ideológica iluminista.

3.6 A matriz psicossocial do sujeito (pós-)moderno e suas expressões culturais e ideológicas

Além da "justificação última" ética do sujeito como "o" ser humano no iluminismo, que – universal e razoável – é acessível a todos através do discernimento, Felber também se refere a uma segunda base para a sua economia do bem comum: uma espiritualidade. Nesta já nem sequer existe uma "justificação última". Já não há justificação. Em vez disso, o raciocínio é substituído pelo sentimento e polarizado contra a racionalidade. O "estar em relação (...) e os valores a isso associados" (Felber 2015: 17), a "ligação a tudo" com a natureza (ibid.: 25s) são sentidos. A natureza fala ao ser humano. E a partir da natureza e de dentro do ser humano, o coração humano, a voz infalível do *self* fala e revela a sua mensagem divina como uma orientação que não vem de fora, mas brota de um *self* idêntico a si mesmo. Assim, a "obediência ao coração" torna-se obediência ao próprio *self*. Não há mediação do *self* com a totalidade social. Desaparece por detrás da ligação

mística, para lá de uma relação imediata com outras pessoas e em unidade com a natureza. Não há dialéctica para reflectir sobre o(s) indivíduo(s) e a totalidade social.

Enquanto, nas "justificações últimas" da ética, a razão iluminista e o sujeito como portador da acção se tornam a razão última e suporte de tudo, na espiritualidade é a conexão sentida, cujo portador é o próprio *self*. Perfeitamente na linha de C.G. Jung, o *self* torna-se a fonte de cura e de salvação. Nela, as fontes dos arquétipos da cura borbulham como o fundamento primordial de toda a vida. "Torne-se quem você é" pode ser formulado em conexão com C.G. Jung como um imperativo espiritual para "obediência ao coração". Na origem do *self* tudo já está bem "programado". Tudo pode correr bem se conseguirmos abrir o acesso a estas fontes, para além das barreiras económicas e políticas. O pensamento identitário original da razão iluminista é completado ou opcionalmente substituído por uma base primordial curativa de todo o ser. Neste fundamentalismo identitário, o "pensar" e o "sentir" unificam-se de tal modo que o "pensar" parece tornar-se supérfluo.

A referência de Felber à razão iluminista e à espiritualidade esotérica revela muito sobre o estado da sociedade no final do capitalismo. Ela desemboca no estado de "sociedade sem reflexão" (Robert Kurz), que não busca a emancipação na reflexão crítica das contradições sociais nem, portanto, tendo em vista a "totalidade concreta" da socialização da dissociação-valor, mas salva-se em pseudo-alternativas, que devem corresponder ao pensamento iluminista, que sempre tem o fim em si irracional da multiplicação do capital como pré-requisito não reflectido, bem como à fuga para a irracionalidade de uma mística unidade de todos. Estão ligados entre si na medida em que, face à crise do capitalismo que já não pode ser gerida, se recusam a reflectir sobre esta crise, e assim se reúnem na "unidade da ignorância da crise e da negação da teoria" (Kurz 2013: 210). Daqui emerge a oferta alternativa, eclecticamente remendada, de uma economia do bem comum, que é procurada pelas pessoas que querem uma alternativa sem quererem passar pelo "purgatório da reflexão crítica".

Será um refúgio alternativo para as pessoas que sentem que, no final do capitalismo, com o trabalho abstracto e com a família (burguesa), estão a ser retirados os fundamentos da sua subjectividade, mas que não querem ou não podem separar-se da socialização da dissociação-valor, que continua a processar selvaticamente, mesmo quando os seus fundamentos entram em colapso.

A psicanálise de Freud e a sua interpretação em termos de crítica da dissociação-valor por Leni Wissen (cf. Wissen 2017) ajudam a compreender as reacções à crise do trabalho (produção) e da família como lugar de reprodução – por exemplo, como defesa agressiva contra a reflexão crítica, ou exagero do *self* face à desintegração das identidades. Isto expressa o facto de as possibilidades de sublimação do sujeito burguês, associadas ao trabalho e às suas promessas de "significado" e/ou prosperidade, estarem a desmoronar-se. A centralização no próprio *self* como uma reacção forçada aos fenómenos de crise do capitalismo conduz a um "carácter social narcisista". Nem a sublimação da pulsão nem o apego a um objecto fazem já sentido: os fundamentos do adiamento da pulsão, que supõe uma recompensa posterior e que Freud entendeu como uma "realização cultural" a favor do trabalho, ou dispêndio de desempenho, continuam a desmoronar-se. A sublimação é substituída pela necessidade de imediatismo, de satisfação imediata da necessidade. Assim, um objecto externo – seja ele um ser humano ou um conteúdo – é monopolizado ou repellido como uma ameaça. Nesta matriz psicossocial, os conteúdos só são significativos se puderem ser "percebidos e processados em relação directa com o próprio *self*" (Wissen 2017: 31) ou se puderem desencadear a preocupação, como perguntas com uma referência pessoal. Além disso, devem ser imediatamente geríveis. Se não forem incluídas referências pessoais directas nem instruções de operação concretas, o conteúdo é ignorado ou evitado agressivamente, como uma ofensiva exigência excessiva ou ameaça.

Felber combina a afirmação do sujeito com a oferta de uma dupla saída das exigências excessivas a que está exposto, sem ter de compreender a ligação com a forma social: a de uma alternativa que parece imediatamente viável, que promete romper com o capitalismo sem ter de compreender e negar a sua ligação formal; e a de uma apreciação do sujeito em decomposição através da sua

própria exaltação, em que tudo o que é bom já é dado na sua origem e que apenas tem de ser tornado acessível através da fusão mística. Não é por acaso que Felber escolhe C.G. Jung em vez de Sigmund Freud como ponto de referência. Enquanto o ego freudiano não pode ser pensado para lá da sua estrutura pulsional sem conflito e sem lidar com um objecto "externo", C.G. Jung oferece o ideal de um *self* que as pessoas, em seu caminho para se tornarem elas mesmas, só têm que abordar, sem ter que lidar criticamente com contradições. A conexão com o *self* promete harmonia e fusão.

Com a sua "espiritualidade", ele serve as necessidades pós-modernas e pós-modernas tardias de imediatidade da experiência, que não quer ser perturbada por qualquer reflexão teórica, bem como o vício da harmonia, a pluralidade e o pensamento a partir de si mesmo, até à pulsão de morte soprada à maneira heideggeriana: "A saudade de casa e o desejo de morrer podem ser sinónimos de reunificação com o todo" (Felber 2016/2015: 28).

Assim, ele parece ter satisfeito uma necessidade social e atingido um ponto sensível deste tempo: Para cada vez mais pessoas, esta é a busca de um "sentido" em que se podem animar e manter, bem como uma alternativa (melhor se implementada directamente) para suas vidas sobrecarregadas ou aparentemente supérfluas no mundo capitalista. A melhor alternativa seria uma alternativa que não fosse alternativa nenhuma, que estivesse sob a ilusão de ter rompido com o capitalismo, mas que, na realidade, pudesse ser deixada com os velhos conhecidos trabalho, dinheiro, Estado, iluminismo, etc.

4. Economia do bem comum: a grande alternativa, que não é alternativa nenhuma!

Infelizmente, Felber só tem essa "alternativa" para oferecer. Isto também deve explicar o segredo da grande procura que a sua oferta tem. Mas a oferta não cumpre o que promete: a economia do bem comum não pode ser uma alternativa ao capitalismo, por muito que se apresente como tal. Não passa de uma variação (idealista) do mesmo. Suas categorias ontologizadas de trabalho e dinheiro, mercado e Estado, objecto e sujeito, tal como a reprodução dissociada, são carregadas idealistamente, de modo que o capitalismo deve continuar a viver com outro *design* no mesmo contexto formal.

Felber está longe de compreender a forma social, como totalidade concreta negativamente dialéctica e em si fragmentária. Assim, o seu foco é a imagem de uma economia e de uma política determinadas por interesses, que devem ser (de novo) reguladas e modificadas directamente. Assim, ele permanece ligado a um modelo de pensamento idealista-utópico que promete adaptar assintoticamente a má realidade ao ideal, num processo infinito.

A imagem ideal de Felber parece ser alimentada pela imagem de um mercado com pequenas e médias empresas; além disso, há um controlo político global, que idealmente torna as grandes empresas transnacionais completamente impossíveis. Esta imagem é apoiada por uma crença pequeno-burguesa e irracional na eternidade histórica da economia de mercado (tendencialmente local) e nos seus "poderes curativos". A perpetuação de um "mercado realmente liberal" torna perfeitamente mais clara a afirmação da forma capitalista da sociedade. Após o rompimento de uma alternativa ao sistema de suposto socialismo real, virada para o Estado, Felber pensa agora que pode modelar uma alternativa a partir da vertente restante do capitalismo, orientada para o mercado.

Como ele é forçado a negar a crise porque acredita na eternidade e na constante mutabilidade das categorias reais capitalistas dadas, tem de lhe escapar o facto de que essa forma social já sempre destrutiva de reprodução (seja na variante "privada" ou na variante estatista do socialismo real) chegou ao fim. Nem uma esotérica cura pela fé, nem "justificações últimas" iluminadas, que se agarram à eterna oscilação entre as polaridades capitalistas, nos salvam desta realidade.

5. Conclusão: Alternativas através de determinação negativa

A invocação de um bem comum abstracto ou da economia do bem comum de Felber aparentemente concreta une diferentes grupos: Quer se trate do movimento ecuménico, de cenas de ONG de políticas de desenvolvimento e ecológicas, ou mesmo de empreendedorismo social e de grupos universitários, os círculos que fazem referência ao bem comum e/ou à economia do bem comum tornam-se cada vez maiores. Isso expressa um mal-estar compreensível perante o capitalismo e seus inúmeros fenómenos destrutivos, que, como boomerangs, recuam da periferia para os centros da besta capitalista e tornam impossível ignorar as consequências externalizadas. Mas a mediação dos fenómenos percebidos com o contexto social real¹⁰ ocorre apenas de modo redutor ou não ocorre de todo. Por conseguinte, muitos projectos são concretos e as visões a realizar são abstractas.

"O alcance (das acções dos movimentos sociais, D.K.) estende-se desde a fuga para o concreto até ao geral – de acordo com a necessidade. Por vezes existem projectos concretos ou actores concretos como destinatários das reivindicações, por vezes existem também apelos ético-morais gerais ou visões abstractas que prometem orientação. A todo o custo, porém, se pretende evitar a questão de saber como os fenómenos individuais, desde a fuga de pessoas até à permanente deterioração das condições laborais e sociais, que encontramos 'no mau existente', têm a ver com a totalidade das condições sociais a abolir" (Böttcher 2018: 358). A adulteração dos aspectos individuais e a afirmação acrítica e incondicional das categorias sociais, no entanto, não podem produzir quaisquer alternativas anticapitalistas nem rebentar com a gaiola capitalista.

Em vez de pedir repetidamente opções positivas de acção e alternativas "concretas", ou mesmo propor modelos ilusórios, que depois se revelam imanentes na forma e permanecem no quadro de um capitalismo "eternamente" em avanço, a forma capitalista da sociedade teria de ser negada e ultrapassada, de acordo com a complexidade dos seus níveis de mediação. Uma "certa negação" (T.W. Adorno) já seria capaz de atingir marcas "positivas", nomeadamente as que mostram como não fazer. "A partir da análise das contradições reais e da crítica a elas ligada pode formar-se um movimento social que ingressa num processo prático de revolução. A teoria crítica pode desenvolver critérios para isso. O resultado, porém, não existe como modelo estabelecido *a priori*, e por isso um pensamento realmente transcendente não pode ser utópico. O mundo capitalista que nós criticamos não é, ele próprio, o resultado da realização de um modelo, mas o resultado de um processo histórico de complexas mediações. Para sair para fora deste mundo, é necessária uma "contramediação" igualmente complexa, um processo histórico de transformação. Aí um pensamento por modelos positivos tem de fracassar." (Kurz 2005c).

Mesmo na busca de alternativas ao capitalismo, ainda se age em conformidade com o mercado: "Quem reclama um (...) manual de instruções está a exigir inconscientemente que a ultrapassagem da sociedade de mercado se faça também no modelo habitual e arraigado da compra e venda: vê a teoria crítica no papel de vendedor, a quem pede que faça uma oferta com garantia do direito de devolução, e vê-se a si mesmo no papel de consumidor exigente (e eternamente enganado), que pretende obter informações completas sobre o produto, para poder consumir sem problemas a mercadoria adquirida." (Kurz 2010/2006: 393).

A busca de alternativas ao capitalismo, no entanto, enfrenta o desafio de passar por uma crítica radical, se não for apenas para remodelar elementos isolados da forma capitalista¹¹: Isto mostra que é necessário romper com a complexa forma da dissociação-valor como expressão e mediação do contexto social, ou seja, com a produção de mercadorias através do dispêndio de trabalho abstracto e da dissociação da reprodução com conotação feminina como condição tácita da produção de valor.

¹⁰ Para a crítica de um conceito redutor de realidade, ver Scholz 2018.

¹¹ Deve ficar claro que a acção humanitária contra as exigências irrazoáveis do capitalismo (seja contra as condições de trabalho suínas, contra as deportações ou mesmo *por* mais fontes...), que alivia o sofrimento das pessoas, é considerada absolutamente necessária. Mas isto não pode pretender ser uma estratégia para ultrapassar o capitalismo; apenas a combinação de actividades "humanitárias", mas também "politicamente imanentes", com uma crítica radical das relações poderia ser uma abordagem para tornar as contradições capitalistas claras e, portanto, passíveis de serem rebentadas.

Há que abordar as diferentes categorias reais e a sua representação na realidade histórica, há que desenvolver um programa de abolições.

A crítica radical que se pode encontrar em locais de reflexão crítica pode tornar claro em que direcção as alternativas se tornam concebíveis, sem que seja desenvolvida uma cópia a papel químico. Perante a negação das necessidades pela abstracção do valor, a negação das capacidades pela abstracção do trabalho e a negação do "esbanjamento de tempo" na reprodução tendo em vista a subestimada dissociação como pré-requisito para a produção, a velha fórmula 'De cada um segundo as suas capacidades, a cada um segundo as suas necessidades' pode ganhar força orientadora" (Böttcher 2011). No entanto, a satisfação das necessidades humanas, a utilização significativa das capacidades humanas e dos recursos naturais só pode ocorrer quando a satisfação das necessidades e a utilização de recursos para este fim já não forem mediadas pela produção de riqueza abstracta dentro das categorias capitalistas de valor e dissociação nos vários níveis de produção e reprodução.

Em vez disso, seria de continuar "a contradição entre matéria e forma na imanência da socialização capitalista". "A base do capitalismo é a riqueza material natural combinada com um nível tecnológico altamente desenvolvido (...). Na forma da dissociação-valor e no limite lógico a ela associado, a crise só pode ser prolongada e exacerbada e, portanto, os processos de destruição intensificados. Estamos, pois, perante uma situação em que as forças produtivas e as relações de produção entram em contradição umas com as outras num novo nível: As possibilidades materiais estão em contradição com a prisão da forma da dissociação-valor. Elas permitem rebentar com esta forma, mas também implicam o perigo de catástrofe nesta forma" (Böttcher 2011).

As tentativas anticapitalistas globais poderiam acoplar-se ao nível das forças produtivas alcançadas: "Com base nestas, seria possível dirigir os meios de produção e os produtos de acordo com o seu conteúdo material e sensível, para aquilo que é necessário à sobrevivência e ao prazer. Neste contexto, seria preciso desenvolver o planeamento social. A sua tarefa seria coordenar os fluxos de recursos – os fundamentos da vida – de modo a servirem a reprodução da vida e não estarem sujeitos à lei do valor. A questão seria, pois, saber como regular, 'para além do mercado e do Estado', o problema que a economia burguesa engloba sob o conceito de 'alocação de recursos': Como deve ser organizada a interacção funcional das pessoas na sua reprodução? Uma sociedade que organize isto não será uma sociedade harmoniosa sem conflitos nem perdedores. No entanto, a séria diferença para com a socialização na forma da dissociação-valor será que a produção e a distribuição não são mediadas pela concorrência universal, que é simultaneamente a expressão do domínio abstracto das relações de capital: Nenhum meio fetichista se interpõe mais entre os indivíduos sociais e o mundo" (Böttcher 2011). Nesta perspectiva, que visa um tratamento consciente e não fetichizado das coisas, poderiam ser desenvolvidos passos para a liquidação do capitalismo.

"Não é possível deduzir das abstracções da teoria crítica uma relação razoável com as próprias coisas. A teoria crítica só pode servir de fundamento para que os indivíduos se juntem voluntariamente numa *organização negatória*, com o objectivo de fazer rebentar a anti-razão capitalista, apropriar-se dos potenciais sociais e, finalmente, descobrir verdadeiramente o uso razoável das coisas, através do estabelecimento de um trato prático com elas, livre dos constrangimentos irracionais da economia empresarial, ou seja, 'seleccionar' de algum modo as forças produtivas que o capitalismo deixou numa forma destrutiva, reformulá-las, reagrupá-las de modo diferente, por vezes imobilizando-as, se comprovado o seu absurdo ou a ameaça que representam para a comunidade, etc." (Kurz 2010/2006: 395-396; ver também Kurz 2004a: 89-152).

Só a negação da socialização da dissociação-valor e das suas categorias reais pode possibilitar ideias sobre como produzir e distribuir alimentos suficientes, etc. para todos, ou como é que "produções" inteiras teriam de ser invertidas para produzir da forma mais "sustentável" possível

para as necessidades das pessoas. Mas isto pressupõe uma ruptura com as categorias capitalistas de valor e dissociação, com as conexas ideologias e símbolos, bem como com carácter social narcisista. Além disso, tais processos teriam de ocorrer – de forma bastante desigual – a nível mundial: "Um novo anticapitalismo no sentido do Marx esotérico terá de ser um movimento mundial universal, conscientemente não nacional (e, portanto, antinacional), globalmente ligado e comunicando em rede, simultaneamente capaz de desenvolver e abranger em si diferentes formas e condições de partida." (Kurz 2010/2006: 402). A possibilidade de realizar isso depende, por um lado, da medida em que as pessoas se conseguem separar da forma capitalista, mas, por outro lado, também de como tal alternativa consegue vencer a resistência.

Bibliografia

- **Böttcher, H. (2011):** ‚Alternativen‘, unveröffentlichtes Vortragsmanuskript (Netz-Vorstandssitzung Dezember 2011) [‘Alternativas’, manuscrito de palestra inédito (reunião do conselho da Rede em dezembro de 2011)].
- **(2012):** Von der Marktkritik zur Wertkritik. Zum Weg des politisch-ökonomischen Nachdenkens im Ökumenischen Netz [Da crítica do mercado à crítica do valor], in: Ökumenisches Netz (Hg.): An die Wurzel gehen. 20 Jahre Suche nach Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. 20 Jahre Versuche, das ‚Ganze‘ zu verändern. 20 Jahre kritische Reflexion. 20 Jahre Ökumenisches Netz Rhein-Mosel-Saar [Ir às raízes. 20 anos de busca da justiça, da paz e da integridade da criação. 20 anos a tentar mudar o ‘todo’. 20 anos de reflexão crítica. Rede Ecuménica Rhein-Moselle-Saar], 4-16, <https://www.oekumenisches-netz.de/wp-content/uploads/2016/10/Broschuere.pdf>.
- **(2016a):** Kritik von Wert und Abspaltung als radikale Kapitalismuskritik. Unveröffentlichtes Vortragsmanuskript für eine Veranstaltung im April 2016 in Saarbrücken („Kunst trifft Krise“) [Crítica do valor e da dissociação como crítica radical do capitalismo. Manuscrito inédito de um evento em Abril de 2016 em Saarbrücken (“A arte ao encontro da crise”)], Koblenz.
- **(2016b):** „Wir schaffen das!“ Mit Ausgrenzungsimperialismus und Ausnahmezustand gegen Flüchtlinge [“Nós podemos fazê-lo!” Contra os refugiados com o imperialismo de exclusão e o estado de exceção], <https://www.exit-online.org/textanz1.php?tabelle=autoren&index=15&posnr=554&backtext1=text1.php>.
- **(2018):** Wir müssen doch etwas tun! Handlungsfetischismus in einer reflexionslosen Gesellschaft [Temos de fazer alguma coisa! Fetichismo da acção numa sociedade sem reflexão], in: Ökumenisches Netz Rhein-Mosel-Saar (Hg.): Auf den Grund gehen – Radikal-kritische Reflexion statt reflexionslosen Aktionismus’. Kritische Betrachtungen des Ökumenischen Netzes zum 25-jährigen Bestehen [Ir ao fundo da questão – Reflexão crítica radical em vez de activismo sem reflexão. Considerações críticas da Rede Ecuménica por ocasião do seu 25º aniversário], Koblenz, 357-380.
- **Böttcher, H./Kloos, D. (2014):** Warum selbst die Aufklärung in Frage gestellt werden muss. Versuch einer Einführung in die Notwendigkeit einer emanzipatorischen Kritik der Aufklärung [Por que é preciso questionar o próprio iluminismo. Tentativa de introdução à necessidade de uma crítica emancipatória do iluminismo], in: Netztelegramm März/2014, 1-3, <https://www.oekumenisches-netz.de/wp-content/uploads/2016/10/NT15-01.pdf>.

- **Buchholz, R. (2017):** Falsche Wiederkehr der Religion. Zur Konjunktur des Fundamentalismus [O falso regresso da religião. Sobre a alta do fundamentalismo], Würzburg.
- **Exner, A. (2011):** Neue Werte im Sonderangebot. Die Gemeinwohlökonomie Christian Felbers [Novos valores em oferta especial. A economia do bem comum de Christian Felber], in: Streifzüge 51/2011, <http://www.streifzuege.org/2011/neue-werte-im-sonderangebot-die-gemeinwohloekonomie-christian-felbers>.
- **Felber, C. (2010):** Gemeinwohlökonomie. Das Wirtschaftsmodell der Zukunft, Wien. Trad. port.: A economia do bem comum, Editorial Presença, Lisboa, 2017
 - **(2014):** Geld. Die neuen Spielregeln [Dinheiro. As novas regras do jogo], Wien.
 - **(2016/1ª ed. 2015):** Die innere Stimme. Wie Spiritualität, Freiheit und Gemeinwohl zusammenhängen [A voz interior. Como a espiritualidade, a liberdade e o bem comum estão ligados], Oberursel.
 - **(2016):** Die Gemeinwohlökonomie: ein Wirtschaftsmodell mit Zukunft [A economia do bem comum. Um modelo económico com futuro], in: Begegnung & Gespräch. Ökumenische Beiträge zu Erziehung und Unterricht Nr. 175, https://lbib.de/pdf_dateien/bug175online.pdf.
 - **(2017):** Ethischer Welthandel. Alternativen zu TTIP, WTO & Co [Comércio ético. Alternativas ao TTIP, WTO & Cª], Wien.
 - **(2018):** Gemeinwohlökonomie [Economia do bem comum], Wien.
- **Galow-Bergemann, L. (2011):** Zur Kritik an Christian Felbers „Gemeinwohlökonomie“. Kurzvortrag Saarbrücken 25. März 2011 [Para a crítica da “Economia do bem comum” de Christian Felber. Pequena palestra em Saarbrücken], <http://emafrie.de/zur-kritik-an-christian-felbers-gemeinwohloekonomie/>.
- **Gemeinwohlökonomie.** Ein Wirtschaftsmodell mit Zukunft (offizielle Webseite), <https://www.ecogood.org/de>. [também em Francês e Inglês]
- **Habermas, J. (1981/82):** Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bände, Frankfurt a.M., 1/1981, 2/1982. Trad. port.: Teoria do agir comunicativo, São Paulo, 2012.
- **Hüller, K. (2014):** Der unkapitalistische Kapitalismus der C. Felber&Co. – Warum Geld die Geldwirtschaft nicht vor sich selber retten kann [O capitalismo não capitalista de C. Felber & Cª – Porque não consegue o dinheiro salvar de si mesmo a economia monetária], <http://www.streifzuege.org/wp-content/data/Felber.pdf>.
- **Kessler, W. (2016):** Ethischer Handel statt Wirtschaftsdiktatur. Wie Welthandel auch Menschenrechte, Gerechtigkeit und eine nachhaltige Entwicklung fördern könnte, erläutert Gemeinwohl-Ökonom Christian Felber [Comércio ético em vez de ditadura económica. A economia do bem comum de Christian Felber explica como o comércio mundial também pode promover os direitos humanos, a justiça e o desenvolvimento sustentável], in: CETA, TTIP und TISA stoppen! Fairhandel statt Freihandel. Publik Forum Dossier [Stop ao TTIP e ao TISA! Comércio justo e não comércio livre. Dossier Publik Forum], Oberursel, 12-13.
- **Konicz, T. (2016):** Kapitalkollaps. Die finale Krise der Weltwirtschaft [Colapso do capital. A crise final da economia mundial], Hamburg.

- **Kurz, R. (1991):** Der Kollaps der Modernisierung. Vom Zusammenbruch des Kasernensozialismus zur Krise der Weltökonomie, Frankfurt a.M. Trad. port.: O colapso da modernização São Paulo, 1999
 - **(2009/1ª ed. 1999):** Schwarzbuch Kapitalismus. Ein Abgesang auf die Marktwirtschaft [O livro negro do capitalismo. Um canto de despedida à economia de mercado], Frankfurt a.M.
 - **(2013/1ª ed. 1999):** Die Welt als Wille und Design. Postmoderne, Lifestyle-Linke und die Ästhetisierung der Krise [O mundo como vontade e design, Pós-modernidade, esquerda de estilo de vida e estetização da crise], Berlin.
 - **(2003):** Weltordnungskrieg. Das Ende der Souveränität und die Wandlungen des Imperialismus im Zeitalter der Globalisierung, Bad Honnef. Trad. port.: A Guerra de Ordenamento Mundial. O Fim da Soberania e as Metamorfoses do Imperialismo na Era da Globalização, online: http://www.obeco-online.org/livro_guerra_ordenamento.htm
 - **(2004a):** Blutige Vernunft. Essays zur emanzipatorischen Kritik der kapitalistischen Moderne und ihrer westlichen Werte, Bad Honnef. Trad. port.: Razão sangrenta. Ensaio sobre a crítica emancipatória da modernidade capitalista e seus valores ocidentais, online: http://www.obeco-online.org/livro_razao_sangrenta.html
 - **(2004b):** Die Substanz des Kapitals. Abstrakte Arbeit als gesellschaftliche Realmetaphysik und die absolute innere Schranke der Verwertung. Erster Teil: Die negative historisch-gesellschaftliche Qualität der Abstraktion „Arbeit“, in: Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Heft 1, Bad Honnef, 44-129. Trad. port.: A Substância do Capital. O trabalho abstracto como metafísica real social e o limite interno absoluto da valorização. Primeira parte: A qualidade histórico-social negativa da abstracção "trabalho". Online: <http://www.obeco-online.org/rkurz203.htm>
 - **(2005a):** Die Substanz des Kapitals. Abstrakte Arbeit als gesellschaftliche Realmetaphysik und die absolute innere Schranke der Verwertung. Zweiter Teil: Das Scheitern der arbeitsontologischen marxistischen Krisentheorie und die ideologischen Barrieren gegen die Weiterentwicklung radikaler Kapitalismuskritik, in: Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Heft 2, Bad Honnef, 162-235. Trad. port.: A Substância do Capital. O trabalho abstracto como metafísica real social e o limite interno absoluto da valorização. Segunda parte: O fracasso das teorias da crise do marxismo da ontologia do trabalho e as barreiras ideológicas contra a continuação do desenvolvimento da crítica radical do capitalismo. Online: <http://www.obeco-online.org/rkurz226.htm>
 - **(2005b):** Das Weltkapital. Globalisierung und innere Schranken des modernen warenproduzierenden Systems [O capital mundial. Globalização e limite interno do moderno sistema produtor de mercadorias], Berlin.
 - **(2005c): Robert Kurz, Entrevista a** Sonia Montañó, Revista IHU-Online, Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Brasil), 26.10.05, <http://www.exit-online.org/link.php?tabelle=autoren&posnr=223> Trad. port.: <http://www.obeco-online.org/rkurz206.htm>
 - **(2010/1ª ed. 2006):** Marx lesen! Die wichtigsten Texte für das 21. Jahrhundert, hrsg. Und kommentiert von Robert Kurz, Frankfurt a.M. Trad. port.: Ler Marx! Os textos mais importantes de Karl Marx para o século XXI. Editados e comentados por Robert Kurz. Online: http://www.obeco-online.org/ler_marx.pdf
 - **(2008):** Kapitalismus ohne Wachstum? [Capitalismo sem crescimento?], erschienen im Neuen Deutschland (5.12.08), <https://exit-online.org/textanz1.php?tabelle=autoren&index=29&posnr=390&backtext1=text1.php>.

- **(2010):** Es rettet Euch kein Leviathan. Thesen zu einer kritischen Staatstheorie. Erster Teil, in: Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Heft 7, Bad Honnef, 26-74. Trad. port.: Não há Leviatã que vos salve. Teses para uma teoria crítica do Estado. Primeira parte. Online: <http://www.obeco-online.org/rkurz390.htm>
 - **(2011):** Es rettet Euch kein Leviathan. Thesen zu einer kritischen Staatstheorie. Zweiter Teil, in: Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Heft 8, Bad Honnef, 109-162. Trad. port.: Não há Leviatã que vos salve. Teses para uma teoria crítica do Estado. Segunda parte. Online: <http://www.obeco-online.org/rkurz396.htm>
 - **(2012):** Geld ohne Wert. Grundrisse zu einer Transformation der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin. Trad. port.: Dinheiro sem valor. Linhas gerais para uma transformação da crítica da economia política, Antígona, Lisboa, 2014
 - **(2013): Weltkrise und Ignoranz, in: Ders.: Weltkrise und Ignoranz. Kapitalismus in Niedergang, Berlin, 203-212. Trad. port.: Crise mundial e ignorância, online: <http://www.obeco-online.org/rkurz318.htm>**
- **Marx, K. (1974/escrito 1857/58):** Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie, Berlin. Trad. port.: Grundrisse. Manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política, São Paulo, 2011.
 - **(2013/1890/1ª ed. 1867):** Das Kapital, Bände 1-3, Berlin. Trad. port.: O capital, Livros 1-3.
 - **Mckinsey 2017, <https://www.mckinsey.de/weltweite-verschuldung>.**
 - **Ortlieb, C.-P. (2009):** Ein Widerspruch von Stoff und Form. Zur Bedeutung der Produktion des relativen Mehrwerts für die finale Krisendynamik, in: Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Heft 6, Bad Honnef, 23-54. Trad. port.: Uma contradição entre matéria e forma. Sobre a importância da produção de mais-valia relativa para a dinâmica de crise final. Online: <http://o-beco-pt.blogspot.com/2010/06/clus-peter-ortlieb-uma-contradicao.html>
 - Texte aus verschiedenen Jahren zur Kritik an Wirtschaftswissenschaften [textos ao longo de vários anos sobre a crítica das ciências económicas]: <https://www.math.uni-hamburg.de/home/ortlieb/>
 - **Paech, N. (2012):** Befreiung vom Überfluss. Auf dem Weg in die Postwachstumsökonomie [Libertação do excesso. A caminho da economia do pós-crescimento], München.
 - **Schneider, T. (2015):** Der Tänzer. Der Gemeinwohl-Ökonom Christian Felber will die Wirtschaft vom Kopf auf die Füße stellen. Balance zu finden ist sein Lebensthema. Porträt eines Visionärs [O dançarino. O economista do bem comum Christian Felber quer pôr a economia de pernas para o ar. Encontrar o equilíbrio é o seu tema de vida. Retrato de um visionário], in Publik Forum Nr. 11/2015, 22-23.
 - **Scholz, R. (2011/1ª ed. 2000):** Das Geschlecht des Kapitalismus. Feministische Theorien und die postmoderne Metamorphose des Kapitals, Bad Honnef. Trad. port. parcial: O sexo do capitalismo. Teorias feministas e a metamorfose pós-moderna do capital. Online: http://www.obeco-online.org/livro_sexo_capitalismo.htm
 - **(2005):** Differenzen der Krise – Krise der Differenzen. Die neue Gesellschaftskritik im globalen Zeitalter und der Zusammenhang von „Rasse“, Klasse, Geschlecht und postmoderner Individualisierung [Diferenças da crise – crise das diferenças. A nova

crítica social na era global e a conexão de "raça", classe, sexo e individualização pós-moderna], Bad Honnef.

- **(2009):** Gesellschaftliche Form und konkrete Totalität. Zur Dringlichkeit eines dialektischen Realismus heute, in: Exit! Kritik und Krise der Warengesellschaft, Heft 6, 55-100. Trad. port.: Forma social e totalidade concreta. Na urgência de um realismo dialéctico hoje. Online: http://www.obeco-online.org/roswitha_scholz12.htm
- **(2018):** Das Ende der Postmoderne und der Aufstieg neuer (Pseudo-)Realismen [O fim da pós-modernidade e a ascensão de "novos" pseudo-realismos], in: Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Heft 15, 49-109.
- **Sikora, J./Hoffmann, G. (2001):** Vision einer Gemeinwohl-Ökonomie – auf der Grundlage einer komplementären Zeit-Währung [Visão de uma economia do bem comum – Baseada numa moeda do tempo complementar]. Bad Honnef.
- **Späth, D. (2011):** Das Elend der Aufklärung [A miséria do iluminismo], Teil I und II, in: Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Heft 8, 45-78, Heft 9 (2012), 152-175.
- **Stiffel, W. (2016):** GWÖ-Basics. Die wichtigsten Elemente der Gemeinwohlökonomie, http://cgw.de/cgw/wp-content/uploads/2016/08/3Sep16_web.pdf, 2-4.
- **Weber, M. (1972/1ª ed. 1921/22):** Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie, Tübingen. Trad. port.: Economia e sociedade. Fundamentos da sociologia compreensiva, Brasília, 1999.
- **Wissen, L. (2017):** Die sozialpsychische Matrix des bürgerlichen Subjekts in der Krise, in Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Heft 14, 29-49. Trad. port.: A matriz psicossocial do sujeito burguês na crise. Online: http://www.obeco-online.org/leni_wissen.htm

Original Alternativen zum Kapitalismus. Im Check: Gemeinwohlökonomie in: Die Frage nach dem Ganzen Zum gesellschaftskritischen Weg des Ökumenischen Netzes anlässlich seines 25jährigen Bestehens, p. 299-356, Ökumenisches Netz Rhein-Mosel-Saar (Hrsg.), 2018. Online: www.oekumenisches-netz.de/ Tradução de Boaventura Antunes (02/2019)

<http://obeco-online.org/>

<http://www.exit-online.org/>