

Alternativas ao capitalismo – Em teste: Movimento pós-crescimento, *commons* e a questão da "síntese social"

Thomas Meyer

O texto oferece mais uma contribuição para a série de artigos "Alternativas ao Capitalismo – Em Teste". Neste são escrutinados o movimento pós-crescimento e os commons. Torna-se claro que estas alegadas alternativas ao capitalismo não só estão longe de uma crítica categorial, mas também podem ser ligadas a uma administração repressiva da crise. Com conceitos como "dinheiro regional", recorre-se a substitutos do mercado e do Estado, a fim de prolongar o capitalismo como zombie. Sendo a necessidade de questionar o capitalismo em termos "práticos" de facto maior do que nunca, por exemplo questionando a questão da "financiabilidade", os movimentos do pós-crescimento e dos commons fornecem pouco mais do que uma "alternativa" na miséria social da crise; pontos cruciais, como a questão da síntese social, não são abordados. (Apresentação do texto na exit! nº 18, Maio de 2021)

1. Introdução * 2. Matriz apriori e crítica afirmativa * 3. Movimento pós-crescimento e crise ecológica * 4. Commons – e síntese social * 5. Conclusão * Bibliografia

1. Introdução

Quanto mais a crise avança, menos a esquerda parece ser capaz (devido a recalçamento, negação ou apego a identidades anacrónicas etc.) de se aperceber do limite interno do capital e do alcance da crise que se tem vindo a intensificar desde 2008. É grotesco que haja agora uma verdadeira enchente de livros sobre "interpretações da crise" burguesas, com as correspondentes "estratégias de lidar com a crise" desesperadas, sobre as quais a esquerda tem pouco a dizer e a que alguns esquerdistas provavelmente nada conseguiriam contrapor.¹ Hoje é mais importante do que nunca formular e abordar a emancipação social contra as categorias reais do sistema capitalista. Os protestos sociais existentes têm de ser postos frente ao espelho para "cantar-lhes a sua própria melodia" (Marx 1958, 381). Para isso é preciso alargar os limites desses protestos na forma da mercadoria e na forma da dissociação, e demonstrar a necessidade de exigir a satisfação das necessidades sociais e materiais contra a sua "financiabilidade".

No caso de protestos contra a "loucura das rendas" ou contra o "estado de necessidade dos cuidados", é natural demonstrar solidariedade, embora isto não exclua penetrá-los em termos de crítica da ideologia e negar-lhes qualquer solidariedade, se eles se virarem, por exemplo, para culpar Bill Gates ou "os Rothschilds" pelas catástrofes sociais. Noutros casos, a solidariedade é à partida muito mais difícil: por exemplo, as exigências de poder reproduzir-se (mantendo-se ou melhorando) sob a forma capitalista podem ter consequências problemáticas quando os trabalhadores protestam contra o encerramento de uma fábrica de automóveis, ou quando os sindicatos se pronunciam *a favor* da destruição ambiental, porque isso prometeria ou garantiria "postos de trabalho". O debate formulado nos últimos anos para levar novamente a sério os interesses da "classe trabalhadora" no quadro de uma "nova política de classe" (cf. Scholz 2020; cf. também Meyer 2019) é assim à partida inconsistente quando ao mesmo tempo se pretende criticar a destruição ambiental.

Isto já indica uma ambivalência inevitável: por um lado, a crítica social tem de ser na prática exigida (ainda) sob formas burguesas (salário mínimo, direitos dos trabalhadores, seguros sociais etc.). Por outro lado, estas formas estão obsoletas e as necessidades sociais (alimentação, habitação

¹ Compare-se Ernst Wolff (Wolff 2017) com vários críticos de esquerda da globalização e do capitalismo financeiro (para a crítica, ver Kurz 2005).

etc.) cada vez menos podem ser reivindicadas nelas, e mesmo isso apenas sob restrições absurdas e "compensações" de todo o tipo. Já deveria ser óbvio que, perante a catástrofe climática e as mortes em massa de pessoas e da natureza, a redistribuição da "riqueza" produzida pelo capitalismo e o reconhecimento democrático das pessoas como sujeitos burgueses da concorrência não só são de muito curto alcance, mas também dispõem imanentemente de uma "margem de manobra para a acção e a moldagem" cada vez mais reduzida, tendendo a tornar-se irrelevantes. As lutas imanentes, na medida em que ocorrem, ameaçam colapsar na crise para um modo sem perspectivas de "lidar com a crise" e de *co-administração da crise*.

Mas não há falta de 'alternativas'. Por exemplo, fala-se da economia do bem comum, da economia gratuita e da crítica do crescimento.² Contudo, a crítica das "alternativas" ao capitalismo é sobretudo superficial, se é que a afirmação de posições frequentemente "pequeno-burguesas" pode ser considerada uma crítica. Numa inspecção mais atenta, não há nada de *realmente* alternativo nestas "alternativas". É tudo de novo a mesma coisa, apenas de maneira diferente (cf. Kloos 2019, Hüller 2014, Späth 2014, assim como Flatschart 2012).

Este texto pretende lembrar porque é que tantos movimentos que esboçam alternativas e se consideram críticos e oposicionistas não deixam o universo burguês do patriarcado produtor de mercadorias, e porque é que as suas "alternativas" muitas vezes não passam de substitutos do mercado e do próprio Estado. Isto é particularmente grave no contexto da crise, uma vez que bastantes apoiantes das chamadas alternativas se oferecem a si mesmos como possíveis "administradores da crise alternativos". A seguir serão examinados criticamente os chamados movimentos pós-crescimento e *commons*. Para o que é necessário voltar primeiro a conceitos como *crítica afirmativa* e *matriz a priori* (cf. Kurz 2007).

Por muito justificada que seja a crítica à práxis existente e a todo o "fetichismo da acção" (cf. Böttcher 2019), permanece a necessidade do questionar e abolir o capitalismo na prática: "Com certeza, é impossível antecipar teoricamente um movimento social de emancipação. Mas é possível e necessário concretizar teórica e analiticamente as questões de uma superação da forma do valor e ampliar o debate público sobre o assunto. O foco teórico da crítica do valor tem de desenvolver a teoria crítica do fetichismo e da forma do valor³, mas esse foco, em referência à questão da superação, não está obrigado a um silêncio irreduzível na pura abstração, e tampouco necessita aguardar o movimento social de massas, como os cristãos escatológicos aguardam o Juízo Final" (Kurz 1997, 105).⁴ No entanto, seria "muita ingenuidade presumir que um novo movimento social, sob os pressupostos da crise, se iniciasse, de imediato, com uma crítica radical do sistema produtor de mercadorias. Antes é provável que uma tal perspectiva só possa ser mediada por um *debate público* e por discussões conceptuais no próprio ambiente dos conflitos e lutas reais" (ibid., 95, ênfase no original).

A tarefa da esquerda, ao contrário do seu mau hábito, será deixar de recusar uma crítica categorial. Para tal será de "tomar em consideração... a forma social fundamental; considerando-a, contudo, no seu desenvolvimento enquanto *totalidade concreta* e na dinâmica histórica que lhe está associada, ou seja, na mediação com análises concretas" (Scholz 2009, 55, ênfase no original).

Mas não é de esperar isso daqueles esquerdistas que estão presos na respectiva "cena" (que fósseis ainda estão em parte em movimento pode ver-se na conferência anual do Museu Rosa Luxemburgo em Berlim).

2 Este é também um tópico em partes da sociologia, por exemplo no "Kolleg Postwachstumsgesellschaften", cf. <http://www.kolleg-postwachstum.de/>. Cf. também as conferências internacionais sobre pós-crescimento que têm vindo a ter lugar desde 2008: https://de.wikipedia.org/wiki/Internationale_Degrowth-Konferenz.

3 Seria de acrescentar a relação de dissociação sexual.

4 No meu texto remeto várias vezes para um texto de Robert Kurz de 1997: "Anti-Economia e Anti-Política". Deve ser mencionado que este texto e o termo "forma embrionária" nele utilizado foram recebidos de forma bastante "vulgar". Críticas a isso: Kurz 2008.

2. Matriz apriori e crítica afirmativa

A discordância com o mundo tal como está constituído pode alimentar-se de muitos e diferentes motivos. O "desacordo" pode surgir como resultado de uma certa "interpretação das relações" e/ou de uma certa experiência (de sofrimento) do sujeito. Se a crítica do capitalismo é alimentada por experiências de sofrimento, então são precisamente estas experiências que devem ser 'conceptualizadas' na medida do possível, ou seja, devem ser mediadas com a totalidade quebrada do capital, isto é, com o todo social. É isso que torna uma experiência concreta. Robert Kurz escreveu sobre isso no contexto de uma crítica teoricamente pouco esclarecida da globalização: "Esta concretização com a ajuda da teoria inclui também o esclarecimento do processo histórico no contexto do qual as experiências se situam desde logo. As experiências no aqui e agora só podem dizer algo relacionando-as com as experiências do passado e com a historicidade da sociedade. A teoria também excede a imediatidade da experiência neste sentido, uma vez que contém a reflexão sobre experiências passadas e, portanto, tem a sua própria história. Quem acredita poder ignorar isto irá inevitavelmente interpretar mal as suas próprias experiências, porque não as pode colocar num contexto maior" (Kurz 2005, 30).⁵

Assim, as experiências nunca devem "ficar em si mesmas", mas devem ser esclarecidas como um momento da totalidade capitalista, caso contrário as experiências de sofrimento, em particular, podem ser condensadas ou distorcidas num *culto da preocupação*, frequentemente associado a uma hostilidade fundamental à teoria e a uma incapacidade de reflexão. A suposta crítica surgida de tal atitude expressaria então possivelmente apenas o desejo ou a ilusão de continuar a concorrência por outros meios, ou de optar por um capitalismo que alegadamente não traria com ele estas experiências de sofrimento (especialmente as próprias). Ou pior: seriam identificados os sujeitos tornados responsáveis por estas experiências de sofrimento (mulheres, migrantes, judeus etc.).

Assim, "não estar de acordo com o mundo" é apenas um *a priori pré-teórico*, do qual não se segue necessariamente uma "crítica das relações"; e muito menos uma crítica categorial. Isto deve ser particularmente enfatizado hoje em dia no contexto do *carácter social narcisista*, uma vez que o narcisista se caracteriza precisamente pelo facto de ser incapaz de reflexão teórica: "Os conteúdos já só conseguem ser percebidos e processados em referência directa ao próprio eu (*self*): se eles se encaixam com a concepção do próprio *self* há identificações imediatas, se não se encaixam são aniquilados [...]" (cf. Wissen 2017, 31). Transcender a sua própria situação continua a ser impossível para o narcisista.

No entanto, uma *hostilidade à teoria* não se exprime apenas no balido da cena e no "fetichismo da acção" (Böttcher 2019), mas também na própria teoria: quando ainda tenta seguir *caminhos anacrónicos* (cf. Kurz 2012a, 2013a, 2003, 363ss. [244ss.], bem como Scholz 2011).

Mas a "interpretação das relações" não é de modo nenhum sem pressupostos e o crítico nunca pode simplesmente "pensar à toa" (cf. Kurz 2017, 73ss.). Pensamentos supostamente novos revelam-se muitas vezes pensados há muito tempo (cf. Ortlieb; Ulrich 2005). Embora o próprio pensamento não seja definido deterministicamente, de modo que o crítico apenas execute formas de pensamento objectivas como um autómato, ninguém pode escapar completamente às formas de pensamento objectivas (valor, trabalho, relação de género burguesa). Contudo, as formas de pensamento objectivas não são apenas uma questão de pensamento – o que seria um mal-entendido 'idealista' – mas estão interligadas com as *formas objectivas de existência* do capitalismo (trabalho, dissociação sexual etc.). Ambas juntas, no seu emaranhado processual histórico, resultam numa forma historicamente específica e numa alteração e formação do mundo, que por sua vez têm um efeito sobre as formas objectivas de pensamento e os seus "portadores" subjectivos. Poder-se-ia chamar a isto "dialéctica", ou contradição em processo, na sua concretização material e psicossocial. As

⁵ Para a crítica da crítica da globalização, cf. também Scholz 2005, 237ss.

formas objectivas de pensamento e de existência em conjunto formam a "*matriz a priori* da constituição fetichista" (Kurz 2007, 24, ênfase no original).

Se se faz das formas objectivas de pensamento objecto da crítica e já não se formula a crítica nestas categorias, mas sim contra elas, ou seja, se se 'exerce' *crítica categorial*, mesmo então as formas objectivas de existência, a forma de (re)produção e a *realização organizativa material* da mesma estão ainda longe de 'abolidas' ou resolvidas. Isto deve ser tido em conta quando se trata de considerar a "apropriação dos meios de produção" e a distribuição sob o próprio controlo, ou seja, contra o Estado e o mercado (ou contra o que resta deles), como o fim da linha (mais sobre isto na secção 4). *O que é decisivo é que as formas objectivas de existência e de pensamento sejam percebidas como um objecto a ser criticado em primeiro lugar.* Se isto não acontecer, então a crítica torna-se rapidamente *afirmativa*, se não *reaccionária*, mesmo que consiga nomear pontos bastante correctos a um nível fenomenológico.

A crítica afirmativa pode, por um lado, ter como objectivo melhorar a própria posição no capitalismo, ou pode estabelecer para si o objectivo de configurar o capitalismo de forma diferente ou modernizá-lo. Em ambos os casos se pressupõe uma certa "capacidade de moldagem" imanente e isto não significa outra coisa senão que o capitalismo ainda tem de ter uma certa capacidade de se desenvolver, de modo que sejam concebíveis ou "seleccionáveis" várias opções, que então poderiam possivelmente ser "negociadas".

Por outro lado, as críticas afirmativas servem para afirmar os interesses próprios contra outros. Todos os tipos de lutas de negociação colectiva etc. caem simplesmente nisto. Todos querem uma fatia maior do bolo, sem realmente questionar o próprio bolo e a forma como é produzido. Ou seja, aspectos isolados do capitalismo são (supostamente) criticados aqui, mas de tal modo que o capitalismo e as suas formas são *cegamente pressupostos*. Procuram-se melhorias *nas formas capitalistas*. As necessidades e interesses são *pensados e exigidos nestas*. *Trata-se de conflitos de distribuição e de interesses dentro do contexto da forma capitalista*, trata-se da afirmação de *posições de interesses particulares*.⁶

É de notar que nenhum destes pontos de vista particulares pode afirmar ser de algum modo transcendente, ou seja, predestinado a conseguir rebentar o invólucro compulsivo da forma do capitalismo, através da sua posição no processo de valorização (ou desvalorização), ou, por outras palavras: Os pontos de vista *particulares* dos sujeitos colectivos são tão pouco "revolucionários" como os pontos de vista (*inevitavelmente* particulares) dos sujeitos individuais. Os sujeitos colectivos movem-se sempre na dicotomia entre a cooperação no interior e a habitual concorrência no exterior. Uma vez que a primeira serve a segunda, o comportamento concorrencial pode transbordar a qualquer momento: desde a guerra civil dentro de "nações" até à esquizofrenia do sujeito individual. O sujeito colectivo proletariado foi considerado como sendo a classe revolucionária chamada a abolir o capitalismo (ou o que era entendido por ele).⁷ Acabou por ser uma luta imanente pelo reconhecimento, uma oposição no interior do capitalismo, uma luta pressupondo formas capitalistas, tais como o trabalho, o valor, a dissociação etc. O que era uma escândalo para o marxismo do movimento operário era a retenção da mais-valia e de modo nenhum a forma do valor como tal, à qual o fenómeno da "mais-valia" inseparavelmente pertence. O próprio movimento operário contribuiu para a imposição e generalização da produção de mercadorias e do

6 Isto não significa, contudo, que seja errado ou inútil fazer greve pela defesa do emprego e por condições de trabalho dignas e saudáveis, por exemplo.

7 Vale a pena notar que partes do movimento operário há um século atrás não tinham uma atitude negativa em relação ao capital financeiro. O capital financeiro era visto como um alto nível de organização do capitalismo, que suspenderia a "lei do valor", mas que devia ser tomado pela classe trabalhadora a fim de ganhar o controlo sobre a produção. De modo nenhum o capital financeiro foi visto como a raiz de todo o mal, como 'parasita', 'sugando' a economia real. De facto, apesar de todas as disputas posteriores (cf. Oelßner 1947), houve acordo em que o capital financeiro tinha de ser considerado como um fenómeno económico decorrente da lógica do capitalismo. Isto dificilmente se pode dizer da esquerda de hoje. Pelo menos partes da esquerda de hoje chegaram nesta questão ao ponto onde os anti-semitas nacionalistas já estavam há cem anos (cf. Kurz 2005, 321ss.). Pode-se chamar a isto um "pequeno-aburguesamento da esquerda" (cf. Hüller 2014, bem como Kurz 1995).

trabalho. Com exceções, o desenvolvimento industrial e técnico e a dominação da natureza foram defendidos ou considerados não problemáticos (cf. Schmied-Kowarzik 2018). O problema era visto na falta de poder de disposição pelo proletariado. O proletariado teria portanto de derrubar o Estado burguês e "aplicar" as "leis" capitalistas no seu interesse (cf. Kurz 2007, 43ss., assim como Kurz 1994, 79ss.). Foi assim que surgiu o "Estado proletário" e a "produção socialista de mercadorias", ou seja, o resultado foi o "socialismo do adjetivo" (Robert Kurz).⁸

Se se quiser fazer valer as necessidades, sobretudo as básicas, isso tem de ser feito primeiro sob formas capitalistas. Seja a procura de habitação acessível, de cuidados médicos ou de protecção ambiental. Os políticos são chamados a fazê-lo, e as pessoas organizam-se para os forçar a ceder. Como pode ser visto repetidamente em numerosas regiões do mundo, tais protestos são geralmente ignorados ou brutalmente esmagados. No entanto, o facto de certas exigências serem inicialmente feitas na imanência não significa que elas tenham de permanecer imanes. Como diz Robert Kurz: "Quando se está sob o ditame de uma constituição dominante e esta não pode ser imediatamente abolida, trata-se naturalmente de defender e exigir as necessidades vitais através destas formas sociais negativas. Mas exigir as necessidades necessariamente nestas formas não significa nem de longe ligar-se a elas, *nem muito menos defender-se apenas nelas*. Pelo contrário, é preciso tornar consciente a *diferença qualitativa* fundamental entre as necessidades materiais e sociais, por um lado, e a sua determinação pela forma dominante, por outro" (Kurz 2011, 118, ênfase TM). Mas se esta diferença não for percebida de todo, por exemplo, pelos trabalhadores assalariados que se identificam com a sua existência capitalista, "com a sua própria função no capitalismo e exigem aquilo que precisam apenas em nome dessa função, tornam-se eles próprios 'máscaras de carácter' [...] de um determinado componente do capital, nomeadamente a força de trabalho. Assim, eles reconhecem que apenas têm direito à vida se conseguirem produzir mais-valia" (Kurz 2013b, 27, ênfase TM).

Note-se aqui que quando se fala de 'necessidades básicas' e da sua reivindicação neste contexto isso não significa de modo nenhum um 'pacote mínimo de sobrevivência': "Só a ideia de que a opção pelas necessidades básicas poderia ser uma opção pela *pobreza de necessidades* já é reveladora. Inconscientemente, concede-se assim que as próprias necessidade básicas no capitalismo tornaram-se, de facto, pobres" (Kurz 1997, 90, ênfase no original). A afirmação de necessidades básicas permanece no entanto ambivalente, uma vez que a produção necessária de objectos para estas necessidades (ainda) ocorre em formas loucas e, como diz Marx, o valor de uso "é produzido apenas como portador de valor" (Marx 1953, 585). A produção industrial de alimentos é um bom exemplo disso. O mesmo se aplica à habitação: os apartamentos neste país já estão concebidos de tal forma que as 'unidades habitacionais' individuais não têm realmente nada a ver umas com as outras socialmente (por exemplo, através de uma 'produtividade social' comum em cozinhas, lavandarias, oficinas, salas de informática comunitárias). O '*mundo do consumo*' e da *reprodução é adaptado ao sujeito individual burguês abstracto ou à família burguesa nuclear*: "A fruição comum dos bens de consumo produzidos em conjunto é substituída pela fruição em células sociais isoladas dos bens produzidos isoladamente [...]. Assim, o consumo de bens *per se* nunca é o uso inocente das coisas, mas sempre ao mesmo tempo a substituição e a transformação das relações humanas. A vida económica fantasmagórica das coisas mortas continua no consumo; e o consumismo não é mais do que a execução cega desta independentização sem sujeito dos produtos" (Kurz 1999b, 152). Contudo, reclamar as necessidades contra a reserva de financiamento significa também chegar a um

⁸ Por exemplo, num livro da *Escola Karl Marx do Partido junto do Comité Central do Partido da Unidade Socialista da Alemanha* diz-se: "A produção de mercadorias e a lei do valor não são resquílios da ordem social capitalista. Têm as suas próprias bases socioeconómicas no modo de produção socialista. As relações mercadoria-dinheiro não funcionam com base em relações de produção socialistas, mas relações mercadoria-dinheiro socialistas são imanes em determinadas relações de produção" (Ebert; Koch; Matho; Milke 1969, 145). As observações sombrias de Estaline são também claras, uma vez que ele repetidamente faz um paralelo com as leis da produção de mercadorias como leis inevitáveis e irrevogáveis da natureza. Assim, estas são "leis objectivas que reflectem as leis dos processos da vida económica independentemente da nossa vontade" (Estaline 1972, 10).

entendimento sobre a produção dessas necessidades e sobre a sua "realização", ou seja, desenvolver uma espécie de "identidade social" de produção e consumo, de modo que a forma e o conteúdo das necessidades e da sua realização possam ser alterados, e não apenas reclamar para si próprio como "consumidor privado" aquilo para que a sua própria capacidade de financiamento não é (ou já não é) suficiente.

Se o corredor das "possibilidades de moldagem" imanentes se estreitar, a crítica afirmativa fica sem objecto. Negociações colectivas ou similares em países em crise como a Grécia, ou ainda mais em países como o Iraque, não passariam de uma piada maliciosa.⁹ Cada medida ou ideia concebida encontra o seu limite na *condição de financiamento*¹⁰: a negociação colectiva torna-se então uma co-criação da própria precarização, as reformas tornam-se uma progressão de empobrecimento e dessolidarização, e nada resta da política senão uma criminosa "associação de agentes de execução" dos interesses empresariais (política fiscal, leis ambientais laxistas ou inexistentes, acordos de comércio livre etc.). A capacidade de acção do Estado está também ligada à sua capacidade de se financiar a si próprio. Se esta atingir os seus limites, o Estado acabará por se asselvarar e desintegrar, já não diferindo significativamente de um conjunto de bandos criminosos concorrentes (cf. Bedszent 2014).

9 Tomasz Koniecz: "A característica do processo de crise não é uma possível consolidação de antagonismos de classe, mas a sua dissolução devido à crise. O proletariado – ou, dito de uma forma mais ampla, os dependentes dos salários – não continua a aumentar, desaparece na crise da sociedade do trabalho, transforma-se primeiro em precariado e depois em exército de economicamente supérfluos [...]. Este processo de dissolução do trabalho assalariado está muito mais avançado na região árabe ou na região subsaariana. É preciso muita imaginação para querer interpretar as brutais guerras civis no Iraque, Síria, Somália ou Congo como formas de luta de classes. [...] Pois a burguesia da periferia [...] também foi vítima da dissolução provocada pela crise. Esta aniquilação das classes capitalistas pelo capital já está a espalhar-se na periferia sul da UE. Na Grécia a crise atingiu a pequena burguesia com mais força do que o Partido Comunista Grego alguma vez sonhara, levando dezenas de milhares de capitalistas à bancarrota em poucos anos após a crise. [...] Nas áreas anómicas em colapso já não existe uma 'classe dominante', mas um caleidoscópio de figuras de poder da máfia ou da economia de guerra em constante mutação [...], todas elas em geral com uma regência muito curta" (Koniecz 2020a, 346s.).

10 À alegação de que existem limites para o que pode ser financiado poderia ser contraposto que, no contexto de numerosos pacotes de salvamento no decurso da crise de 2008 e anos seguintes e da crise do coronavírus de 2020, parece não existir um limite ou este pode ser sempre adiado: O dinheiro é supostamente suficiente, apenas tem de ser distribuído de maneira diferente. Aqui se torna claro um entendimento reificado do dinheiro. A quantidade de dinheiro é equiparada, por exemplo, com a quantidade de batatas. As pessoas agem como se 100 euros fossem uma quantidade física análoga a 100 kg de batatas. Com dinheiro, 'tem-se' uma quantidade e pode-se dividi-la. Se a quantidade de dinheiro não for suficiente, o dinheiro é impresso como se se plantasse outro campo com batatas. De resto "financiabilidade" é equiparada a gastos materiais ou similares. Se algo não puder ser financiado, então presume-se que os gastos para isso não podem ser feitos. Isto é deixado claro por Rainer Fischbach, por exemplo, "porque tudo o que a sociedade humana pode *criar*, também pode *financiar*" (Fischbach 2016, 205, ênfase no original). Ora tudo o que pode ser financiado é financiado se o *financiamento* estiver disponível. Isto significa que estes fundos de financiamento tiveram de ter sido previamente obtidos a partir de um processo de valorização. O que é financiado contribui então para uma maior valorização do capital (no que pode falhar devido à concorrência) ou "esgota-se" no consumo. Aqui se torna claro que 100 euros não é o mesmo que 100 euros (inflação, flutuações de preços etc., cf. Kurz 1993, 140ss.). O capital é um processo fetichista, pelo que o dinheiro como quantidade não pode ser fixado. Ou, nas palavras de Marx: "O dinheiro não é uma coisa, mas uma relação social. [...] Esta relação [é] apenas um único elo em toda a concatenação de relações económicas e como tal intimamente ligada a ela e [...] esta relação [corresponde] a um determinado modo de produção [...] em grau bastante idêntico ao da troca individual" (Marx 1990, 107). Se o financiamento se tornar cada vez mais precário, então pode ser esticado através do crédito. Ou melhora-se a financiabilidade reduzindo o financiamento. Com políticas de austeridade e os chamados "programas de ajustamento estrutural", as despesas são reduzidas na esperança de que o processo de valorização recomece "depois", de modo a que as infra-estruturas, entre outras coisas, possam ser novamente financiadas por impostos regulares. Perante falências de Estados, inflação, aumento dos custos etc., o alongamento da financiabilidade tem os seus limites. Tentativas de restaurar ou melhorar a financiabilidade são, por conseguinte, susceptíveis de não dar em nada e resultar em que a vida se torne cada vez mais impossível nas categorias reais capitalistas. Em vez de vários esquerdistas inventarem todo o tipo de 'conceitos de financiamento' alternativos, seria melhor exporem os desaforos e as consequências assassinas da condição de financiamento.

Assim, se as opções de acção imanentes se tornarem irrelevantes, ou seja, 'não financiáveis', 'utópicas'¹¹ etc., então, ou se aceita a própria execução, ou se exige – tanto em teoria como na prática – comida, habitação etc. independentemente de ser 'financiável' ou não, ou independentemente do número de 'empregos' disponíveis ou do sucesso com que alguém possa vender a sua 'força de trabalho'. É obscuro quando, por exemplo, o acesso aos alimentos é restringido até à miséria com cacetes e gás lacrimogénico, enquanto os alimentos não vendidos são atirados para o lixo ou eliminados de outra forma¹². A destruição dos alimentos apesar da fome foi exacerbada na crise do coronavírus (cf. Konicz 2020b). O cúmulo da insolência é quando aqueles que na prática procuram opor-se à eliminação e apanhar do lixo pão não vendido são punidos pelo chamado "Estado de direito".¹³ Os limites da "liberdade burguesa" tornam-se igualmente claros quando a "democracia defendida" bate nas pessoas em apartamentos sem elas vazios. *Obviamente, nenhum outro objectivo além do uso capitalista está previsto*. Aparentemente, isto também não é "negociável" no famoso sistema democrático, com o seu alegado "pluralismo". Assim, se a valorização do valor já não for bem sucedida, se a mais-valia não puder ser realizada, então nem mesmo a democracia apresenta a ideia de mobilizar e distribuir recursos e riqueza de acordo com outros critérios que não os capitalistas (cf. Kurz 1999 574ss. bem como Meyer 2020a). Muito pelo contrário! Os cães de fila estão em linha para defender a "ordem burguesa" a todo o custo.¹⁴

O discurso social terá de explodir a imanência, de modo a não permitir que todas as opções do pensamento e da acção sejam pré-determinadas pela "viabilidade financeira" e por quaisquer "concepções" ou "planos" loucos da política. No entanto, isto pressupõe que as formas objectivas de pensamento e de existência e as coisas aparentemente óbvias que delas resultam (afinal, é preciso trabalhar e ganhar dinheiro) sejam percebidas como historicamente mutáveis e se tornem objecto de crítica radical. Não será uma questão de representar os "interesses dos dependentes de salários" para fazer face às catástrofes sociais (para comentários críticos sobre isto, ver Scholz 2020 e Meyer 2019). Tratar-se-á de rejeitar a própria existência capitalista e assim também os chamados interesses, a "anterior *forma de vontade* burguesa tornada insuportável" (Kurz 2006, 397, ênfase no original), que se *tem* de ter como trabalhador para existir nesta sociedade. Isto iria colocar a questão social e ecológica para além do contexto capitalista da forma e dos conflitos de interesses no interior do capitalismo. Os limites da necessária capacidade de acção postos pelos limites da compulsão de valorização capitalista têm de ser estourados. A questão *não* é como *financiar a* protecção ambiental ou as pensões. Nas palavras de Knut Hüller: "No estado actual das forças produtivas, têm de ser feitas perguntas completamente diferentes. Por exemplo, 'Queremos (precisamos) disto?'. Depois: 'Temos os meios para o fazer?' E ainda: 'Os seus efeitos secundários são justificáveis'? Assim que as restrições capitalistas são eliminadas, abrem-se enormes liberdades que o capitalismo *não pode* de modo nenhum explorar. Em particular, todos os obstáculos puramente 'capitalistas' que impedem as pessoas de se envolverem em actividades significativas no interesse comum seriam removidos, simplesmente porque nenhuma vantagem chamada 'lucro' surgiria para um *determinado sujeito*" (Hüller 2015, 375, ênfase no original).

Todas as chamadas alternativas ao capitalismo devem ser avaliadas pela sua capacidade de formular o horizonte do problema aqui indicado. Se olharmos para os movimentos commons e pós-crescimento, infelizmente não têm realmente nada a ver com isso.

11 "Tornou-se 'utópico' querer meter nos eixos o transporte rodoviário tornado um flagelo mortífero, ou não esperar 30 anos para parar as centrais nucleares que constituem um perigo público e uma hipoteca sobre muitas gerações [...] No mundo do capital consumado apenas a franca insanidade é realista" (Kurz 2006, 395 [197]).

12 O pão que não é vendido também é queimado, por exemplo, ou o próprio trigo é utilizado como material de aquecimento (!).

13 Entretanto, o Tribunal Constitucional Federal reafirmou a posição de que vasculhar no lixo é uma infracção penal (processo n.º 2 BvR 1985/19 e 2 BvR 1986/19).

14 Que não faltarão é demonstrado pelas tendências autoritárias e reaccionárias no próprio "centro democrático", que foram provadas vezes sem conta. Cf. Heitmeyer 2018. Sobre o SPD em particular: Kratz 1995. Será que surpreende realmente alguém que o Senado "verde-rubro" de Berlim seja responsável por mais expulsões do que nunca? ("Keine Lust, von der Stadt verarscht zu werden [Ninguém gosta de ser lixado pela cidade]", in: *Junge Welt*, 5.9.2020)

3. Movimento pós-crescimento e crise ecológica

O movimento operário tradicional, que há muito tinha internalizado o trabalho e feito dele a sua própria identidade, naturalmente não tinha nada contra o "crescimento". Crescimento aqui significa um aumento do número de mercadorias, salários mais elevados e mais "riqueza", ou seja, um aumento na produção e consumo materiais. A que acresce a criação ou expansão de infra-estruturas (esgotos, habitação, electricidade).

A informação sobre "crescimento" é suposto ser fornecida por certos números como o PIB (para uma crítica ver Hüller 2015, 86ss.). Os momentos qualitativos e as consequências sociais ou ecológicas do crescimento não são captados por tais números. Por isso o PIB deve ser visto "como uma medida da destruição ecológica", de acordo com o "economista pós-crescimento" Niko Paech (Paech 2019, 9).

O crescimento foi visto como fundamentalmente bom pela esquerda devido à ilusão de que beneficiaria a classe trabalhadora. A política de esquerda na era fordista após a Segunda Guerra Mundial não era outra coisa senão política social-democrata: se os lucros fluem, os salários também devem subir, para que todas as famílias da classe trabalhadora possam pagar um carro, e assim por diante. O capitalismo na era fordista, ao contrário do que acontece actualmente, ainda tinha algum espaço para expansão, de modo que o aumento dos salários reais era possível, pelo menos nos países do centro capitalista, onde o desemprego também permaneceu marginal até aos anos 70. A necessidade de força de trabalho era tão grande que os trabalhadores eram trazidos da periferia.

No entanto, isto mudou com a crise ecológica que se tornou um problema nos anos 70. Na consciência pública divulgou-se cada vez mais que o crescimento sem limites não é possível num mundo finito. As consequências do boom fordista eram óbvias. A destruição do ambiente foi criticada, tal como o "consumismo" ocidental. Formou-se uma "ecologia política" (cf. Enzensberger 1973). Esta é a fonte do "movimento pós-crescimento" de hoje. Os apoiantes deste movimento referem-se frequentemente a pessoas como André Gorz, Ernst Schumacher ("Small is Beautiful") e Ivan Illich. O relatório do Clube de Roma "Os limites do crescimento" é também um ponto de referência importante (cf. Kurz 1999a, 591ss.).

O movimento pós-crescimento, *degrowth* ou *décroissance* questiona assim o crescimento económico face aos limites ecológicos. Um manual publicado em 2016 (D'Alisa; Demaria; Kallis 2016, para uma visão geral, ver também Azam 2018) apresenta uma visão bastante detalhada das posições e temas do movimento pós-crescimento. Critica-se o consumismo ocidental, o estilo de vida e de economia do sempre-mais, o turismo de massas, o desgaste planeado etc. O capitalismo aparece como uma enorme colecção de mercadorias, cuja quantidade total e consumo total, tal como a correspondente procura de energia, estão sempre a crescer. Tendo em conta o facto de os recursos serem limitados e o esforço crescente para retirar ainda mais matérias-primas da Terra (uma vez que as fontes mais facilmente acessíveis são extraídas primeiro), ou seja, a finitude de todos os recursos, é necessário ultrapassar um modo de economia e de vida baseado no crescimento. Isto significa que o crescimento não deve ser substituído por "crescimento verde"¹⁵, mas deve parar por completo; o objectivo é assim uma "economia estável", ou seja, uma economia estacionária. A economia não deve crescer mais, não deve consumir ainda mais energia e matérias-primas, mas deve *encolher*, deve-se produzir e consumir *menos*. No entanto, isto também implica que o que deve ser produzido também deve, ele próprio, mudar. Mas, devido ao efeito de ricochete, este não é apenas um problema técnico. É também necessária uma mudança no estilo de vida. Para tal, distingue-se explicitamente do socialismo real, pois "as economias socialistas [...] acabaram por não

¹⁵ De resto isso não seria sequer possível. As energias renováveis não podem substituir completamente o consumo global de energia *fóssil*. Em primeiro lugar, as energias renováveis não seriam um circuito fechado; a energia fóssil continuaria a ser necessária para a extracção de terras raras etc. Em segundo lugar, a energia renovável nem sempre está disponível e em todo o lado. O que não é considerado no discurso do Green New Deal, como sublinha Bruno Kern, é a necessidade de reduzir o consumo de energia como tal, cf. Kern 2019. Sobre o Green New Deal, cf. também Schramm 2020 e Konicz 2020a, 91ss.

passar de capitalismo de Estado, uma vez que também elas permaneceram presas na busca do crescimento e do desenvolvimento" (D'Alisa; Demaria; Kallis 2016, 28s.). Para mudar estilos de vida, são apresentados vários conceitos como hortas urbanas, eco-comunidades, cooperativas, *commons*, regresso à terra e outros. Para o movimento pós-crescimento as promessas de felicidade da sociedade burguesa também não foram cumpridas: A promessa de que a felicidade e o contentamento surgirão através do consumo de bens e de mais "prosperidade", que a propaganda da publicidade sempre sugere, não pode ser empiricamente provada, pelo que "menos" não tem de andar de mãos dadas com menos contentamento e felicidade. Muito brevemente esboçado este é o conteúdo principal do manual.

O que é problemático no movimento pós-crescimento é a sua notória *falta de teoria*. Os movimentos pós-crescimento movem-se ao 'nível do consumo' e não afirmam muito mais além de que a sociedade do crescimento já não deve crescer, mas sim encolher. Faz certamente sentido criticar e reduzir o modo de vida capitalista com o seu consumo compensatório e o seu vasto desperdício. Mas o nível de valorização do capital é deixado de fora. Apenas são formulados pontos que são claros para toda a gente (excepto para os economistas), tais como que sem "a perspectiva de lucro [...] não há produção". (ibid., 147). Por vezes os autores parecem não saber realmente do que estão a falar. Por exemplo, os editores escrevem: "*Teoricamente*, o capitalismo poderia continuar a existir sem crescimento" (ibid., 29, ênfase no original). E logo na frase seguinte dizem: "As economias capitalistas até (!) passam involuntariamente por períodos de crescimento baixo, nulo ou negativo. Mas estes apenas podem ser temporários" (ibid.).

Tendo por fundo a "dupla natureza" da riqueza capitalistamente produzida, permanece pouco claro o que significa exactamente "mais", "menos", "crescer" ou "encolher". Com Ortlieb, entre outros, em contraste com o movimento pós-crescimento, ter-se-ia assim de "assumir o duplo conceito de riqueza no capitalismo, historicamente específico, que está representado no duplo carácter da mercadoria e do trabalho" (cf. Ortlieb 2009, 23, cf. também Postone 2003, 287ss.). Assim, no capitalismo, o valor como forma dominante de riqueza contrapõe-se à riqueza material. Um erro fundamental do pensamento reside em considerar estas duas formas de riqueza uma só. O que importa, porém, é a acumulação de valor, ou seja, a produção de mais-valia, isto é, a produção de *riqueza abstracta*, e não a produção de *riqueza material*, de *riqueza real*, mesmo que esta última "continue a ser indispensável como portadora do valor" (Ortlieb 2009, ibid.). Note-se que "a riqueza material na sociedade capitalista desenvolvida não é a mesma que nas sociedades não capitalistas, mas as formas que assume são, por sua vez, moldadas pela riqueza na forma do valor" (ibidem, 27). Como Marx já tinha esboçado no "fragmento das máquinas" dos *Grundrisse*, estas duas formas de riqueza entram cada vez mais em contradição historicamente através da dinâmica capitalista de valorização. Marx descreveu esta dinâmica do capital como uma 'contradição em processo' que 'procura reduzir o tempo de trabalho a um mínimo, enquanto que por outro lado estabelece o tempo de trabalho como a única medida e fonte de riqueza' (Marx 1953, 593). Mas assim que "o trabalho na forma imediata deixou de ser a grande fonte de riqueza, o tempo de trabalho cessa e tem de deixar de ser a sua medida, e portanto o valor de troca tem de deixar de ser (a medida) do valor de uso" (ibid.). Através desta contradição em processo é posta em marcha uma dinâmica que acabará por conduzir ao "colapso da produção baseada no valor de troca". (ibid.). O capitalismo está assim em processo em direcção a um *limite interno*.

De acordo com o movimento pós-crescimento, o capitalismo encontra um *limite externo* nos limitados recursos disponíveis. Um *limite interno*, ou seja, um limite que radica no movimento de valorização do próprio capital e não na natureza finita dos recursos, continua a não ser abordado e aparentemente impensável no movimento pós-crescimento. Assim continua a não ser claro quais são exactamente os mecanismos sociais que *forçam* o crescimento.

Embora a produção material esteja sempre a aumentar, isto não significa que o mesmo se aplique à produção e realização de valor ou mais-valia. Como Ortlieb mostrou (cf. Ortlieb 2009, bem como Kurz 1994, 1986), o valor de uma mercadoria individual diminui com o aumento da produtividade, de modo que cada mercadoria tende a objectivar menos trabalho. A massa total de valor diminui se o valor decrescente por mercadoria não for *sobrecompensado* (D-M-D'!) por um aumento da produção total de mercadorias, através da expansão dos mercados, redução dos custos fixos, aceleração do transporte, redução dos tempos de armazenamento, barateamento da mercadoria força de trabalho etc. Estes mecanismos de compensação, por seu lado, têm os seus limites e não podem ser esticados até à eternidade. Em qualquer caso, ao incluir o nível da teoria do valor, torna-se claro como a compulsão ao crescimento material é gerada *dinamicamente*.

O capital individual realiza parte do valor (mais-valia) criado pela sociedade como um todo, ou seja, a massa de valor (mais-valia) que consegue atrair para si próprio através da concorrência, e de modo nenhum aquela parte que foi produzida dentro das suas próprias quatro paredes (cf. Marx 1953, 444s.). Na concorrência prevalece aquele que oferece mais barato, ou seja, aquele que reduz com mais sucesso os seus custos. Por outras palavras, o capital que prevalece na concorrência é o que mina com mais sucesso a base da valorização, isto é, a valorização da força de trabalho. No decurso da terceira revolução industrial, está a ser dispensado por racionalização absolutamente mais trabalho rentável do que os novos sectores de trabalho intensivo conseguem criar. O capitalismo encontra-se assim numa crise fundamental de valorização. A expressão (não a causa!) disto é a expansão incomensurável do sector financeiro das últimas décadas. O capitalismo financeiro pode atrasar a desvalorização através de cadeias de crédito e de endividamento do Estado aparentemente intermináveis. Mas quando isto deixa de ter sucesso, quando o capitalismo já não consegue mobilizar a riqueza que produz de acordo com os seus próprios critérios, a produção é interrompida, as infra-estruturas são cortadas e encerradas. Se o valor (mais-valia) já não puder ser realizado através de uma venda bem sucedida, então a produção correspondente é ou foi socialmente inválida, e as necessidades que já não se podem expressar na procura de solventes são nulas e sem efeito. Isto significa que, numa sociedade em crise, a produção e o consumo são de qualquer modo reduzidos devido à falta de viabilidade financeira, e as áreas que ainda prometem potencial de valorização ou poupança são exploradas de forma ainda mais desenfreada. Segue-se que, no processo de diminuição da massa de valor, pode no entanto haver ainda maiores danos ambientais e ainda maiores desperdícios, como se não houvesse amanhã (pense-se na destruição acelerada das florestas tropicais).

Assim, há uma crise de crescimento da *riqueza abstracta*. Mas, embora a produção material e o consumo de energia não diminuam, o valor não cresce de modo nenhum na sociedade como um todo, uma vez que diminui a parte do trabalho gasto que pode ser utilizada rentável e auto-sustentadamente sem prolongar a sua possibilidade de valorização através de crédito, ou seja, através da antecipação de mais-valia futura. A antecipação de mais-valia futura pode ser realizada através de uma valorização bem sucedida, ou seja, através da acumulação de força de trabalho aplicada e da venda bem sucedida de mercadorias correspondentes, como ainda aconteceu no fordismo. Se isto não acontecer, o capitalismo mantém o seu presente consumindo o seu futuro. Na sequência de choques de desvalorização, a economia encolhe realmente. Isto não tem nada a ver com o facto de as pessoas estarem agora conscientes de uma utilização mais económica e sustentável das matérias-primas etc., mas é o resultado de restrições de acordo com o critério de financiabilidade. O que não pode ser financiado, porque a sociedade como um todo não gastou trabalho suficiente de forma rentável, é encerrado. *Porque nada disto é abordado, o movimento pós-crescimento é compatível com uma administração repressiva da crise*. Em parte, o movimento pós-crescimento não só é compatível com a administração repressiva da crise, mas também indistinguível dela, como se verá a seguir.

Então como é que o movimento pós-crescimento se posiciona quando, devido ao desemprego e ao corte na produção causado pela crise, é restringido o acesso aos bens produzidos, ou seja, à riqueza material produzida? Devido à sua falta de teoria, pode-se ver no movimento pós-crescimento a

tendência para transformar a necessidade numa virtude, como os editores afirmam na introdução ao manual: "Eco-aldeias, comunidades em linha [...], movimento de regresso à terra, cooperativas, jardins urbanos, dinheiro regional (!), bancos de tempo¹⁶, bolsas de trocas, associações de jardins de infância e de cuidados de saúde (!): No contexto da crise e face ao fracasso das instituições convencionais em satisfazer as necessidades básicas das pessoas, numerosos novos projectos e instituições não capitalistas (!) estão a surgir em países e províncias como a Argentina, Grécia ou Catalunha [...]". (D'Alisa; Demaria; Kallis 2016, 31). Já revela um elevado grau de precipitação marcar tudo o que supostamente se passa fora do 'mainstream' como 'não-capitalista'. Torna-se aqui claro que as hortas urbanas, entre outras coisas, são na realidade um recurso de emergência para aqueles capitalistamente supérfluos que, no entanto, têm de se reproduzir no mundo capitalista. Por razões de sobrevivência há hortas urbanas em grandes cidades como Detroit, por exemplo. Por isso, deve-se ter cuidado para não se ver aqui uma espécie de amanhecer de uma nova era. Tais recursos de emergência nada têm a ver com a ultrapassagem do capitalismo e da sua mania de crescimento, mesmo que algumas destas coisas, como ideias, merecessem de facto ser consideradas (por exemplo: Em vez de o tomate ser transportado a milhares de quilómetros, a produção local nas cidades sem transporte individual faria de facto sentido).

É traiçoeiro classificar concepções como "dinheiro regional" como "não-capitalistas" (com o que se pode ligar o "anti-semitismo estrutural", ver abaixo, cf. Kurz 2005, 342ss.). Falar de 'dinheiro alternativo' ou 'dinheiro regional' é normalmente uma questão para pequenos burgueses ou 'críticos do capitalismo' pequenos burgueses. Hüller formula assim o que constitui o pequeno burguês: "Este conceito [de pequeno burguês, TM] tem sido extremamente cambiante desde que foi ocupado e personalizado pelo marxismo: enquanto a sociedade se divide em proletários (produtores de mais-valia) e capitalistas (apropriadores de mais-valia), algo de terceiro permanece no meio, o que cria uma espécie de ligação entre os dois pólos, mas não pode ser claramente atribuído a nenhum deles e é por isso chamado *pequeno burguês*. Este estatuto está associado a todo o tipo de coisas: ao número de empregados em pequenas empresas, ao montante do salário, a funções de gestão, a privilégios e a tudo o resto que não se encaixa perfeitamente na grelha do burguês ou do proleta" (Hüller 2015, 308s., ênfase no original). O pequeno burguês é assim "alguém que está algures entre os dois pólos da sociedade burguesa e torna visível na sua pessoa que por um lado existe uma ligação interna entre a produção e a apropriação de mais-valia, mas que por outro lado este conjunto está cheio de contradições insuperáveis" (ibid.).

Porque o pequeno burguês ou pessoa de classe média está entre dois pólos, correndo o risco de ser esmagado por eles e, especialmente em tempos de crise, tendo de temer a queda social, o pequeno burguês é susceptível de "se encontrar no papel da eterna (e única) vítima de inimigos dominantes [que] o atacam por todos os lados, aqui com a procura de juros e ali com a procura de salários. As formas de consciência resultantes estão entre as mais maldosas que a sociedade burguesa produziu. Isto corresponde ao espectro de comportamento que os pequenos burgueses podem desenvolver: encontramos-los à frente dos 'movimentos nacionalistas', bem como no papel de 'aliado da classe operária'. Aqueles que ainda conseguem instalar-se razoável e confortavelmente no sistema de valorização mantêm-se o mais longe possível de qualquer coisa perigosa e preferem um 'centro' onde não há nada que possa ser motivo de reflexão nem de acção" (ibidem).

Deve ser salientado, no entanto, que este não é um contexto estrutural a-histórico. A pequena burguesia do século XIX não é de modo nenhum a mesma que a classe média do século XX (cf. Kurz 2004). No entanto, o termo "pequena burguesia" ou "classe média" justifica-se, especialmente quando se trata de compreender a propagação da "crítica pequeno-burguesa do capitalismo" (sobretudo crítica dos juros, crítica do dinheiro, dinheiro alternativo, cf. Kurz 1995, 2005, bem como Hüller 2014), hoje em dia especialmente no contexto de uma *classe média em erosão* (cf. Scholz 2008).

16 Sobre os bancos de tempo ver a secção 4.

Kristofer Dittmer, autor do artigo sobre dinheiro regional, escreve abertamente que o dinheiro regional e as redes de troca são instrumentos de emergência na crise, que só facilitaram a sobrevivência porque as pessoas podiam recorrer a reservas apropriadas e (ainda) estava disponível um Estado razoavelmente funcional, e diz: "A experiência até agora mostra que moedas alternativas podem tornar-se importantes em situações em que o acesso público ao dinheiro convencional é limitado, deixando muitas necessidades por satisfazer e capacidades de produção por utilizar. Que as redes monetárias de troca foram extremamente úteis para milhões de argentinos durante a crise económica de 2001/2 é um caso de estudo notável [...]. Contudo, estas redes funcionaram em grande parte porque a classe média (!) trocou bens em segunda mão, que se tinham acumulado nos anos anteriores de prosperidade relativa; quando estas capacidades de reserva foram finalmente esgotadas, as redes então sobrecarregadas entraram parcialmente em colapso. Felizmente (!) o governo adoptou importantes programas sociais nesta fase da crise" (D'Alisa; Demaria; Kallis 2016, 195). Deve ficar claro que as moedas locais e os anéis de troca, onde se trocam coisas que já foram produzidas, não são uma alternativa ao capitalismo, mas apenas uma via para ainda se conseguir reproduzir de uma maneira capitalista improvisada num sistema capitalista em colapso. Mas Dittmer não se deixa abalar por isso: "No cenário de uma crise prolongada do capitalismo, em que grande parte da população tem de se sustentar porque não interessa aos governos nem aos capitalistas, as moedas alternativas poderiam (!) revelar-se particularmente úteis (!)" (ibid., 196).

Os editores são pelo menos *imanentemente* perspicazes o suficiente para ver que o dinheiro do Estado não pode ser dispensado "porque as moedas alternativas não satisfazem os requisitos do comércio intermunicipal e internacional, que não podem ser dispensados em economias complexas como a nossa" (ibid., 33).

O efeito das moedas locais, como escreve Hüller, seria o de "reorientar a procura de fornecedores distantes para fornecedores locais". E ainda: "Uma introdução geral do dinheiro local (como algumas facções dos 'críticos do dinheiro' pedem) equivaleria, portanto, a uma *reviravolta no processo de socialização*, que sempre foi um anseio secreto de muitos pequenos burgueses maltratados pelo capitalismo" (Hüller 2015, 311, ênfase TM).

É precisamente este efeito que os economistas pós-crescimento como Niko Paech esperam das moedas regionais. Poderiam "apoiar a desconcentração espacial" (Paech 2019, 117). O problema é visto nas interdependências globais, uma vez que estas se tornaram pronunciadas no decurso da chamada globalização e formaram de facto "contextos loucos de produção e distribuição", e não na lógica capitalista de valorização, que também é evidente no regional. Para Paech, por outro lado, "[moedas regionais] podem vincular o poder de compra à região e assim apagar as dependências globais (!). Deste modo as vantagens de uma divisão do trabalho baseada no dinheiro seriam ainda (!) utilizadas, mas moderadamente (!) e dentro de um quadro desglobalizado, conseqüentemente mais resistente a crises (!) e mais responsável" (Paech 2014, 242).

Há que considerar o que seria uma "reviravolta no processo de socialização", ou seja, uma "redução estrutural" das relações capitalistas de produção, sem as abolir como tais. Um regresso à terra, como praticado na Grécia, só é viável para um pequeno número de pessoas como "solução de emergência na crise", ao contrário da maioria dos habitantes da cidade. Um regresso à terra, um *small-is-beautiful*¹⁷, uma "redução do grau de abastecimento externo (!)" (Paech 2019, 113) levaria à miséria e possivelmente à fome de milhões. *Face à crise que se abate, muitas destas chamadas alternativas acabariam por ser formas brutais de "lidar com a crise"*.

Certamente, tendo em conta as cadeias de distribuição capitalistas por vezes completamente absurdas (cf. por exemplo Böge 1992), faz sentido produzir várias coisas localmente. Certamente que também várias cadeiras podem ser feitas por artesãos da terra. Mas há muitas coisas que só podem ser o resultado de uma complexa 'divisão de trabalho', ou de uma 'divisão técnica e material

¹⁷ Como Rainer Fischbach salienta, não é de modo nenhum o caso que a produção local em pequena escala tenha de ser mais sustentável e poupe mais recursos do que uma fábrica, cf. Fischbach 2016, 161ss. Tanto mais que o "discurso do *small-is-beautiful*" não tem em conta a possibilidade de mudar a própria produção industrial e, portanto, a "forma e conteúdo" da tecnologia e dos seus produtos/resultados/consequências, cf. por exemplo: Braungart; McDonough 2020.

de funções e de organização', que de modo nenhum poderia ser feita localmente (tais como o equipamento técnico para cuidados médicos, o fabrico de medicamentos e a produção de células solares etc., para não falar das infra-estruturas: abastecimento de água, esgotos etc.).¹⁸ Então a questão crucial não é "local ou global", mas como se chega a um modo de produção em que produção e distribuição são planeadas e levadas a cabo por todos os membros da sociedade, sem que se interponha entre as pessoas um meio fetichista ao qual são depois sujeitas? Nas palavras de Robert Kurz: "Autonomia não significa fazer tudo por conta própria e restringir a reprodução num obtuso *ethos* comunitário. Autonomia significa justamente o contrário, ou seja, que as relações sócio-económicas não se submetem mais a uma relação coerciva externa, irracional e fetichista, mas repousam numa comunicação livre e consciente, que oferece à obstinação do indivíduo a capacidade de desdobrar-se ou recolher-se em si mesmo. Portanto, cabe ocupar um terreno social da autonomia nesta acepção, que só pode viver se não se isolar regressivamente, mas travar múltiplas e amplas relações, capazes de romper e superar (e não cimentar) as relações nacionais, religiosas e "étnicas", que se transformaram em modelos de exclusão na história da modernização" (Kurz 1997, 78s.). É exactamente nisto que conceitos como o de Paech acabariam, especialmente nas condições da crise, mesmo que ele pense que a mesquinhez regional é caracterizada pela "transparência" e justamente pela "empatia" (Paech 2019, 114). Não surpreende, portanto, que a ideologia pós-crescimento encontre também seguidores nos círculos de direita.¹⁹

Outro ponto central a criticar no movimento pós-crescimento é uma crítica ao consumo que pretende associar 'em termos contabilísticos' o consumo e a sua dimensão ao indivíduo e à sua responsabilidade. Dado que a tecnologia ou 'progresso' técnico não pode, de facto, conduzir à sustentabilidade (efeito de ricochete), Paech conclui: "Só os *estilos de vida* podem ser sustentáveis" (ibid., 99, ênfase no original). O ponto central de referência para Paech é o indivíduo e o seu estilo de vida *individual*. Assim, a fim de travar as alterações climáticas, a média de emissões de CO₂ por pessoa teria de ser drasticamente reduzida. Para isso teria de ser registada a pegada ecológica de cada indivíduo, com a qual as 'preferências de consumo' poderiam então ser compensadas: "Se gosta de comer carne, tem de ser ainda mais frugal no seu consumo, na sua habitação e na sua mobilidade. Qualquer pessoa que quisesse pagar uma ou talvez duas viagens aéreas intercontinentais durante a sua vida – não poderá pagar mais – teria tendencialmente de ser vegetariano e também extremamente frugal (!) noutras áreas" (Folkers; Paech 2020, 177). Esta abordagem individualista abstrai completamente de qualquer socialidade da produção e da reprodução. A consequência é uma atitude moralizadora, que é alcançada com a ajuda da "máxima pressão social para a justificação" (ibid., 215) dos excessos da sociedade de consumo moderna (cruzeiros, elevado consumo de carne, SUV etc.). Estes excessos são, como escreve Paech, "luxo decadente longe de qualquer constrangimento material [...]" (ibid., 183). Em Paech não há mediação entre o nível individual e o nível social. O nível psicossocial é deixado de fora (cf. Kurz 1999b e

18 No entanto, isto não significa que a divisão de trabalho existente não deva sofrer nenhuma alteração. Tendo em conta a fragmentação da economia empresarial e as cadeias de distribuição absurdas, particularmente evidentes na globalização, uma mudança na divisão do trabalho deve ser definitivamente considerada. Mas mudança não significa abolição. Contudo 'divisão do trabalho' aqui não significa apenas a divisão global dos momentos de produção (parafusos e peças do país x, aparafusar das peças no país y e o consumo do produto final no país z), mas também a separação entre a produção e o consumo em si, bem como a divisão de certas áreas de actividade e tarefas. Assim, quando se fala de 'divisão do trabalho' num mundo pós-capitalista, a palavra 'divisão de funções' pode ser mais apropriada. A dificuldade aqui é pensar num mundo que já não é o nosso, mas que no entanto tem de se apoiar em palavras e conceitos que vêm de um mundo capitalista. Não há outra saída senão liquefazer o significado destas palavras, 'pensar com o conceito contra o conceito', por assim dizer, como Adorno disse uma vez. Em regra, inventar neologismos é inútil, uma vez que muitas vezes apenas se 're-etiqueta' a mesma coisa. É semelhante quando se fala de 'comércio' ou 'dívida' nas sociedades pré-modernas. Estes termos nada têm a ver com o que significam no capitalismo, mas retiram o seu significado do contexto das relações pessoais de obrigação, cf. Kurz 2012b e Bockelmann 2020.

19 Cf: Matteoni, Federica: Antikapitalistische Querfront – Em Italien prägen die Theoreme des Postwachstums die Fünf-Sterne Bewegung [Frente transversal anticapitalista – Na Itália, os teoremas do pós-crescimento moldam o Movimento Cinco Estrelas], jungle.world vom 11.2.2016, bem como Bierl, Peter: Zurück zu den Wurzeln [Voltar às raízes], jungle.world de 16.7.2020.

Eisenberg 2015, 169ss.). É óbvio que Paech, com a sua visão individualista, cai vítima de um "protestantismo da sustentabilidade".

Como já foi mencionado, as análises fundamentais da teoria do valor ou da crítica do valor não desempenham qualquer papel no movimento pós-crescimento. O que acontece, porém, é o mesmo disparate que se pode ler em cem outros lugares, por exemplo: "O dinheiro posto em circulação sob a forma de crédito conduz a uma dinâmica de crescimento. A dívida é reembolsada com juros, e os juros requerem crescimento. Não se pode esperar que as economias continuem a crescer ao ritmo necessário para pagar dívidas acumuladas para sustentar um crescimento fictício [...] As dívidas não são mais do que relações sociais" (D'Alisa; Demaria; Kallis 2016, 34). Mas não é tudo: "Numa perspectiva de decrescimento, o objectivo não é retomar o crescimento e pagar a dívida, mas distribuir os custos da redução da dívida de forma justa (!)" (ibidem). Mais uma vez se torna claro que uma "'crítica dos mercados financeiros' [...] faz tanto sentido [como] uma crítica das importações, da contabilidade burguesa ou do capitalismo na Turíngia. Só se pode criticar o capitalismo completamente ou não se pode de todo" (Kurz 2005, 359).

Quão pouco se compreende o meio dinheiro, que foi elevado a fetiche, mesmo em círculos 'alternativos', é involuntariamente tornado visível por um proeminente autor da Attac: "Faz-se muito bem com o dinheiro, e isso facilita a nossa vida quotidiana, numa série de funções básicas traz geralmente benefícios públicos" (Felber 2014,15). A ligação entre dinheiro e "bom" já é um absurdo, porque com "bom" são associadas qualidades, mas com dinheiro sempre apenas quantidades. A citação só pode significar que deve haver "mais dinheiro". Mas, no mesmo livro, o mesmo autor descobre que há *demasiado dinheiro*: "Haverá demasiado dinheiro na Áustria? Aparentemente sim" (ibid., 108). E generaliza para todo o mundo capitalista: "O facto é que nas economias 'maduras' há demasiado capital a lutar pela valorização" (ibid.).²⁰

Tais absurdos surgem de uma forma de pensar que quer "encolher" a economia capitalista, que se define a si própria através do crescimento, por meio de medidas imanentes – em vez de a abolir. O consumo e a produção devem ser reduzidos. Exige-se mais 'localismo', para que as vias de transporte também diminuam, daí as hortas urbanas etc. Segue-se, como escreve o movimento pós-crescimento, que teria de ser feito menos trabalho se a produção material diminuísse. Se todos trabalhassem menos, o desemprego cairia e todos teriam mais tempo para actividades de cuidados, entre outras coisas. No entanto, *não há* discussão sobre como as actividades de cuidados são necessárias para remendar um capitalismo em crise sem questionar a lógica básica da abstracção da dissociação-valor (cf. Scholz 2013). Juntamente com actividades de cuidados (entre outras), haveria uma "economia intensiva em trabalho", de modo que "o desemprego [dificilmente deveria] ocorrer mais" (D'Alisa; Demaria). (D'Alisa; Demaria; Kallis 2016, 33). O movimento pós-crescimento chama a isto "redistribuição do trabalho" (ibid., 197ss.). O objectivo, com toda a seriedade, é o pleno emprego (!). O destinatário e garante para tal é o Estado. É preciso realmente deitar as mãos à cabeça perante tanta ingenuidade. Na secção "Garantia de Emprego" diz-se: "Uma garantia estatal de emprego tem a vantagem decisiva de criar a possibilidade de as pessoas ganharem o seu sustento num domínio não baseado na acumulação, porque não segue o princípio da procura de lucro. E porque essa produção é orientada para a utilidade e não para o valor de troca, pode ser desenvolvida no sentido de projectos e processos de produção ecologicamente sustentáveis, para os quais falta ao sector privado a vontade ou a possibilidade [...]". (ibid., 204).

O Estado é assim suposto subsidiar (ainda mais) áreas "não rentáveis". O facto de o Estado ter de financiar as suas actividades, ou seja, retirar os seus rendimentos do processo capitalista de valorização, é obviamente negligenciado. Para o fazer, o Estado, com o seu stock de capital, tem de afirmar-se na concorrência global e é obrigado a fazer tudo para garantir que isto seja mais ou menos bem sucedido. Para realizar a ecologia desta maneira, primeiro é necessária a vitória no mercado mundial. É extremamente ingénuo acreditar que o Estado, independentemente de todos os

20 Sobre Christian Felber e a "economia do bem comum" que defende, cf. Hüller 2014 e Kloos 2019.

mecanismos concorrenciais, poderia abrir as possibilidades de *encontrar uma forma significativa de lidar* com os recursos e "forças produtivas" através de subsídios. A história e o presente do intervencionismo estatal ("cavar buracos e construir pirâmides") falam maciçamente contra isso (cf. Kurz 1999a, 496ss. [356s.]) e mostram que o Estado com os seus "meios" permanece inseparável na sua essência da "produção por amor da produção" (Marx 2005, 621).

O movimento pós-crescimento parece progressista e alternativo, mas formula ideias que constituem uma *alternativa na administração da crise*. O principal é tudo ser racionado 'razoavelmente'. Se todos estão a trabalhar, mas a tempo parcial, isto não significa que o salário real permaneceria o mesmo, como também constata o manual. Assim, Fikla Sekulova escreve na sua contribuição: "Seria ingenuidade acreditar que o decrescimento automaticamente 'faz as pessoas felizes'. Também não devemos esperar que uma sociedade se concentre apenas na felicidade dos seus membros. No entanto, podemos afirmar que é pouco provável que o decrescimento piore a vida (!), especialmente se se basear nas seguintes condições: *se quaisquer reduções de rendimentos ou cortes salariais forem suportados igualmente por todos* [...]". (D'Alisa; Demaria; Kallis 2016, 135f., ênfase TM).

Mas não é tudo. O facto de o movimento pós-crescimento não só ser em parte compatível com uma administração repressiva da crise, mas não diferir dela, é demonstrado por um "economista da saúde e do ambiente" chamado Hans-Peter Studer (Studer 2010, sobre Studer ver também Späth 2014). Enquanto muitos críticos do crescimento se preocupam com a crítica e abolição do enorme desperdício de recursos no decurso da superação de estilos de vida consumistas ocidentais etc., Studer está explicitamente preocupado em *reduzir os custos* do sector da saúde. Assim, "os custos de saúde devem ser reduzidos para um nível de eficiência de custos (!)" (ibid., 65). Studer escreve com toda a seriedade que certos cuidados médicos devem ser abolidos porque de qualquer modo não adiantam 'muito': "Algumas das realizações médicas, incluindo novos medicamentos, trazem, numa análise mais aprofundada, apenas pequenos ou nenhuns progressos. Por exemplo, permitem diagnósticos mais precisos, mas sem que as opções terapêuticas correspondentes estejam disponíveis; ou uma terapia para o tratamento do cancro apenas traz um pequeno ganho em meses de vida (!), mas custa vastas somas de dinheiro. No entanto, estes novos métodos e procedimentos são utilizados – frequentemente para além de diagnósticos e terapias anteriores – numa medida que não beneficia realmente alguns pacientes, mas apenas aumenta os custos" (ibid., 66). Assim, se se pretende reduzir os custos no sector da saúde, as pessoas são instadas a simplesmente não adoecer e "assumir a responsabilidade pela sua própria saúde" (ibid., 71). Em geral, as pessoas devem repensar a sua relação com a doença, continua: "Além disso, é importante reconhecer que as doenças também fazem parte da vida, e que podem mesmo – como no caso da febre – contribuir para o reforço da saúde. [...] Uma consciência de saúde integral inclui também compreender as doenças como processos de aprendizagem importantes – e por vezes difíceis (!). Levam inevitavelmente a questões de significado (!) e permitem àqueles que com elas lidam encontrar um novo equilíbrio interior e exterior, e provavelmente lidar mais consciente e propositadamente com as possibilidades da medicina moderna" (ibidem, 72). Esta última frase deve significar provavelmente já não querer utilizar certos serviços médicos por razões de custos? A profissão médica é criticada pela sua explosão de custos e uma perspectiva para uma sociedade pós-crescimento seria a de reduzir estes custos através da redução dos cuidados médicos. A doença torna-se assim auto-responsabilidade e um processo de aprendizagem. Não é por acaso que Studer acaba em jargão esotérico. No fim Studer tem ainda o descaramento de 'animar as pessoas' com um alegado 'Além': "Aqueles que se conformam com a sua finitude terrestre, para eles a vida ganha novas dimensões [...]. Isto é especialmente verdade para aqueles que mergulham nos conhecimentos da investigação moderna do limiar da morte. Estes sugerem que a nossa consciência transcende o cérebro e também está presente (!) independentemente dele. Ao fazê-lo, sugerem que a morte – como as culturas anteriores sempre assumiram – é apenas uma passagem (!) de uma forma de existência material para uma forma de existência espiritual [...]. Se se generalizar entre a população uma atitude diferente em relação à vida e à morte, também ajudará a reduzir os serviços de saúde e

os custos associados" (ibidem). Com um paleio reaccionário, fala-se aqui seriamente de um brutal "darwinismo social em auto-responsabilidade".

Continuando a crítica do crescimento a não abordar a "contradição entre matéria e forma" (Ortlieb 2009), tais excessos não surpreendem nas fileiras do movimento pós-crescimento, que se oferece de bom grado a uma administração repressiva da crise.

As publicações mais recentes não avançam mais. A ausência de uma crítica categorial é também evidente numa antologia recente (Seidl; Zahrnt 2019). Assim, afirma-se que o trabalho de custo intensivo (através de contribuições para a segurança social e impostos) leva as empresas a racionalizar, o que leva (ou deveria levar) a um crescimento aumentado ou renovado, mais consumo, novos empregos etc., que por sua vez são racionalizados. Os "empregadores" (ou seja, aqueles que *compram* força de trabalho) procuram assim reduzir o custo do trabalho, tal como os consumidores procuram comprar o mais barato possível. Deste modo há uma espiral sem fim de resultados, que deveria ser ultrapassada perante uma catástrofe ecológica. O facto de que os postos de trabalho terem de ser preservados por razões sociais é citado no discurso público como uma razão contra as medidas de protecção climática. A conclusão a tirar é que o trabalho remunerado deve ser relativizado, ou seja, menos valorizado e tributado no futuro. Ou seja, "o trabalho remunerado não deve continuar a ter um peso tão grande que [o sistema de trabalho remunerado, TM] cause as dinâmicas adversas descritas" (ibidem, 13). Além disso, o trabalho remunerado e a dependência (fiscal) do mesmo devem ser *reduzidos*: "A questão central neste contexto é: como pode o trabalho remunerado ser reduzido, como é esta redução amortecida em termos de segurança social (!) e como é necessário um nivelamento salarial – e até que ponto (!)" (Seidl; Zahrnt 2019, 19)? Esta redução deve ser abordada, designadamente, através da expansão e promoção de outras áreas de actividade, tais como "trabalho pessoal, trabalho voluntário, trabalho de cuidados, trabalho comunitário e outras formas de trabalho (ibid., 9)" (criticamente sobre cuidados, cf. Scholz 2013). Além disso, "as estruturas de trabalho pessoal e de trabalho de subsistência devem ser promovidas para que as pessoas possam assumir elas próprias uma parte dos seus cuidados diários maior do que antes" (Seidl; Zahrnt 2019, 19). *Ou tenham de o fazer*. Aqui, também, o debate resume-se a um mais-do-mesmo "alternativo" tipo zombie, ou a um substituto para o trabalho remunerado como trabalho de cuidados, de assistência, economia de subsistência e outros *serviços de emergência na crise*.

Pode-se assim concluir, com razão, que o movimento pós-crescimento é um processamento ideológico da crise por pessoas de classe média ou pequenos burgueses que, apesar da crise, querem existir como "pequenos burgueses" e pretendem continuar o capitalismo a um nível micro. Deve também notar-se que diferentes dimensões (pessoal, social, económica, política etc.) estão justapostas sem mediação e não são entendidas como diferentes níveis de uma totalidade concreta em relação a pessoas individuais, grupos e suas acções. Assim, a abordagem do movimento pós-crescimento, tal como a do movimento *commons* (ver abaixo) e de outros, pode ser descrita como 'pensamento aditivo'. Por conseguinte, não há sinais de uma crítica radical das formas objectivas de consciência e de existência nas hostes do movimento pós-crescimento.

4. Commons – e síntese social

O movimento dos *commons* é muito falado, tal como o movimento pós-crescimento (para uma visão geral ver Exner; Kratzwald 2012). À semelhança do último, também tem de se referir a falta de teoria no primeiro, ou pelo menos graves défices teóricos.

No seu livro "Abolir o capitalismo" (2018), Simon Sutterlütli e Stefan Meretz pretendem remediar este défice teórico e até mesmo apontar para uma ruptura categorial com as relações capitalistas. Incluem também nas suas reflexões experiências negativas, frustrações e problemas (o problema da exclusão, tendências de apropriação no capitalismo, o problema da generalização dos *commons*). Estes problemas fundamentais dos *commons*, no entanto, não são para eles razão para questionarem a ideologia dos *commons* (ver abaixo), mas devem ser razão para reflectir e melhorar os *commons*.

Problemática aqui é sobretudo a ideia de uma "forma embrionária" por eles descrita. Esta contém elementos de uma futura forma de sociedade e pode ser vista como uma "pré-forma constituinte da sociedade" (ibid., 95). Os autores, portanto, pretendem que estas formas embrionárias "se expandam" (ibid., 94), aumentem a sua influência para que se generalizem e iniciem uma "mudança da dominância" com uma "reestruturação" subsequente (ibid., 203), ou seja, acabem por triunfar sobre o capitalismo e a sua forma de socialização. O problema pode ser designado como "pensar em extrapolações". Se hoje são abordadas "práticas alternativas" e são iniciadas tentativas para estabelecer uma "lógica de inclusão" social (ibid., 161), então são certamente *soluções de emergência na crise*, apenas nascidas da necessidade. Por muito importantes que tais estruturas auto-organizadas possam ser para uma resistência social contra as imposições do capitalismo e dos seus capangas, contra o racismo etc., é muito duvidoso que já exista aí algo "numa forma não desenvolvida" ou "apenas em parte" (ibid., 92). Especialmente porque o processo de "apropriação dos meios de produção", por exemplo, ou seja, reconstrução e construção nova, desactivação etc. implicaria também uma mudança maciça no processo de metabolismo com a natureza; talvez colocando a produção numa base completamente diferente, que não seria realmente compatível com a lógica da economia empresarial. É portanto ingénuo assumir que com uma "forma embrionária" já se tem como que o essencial (como algo apenas a ser desenvolvido) para outra forma de sociedade (e para um aparelho de produção "transformado" etc.); como se os pontos mais importantes (por conseguinte, também pontos de que possivelmente ainda nada se sabe) estivessem mais ou menos esclarecidos.

Olhando para as antologias dos *commons*, tais como "O Mundo dos *Commons*" (Helfrich; Bollier; Böll 2015), fica-se impressionado com a enorme amplitude de tópicos subsumidos nos "*commons*" e com o grande número de grupos que se vêem a si próprios como *commons* (não admira, portanto, que o movimento *commons* e de pós-crescimento se sobreponham). Os editores tentam dar uma visão geral, afirmando que "actividade comunitária, 'comum' ou 'comunidades' existe em toda a parte – em arranha-céus de betão armado, bem como nas casas devastadas por terremotos de aldeias remotas no Nepal, em comunidades artísticas, instituições educacionais e de investigação, bem como nas florestas comunitárias da Índia ou no ciberespaço" (ibid., 13). Todos os tipos de diferentes fenómenos são assim subsumidos nos '*commons*'. O critério decisivo é que os grupos estejam ligados através da cooperação horizontal. São assim abordados os padrões comuns de acção dos vários *commons*. Caracterizam-se pela cooperação e pelas intervenções e discussões conjuntas, e devem contrastar com a subjectividade concorrencial burguesa do indivíduo da propriedade privada. Por um lado, são remanescentes da agricultura de subsistência praticada no chamado Terceiro Mundo, mas também na Roménia e noutras regiões empobrecidas, e que é colocada sob pressão por corporações internacionais (apropriação de terras). Aqui são traçados paralelos com a destruição dos baldios e com os cercamentos pelo capitalismo emergente no início da idade moderna.²¹ Algumas são iniciativas para assegurar a auto-suficiência local, por exemplo, através de uma revitalização de explorações agrícolas em França (Terre de Liens). Em parte são várias formas de ajuda organizada de vizinhança ou de bairros urbanos. Por outro lado, *commons* também inclui o movimento de Open Source (Libre Office, Arduino etc.)²² e até bancos de tempo e dinheiro regional. Estes últimos mostram quão incompreensivelmente distantes estão partes não insignificantes do movimento *commons* de uma crítica radical ao capitalismo!

Já devia dar que pensar que quase tudo seja subsumido nos *commons*. Como é reveladora a declaração de Helfrich e Bollier no final do seu recente livro: "Após um estudo intensivo do assunto, chegámos à conclusão de que há realmente muito pouco que não possa ser pensado e feito numa perspectiva de *commons*" (Helfrich; Bollier 2019, 315). Enquanto na história do movimento

21 Neste contexto, as correspondentes "teorias da colonização" teriam de ser criticadas: Roswitha Scholz mostrou "que as teorias da colonização permanecem numa época histórica passada, tomando a colonização anacronicamente como modelo eterno para novos desenvolvimentos" (Scholz 2016, 46). O que não pode ser mais aprofundado aqui.

22 Mas a Open Source também inclui a partilha, armazenamento e distribuição gratuita de sementes, em que as sementes não são patenteadas nem licenciadas por corporações terroristas ocidentais (ou não ocidentais).

operário houve disputas polémicas, grupos "concorrentes" que se demarcavam e rivalizavam uns contra os outros (por exemplo, marxistas contra anarquistas e vice versa²³), isso está ausente nos movimentos *commons* e pós-crescimento. Muita unidade e "diversidade" devem, portanto, fazer suspeitar, não passando obviamente da expressão de défices teóricos. Ou nas palavras de Herbert Böttcher: "Sem ter passado pelo purgatório da crítica radical do capitalismo [...], não será possível 'pensar' nem certamente 'fazer' alternativas" (Böttcher 2015, 129). As (alegadas) alternativas concebidas não são senão um mercado de múltipla ingenuidade.

Os bancos de tempo revivem um disparate criticado por Marx e que já existia no século XIX.²⁴ Por exemplo, no artigo sobre o Banco de Tempo de Helsínquia diz-se: "O princípio básico de um banco de tempo segue a ideia de que o tempo, o trabalho e as necessidades de todos valem o mesmo. Assim, uma hora de *babysitting* conta o mesmo que uma hora de cuidados com idosos ou uma hora de contabilidade. Esta característica dos bancos do tempo contrasta obviamente com os pressupostos básicos do actual sistema monetário e de mercado capitalista. Aí, o tempo e os serviços de diferentes pessoas são valorizados *de forma desigual*. Os bancos de tempo oferecem uma alternativa a isso. Podem satisfazer as necessidades dos indivíduos ou do seu ambiente de vida imediato de uma forma mais social [...] Até à data, foram trocadas cerca de 19.000 horas [...] Mas o Banco de Tempo de Helsínquia não está sozinho. Existem milhares de bancos de tempo em todo o mundo, que facilitam a troca de serviços e por vezes (!) de bens de acordo com os princípios de 'timebanking'. O Banco de Tempo de Helsínquia faz parte do Community Exchange System, uma rede para além do mercado e do dinheiro (!!) que oferece aos bancos de tempo e às moedas regionais uma plataforma comum, assim promovendo a troca entre projectos" (Helfrich; Bollier; Böll 2015, 187, ênfase no original).

Já não são forças de trabalho que são vendidas num banco de tempo, mas os trabalhos em si, determinados pela quantidade de trabalho, que é contada em horas de trabalho. Por outras palavras: Aqui, o trabalho é *trocado* numa base de subsistência, e apenas à hora, em vez de ao mês. É impressionante que "a reprodução dos 'fracos em produção', como deficientes ou enfermos, absolutamente não é levada em conta" (Kurz 1997, 73). Portanto, não se trata de ir para além do mercado e do dinheiro. Em vez disso, "os anéis de troca, por sua vez, pressupõem indivíduos abstractos totalmente assocializados, que trocam serviços entre si, sem nem sequer ingressar na actividade cooperativa de produção. A relação sócio-económica restringe-se à organização de uma forma alternativa de mediação das compensações produtivas, que corre paralelamente ao mercado oficial " (ibidem).

Como mencionado acima no contexto do movimento pós-crescimento, o dinheiro regional serve para limitar o poder de compra ao local. O movimento dos *commons* também se lhe refere positivamente. É mencionada como exemplo a moeda regional "Bangla-Pesa", que circula no Bangladesh, uma favela na cidade queniana de Mombaça. O sentido e o propósito desta moeda são assim explicados: "Tomemos um exemplo: Maciana Anyango de 64 anos. Ela é viúva e a única fonte de sustento, e cuida da filha deficiente de 17 anos, bem como do filho, que é motorista mas não conseguiu encontrar um emprego. Diz ela: 'Não tinha nada para comer porque não tínhamos xelins suficientes. Agora posso pagar comida sem dinheiro real porque ainda posso usar o Bangla-Pesa'. [...] Isto ajuda a comunidade a sobreviver a situações economicamente difíceis (!). Há centenas de milhões de pessoas nesta situação (!!!). Têm bens e serviços a oferecer, mas não têm dinheiro 'real'. [...] Se olharmos para a pobreza como algo que é produzido por uma minoria de elite que controla os recursos (!), então talvez possamos ver que o próprio controlo do dinheiro é um instrumento importante desta elite (!). Certamente, a fraca educação, a corrupção e a falta de

23 Cf. Bookchin 1969 e Harich 1998.

24 Por exemplo, em *Miséria da filosofia*, na sua discussão com Proudhon e John Francis Bray, cf. Marx 1990, bem como com Alfred Darimon, um seguidor de Proudhon, nos *Grundrisse*, cf. Marx 1953, 35ss. No entanto, é de notar que Marx incluiu sem qualquer crítica uma "papelada de tempos de trabalho" em ligação com a ideia especulativa de uma "sociedade de transição", por exemplo na sua *Crítica ao Programa Gotha* de 1875.

emprego são também razões de pobreza [...]. Mas não são a principal razão. Há um número quase ilimitado de bens e serviços [...] e um número quase ilimitado de pessoas que teriam ofertas para satisfazer esta procura. Mas falta o instrumento que medeia entre os dois. Infelizmente, está quase sempre disponível apenas como moeda nacional, geralmente controlada por instituições e bancos com fins lucrativos que, por sua vez, querem lucrar com a crescente dívida de outros (!). Se as comunidades, em vez disso, controlarem os seus próprios meios de troca, podem aproveitar o comércio para os seus próprios fins. [...] A [moeda regional] criaria assim um amortecedor para a comunidade, ajudando-a a ultrapassar mesmo os tempos económicos mais difíceis" (Helfrich; Bollier; Böll 2015, 193s.). As moedas regionais devem assim ajudar "a ultrapassar os tempos económicos mais difíceis". Isto é pura paródia, tendo em conta o número de pessoas afectadas. Como Mike Davis mostrou no seu livro *Planeta Favela* (Davis 2011), os habitantes de favelas não são um "exército de reserva industrial" (Marx 2005, 657ss.). São supérfluos em termos capitalistas. Assim, os tempos económicos não vão melhorar, como o entrevistado ingenuamente supõe. As moedas regionais podem impedir a fome em alguns casos, mas isto mais não é que uma tentativa de prolongar o capitalismo na sua decadência. O título da entrevista é atrevido: "Nova Prosperidade – Como o Bangla-Pesa está a impulsionar a economia numa favela".

Em 2019, Helfrich e Bollier publicaram o livro acima mencionado, que é uma continuação e aprofundamento da referida antologia (Helfrich; Bollier 2019). Aqui, os pontos comuns são esclarecidos um pouco mais teórica e historicamente. É realçada a necessidade de uma alternativa ao capitalismo, sobretudo perante um nacionalismo crescente. Os *commons* são "as sementes de uma transformação verdadeiramente profunda" (ibid., 11). Os *commons* "mostram o que é possível 'para além do mercado e do Estado'" (ibid.).

Infelizmente, é preciso ter consciência de que muitas das iniciativas também aqui não são mais do que um recurso de emergência na crise ou na pobreza, se não a continuação da concorrência por outros meios (dinheiro regional!). Por exemplo, os autores chamam a atenção para uma iniciativa em Nova Iorque/Brooklyn: "Qualquer pessoa que visite a Park Slope Food Coop (PSFC) no bairro de Brooklyn, em Nova Iorque, experimenta um supermercado como uma comunidade grande, viva e funcional. O PSFC gere uma operação bem organizada e com bom pessoal, tal como outros supermercados. [...] As pessoas devem [...] ser capazes de se abastecer de alimentos de alta qualidade a preços razoáveis [...]. Para evitar o parasitismo, só os membros são autorizados a fazer aí compras. No entanto, qualquer pessoa pode tornar-se membro. [...] A Park Slope Food Coop é muitas coisas ao mesmo tempo. É um edifício físico, instituição social, infra-estrutura de distribuição, centro comunitário, local de reunião e local de tomada de decisões democráticas. [...] Desde a sua fundação em 1973, a Coop cresceu até se tornar uma instituição comunitária estável em Brooklyn. [...] Parte da responsabilidade social partilhada e do espírito especial que se vive aqui deriva do facto de o PSFC ser uma chamada "cooperativa" . [...] Em Brooklyn, cada membro contribui exactamente duas horas e 45 minutos de trabalho não remunerado uma vez por mês. Este é um, se não o elemento chave do PSFC. A Coop pode contar com esta cooperação e assim reduzir drasticamente o maior item de despesa de um supermercado normal, os custos com pessoal. Isto reduz ao mínimo o custo de cuidar dos membros e dos seus dependentes. Cerca de 75% de todo o trabalho necessário é feito deste modo pelos próprios membros da cooperativa. O resto é feito por cerca de 60 empregados pagos" (ibid., 224).

É sem dúvida gratificante e extremamente reconfortante quando pessoas em situações precárias cooperam umas com as outras em vez de se assassinarem umas às outras. No entanto, isto não tem nada a ver com a retirada de um supermercado do mercado. Muito pelo contrário. Ao reduzir os custos de trabalho, o "supermercado" (não importa a quantidade de "actividades" envolvidas) pode impor-se na concorrência e oferecer alimentos a preços acessíveis para os pobres em Brooklyn. *Este projecto não é, portanto, mais do que um recurso de emergência na crise e na pobreza, como os bancos alimentares auto-organizados neste país.*

Um tema importante do livro é perguntar como os *commons* poderiam aumentar a sua eficácia. Não se deve ficar por uma abordagem em pequena escala, mas toda a sociedade deve ser transformada. Curiosamente, pretende-se que o Estado *poderia* fornecer a "assistência" correspondente. No entanto, os autores não são tão limitados a ponto de acreditarem que o Estado é neutro ou predestinado a agir contra a sua própria lógica. Já se vê que o Estado está dependente da acumulação de capital e fará precisamente aquilo que não a mina: "O crescimento económico tem prioridade em todo o lado" (ibidem, 263). Por conseguinte, o Estado esforça-se por valorizar tudo, e não evita a violência para o fazer (especialmente evidente no "extractivismo de matérias primas" no chamado Terceiro Mundo). No entanto, diz-se que o Estado não é uma coisa unificada, mas um conjunto de interesses e relações. O Estado resulta assim de diferentes interesses e grupos: "Não é 'o Estado' enquanto tal que age; mas certos grupos, com certos interesses, com certas funções e dotados de certo poder" (ibid., 266). Como o Estado não é uma entidade monolítica, certas reformas podem ser iniciadas. Por exemplo, os *commons* poderiam ser legalmente reconhecidos e o Estado poderia apoiar os *commons* através de subsídios. A nível municipal, algumas preocupações poderiam, de facto, ser levadas por diante, das quais os autores dão exemplos. Contudo, é bastante improvável que o Estado como um todo possa desempenhar um papel progressista; afinal, o Estado teria de agir contra a razão do Estado, escrevem Helfrich e Bollier: "Por que deveriam os representantes do poder estatal ceder poderes aos actores 'para além do mercado e do Estado' *em geral*? Porque deveriam apoiar acções que têm pouco valor de mercado, ou pelo menos não são concebidas para isso? [...] Permitir que as pessoas se retirem do ciclo do sistema de mercado-Estado também poderia reforçar o desejo de autodeterminação. Significaria abandonar o controlo, encorajando a experimentação e, nessa linha, talvez sublinhando as exigências de maior autonomia. Se as pessoas retirarem a sua vida quotidiana do mercado e saírem do hábito de estarem dependentes do Estado, isto poderia não só prejudicar a autoridade oficial, mas também reduzir as receitas fiscais. Inversamente tornaria supérfluas muitas despesas estatais" (ibid., 280, ênfase no original).

Se o Estado reconhecesse ou promovesse os *commons* seria certamente com a segunda intenção de melhorar as suas próprias finanças. *Commons* como subrogação ou substituto do Estado social?²⁵ Os *commons* seriam assim "habilitados" pelo Estado para a *autogestão da crise*. É espantoso que esta possibilidade não seja realmente discutida, mas tenda mesmo a ser afirmada.²⁶

O que também não é discutido é a possibilidade de uma crise ou desintegração do próprio Estado. Quando o Estado já não tem meios para subsidiar nada, especialmente coisas que não prometem nenhum "valor de mercado", mas se deteriora e asselvaja, qualquer referência positiva ao Estado torna-se supérflua. De facto, o mais tardar nessa altura, o Estado já não será "razoável como interlocutor". Na Grécia, por exemplo, o governo 'de esquerda' de Syriza está a "despejar e a torturar".²⁷ No colapso do Estado e na guerra civil, não resta então ninguém que possa funcionar como "parceiro de contacto".

Além disso, os autores não pensam que os *commons* possam assumir características etno-racistas. Dizem: "A mistura de 'nação' e 'Estado' é uma fonte interminável de conflito e trauma político porque ignora a experiência de diferentes etnias e culturas. Por fim, alimenta movimentos sociais racistas, nacionalistas e mesmo fascistas, como se pode ver actualmente no Brasil, por exemplo. [...] Em contraste, a prática dos *commons* oferece a possibilidade de reconhecer a real (!) diversidade social, étnica, cultural e religiosa. Os processos de formação da identidade emergem

25 Cf. a confusão do chamado voluntariado: Pinl 2018.

26 Há excepções: Massimo de Angelis, por exemplo, aborda esta questão noutros locais: *Krise, Kapital und Vereinnahmung – braucht das Kapital die Commons?* [Crise, capital e apropriação – o capital precisa dos *Commons*?] in: Helfrich; Böll-Stiftung 2014, 227-235. No entanto, este tópico mereceria muito mais atenção.

27 Cf. Dreis, Ralf: *Staatliche Kontinuität in Griechenland – Syriza lässt räumen und foltern* [Continuidade do Estado na Grécia – Syriza despeja e tortura], in: *Graswurzelrevolution* No. 412 (Outubro/2016), cf. também, do mesmo.: *Syriza contra Selbstbestimmung – Rechenschaft nach vier Jahren 'linker' Regierung in Griechenland* [Syriza contra a autodeterminação – Prestação de contas após quatro anos de governo de 'esquerda' na Grécia], in: *Graswurzelrevolution* No. 435 (Janeiro 2019).

autonomamente através dos *commons*. Não têm de ser forçados a entrar no espartilho de uma estrutura política (!) – tal como a cidadania de um Estado-nação. Visto a esta luz, a prática dos *commons* serve como uma espécie de "antecâmara" na qual emergem identidades transnacionais, pós-estatais, que não necessitam do nacionalismo nem do abuso de um patriotismo bem intencionado" (ibidem, 267).

O pano de fundo são os Estados sul-americanos com as suas muitas comunidades indígenas. Na Bolívia, estas foram reconhecidas na Constituição em 2009. De acordo com esta constituição, a Bolívia define-se como um "Estado *plurinacional* unido" (ibid., grifo nosso). Especialmente na América Latina, isto tem um fundo anti-colonial, sobretudo tendo em conta o facto de muitas comunidades indígenas estarem expostas ao terror do extractivismo de recursos. O que não será mais aprofundado aqui (cf. Acosta 2015 e crítica a Acosta: Meyer 2020b).

No entanto já é problemático quando os movimentos *commons* falam aqui da dissolução do Estado num "etno-zoo" (Kurz 2003). A possibilidade de os *commons* se definirem a si próprios como comunidades etno-racistas não é abordada.²⁸ Se a antologia acima mencionada já se refere positivamente a Silvio Gesell e ao seu dinheiro regional (sobre Gesell cf. Kurz 1995, Bierl 2015 bem como Späth 2014), porque não também às eco-comunidades de neonazis ou às seitas loucas na Sibéria?²⁹ Embora o movimento dos *commons* possa não ter tais coisas em mente, o facto é que tais grupos podem facilmente encaixar-se no movimento dos *commons* e do pós-crescimento em termos de conteúdo.

Os projectos *commons* aparentemente estão a ser cada vez mais abordados precisamente onde a (re)produção capitalista já não pode ser conseguida pela via 'normal'. Por outras palavras, são frequentemente *ajuda de emergência na crise para os supérfluos*. No entanto, estas ajudas de emergência nada têm a ver com a real ultrapassagem do capitalismo; pelo menos no caso das moedas regionais, é muito claro que aqui se pretende continuar o capitalismo na maior miséria. Os defensores e agitadores correspondentes até se atrevem a falar de 'nova prosperidade'!

Assim, não tem realmente nada a ver com uma crítica de formas objectivas de pensamento e de existência, mesmo que aspectos históricos (acumulação original, formas jurídicas pré-modernas, especialmente romanas) sejam trazidos à baila pelo movimento *commons*, a fim de tornar clara a especificidade histórica da propriedade privada burguesa, por exemplo.

No entanto, ainda não está claro como deve ser a relação dos *commons* entre si. Está escrito em certos sítios que o dinheiro já não deve "governar", que não deve haver lucro, crescimento económico etc., mas que se trata da preservação e continuação autónoma da produção e distribuição da riqueza material. No entanto, os *commons* e a riqueza material também teriam obviamente de ser financiados, sobretudo pelo Estado. Para tal, teriam de ser criadas as correspondentes novas "possibilidades de financiamento para os *commons*". Helfrich e Bollier dizem: "As autoridades estatais podem apoiar uma grande variedade (!) de práticas *commons* através da introdução de formas de financiamento *commons* amigáveis. Afinal os *commons* operam como sistemas não mercantis no contexto do mercado capitalista. Precisam de empréstimos ou financiamentos para construir as suas próprias instalações e infra-estruturas, para pagar os trabalhos prestados ou para comprar o que não podem produzir eles próprios (!). Ao fazê-lo, tentam não contrair dívidas e evitar

28 Uma excepção é de Angelis, que pelo menos insinua essa possibilidade: "Os *Commons* existentes podem ser distorcidos, repressivos ou emancipatórios. [...] Alguns activistas, por exemplo, tentam formar comunidades baseadas na proximidade política ou em crenças religiosas partilhadas. Mas os *Commons* baseados em identidades traçam uma linha clara. Este limite impede-os de crescerem *enquanto o exterior não aceitar os valores do interior*. Só a 'conversão' permite que estes *Commons* floresçam – tendo em conta o desafio de ter de desenvolver uma alternativa ao capitalismo no meio da crise, este é um mecanismo inadequado" (Helfrich; Böll-Stiftung 2014, 234, ênfase no original).

29 Cf. "Die Gemeinschaft von Vissarion auf dem sibirischen Land [A comunidade de Vissarion no interior da Sibéria]", <https://www.youtube.com/watch?v=2dzE8fQMJPQ>, cf. também: https://de.wikipedia.org/wiki/Sergei_Anatoljewitsch_Torop. Sobre "völkischen Siedlern [colonos nacionalistas]", cf. Heinrich Böll Stiftung 2012.

aqueles financiadores através dos quais são atraídos (!) para o mundo da concorrência e do crescimento" (ibid., 288).

O que se quer dizer é então concretizado num exemplo: "Tomemos Neudenu an der Jagst. Desde o início dos anos 2000, a piscina ao ar livre tem sido gerida por um clube – depois de a cidade 'já não poder pagar a piscina', os próprios habitantes de Neudenu agora permitem-se ter uma piscina" (ibidem). É compreensível que, quando o Estado reduz as infra-estruturas por não poderem ser financiadas, as pessoas assumam então o seu controlo. Mas, em vez de se questionar a viabilidade financeira em si, procuram-se opções de financiamento alternativas. Por exemplo, os custos de renovação necessários "não devem ser financiados por empréstimos" (ibid.). Porque: "Se a associação tivesse de contrair um empréstimo, então seria necessário um aumento acentuado dos rendimentos para pagar os juros. Ou um grande apoio público. No entanto, o objectivo da associação é manter e não crescer" (ibid.).

Certamente que faz sentido obter financiamento do Estado onde ele (ainda) pode. Mas e depois? A procura de opções de financiamento alternativas torna-se inútil, o mais tardar quando as infra-estruturas de todo um país se tornam "inacessíveis" e a dívida nacional deve ser reduzida através de uma política de austeridade brutal, veja-se a Grécia. Organizar "financiamento alternativo" numa tal situação equivaleria a nada mais do que ir parar à economia de saque e à dominação da máfia ou dos bandos.

Para além da ingenuidade de assumir que as áreas subsidiadas pelo Estado são "não mercantis", salta aqui à vista o problema da *síntese social*, ou seja, "o problema de uma *qualidade específica da mediação abrangente* [...] *como forma de contexto social*" (Kurz 2011, 130, ênfase TM). Como se deve determinar a relação dos *commons* individuais, se se pretende ultrapassar o mercado e o Estado e manter uma *divisão complexa de funções*? Claramente, nenhum *common* pode produzir tudo e dificilmente alguém aspiraria seriamente a reduzir a sociedade a aldeias auto-suficientes.³⁰ Então, como deve ser pensado o "contexto anteposto" aos *commons* individuais? Como se relacionam uns com os outros, a fim de funcionarem como membros de uma produção *social*? Este é o problema desde o século XIX de todo o "socialismo" que se demarcou do socialismo estatista dos marxistas e leninistas. Robert Kurz explicou: "O socialismo anarquista e qualquer socialismo pequeno-burguês em geral, que abstrai das formas transcendentais da relação social previamente ligadas à vontade empírica, gostaria de reduzir a questão da alternativa sempre a relações de vontade imediatamente empíricas e 'simples'. Por isso se lembra sempre de 'modelos' pequenos e razoáveis de cooperativas e comunidades com democracia de base. Dentro de cujos limites tudo deve decorrer 'livre de dominação' e de acordo com decisões comuns" (ibidem, 129). Sem dúvida, isto também se refere aos movimentos *commons* e pós-crescimento. E Kurz continua: "Ora assim não se alcança nem a realidade nem o conceito de *contexto social* e parece que se pretende fazer regressar a humanidade ao nível de aldeias isoladas entre si com a mais tosca produção de subsistência. Com base nas quais se constituiriam então, por maioria de razão, toscas e primitivas estruturas de dominação. A questão decisiva é a das *formas de organização abrangentes* das múltiplas produções, infra-estruturas e 'comunidades' isoladas, de acordo com o seu *relacionamento interno* que apenas enquanto todo constitui algo como *socialização* e com ela uma *relação social*. Nem podemos contentar-nos em definir a socialidade libertada como mera 'soma' exterior daquelas micro-estruturas cooperativas, nem o seu 'modelo' é suficiente para uma mediação social global, até transnacional ou planetária, de milhares de milhões de actividades de reprodução isoladas. [...] O contexto social abrangente constitui uma *qualidade* própria que tem de encontrar a sua forma própria de mediação e organização. E é este contexto social mediado que, na sua qualidade negativa dominante como movimento fetichista de fim em si mesmo, determina a forma *a priori* da vontade empírica. É portanto uma ilusão ingénuo pretender qualificar esta última de maneira diferente na

30 Mas alguns aspiram: os chamados "anarco-primitivistas", como John Zerzan, vão ao ponto de querer atirar a humanidade de volta para antes da Revolução Neolítica (!), o que apenas levaria a alguns milhões de pessoas a viver no mundo, caçando animais e recolhendo bagas.

pequena escala, enquanto o contexto da forma social verdadeiro porque abrangente continua a ser uma 'caixa negra' não dominada e francamente não reflectida" (ibid., 129s., ênfase no original).

Embora o dinheiro e a obtenção do lucro sejam reconhecidos como um "problema" pelo movimento dos *commons*, a mediação através do dinheiro continua a ser natural. O próprio Estado é visto como composto de vontades individuais. A forma social da vontade permanece subexposta, não é de admirar que os *commons* permaneçam com uma espécie de estratégia compatível com Gramsci, ou seja, uma luta pela hegemonia e por uma mudança nas relações de poder (mesmo que estes termos não sejam utilizados). As formas objectivas de existência e de pensamento não são realmente tematizadas; a síntese social permanece aqui também uma 'caixa negra'. Isto também se torna claro quando Helfrich e Bollier olham para a rede técnica dos *commons* e dos que neles estão envolvidos através da Internet. A Internet poderia permitir a comunicação entre muitos *commons*, de modo a que não fossem limitados apenas localmente. Assim, a "Distributed Ledger Technology (DLT) seria adequada para avançar nos *commons* (cf. Helfrich; Bollier 2019, 298ss.). A DLT mais conhecida até à data é a "Blockchain". Permite uma documentação de registos à prova de falsificação através da Internet e previne a fraude. A Blockchain é algo como um "grande livro de caixa" (ibid., 302) que é criado pelo poder de computação distribuída e não pode ser alterado por ninguém. Pode ser utilizado para criar moedas digitais (bitcoins).³¹ Em última análise, a questão é poder documentar a contribuição (por exemplo, um serviço) ou as transacções do indivíduo. Uma Bitcoin é 'criada' por computadores *depois de* um certo trabalho ter sido feito (cf. Samol 2018, 10). Uma Blockchain é algo como um "sistema de contabilidade *descentralizada*" (ibid., 12, ênfase no original), ou seja, uma espécie de anel de troca digital. Helfrich e Bollier prosseguem: "Também quanto a outras versões de DLT, as moedas – monetárias e não monetárias – são um campo de aplicação, pelo que estas últimas, em particular, reforçam novos padrões de coordenação social. Deste modo os utilizadores poderiam tornar visível a reputação, competências específicas e fluxos de energia muito diferentes (!) dentro de uma comunidade, porque em princípio são os próprios participantes que determinam as condições sob as quais certos aspectos, fluxos de energia e valores são tornados visíveis. Deste modo, os *commoners* podem criar soberania de valor (!), reforçar o ter relacional e limitar a concentração de capital. Arthur Brock, um dos co-fundadores do Projecto Metacurrency, do qual surgiu HoloChain³², fala, portanto, de *current-see* em vez de *currency* [...]. Com *current-see* designa-se o objectivo real de uma moeda: Tornar visível algo que flui entre os participantes. [...] De facto, os actuais sistemas de *current-see* baseados em HoloChain devem, na melhor das hipóteses, ser utilizados de tal modo que a reputação ou as contribuições voluntárias para o comum também possam tornar-se visíveis e que os sistemas de crédito (!) possam ser construídos nesta base em pé de igualdade (ou seja, em pé de igualdade e não do banco para o cliente). Isto contrariaria a acumulação de capital e o governo do dinheiro habituais na economia capitalista, poderia estabelecer limites autodeterminados para a criação de riqueza individual e promover a equidade fundamental na troca. As "moedas" baseadas em HoloChain estão assim mais bem equipadas para a realização de sistemas *commons* porque se baseiam no princípio da "soberania mútua", que permite tanto o controlo individual como o controlo comunitário" (Helfrich; Bollier 2019, 302).

Em todo o caso, é necessário evitar que a sociedade capitalista se desintegre simplesmente em quaisquer microestruturas e, em seguida, continue a vegetar numa vida zombie, com substitutos ou formas decadentes de moeda e de produtos estatais em decomposição. A este respeito, também faria sentido utilizar tecnologias de comunicação modernas apropriadas para uma "rede" supra-regional e global correspondente, em que não se deve de modo nenhum hipostasiar nem muito menos mistificar a Internet e as suas possibilidades (cf. Fischbach 2005). Se os *commons* (entre outros) construísem uma estrutura de comunicação sobre a Internet, que depois planificaria a produção e distribuição através dela, catalogaria o que se tem, o que se quer e o que se precisa, então já se teria

31 Sobre criptomoedas e *blockchains* ver Ortlieb 2014, Samol 2018, Leistert 2018 e Klose 2018.

32 Semelhante à *blockchain*, só que o poder de computação distribuída cria muitos "livros de caixa" que podem comunicar uns com os outros.

de perguntar para que servem os créditos e a moeda? Estes só fazem 'sentido' se todos na rede forem uma 'empresaseca' em nome individual e/ou tiverem algo a oferecer para troca, tendo de concorrer com outros nos mercados.

Para que a produção seja organizada conscientemente, as 'comunidades' e as 'unidades de produção' não devem continuar a ser mediadas pelo mercado e pelo dinheiro. Consequentemente, não faria absolutamente nenhum sentido contabilizar o desempenho de ninguém ou distribuir créditos de acordo com algum tipo de bolsa virtual no Facebook. Mas isto também significa que não faz nenhum sentido contabilizar de algum modo a *quota-parte* de desempenho dos indivíduos e usá-la para determinar a quantidade de pão etc. que lhes é então "permitido" consumir. *Mesmo que fosse possível*, em alguns casos, determinar a quota de desempenho dos indivíduos, para além dos compreensíveis pequenos negócios pequeno-burgueses, ou seja, quanto trabalho "corresponde" a quantos bens ou serviços, isto envolveria um esforço horrendo.³³ Mesmo num mundo baseado na divisão do trabalho, tal atribuição é geralmente absurda de qualquer modo, uma vez que não é possível uma relação clara entre trabalho e mercadoria (pense-se em particular na co-produção, na qual um produto intermédio entra em vários tipos de mercadoria, que por sua vez se tornam o ponto de partida para produção futura, cf. sobre este Hüller 2019, 18ss. bem como 2015, 373s.). Uma repartição do tempo de trabalho pressuporia também que actividades de qualidade e conteúdo diferentes poderiam ser reduzidas a uma medida quantitativa. Mas é precisamente isto que o trabalho faz como *abstracção real* no capitalismo. Sendo os trabalhos equiparados, os trabalhadores referem-se uns aos outros e uns contra os outros como proprietários de mercadorias (cf. Marx 2005, 88).

Assim, neste discurso, vários "defensores da compensação do tempo de trabalho" levantam o problema de que se pode consumir mais do que "há", de modo que todos só tenham direito ao que corresponde à sua quota-parte de trabalho. A primeira parte é verdade, claro: não se pode consumir mais material do que "há", e o que "há" deve ter sido produzido. No entanto, os "critérios burgueses de distribuição" não decorrem disto. O pano de fundo de tais ideias é o medo do "pequeno burguês" que tem de passar o seu tempo a produzir (por exemplo cozer pão), enquanto é enganado por outros pequenos burgueses que são apenas "preguiçosos" e consomem (por exemplo, comer pão). Certamente é útil e necessário saber quanto tempo se tem disponível com uma produção orientada e as "forças de trabalho" correspondentes. Mas quanto tempo se 'tem' para algo e como se divide é determinado pelo objectivo material concreto, a urgência ou não de uma necessidade e a disponibilidade de energia etc. Ou seja, dependendo da situação, o tempo disponível para um determinado fim pode ser diferente (o tempo disponível não tem de ser completamente 'utilizado'). A valorização do tempo é, portanto, concreta e não é determinada por um *tempo de trabalho socialmente necessário* que acaba por ser imposto nas costas dos actores através dos mecanismos da concorrência. "Numa sociedade futura", segundo Marx, "[...] o uso deixaria de depender de um *mínimo* de tempo de produção, mas o tempo de produção dedicado a vários objectos seria determinado pela sua utilidade social" (Marx 1990, 93, ênfase no original). Se não houvesse concorrência, não seria necessário reduzir constantemente o "tempo de trabalho necessário" para aumentar constantemente o "tempo de trabalho excedente"; não haveria "necessidade ilimitada de trabalho excedente [que] decorre do próprio carácter da produção" (Marx 2005, 250). Se as "unidades de produção" não estivessem em concorrência e, portanto, não houvesse um mercado anónimo no qual as unidades de produção tivessem de atingir o sucesso de vendas, ou seja, sem a "coerção muda das relações económicas" (ibid., 765) a que estão expostas, então o "tempo de trabalho" local concreto (e consequentemente o processo de produção) não teria de

33 Os "Amigos e Amigas da Sociedade Sem Classes" também chamam a atenção para este facto no seu texto "Umrisse der Weltkommune [Esboço da Comuna Mundial]" (2018). É espantoso que alguns tenham contrariado este aspecto do texto e insistido que no 'comunismo' tem de haver uma medição de desempenho ou cálculo do tempo de trabalho, cf. <https://kosmoprolet.org/de/die-umrisse-der-weltkommune-und-ihre-kritik-0>.

(sobre)corresponder o mais próximo possível a uma média social. Isto eliminaria também a obrigação de se afirmar *contra a* concorrência, a fim de atrair a maior parte possível da massa social total de valor e, assim, poder registrar "para si próprio" o "sucesso" capitalista e a produção "eficiente".

As 'unidades de produção' individuais, entre as quais pode haver uma divisão de funções, têm de coordenar os seus 'momentos de produção' individuais material e organizativamente. Mas isto não tem nada a ver com o cálculo do desempenho ou do tempo de trabalho. Se as unidades de produção estabelecessem o seu "vínculo social" de tal modo que a unidade de produção A entrasse numa relação com a unidade de produção B através da troca dos resultados de 100 horas de trabalho (ou dos recibos correspondentes), então isto não seria mais do que uma economia de registo de trabalho pequeno-burguesa, na qual cada cidadão receberia exactamente o que corresponde ao seu "desempenho individual", ou seja, mais não seria do que um idealismo burguês da troca. A produção seria obviamente apenas um meio de troca de horas de trabalho objectivadas. Esta economia de recibos de trabalho baseia-se no erro de que poderia haver uma sociedade de mercadorias sem concorrência. Isto mais não seria do que cada produtor a trocar exactamente em valor o que ele próprio produziu. É evidente que existe também aqui uma ideia reificada ou naturalizada de valor, segundo a qual "trabalho" (não importa qual) "produz" valor, tal como uma macieira dá maçãs (ou como uma vaca caga estrume de vaca). A troca de recibos de trabalho, portanto, não passa do desejo de que o trabalho privado capitalista não *tivesse de se provar* como uma parte do trabalho total capitalista, de modo que o trabalho privado fosse imediatamente "válido" em termos sociais (cf. sobre este Marx 1990, 85s., 2005, 53s., 1953, 87s.).

Com isto deverá ter ficado claro como é absurdo pressupor a necessidade de "contabilidade do desempenho" e de moeda, assim as perpetuando, como acontece na cena "alternativa".

Se a síntese já não deve ser produzida através da produção de mercadorias e do dinheiro, e ao mesmo tempo deve ser evitada uma queda na economia primitiva de subsistência, então isto significa que tem de haver uma produção "variegada" com uma divisão complexa de funções. As várias "unidades de produção" teriam de coordenar, harmonizar e planear a produção. Este tipo de produção, contudo, não seria exterior ao consumo (em que o "consumidor" se queixa como "consumidor" do lixo que o produtor lhe entregou) e do mesmo modo não haveria um domínio separado da produção (de mercadorias).

Resta o problema de como os *commons* ou unidades de produção poderiam tecer os seus laços sociais sem recorrer a substitutos do mercado e do Estado, e sem manter a separação entre a produção e a reprodução. Pelo contrário, seria uma questão de arrancar a produção ao capitalismo sem a assumir e sem simplesmente a paralisar. Nas palavras de Robert Kurz: "O problema económico básico consiste em que as actividades esboçadas não sejam ligadas por meio da troca de mercadorias e da relação monetária, mas que se crie uma *identidade mediada* entre produtores e consumidores, numa vasta escala. Não se trata de uma especialização fundamentalmente de economia empresarial, mas de uma divisão politécnica de funções, capaz de alternar as pessoas. [...] Além do mais, não se trata de uma troca de equivalentes abstractificados numa simples forma natural, mas de uma pura divisão técnico-material de funções, na qual importa apenas que, dentro de um contexto funcional, as coisas necessárias sejam produzidas na quantidade e na qualidade necessárias. [...] Ora, caberia reagrupar as divisões funcionais num contexto de identidade entre produção e consumo – contexto este voltado puramente à necessidade dos participantes" (Kurz 1997, 88, ênfase no original).

Em vez de os movimentos *commons* perderem o tempo com moedas regionais e alternativas, seria necessário "demonstrar a todos os planos que o sistema produtor de mercadorias da modernidade, a par de suas instituições políticas, chegou historicamente ao fim e é capaz de arruinar a vida humana, tendo, portanto, de ser substituído" (ibidem, 100). Esta prova inclui também a "‘investigação prática’, o levantamento crítico de toda a reprodução material e sensível da sociedade (mesmo onde

não se pode desenvolver, no presente, um sector autónomo), a fim de comprovar a insensatez e insalubridade do sistema. Trata-se, assim [...] de decifrar todo o contexto de interconexão mundial no plano material e criticá-lo radicalmente, de desvendar os 'segredos empresariais' de empresas e administrações, de sondar o terreno de fluxo de recursos ainda desconhecidos pela sociedade (na mesma linha de reconstrução daquele périplo grotesco de um pote de iogurte, por exemplo), de enfocar a rede de transporte, energia, informação, canalização, esgotos etc. e apresentá-la criticamente [...] Para isso, pode-se lançar mão do material já existente de iniciativas sociais e económicas. Contudo, há-de ficar claro que o procedimento esboçado aqui *ainda não foi aplicado em grande escala e de modo sistemático* – e isso simplesmente porque *a reprodução material e a sua ligação irracional por meio do sistema produtor de mercadorias não pode ser, logicamente, um objecto da economia nem da política na sociedade burguesa*" (ibid., 100s., ênfase TM). Tais análises seriam apenas o início e, na minha opinião, já estão disponíveis algumas delas³⁴, nas quais se mostra, por exemplo, de onde provêm as matérias-primas para os objectos de consumo do "modo de vida imperial" (cf. Brand; Wissen 2017) e em que condições são extraídas.

Tratar-se-ia também de se aperceber do alcance da crise e "acabar com o completo absurdo do modo de produção dominante, que transformou todas as forças produtivas em forças destrutivas. [...] Não é possível deduzir das abstrações 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 comprovada a ameaça que representam para a comunidade" (Kurz 2006, 395s. [197], ênfase TM).

5. Conclusão

Como deve ter ficado claro, as críticas ao capitalismo ou alegadas alternativas ao capitalismo que estão agrupadas nos movimentos *commons* e pós-crescimento estão longe de uma *crítica categorial*. Permanecem num nível superficial. Muitas das iniciativas da "cena" aqui discutidas não são mais do que "ajudas de emergência na crise" e, portanto, conectáveis a uma repressiva (auto)administração da crise, ou são abertamente reaccionárias, como era mais do que claro, por exemplo, com o "economista da saúde" Hans-Peter Studer. Algumas são demasiado rápidas a se posicionarem como já estando para além do capitalismo, embora as suas supostas alternativas apenas recaiam sobre substitutos do mercado e do Estado. Não conseguem compreender pontos e questões essenciais, tais como o problema decisivo da *síntese social*. O desejo de se tornar prático e de considerar *as ajudas de emergência* puramente *imanentes* como já sendo em grande parte o fim da linha deve ser objecto de resoluta oposição, *mesmo que se revele útil utilizar 'margens de manobra reais'*. É portanto necessário insistir na necessidade de uma crítica categorial no sentido de uma "totalidade concreta" (Scholz 2009). Com ela, seria possível pôr de parte *desde o início* as pseudo-alternativas que equivaleriam a nada mais do que a uma (auto)administração da crise e da miséria dos supérfluos. Para resumir, mais uma vez nas palavras de Robert Kurz: "A tarefa, portanto, é formular a crítica emancipatória às formas de existência e formas de pensamento objectivadas e socialmente sobrejacentes e a partir daí torná-la eficaz nas lutas sociais, a fim de romper conscientemente com esta prisão categorial. Ou, nas palavras da *Gegenstandpunkt*: trata-se de desenvolver uma vontade contra a forma dominante da vontade e tornar consciente o carácter fetichista desta. O que, no entanto, exige um esforço de reflexão que de modo nenhum está contido já *per se* na mera existência sob estas relações. A crítica permanece especialmente reduzida e privada da sua dimensão decisiva quando é identificada com a pura 'existência' de um 'sujeito objectivo' [...] ele próprio constituído no capitalismo: mas, se os seres humanos, como funcionários

34 Uma visão é fornecida, por exemplo, por Michael Braungart e William McDonough no seu livro *Cradle to Cradle*.

ou máscaras de carácter do 'sujeito automático', não são totalmente absorvidos em si na sua existência como 'marionetes' dele sem vida, bem que permanecem presos neste contexto funcional, se este não for explicitamente feito objecto da crítica. Enquanto as necessidades materiais e sociais apenas puderem ser reclamadas do ponto de vista da subjectividade constituída de forma capitalista e portanto 'na' forma da vontade dominante, elas serão regularmente apanhadas pela sua forma negativa e terão de ceder às leis funcionais da máquina da valorização, até à auto-repressão que pode descarregar-se em ideologias de aniquilação. Isso não significa que a luta de interesses social imanente deva ser fundamentalmente negada; mas ela precisa de um ponto de fuga para os objectivos transcendentos de uma crítica radical ao seu próprio pressuposto constituído por aquelas condições de existência objectivadas" (Kurz 2013a, 96s.).

Bibliografia

Acosta, Alberto: *Buen Vivir – Vom Recht auf ein gutes Leben*, München 2015, original Quito 2012. Trad. port.: *O bem viver*, online: <https://rosalux.org.br/wp-content/uploads/2017/06/Bemviver.pdf>

Azam, Geneviève: Degrowth [Decrescimento], in: Solón, Pablo (Hg.): *Systemwandel – Alternativen zum globalen Kapitalismus* [Mudança de sistema – Alternativas ao capitalismo global], Wien/Berlin 2018, original La Paz 2016, 72–92.

Bedszent, Gerd: *Zusammenbruch der Peripherie – Gescheiterte Staaten als Tummelplatz von Drogenbaronen, Warlords und Weltordnungskriegern* [Colapso da Periferia – Estados falhados como pátio de recreio de barões da droga, senhores da guerra e guerreiros do ordenamento mundial], Berlin 2014

Bierl, Peter: Regionalgeld und Sozialdarwinismus – Oder: Die Attraktivität der einfachen falschen Lösungen [Dinheiro regional e darwinismo social – Ou: A atractividade de soluções simplesmente falsas], in: Associazione delle Taple; Rosa Luxemburg Initiative Bremen (Hg.): *Maulwurfsarbeit Band III*, Bremen 2015, 28–38.

Bockelmann, Eske: *Das Geld – Was es ist, das uns beherrscht* [Dinheiro – O que é que nos rege], Berlin 2020.

Böge, Stefanie: Erfassung und Bewertung von Transportvorgängen: Die produktbezogene Transportkettenanalyse [Levantamento e avaliação dos processos de transporte: A análise da cadeia de transporte relacionada com os produtos], 1992, stefanie-boege.de.

Bookchin, Murray: Listen Marxists!, 1969, online marxists.org.

Böttcher, Herbert: Kapitalismuskritik und Theologie – Versuch eines Gesprächs zwischen wert-
abspaltungskritischem und theologischem Denken [Crítica do capitalismo e teologia – Tentativa de diálogo entre a crítica da dissociação-valor e o pensamento teológico], in: *Nein zum Kapitalismus, aber wie?*, 2. Aufl., Koblenz 2015, 117–163.

Böttcher, Herbert: Wir müssen doch etwas tun! – Handlungsfetischismus in einer reflexionslosen Gesellschaft, 2019, exit-online.org, original in: Ökumenisches Netz Rhein-Mosel-Saar (Hg.): *Die Frage nach dem Ganzen – Zum gesellschaftskritischen Weg des Ökumenischen Netzes anlässlich seines 25jährigen Bestehens*, Koblenz 2018, 357–380. Trad. port.: Temos de fazer alguma coisa! Fetichismo da acção numa sociedade sem reflexão, online: http://www.obeco-online.org/herbert_bottcher6.htm

Brand, Ulrich; Wissen, Markus: *Imperiale Lebensweise – Zur Ausbeutung von Mensch und Natur im globalen Kapitalismus* [Modo de vida imperial – Sobre a exploração do ser humano e da natureza no capitalismo global], München 2017.

Braungart, Michael; McDonough, William: *Cradle to Cradle – Einfach intelligent produzieren*, 6. Aufl. München 2020, original *Cradle to Cradle: Remaking the Way We Make Things*, York 2002.

D’Alisa, Giacomo; Demaria, Federico; Kallis, Giorgios (Hg.): *Degrowth – Handbuch für eine neue Ära*, München 2016, original *The Case For Degrowth*, London 2014.

- Davis, Mike: *Planet der Slums*, 2.Aufl., Berlin/Hamburg 2011, original *Planet of Slums*, London 2006. Trad. port.: *Planeta favela*, Boitempo, São Paulo, 2006.
- Ebert, Georg; Koch, Gerhard; Matho, Fred; Milke Harry: *Ökonomische Gesetze im gesellschaftlichen System des Sozialismus* [Leis económicas no sistema social do socialismo], Berlin 1969.
- Eisenberg, Götz: *Zwischen Amok und Alzheimer – Zur Sozialpsychologie des entfesselten Kapitalismus* [Entre o amoque e o alzheimer – Sobre a psicologia social do capitalismo à solta], Frankfurt 2015.
- Enzensberger, Hans Magnus: Zur Kritik der politischen Ökologie [Para a crítica da ecologia política], in: *Kursbuch* Nr. 33 (Ökologie und Politik oder Die Zukunft der Industrialisierung), Berlin 1973, 1–42.
- Exner, Andreas; Kratzwald Brigitte: *Solidarische Ökonomie & Commons – Eine Einführung* [Economia Solidária e Commons – Uma Introdução], Wien 2012.
- Felber, Christian: *Geld – Die neuen Spielregeln* [Dinheiro – As novas regras do jogo], Wien 2014.
- Fischbach, Rainer: *Mensch, Natur, Stoffwechsel – Versuche zur Politischen Technologie* [Ser humano, natureza, metabolismo – Experimentos em tecnologia política], Köln 2016.
- Fischbach, Rainer: *Mythos Netz – Kommunikation jenseits von Raum und Zeit?* [O Mito da Rede – Comunicação Além do Espaço e do Tempo?], Zürich 2005.
- Flatschart, Elmar: Zur Kritik der (politischen) Umsonstökonomie [Para a crítica da economia (política) gratuita], in: *exit! – Krise und Kritik der Warengesellschaft* Nr. 9, Berlin 2012, 23–58.
- Folkers, Manfred; Paech Nico: *All you need is less – Eine Kultur des Genug aus ökonomischer und buddhistischer Sicht* [All you need is less – Uma cultura do suficiente do ponto de vista económico e budista], München 2020.
- Freunde und Freundinnen der klassenlosen Gesellschaft: Umriss der Weltcommune [Amigos e amigas da sociedade sem classes: Linhas gerais da comuna mundial], in: *Kosmoprolet* Nr. 5, Berlin 2018, 14–47.
- Harich, Wolfgang: *Zur Kritik der revolutionären Ungeduld – Eine Abrechnung mit dem alten und dem neuen Anarchismus* [Para a crítica da impaciência revolucionária – Um acerto de contas com o velho e o novo anarquismo], Berlin 1998, original Basel 1971.
- Heinrich Boell Stiftung (Hg.): *Braune Ökologen – Hintergründe und Strukturen am Beispiel Mecklenburg-Vorpommerns* [Ecologistas castanhos – Origens e estruturas usando o exemplo de Mecklemburgo-Pomerânia Ocidental], 2012, boell.de.
- Heitmeyer, Wilhelm: *Autoritäre Versuchungen – Signaturen der Bedrohung I* [Tentações Autoritárias – Assinaturas da Ameaça I], Frankfurt 2018.
- Helfrich, Silke; Bollier, David; Heinrich-Böll-Stiftung (Hg.): *Die Welt der Commons – Muster gemeinsamen Handelns* [O mundo dos Commons – Padrões de ação conjunta], Bielefeld 2015.
- Helfrich, Silke; Bollier, David: *Frei, fair und lebendig – Die Macht der Commons* [Livre, Justo e Vivo – O Poder dos Commons], Bielefeld 2019.
- Helfrich, Silke; Heinrich-Böll-Stiftung (Hg): *Commons – Für eine neue Politik jenseits von Markt und Staat* [Commons – Por uma nova política além do mercado e do Estado], 2. Aufl., Bielefeld 2014.
- Hüller, Knut: *Der unkapitalistische Kapitalismus der C. Felber & Co – Warum Geld die Geldwirtschaft nicht vor sich selber retten kann* [O capitalismo não capitalista de C. Felber & C^a – Por que o dinheiro não pode salvar a economia monetária de si mesma], 2014, streifzuege.org.
- Hüller, Knut: *Immer mühsamer hält sich die Profitrate – Eine Studie über theoretische und praktische Rettungsversuche am Spätkapitalismus* [A taxa de lucro se sustenta com cada vez mais

dificuldade – Um estudo sobre tentativas teóricas e práticas de resgate no capitalismo tardio], 2019, exit-online.org.

Hüller, Knut: *Kapital als Fiktion – Wie endloser Verteilungskampf die Proftrate senkt und ›Finanzkrisen‹ erzeugt* [O Capital como Ficção – Como a luta interminável pela distribuição reduz a taxa de lucro e cria 'crises financeiras'], Hamburg 2015.

Kern, Bruno: *Das Märchen vom grünen Wachstum – Plädoyer für eine solidarische und nachhaltige Gesellschaft* [O conto de fadas do crescimento verde – Apelo por uma sociedade solidária e sustentável], Zürich 2019.

Kloos, Dominic: Alternativen zum Kapitalismus – Im Check: Gemeinwohlökonomie, 2019, exit-online.org, original in: Ökumenisches Netz Rhein-Mosel-Saar (Hg.): *Die Frage nach dem Ganzen – Zum gesellschaftskritischen Weg des Ökumenischen Netzes anlässlich seines 25jährigen Bestehens*, Koblenz 2018, 299–356. Trad. port.: Alternativas ao capitalismo. Em teste: A economia do bem comum , online: http://www.obeco-online.org/dominic_kloos.pdf

Klose, Heinrich: Vertrauen ist gut, Kontrolle ist besser – Zur Kritik der sogenannten Krypto-Ökonomie [A confiança é boa, o controle é melhor – Para a crítica da chamada cripto-economia], in: *phase 2 – Zeitschrift gegen die Realität* Nr. 56, Leipzig 2018, 32–34.

Konicz, Tomasz: *Klimakiller Kapital – Wie ein Wirtschaftssystem unsere Lebensgrundlagen zerstört* [Capital assassino do clima – Como um sistema económico destrói os nossos meios de subsistência], Wien/Berlin 2020a.

Konicz, Tomasz: Marode kapitalistische Misswirtschaft [Má economia capitalista doente], Telepolis vom 09.05.2020b.

Kratz, Peter: *Rechte Genossen – Neokonservatismus in der SPD* [Camaradas de direita – O neoconservadorismo no SPD], Berlin 1995.

Kurz Robert: *Die Welt als Wille und Design – Postmoderne, Lifestyle-Linke und die Ästhetisierung der Krise* [O mundo como vontade e design – Pós-modernismo, esquerda de estilo de vida e a estetização da crise], Berlin 1999b.

Kurz Robert: Krise und Kritik – Die innere Schranke des Kapitals und die Schwundstufen des Marxismus I, in: *exit! – Krise und Kritik der Warengesellschaft* Nr. 10, Berlin 2012a, 26–61. Trad. port.: Crise e crítica. O limite interno do capital e as fases do definhamo do marxismo. Um fragmento. Primeira parte, online: <http://www.obeco-online.org/rkurz409.htm>

Kurz Robert: Krise und Kritik – Die innere Schranke des Kapitals und die Schwundstufen des Marxismus II, in: *exit! – Krise und Kritik der Warengesellschaft* Nr. 11, Berlin 2013a, 64–111. Trad. port.: Crise e crítica. O limite interno do capital e as fases do definhamo do marxismo. Um fragmento. Segunda parte, online: <http://www.obeco-online.org/rkurz410.htm>

Kurz, Robert: Antiökonomie und Antipolitik – Zur Reformulierung der sozialen Emanzipation nach dem Ende des »Marxismus«, in: *Krisis – Beiträge zur Kritik der Warengesellschaft* Nr. 19, Bad Honnef 1997, 51–105. Trad. port.: Anti-economia e Antipolítica. Sobre a reformulação da emancipação social após o fim do "marxismo", online: <http://www.obeco-online.org/rkurz106.htm>

Kurz, Robert: Das letzte Stadium der Mittelklasse – Vom klassischen Kleinbürgertum zum universellen Humankapital, 2004, exit-online.org. Trad. port.: O último estádio da classe média. Da pequena burguesia clássica ao capital humano universal, online: <http://www.obeco-online.org/rkurz173.htm>

Kurz, Robert: *Der Kollaps der Modernisierung – Vom Zusammenbruch des Kasernensozialismus zur Krise der Weltökonomie*, Leipzig 1994. Trad. port.: *O Colapso da Modernização Da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial*, Paz e Terra, São Paulo, 1992.

Kurz, Robert: Der Unwert des Unwissens – Verkürzte »Wertkritik« als Legitimationsideologie eines digitalen Neo-Kleinbürgertums, in: *exit! – Krise und Kritik der Warengesellschaft* Nr. 5, Bad Honnef 2008, 127–194. Trad. port.: O desvalor do desconhecimento. “Crítica do valor” truncada

como ideologia de legitimação de uma nova pequena-burguesia digital, online: <http://www.obeco-online.org/rkurz313.htm>

Kurz, Robert: Die Krise des Tauscherts – Produktivkraft Wissenschaft, produktive Arbeit und kapitalistische Reproduktion, 1986, exit-online.org. Trad. port.: *A crise do valor de troca*, Consequência, Rio de Janeiro, 2018.

Kurz, Robert: Es rettet euch kein Leviathan – Thesen zu einer kritischen Staatstheorie II, in: *exit! – Krise und Kritik der Warengesellschaft* Nr. 8, Berlin 2011, 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>

Kurz, Robert: Faule Dissidenz – Merkmale eines Syndroms destruktiver Opposition in der kritischen Theorie, in: *exit! – Krise und Kritik der Warengesellschaft* Nr. 14, Angermünde 2017, 70–94. Trad. port.: Dissidência preguiçosa. As características da síndrome de oposição destrutiva na teoria crítica, online: <http://www.obeco-online.org/rkurz426.htm>

Kurz, Robert: *Geld ohne Wert – Grundrisse zu einer Transformation der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin 2012b. Trad. port.: *Dinheiro sem valor. Linhas gerais para a transformação da crítica da economia política*, Antígona, Lisboa, 2014.

Kurz, Robert: Grau ist des Lebens goldener Baum und grün die Theorie – Das Praxis-Problem als Evergreen verkürzter Kapitalismuskritik und die Geschichte der Linken, in: *exit! – Krise und Kritik der Warengesellschaft* Nr. 4, Bad Honnef 2007, 15–106. Trad. port.: Cinzenta é a árvore dourada da vida e verde é a teoria. O problema da práxis como evergreen de uma crítica truncada do capitalismo e a história das esquerdas, online: <http://www.obeco-online.org/rkurz288.htm>

Kurz, Robert: *Marx Lesen! – Die wichtigsten Texte von Karl Marx für das 21. Jahrhundert. Herausgegeben und kommentiert von Robert Kurz*, Frankfurt 2006. 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

Kurz, Robert: Marxsche Theorie, Krise und Überwindung des Kapitalismus – Fragen und Antworten zur historischen Situation radikaler Gesellschaftskritik, in: ders.: *Der Tod des Kapitalismus – Marxsche Theorie, Krise und Überwindung des Kapitalismus*, Hamburg 2013b, 19–32, auch exit-online.org. Trad. port.: A teoria de Marx, a crise e a abolição do capitalismo. Perguntas e respostas sobre a situação histórica da crítica social radical, online: <http://www.obeco-online.org/rkurz363.htm>

Kurz, Robert: Politische Ökonomie des Antisemitismus – Die Verkleinbürgerung der Postmoderne und die Wiederkehr des Geldutopie von Silvio Gesell, in: *Krisis – Beiträge zur Kritik der Warengesellschaft* Nr. 16/17, Bad Honnef 1995, 177–218. Trad. port.: Economia política do anti-semitismo. O pequeno-aburguesamento da Pós-Modernidade e o regresso da utopia do dinheiro de Silvio Gesell, online: <http://www.obeco-online.org/rkurz164.htm>

Kurz, Robert: *Potemkins Rückkehr – Attrappen-Kapitalismus und Verteilungskrieg in Deutschland*, Berlin 1993. Trad. port.: *O retorno de Potemkin. Capitalismo de fachada e conflito distributivo na Alemanha*, Paz e Terra, São Paulo, 1993.

Kurz, Robert: *Schwarzbuch Kapitalismus – Ein Abgesang auf die Marktwirtschaft*, Frankfurt 1999a, também em exit-online.org. Trad. port.: *O Livro negro do capitalismo. Um canto de despedida da economia de mercado*, online: http://obeco-online.org/o_livro_negro_do_capitalismo_robert_kurz.pdf

Kurz, Robert: *Weltkapital – Globalisierung und Innere Schranken des warenproduzierenden Systems* [O capital mundial. Globalização e limites internos do moderno sistema produtor de mercadorias], Berlin 2005.

Kurz, Robert: *Weltordnungskrieg – Das Ende der Souveränität und die Wandlungen des Imperialismus im Zeitalter der Globalisierung*, Bad Honnef 2003. Trad. port.: *A Guerra de*

Ordenamento Mundial. O Fim da Soberania e as Metamorfoses do Imperialismo na Era da Globalização, online: http://obeco-online.org/a_guerra_de_ordenamento_mundial_robert_kurz.pdf

Leistert, Oliver: Das Internet der Werte – Bitcoin und Blockchains als Boten einer verwalteten Welt 2.0 [A Internet dos valores – Bitcoin e blockchains como mensageiros de um mundo administrado 2.0], in: *phase 2 – Zeitschrift gegen die Realität* Nr. 56, Leipzig 2018, 28–31.

Marx, Karl: *Das Elend der Philosophie* (in: MEW 4), 11. Aufl., Berlin 1990. Trad. Port.: *Miséria da filosofia*.

Marx, Karl: *Das Kapital Bd. 1* (MEW 23), 21. Aufl., Berlin 2005. Trad. Port.: *O capital*.

Marx, Karl: Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie, Berlin 1953. Trad. Port.: *Grundrisse. Manuscritos Econômicos de 1857-1858*.

Marx, Karl: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Einleitung* (in: MEW 1), 3. Aufl., Berlin 1958. Trad. Port.: *Crítica da filosofia do direito de Hegel*.

Meyer, Thomas: »Aspekte des neuen Rechtsradikalismus« und die totalitäre Demokratie, 2020a, exit-online.org. Trad. port.: "Aspectos do novo radicalismo de direita" e a democracia totalitária, online: http://www.obeco-online.org/thomas_meyer13.htm

Meyer, Thomas: Alternativen zum Kapitalismus – Im Check: Buen Vivir und das Ende der nachholenden Entwicklung, in: Ökumenisches Netz Rhein-Mosel-Saar (Hg.): *Bruch mit der Form: Die Überwindung des Kapitalismus in Theorie und Praxis – Ein Dank an langjährige Vorstandsmitglieder und die Weiterführung des ›Gesprächs‹ von Gesellschaftskritik und Theologie*, Koblenz 2020b, 465–479. Trad. port.: Alternativas ao capitalismo – Em teste: Buen Vivir e o fim do desenvolvimento atrasado, online: http://www.obeco-online.org/thomas_meyer19.htm

Meyer, Thomas: »Neue Klassenpolitik«? – Kritische Anmerkungen zu aktuellen Diskursen, 2019, exit-online.org. Trad. port.: "Nova política de classe"? – Notas críticas sobre discursos actuais, online: http://www.obeco-online.org/thomas_meyer11.htm

Oelßner, Fred: Rudolf Hilferding: Das Finanzkapital: Vorwort zur Neuauflage von 1947 [Rudolf Hilferding: O capital financeiro: Prefácio à nova edição de 1947], marxists.org.

Ortlieb, Claus Peter; Ulrich, Jörg: Quantenquark – Über ein deutsches Manifest [Quark Quântico – Sobre um Manifesto Alemão], 2005, exit-online.org.

Ortlieb, Claus Peter: Digitale und andere Blüten – Was die Karriere des Bitcoins über den Zustand des Geldmediums verrät, 2014, exit-online.org. Trad. port.: Moedas falsas digitais e outras. O que revela a carreira dos Bitcoins sobre a situação do meio dinheiro, online: http://www.obeco-online.org/claus_ortlieb16.htm

Ortlieb, Claus Peter: Ein Widerspruch von Stoff und Form – Zur Bedeutung der Produktion des relativen Mehrwerts für die finale Krisendynamik, in: *exit! – Krise und Kritik der Warengesellschaft* Nr. 6, Bad Honnef 2009, 23–54. Pré-publicação já em 2008 exit-online.org. 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/claus-peter-ortlieb-uma-contradicao.html>

Paech, Niko: *Befreiung vom Überfluss – Auf dem Weg in die Postwachstumsökonomie* [Libertação da Abundância – Rumo à Economia Pós-Crescimento], 11. Aufl. München 2019, original 2012.

Paech, Niko: Postwachstumsökonomie als Abkehr von der organisierten Unverantwortlichkeit des Industriesystems [A economia pós-crescimento como afastamento da irresponsabilidade organizada do sistema industrial], in: Pfaller, Robert; Kufeld, Klaus (Hg.): *Arkadien oder Dschungelcamp – Leben im Einklang oder Kampf mit der Natur?* [Arcádia ou acampamento na selva – Viver em harmonia ou em luta com a natureza?], Freiburg/München 2014, 217–247.

Pinl, Claudia: *Ein Cappuccino für die Armen – Kritik der Spenden- und Ehrenamtsökonomie* [Um cappuccino para os pobres – Crítica da economia de doações e trabalho voluntário], Köln 2018.

Postone, Moishe: *Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft – Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx*, Freiburg 2003, original New York/Cambridge 1993. Trad. port.: *Tempo, trabalho e dominação social. Uma reinterpretação da teoria de Marx*, Boitempo, São Paulo, 2014.

Samol, Peter: *Bitcoinblase und Blockchainballyhoo – Warum Bitcoins und andere Kryptowährungen kein Geld darstellen und dieses auch nicht ersetzen können [A bolha do Bitcoin e a algazarra do Blockchain – Por que bitcoins e outras criptomoedas não representam dinheiro nem o podem substituir]*, in: *Krisis – Kritik der Warengesellschaft* Nr. 1/2018, Nürnberg 2018.

Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich: *Das dialektische Verhältnis des Menschen zur Natur – Philosophische Studien zu Marx und zum westlichen Marxismus [A relação dialética do ser humano com a natureza – Estudos filosóficos sobre Marx e sobre o marxismo ocidental]*, Freiburg/München 2018, original 1984.

Scholz, Roswitha: *Das Abstraktionstabu im Feminismus – Wie das Allgemeine des warenproduzierenden Patriarchats vergessen wird*, in: *exit! – Krise und Kritik der Warengesellschaft* Nr. 8, Berlin 2011, 23–44. Trad. port.: *O tabu da abstracção no feminismo. Como se esquece o universal do patriarcado produtor de mercadorias*, online: http://www.obeco-online.org/roswitha_scholz15.htm

Scholz, Roswitha: *Christoph Columbus forever? – Zur Kritik heutiger Landnahme-Theorien vor dem Hintergrund des »Kollaps der Modernisierung«*, in: *exit! – Krise und Kritik der Warengesellschaft* Nr. 13, Angermünde 2016, 46–100. Trad. port.: *Cristóvão Colombo forever? Para a crítica das actuais teorias da colonização no contexto do "Colapso da modernização"*, online: [obeco-online.org/roswitha_scholz24.htm](http://www.obeco-online.org/roswitha_scholz24.htm)

Scholz, Roswitha: *Gesellschaftliche Form und konkrete Totalität – Zur Dringlichkeit eines dialektischen Realismus heute*, in: *exit! – Krise und Kritik der Warengesellschaft* Nr. 6, Bad Honnef 2009, 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

Scholz, Roswitha: *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 entre 'raça', classe, género e individualização pós-moderna]*, Bad Honnef 2005.

Scholz, Roswitha: *Feminismus – Kapitalismus – Ökonomie – Krise: Wert-Abspaltungskritische Einwände gegenüber einigen Ansätzen feministischer Ökonomiekritik heute*, in: *exit! – Krise und Kritik der Warengesellschaft* Nr. 11, Berlin 2013, 15–63. Trad. port.: *Feminismo – capitalismo – economia – crise. Objecções da crítica da dissociação-valor a algumas abordagens da actual crítica feminista da economia*, online: http://www.obeco-online.org/roswitha_scholz17.htm

Scholz, Roswitha: *It's the class, stupid? – Deklassierung, Degradierung und die Renaissance des Klassenkampf-begriffs*, 2020, [exit-online.org](http://www.obeco-online.org). Trad. port.: *It's the class, stupid? Desclassificação, degradação e renascimento do conceito de classe*, online: http://www.obeco-online.org/roswitha_scholz34.htm

Scholz, Roswitha: *Überflüssig Sein und »Mittelschichtangst« – Das Phänomen der Exklusion und die soziale Stratifikation im Kapitalismus*, in: *exit! – Krise und Kritik der Warengesellschaft* Nr. 5, Bad Honnef 2008, 58–104. Trad. port.: *O ser-se supérfluo e a "angústia da classe média". O fenómeno da exclusão e a estratificação social no capitalismo*, online: http://www.obeco-online.org/roswitha_scholz8.htm

Schramm, Katharina: *Radikal bis neoliberal – aktuelle Konzepte des Green New Deal [Radical até neoliberal – Concepções actuais do Green New Deal]*, in: *Z – Zeitschrift marxistische Erneuerung* Nr. 121, Frankfurt 2020, 76–85.

Schuhmacher, Ernst Friedrich: *Small is Beautiful – Die Rückkehr zum menschlichen Maß. Mit einer Einführung von Niko Paech*, München 2019, original *Small Is Beautiful: A Study of Economics as if People Mattered* London 1973.

Seidl, Irmi; Zahrnt, Angelika (Hg.): *Tätigsein in der Postwachstumsgesellschaft* [Exercer actividade na sociedade pós-crescimento], Marburg 2019.

Späth, Daniel: »Postwachstum« oder die Krise der Vernunft – Zu einem Syndrom liberaler Fortschrittslosigkeit [”Pós-crescimento” ou a crise da razão – Rumo a uma síndrome de ausência de progresso liberal], 2014, phase-zwei.org.

Stalin, J.W.: *Ökonomische Probleme des Sozialismus in der UdSSR*, Tübingen 1972, original 1952. Trad. port.: *Problemas Económicos do Socialismo na URSS*.

Studer, Hans-Peter: Gesundheitswesen als kosteneffizientes Solidarsystem mit Eigenverantwortung [Cuidados de saúde como sistema solidário eficiente em termos de custos com responsabilidade pessoal], in: Seidl, Irmi; Zahrnt, Angelika (Hg.): *Postwachstumsgesellschaft – Konzepte für die Zukunft* [Sociedade pós-crescimento – Concepções para o futuro], Marburg 2010, 65–75.

Sutterlüti, Simon; Meretz, Stefan: *Kapitalismus aufheben – Eine Einladung über Utopie und Transformation neu nachzudenken* [Abolir o capitalismo – Um convite para repensar a utopia e a transformação], Hamburg 2018.

Wissen, Leni: Die sozialpsychische Matrix des bürgerlichen Subjekts in der Krise – Eine Lesart der Freud’schen Psychoanalyse aus wert-enspaltungskritischer Sicht, in: *exit! – Krise und Kritik der Warengesellschaft* Nr. 14, Angermünde 2017, 29–49. Trad. port.: A matriz psicossocial do sujeito burguês na crise. Uma leitura da psicanálise de Freud do ponto de vista da crítica da dissociação-valor, online: http://www.obeco-online.org/leni_wissen.htm

Wolff, Ernst: *Finanz-Tsunami – Wie das globale Finanzsystem uns alle bedroht* [Tsunami Financeiro – Como o sistema financeiro global nos ameaça a todos], o. O. 2017.

Original “Alternativen zum Kapitalismus – Im Check: Postwachstumsbewegung, Commons und die Frage nach der ›gesellschaftlichen Synthesis‹” publicado na revista *exit!* nº 18, pags. 141-189, Maio 2021. Tradução de Boaventura Antunes (11/2022)

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

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