

Inversão antropológica e o adeus ao trabalho

José Heck/VFG/CNPq

Resumo

O artigo propõe-se examinar a influência do antropologismo de Feuerbach no pensamento marxiano e procura rastrear as repercussões antropológicas no humanismo do jovem Marx.

Abstract

The article tries to examine the influence of Feuerbach's anthropologism in Marx's thought and searches the anthropological repercussions in the humanism of the young Marx.

Introdução

Quer se considere o entusiasmo de Marx (1818-1883) pela obra de Feuerbach (1804-1872), quer se busque entender por que o materialismo de ambos não é idêntico, mister é presentificar o modo como Feuerbach lida com o pensamento político de Hegel (1770-1831). O resultado da revisão feuerbachiana fornece elementos que permitem ajuizar se Marx recorreu a este quando reivindicou daquele um materialismo mais *subjetivo* e ajuda a entender por que o autor das *Teses ad Feuerbach* (1845), "ao tentar livrar-se dos impasses da dialética feuerbachiana, enreda-se em dificuldades ainda maiores".¹

Antropologia e ateísmo

Feuerbach é o representante destacado do chamado materialismo humanista ou real. Sua logomarca mais famosa, a antropologia é o segredo da teologia, lhe deu a fama de ateu. Segundo Feuerbach, pensem os homens acerca de Deus o que queiram, o pensado é sempre expressão mistificada do saber que os humanos têm acerca deles mesmos. Já seu primeiro escrito, *Pensamentos sobre morte e imortalidade* (1830), subtrai à fé cristã o preciosismo teológico da vida eterna, fazendo da doutrina do além (*Jenseits*) uma crença voltada para o aquém (*Diesseits*). O livro expõe uma *Thanatodiceia*, elogiando a morte como único antídoto eficaz contra a milenar concepção de espíritos imperecíveis e a correspondente fascinação pela idéia da imortalidade, resultante do fato de se negar dignidade

¹GIANNOTTI, José A. *Origem da dialética do trabalho: estudo sobre a lógica do jovem Marx*. 2. ed. Porto Alegre: L&PM Editores, 1985. p. 254.

ao espírito no instante de sua morte. O panteísmo do amor, a perpassar a obra do início ao fim, ofusca ainda o método da inversão como critério de verdade. No texto seguinte, *História da filosofia recente de Bacon a Espinosa* (1833), o autor já contrapõe claramente a razão a qualquer forma de dogmatismo e, seguindo a tradição iluminista, declara a natureza como alteridade *a priori* do espírito. Para Feuerbach, quem fizer o início com o espírito, dele jamais se desvencilhará.

Por mais crítico que Feuerbach tenha sido com Hegel, nos anos 30, a redução da dialética hegeliana à antropologia só ocorre ao final da década, à época em que Marx esteve ocupado com a tese de doutorado sobre a filosofia da natureza em Epicuro (342-271 a.C.) e o atomismo de Demócrito (460-371 a.C.). Feuerbach se apercebe do estatuto metafísico do conceito hegeliano de *homem* e identifica as raízes teológicas do *anthropós* político no espírito objetivo, quando se lê na *Filosofia do Direito* (1821) que o *bourgeois* é o concreto da *representação*, o qual se chama de *homem* (parágrafo 190).

Hegel não se exime de falar do homem, enquanto tal, no âmbito da filosofia política. Reconhecido este homem é, porém, tão-somente por

sua existência burguesa. Cada ser humano é, antes de mais nada, um homem. Nisto, diz Hegel, “*todos são idênticos. O homem vale assim porque é homem*, não porque é judeu, católico, protestante, alemão, italiano, e assim por diante”. (*Filosofia do Direito*, parágrafo 209). Não obstante tal noção de homem, em desconsideração de sua raça, nacionalidade, fé, classe social ou profissão, não caracterizar apenas uma qualidade superficial e abstrata (*nicht nur eine flache, abstrakte Qualität*), Hegel deixa claro que o decisivo dessa qualidade está no fato de os homens adquirirem, “pela concessão dos direitos civis, a *auto-estima* (*Selbstgefühl*) e valem como *peças jurídicas* (*rechtliche Personen*) na sociedade burguesa, e a partir desta raiz infinita, independentemente de todo resto, se produzir a equivalência desejada dos modos de pensar e de sentir” (parágrafo 270). Em outras palavras, Hegel não se prende ao conceito de homem como forma de predicação universal, vale dizer, para o espírito objetivo o homem *qua* homem não é o ponto de partida das determinações dialéticas. Por mais importante que seja para ele a identidade humana, a consciência dela torna-se “imperfeita (*mangelhaft*)”, observa Hegel, “quando se fixa por assim dizer como *cosmopolitismo*,

para opor-se à vida concreta do Estado" (parágrafo 209). A conceituação irrestrita de homem é reservada por Hegel à consciência religiosa. Ser homem, enquanto tal, equivale a ser *logos* em sentido cristão, ou seja, espírito. Somente sob esse aspecto o *pensamento* lhe convém. Tal espírito afirma-se concretamente em um ser carente, do ponto de vista das necessidades, e, ao mesmo tempo, *citoyen* do universo ético da modernidade, o Estado. O *bourgeois* constitui, em consequência, o único ser que merece ser chamado de homem porque ele o é, para Hegel, de acordo com a representação.

Isolando o referencial cristológico do espírito objetivo, Feuerbach subverte o realismo político hegeliano. A determinação ontoteológica da representação burguesa passa a ter a função de um sujeito predicativo de uma ciência universal chamada antropologia. O dogma cristão da pessoalidade, cujo *Konkretum* para Hegel é o burguês, dá lugar ao princípio da essência humana comum entre *eu/ tu*, isto é, a idéia de sermos feitos à imagem e semelhança de Deus é substituída pelo fato de um homem ter no outro o seu semelhante. O que Hegel ainda localizara no alto dos céus da cristologia, Feuerbach o flagra no húmus telúrico das religiões. A cumplicidade entre divino e humano ocorre,

para ele, no seio de uma única e mesma substância natural.

A neutralização da representação hegeliana de homem, providenciada pela inversão antropológica de Feuerbach, é original na medida em que não se faz com categorias do entendimento ou em nome da razão, mas única e exclusivamente graças àquilo que Hegel considerava por definição carente de espírito: o sentimento. "A essência do cristianismo", Feuerbach não cansa de insistir, "é a essência da afetividade".² Hegel não logrou, para Feuerbach, captar o essencial do homem na origem da religião porque, como pensador abstrato, a intimidade da essência humana com a divina lhe permaneceu inacessível. Em consequência, o dogma cristológico assume no hegelianismo o lugar que, desde os gregos, a tradição reserva à natureza, como pedra filosofal do discurso acerca do homem.

Alienação religiosa e naturalismo

O caráter sentimental desse tipo de antropologia religiosa marca o ponto de ruptura de Marx com o materialismo feuerbachiano. Por

²FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Trad. do alemão por José da Silva Brandão. Campinas: Papirus, 1988. p. 181.

mais concreta que a subjetividade se afigure à primeira vista, em Feuerbach, ela apenas aloca para o plano do real o que pode ser imputado como místico ao conceito em Hegel. A religião não é vista por Feuerbach como um epifenômeno, um elemento ideológico suscetível de ser decomposto pelo entendimento ou uma quimera a evaporar-se à luz dos holofotes da razão. O sentimento religioso afirma-se, para o luterano Feuerbach, literalmente como "o sonho da consciência desperta",³ portanto, a substancialização de tudo aquilo que no hegelianismo é passível de ser descartado como ranço idealista. Graças à virada antropológica, o mais soberbo idealismo pode ser ratificado como "dignidade ontológica do sentimento".⁴

Com isso, a dialética hegeliana fica reduzida a uma dinâmica binária *sui generis* do ateísmo. Por um lado, Feuerbach não é um ateu convencional, por negar a existência de Deus. Por outro lado, seu ateísmo é o mais comumente em voga, ao manter predicados atribuídos ao Deus cristão, abstraindo totalmente de um sujeito divino. "Um ateu verdadeiro", escreve Feuerbach,

isto é, um ateu no sentido vulgar, não é, por conseguinte, apenas aquele para o qual os predicados da essência divina (*die Prädicate des göttlichen Wesens*) como, por exemplo, o amor, a sabedoria, a justiça, nada significam, mas aquele para o qual o sujeito desses predicados nada é. E de forma alguma a negação do sujeito implica também necessariamente a negação dos predicados em si. Os predicados têm um *significado próprio, autônomo*. Eles impõem-se ao homem pelo reconhecimento de seu conteúdo: demonstram-se a ele por si mesmos e como verdadeiros de imediato; eles confirmam, *testemunham* a si mesmos. Bondade, justiça, sabedoria não são então quimeras, pelo fato da existência de Deus ser uma quimera, nem são verdades porque a existência de Deus é verdade. O conceito de Deus é dependente do conceito de justiça, de bondade, de sabedoria um Deus que *não* é bom, *não* é justo, *não* é sábio, *não* é Deus algum mas não vice-versa.⁵

A verdade da religião é o ateísmo, para Feuerbach, porque se limita a afirmar positivamente a humanidade.

Desde Agostinho (354-430), o cristianismo registrara oficialmente a contradição entre monoteísmo e politeísmo. Para o bispo de Hipona, antes de chegar ao Deus desconhecido, o homem precisava ser ateu em relação aos deuses do paganismo. Mas, lançadas uma vez as raízes da fé no coração do convertido, nada impedia ver nas divindades

³Idem, ib., p. 182.

⁴ALVES, Rubem. Apresentação. In: FEUERBACH, A. *Essência da religião*. Trad. do alemão por José da Silva Brandão. Campinas: Papirus, 1989. p. 8.

⁵FEUERBACH, A. *Essência do cristianismo*. Trad. do alemão por José da Silva Brandão. Campinas: Papirus, 1988. p. 63-4.

pagãs manifestações primitivas do único Deus verdadeiro. A religião cristã traz, assim, o gérmen do panteísmo em si, na medida em que é capaz de fazer do monoteísmo um sistema abrangente de predicados politeístas. Disso Feuerbach tirou a conclusão, vendo no ateísmo um panteísmo invertido,⁶ ou seja, enquanto Espinosa (1632-1677) transforma os seres independentes do panteísmo em atributos de uma única substância, o ateísmo feuerbachiano empresta consistência naturalista a predicados monoteístas que, no cristianismo, fazem parte da natureza do Deus revelado. A favor dessa humanização teológica, Feuerbach invoca Lutero (1483-1546). No capítulo 14 da *Essência do cristianismo* (1841) lemos frases célebres do reformador: "Como crês de Deus, assim o possuis." "Acreditas nisso, assim o tens, mas se não crês, nada disso tens." "Por isso, como acreditamos, assim acontece conosco. Se o temos por nosso Deus, certamente não será nosso demônio. Mas, se não o considerarmos como nosso Deus, por certo não será nosso Deus...". Feuerbach apostrofa:

Portanto, quando *creio* em um Deus, assim *tenho* um Deus, isto é, a fé de Deus é o Deus do homem. Se Deus é

Aquilo e assim é o que creio, e do modo como creio, o que é a *essência de Deus* senão a *essência da fé?* (...) Que Deus seja um outro ser é apenas ilusão, fantasia. Que ele é a tua própria essência, declaras com o fato de ser Deus um ser para ti. O que é, então, a fé senão a certeza do homem, a certeza indubitável de que a sua essência própria e subjetiva é a essência objetiva, absoluta, a essência das essências?⁷

Em resumo, o mundo da fé é um mundo de ilimitada subjetividade (*unbeschränkte Subjektivität*), onde Deus é o Tu do homem (*Im Glauben ist Gott das Du des Menschen*), uma forma tradicional de existencialismo, para o qual Deus tem o homem por pressuposto.

O absoluto das religiões não passa, para Feuerbach, da objetivação de necessidades inerentes ao homem e, como tal, carece de um núcleo próprio, sobre-humano, o qual pudesse sustentar o discurso dogmático da teologia cristã. Não é Deus que se aliena, tornando-se homem sem, contudo, perder sua fisionomia no dogma cristológico. Ao contrário, são os humanos que, relacionando-se consigo mesmos, se auto-alienam em um outro deles próprios, sem deixarem de ser o que sempre foram -- simplesmente humanos. Diferentemente do que ocorre em Hegel, a alienação adqui-

⁶Idem. *Princípios da filosofia do futuro*. Trad. do alemão por Artur Morão. Lisboa: Edições 70. p. 20.

⁷Idem. *A essência do cristianismo*. Trad. do alemão por José da Silva Brandão. Campinas: Papirus, 1988. p. 168.

re com Feuerbach uma dimensão *negativa*, na medida em que dela o homem resulta como objeto. "A religião", constata Feuerbach,

é a cisão do homem consigo mesmo: ele estabelece Deus como um ser anteposto a ele. Deus não é o que o homem é, o homem não é o que Deus é. Deus é o ser infinito, o homem o finito; Deus é perfeito, o homem imperfeito; Deus é eterno, o homem transitório; Deus é plenipotente, o homem impotente; Deus é santo, o homem pecador. Deus e homem são extremos: Deus é o unicamente positivo, o cerne de todas as realidades, o homem é unicamente negativo, o cerne de todas as nulidades.⁸

Em suma, abstraindo predicados de si, os homens dão à luz Deus.

Como o produto dessa alienação se caracteriza pelos melhores predicados, os atributos mais sublimes, as propriedades mais edificantes, ao criá-lo o homem fica totalmente pauperizado, já que se despoja daquilo que predica a Deus. Sob este ponto de vista, o processo de alienação revela-se absolutamente negativo para o homem e plenamente positivo para Deus. "Quanto mais subjetivo", insiste Feuerbach, "quanto mais humano for o Deus, tanto mais despoja-se o homem da sua subjetividade, da sua humanidade, porque Deus é em si e por si o

seu ser exteriorizado (...). Somente o homem pobre possui um Deus rico".⁹ Por outro lado, Feuerbach não admite que o homem possa criar algo que não seja Deus. Sua crítica à teologia dogmática visa manter o essencial do cristianismo, na tradição luterana, pois somente em Deus os homens são capazes de manter-se próximos a si mesmos, quer dizer, o que Hegel dissera do espírito, Feuerbach predica *tout court* à condição humana. Às supostas virtualidades de um trabalho do conceito os humanos têm agora acesso gratuitamente, graças a sua natureza. "A religião, pelo menos a cristã" ensina Feuerbach,

é o relacionamento do homem consigo mesmo (*Das Verhalten des Menschen zu sich selbst*) ou, mais corretamente, com a sua essência; mas, o relacionamento com a sua essência *como se fosse uma outra essência*. A essência divina não é nada mais do que a essência humana, ou melhor, a essência do homem abstraída das limitações do homem individual, isto é, real, corporal, objetivada, quer dizer, *olhada e adorada como uma outra essência, diversa da sua, própria dela mesma* -- eis por que todas as determinações (*Bestimmungen*) da essência divina são determinações da essência humana.¹⁰

A verdadeira religião é antropologia, para Feuerbach, por ser

⁸Idem. ib. p. 77.

⁹Idem. ib. p. 72. 116.

¹⁰Idem. ib. p. 57.

crisologia. Com isso, o materialismo humanista de Feuerbach dá a mão à palmatória, reconhecendo-se devedor a uma concepção de humanidade que tem na idéia cristã de homem o seu referencial último. Reivindicar o *subjetivo* como indeclinável para o novo materialismo significa romper com o romantismo sensualista que faz, em Feuerbach, do homem a medida de todas as coisas, a ponto de cada homem gerar a figura neotestamentária do Cristo da fé como produto da essência humana.¹¹

Humanismo e a perda do senso político

Ponto neurálgico da inflexão antropológica de Feuerbach é a figura do homem como eixo de toda e qualquer teoria, não excluindo o discurso religioso. Também predicados divinos, aparentemente os mais longínquos do ser humano,

têm no homem o seu suporte natural. Tal sujeito é materialista porque não há negação, privação ou alienação imagináveis que não o tenham por agente. Marx não nega o materialismo de Feuerbach. Mas ao homem natural feuerbachiano falta o subjetivo, segundo Marx, pois nele imaginação e realidade são indistinguíveis.

Como uma idéia não pode alienar-se senão no homem que a concebe, o subjetivo vindicado pelo novo materialismo visa o *bourgeois* em sua ignorada auto-alienação ou, como a Décima tese formula, "o ponto de vista do velho materialismo é a sociedade burguesa", o mesmo que é obrigado a "dividir a sociedade em duas partes, da qual uma paira acima dela" (terceira Tese). Seja como representação, seja como fantasia, o burguês não subsiste sem a reduplicação do humano, a qual cabe eliminar pela práxis revolucionária, ausente tanto em Hegel quanto em Feuerbach. Tal crítica ao burguês, em nome "da sociedade humana ou da humanidade social (*gesellschaftliche Menschheit*), o ponto de vista do novo materialismo (décima Tese), é mantida pelo velho Marx. Em uma lacônica referência ao parágrafo 190 da *Filosofia do Direito*, ele compara, n' *O capital* (1867), o homem burguês à mercadoria. Semelhante a essa, "na socie-

¹¹ "O Deus que é o homem, portanto, o Deus humano, isto é, Cristo, é apenas o Deus do protestantismo. O protestantismo já não se preocupa, como o catolicismo, com o que Deus é em si mesmo, mas apenas com o que Ele é para o homem; por isso, já não tem como aquele nenhuma tendência especulativa ou contemplativa; já não é teologia, é essencialmente apenas *crisologia*, isto é, antropológica religiosa." FEUERBACH. *Princípios da filosofia do futuro*. Trad. do alemão por Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988. p. 37.

dade burguesa um general ou um banqueiro exercem funções importantes, enquanto ao homem como tal (*der Mensch schlechthin*) está reservado um papel bem sórdido" (Livro I, seq. I, cap. I), assim como a práxis, em Feuerbach, "apenas é concebida e fixada em sua manifestação (*Erscheinungsform*) sordidamente judia" (primeira *Tese*).

O confronto com o antropologismo de Feuerbach não constitui um regresso a Hegel, o que teria imposto aos pósteros a tarefa de pensarem a *Ciência da Lógica* (1812/16) e *O capital* como o sistema por excelência da era moderna.¹² A elaboração do conceito de alienação, que leva Marx a rever sua relação com o velho materialismo nas *Teses*, não obedece ao regime da integração dialética de estilo hegeliano. Ela opera com pressupostos que são continuamente repostos pela efetividade do fenômeno, a ponto de algo tão prosaico quanto uma mercadoria acabar recheado de sutilezas metafísicas e extrava-

gâncias teológicas.¹³ O que o jovem Marx *ainda* tem para opôr ao misticismo real e às explicações aleatórias da economia política corrente é aquilo que o separa de Feuerbach e de Hegel, ou seja, a idéia de um *humano* que não plagiasse o sujeito feuerbachiano, indevassável como Deus no cristianismo, nem fosse concorrer com o *bourgeois* hegeliano, dividido entre uma existência privada e outra pública.

A dificuldade em sustentar tal postura, como humanista, advém da impossibilidade de definir o que vem a ser o indivíduo sob um visor naturalista. A predileção do jovem Marx pela animal político clássico o induz a generalizar para a espécie o que em Aristóteles (384-322 a.C.) perfaz a gestão regular do *oïkos*. Satisfazer necessidades é uma exímia função da economia. Ela não exige indivíduos, basta que haja consumidores à disposição. A liberdade é, em contrapartida, pensada na modernidade como *direito* e não como necessidade. A idéia de fundamentar tal direito em uma classe social implica dar vida a um ser social genérico (*gesellschaftliches Gattungswesen*), totalmente consciente da privação econômica, a ponto de sua emancipação não mais

¹² Os textos abrangentes de R. Fausto têm a seu favor o fato de não anacronizarem o pensamento marxiano, remetendo a analítica social deste à multiplicidade contemporânea das formas lógicas, e tampouco tentarem atualizar Marx com ajuda de jogos de linguagem de linhagem wittgensteiniana. Por outro lado, o autor subestima as peculiaridades da dialética do espírito objetivo, com vistas à preeminência da logicidade da *Filosofia do Direito*. Cf. FAUSTO, Ruy. *Marx: lógica e política*; investigações para uma reconstrução do sentido da dialética. São Paulo: Brasiliense, 1983-87. 2v.

¹³ MARX & ENGELS. *Das Kapital*. Bd. 23. Berlim: Dietz, 1972. p. 85.

ocorrer individual senão coletivamente. O que faz do proletário um *homem*, em Marx, é aquilo que o capitalismo tem a longo prazo de humano, quer dizer, o poder de forçá-lo a sair do reino dos carecimentos para o desfrute do reino da liberdade. Por um lado, tal *subjetivação* da espécie, via autoconsciência radical da alienação, constitui uma alternativa para aquilo que, respeitadas as diferenças, Hegel e Feuerbach têm de antiaristotélico. Por outro lado, o *subjetivismo* deste moderno animal político apenas serve de cobertura teórica a proposições do jovem Marx, de acordo com as quais a natureza fora do homem nada é para o homem, ou, comparada com os homens vivos, que tudo fazem, a história nada é senão a atividade de homens verdadeiros rumo a seus objetivos.

Enquanto existia a comunidade de Estados do chamado real socialismo, havia boas razões para admitir que a teoria marxiana tinha em seu núcleo um próton político que conferia peso atômico ao discurso social revolucionário. Tal realismo político evaporou-se, como sabemos, qual bolha de sabão. A descrição teórica com que a esquerda pós-muro se despediu da revolução foi menos devedora a um oportunismo circunstancial do que à constatação banal de que no verso da medalha,

cunhada por Hegel com o aforismo "o que é racional é efetivamente real" e vice-versa (*Filosofia do Direito*/prefácio), não há, além do metal, nada a descobrir. Durante décadas, marxistas de todos os *couleurs* entenderam ser tarefa do materialismo histórico identificar, com as lentes marxianas do trabalho alienado, a composição dialética do metal, para a partir desse *know-how* poder discorrer sobre as superestruturas políticas, jurídicas, artísticas e religiosas do outro lado da medalha. Essa forma plástica de lidar com a dialética em ritmo binário, virando o mundo ao avesso, trilhando caminhos que vão de lá para cá, conectando o infra com o supra, o topo com a base, permutando céu com terra e assim por diante, constitui a logomarca do materialismo humanista de Feuerbach. A atividade, o subjetivo, a práxis que Marx injeta com o trabalho alienado nas constelações feuerbachianas, a partir dos *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844), justifica falar em um novo materialismo. Mas a maneira peculiar como, ao lado da crítica econômica, Marx se posiciona criticamente frente à *Fenomenologia do espírito* (1807), desacoplando o trabalho da formação, já prenuncia o vácuo político em sua obra de maturidade. Sob esse aspecto, o

adeus ao trabalho¹⁴ anacroniza, após um longo *détour* sócio-econômico, explicações científicas que, ao longo de um século, concederam dignidade filosófica ao fato de o legado intelectual de Marx carecer de uma teoria *política* satisfatória.

A abstinência teórico-política de Marx, contrastando com sua abordagem fulminante do sistema capitalista, tem sua raiz na virada antropológica de Feuerbach. Ela neutralizou cedo os elementos díspares da filosofia política de Hegel e substituiu, via alienação, o inicial confronto marxiano com o espírito objetivo por uma original crítica ao espírito subjetivo, *locus* da dialética do trabalho alienado e da exploração de uma classe por outra. Com isso, Marx pôde poupar-se ao exame das razões que levaram Hegel, não obstante os estudos de Smith (1723-1790), Say (1767-1832) e Ricardo (1772-1823), a deixar intacto o campo da economia política (*Staat-sökonomie*) como ciência positiva, confiando ao entendimento a descoberta da racionalidade que comanda os princípios simples da coisa (*Sache*), a partir da infinda quanti-

dade de detalhes com os quais a nova ciência se confrontava por dever de ofício (*Filosofia do Direito*, parágrafo 189). Não é evidente por que Hegel, depois de haver assinado no início do livro que cada um é, querendo ou não, filho de seu tempo, tenha desistido de investir o espírito objetivo em uma ciência cuja origem, para ele, se confunde com o surgimento da modernidade (*die in neuerer Zeit als ihrem Boden entstanden ist*).

Em suma, Marx não se deu conta de um dado à flor da pele do espírito objetivo. Por mais idealista que seja a configuração que esse dado adquiriu com Hegel, sua percepção constitui condição *sine qua non* do materialismo histórico, a saber: o Estado é um pressuposto do humanismo pós-renascentista, não menos na tradição político-filosófica anglo-saxã do que na filosofia política continental.

Conclusão

O exposto contraria ensaios que, resgatando o pensamento marxiano para a contemporaneidade, fazem da insensibilidade política do velho Marx uma virtude teórica. Com base no materialismo histórico ter-se-ia, assim, a obrigação de expedir aos agentes sociais o atestado

¹⁴ Cf. HABERMAS, Jürgen. Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien. In: *Die neue Unübersichtlichkeit*. 4. Aufl. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1990, p. 141-62; ANTUNES, Ricardo. *Adeus ao trabalho*: ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho. Campinas: Cortez, 1995.

de órbita da modernidade¹⁵ ou, no mínimo, atestar a suas ilusões emancipadoras o caráter de uma necessidade transcendental.¹⁶ Tais elaborações filosóficas tomam, em nome do sistema produtivo de mercadorias ou por respeito à sociabilidade humana, o Estado moderno como caricatura *par excellence* de uma atualizada ciência política.

¹⁵ Cf. KURZ, Robert. *O colapso da modernização: a derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial*. Trad. do alemão por Karen E. Barbosa. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

¹⁶ Cf. GIANNOTTI. *Trabalho e reflexão: ensaios para uma dialética da sociabilidade*. São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 15-57/360-74; *Apresentação do mundo*. Considerações sobre o pensamento de Ludwig Wittgenstein. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.