

ENTRE MULTITUDE E MUNDO DA VIDA

A crítica de Hardt e Negri a Habermas*

Soraya Nour
Thorsten Fath

Introdução

Um dos aspectos fundamentais pelos quais a filosofia política de Jürgen Habermas pode ser con-

* Versões preliminares e parciais deste trabalho foram apresentadas nas seguintes conferências: Soraya Nour, “On Structure and History in *Empire*”, Conference Philosophy and Social Sciences, Praga, 16 de maio 2003; “Criticism of Habermas in *Empire*”, International Postgraduate Programme (IPP), Departamento de Ciência Política, Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt am Main, 22 de julho de 2003; Soraya Nour e Thorsten Fath, “Zum Konzept vom politischen Subjekt bei Horkheimer, Habermas und Hardt/Negri”, neste mesmo programa, 30 de outubro de 2003. Soraya Nour agradece à Fundação Alexander von Humboldt pelo generoso apoio.

Artigo recebido em agosto/2005
Aprovado em abril/2006

frontada com a de Michael Hardt e Antonio Negri é a crítica destes dois autores ao esforço habermasiano de salvar o projeto racionalista da modernidade, que se tornaria obsoleto na atual época “pós-moderna”, dominada pelo que chamam de “Império”. Em sua *Teoria do agir comunicativo*, Habermas pretende combater os que questionam a racionalidade ocidental, na medida em que amplia o conceito de razão, a seu entender reduzido pela tradição materialista ao aspecto cognitivo-instrumental: o conceito dualista de racionalidade que então desenvolve compreende tanto a razão comunicativa como a razão estratégica. Para Hardt e Negri, no entanto, não há razão que não seja instrumentalizada pelo Império – apenas a “força vital” pode se opor a ele. Habermas procura ainda construir um conceito de sociedade também dualista, que associe os paradigmas de mundo da vida e de sistema. Para Hardt e Negri, entretanto, não há mais possibilidade no Império de algum lugar de vida e verdade – não do mundo da vida, mas da

“multitude” podem vir novas formas de resistência. Por fim, Habermas considera como a institucionalização e a constitucionalização formal de direitos pode promover o progresso. Hardt e Negri, por sua vez, consideram antes como o poder constituinte, a partir da constituição material (relações de força na sociedade), pode provocar a ruptura (e não o progresso) da história. Trata-se aqui de analisar estas três questões.

Práxis

O primeiro problema da filosofia política de Habermas a ser confrontado com a posição de Hardt e Negri é seu conceito dualista de racionalidade e de práxis. Criticando a tradição materialista, Habermas pretende desenvolver um conceito de razão mais abrangente, no qual a racionalidade comunicativa (que visa à compreensão) seja contraposta à racionalidade estratégica (que visa ao sucesso). Com seu conceito de comunicação fundado na teoria da linguagem, Habermas provoca uma mudança de paradigma nas ciências sociais (Habermas, 1981, vol. 2, cap. 5).

Ao contrário de Aristóteles, que considera tanto o conceito de *praxis* como de *techne*, Marx teria reduzido a noção de práxis à de trabalho, segundo Habermas. Na primeira de suas *Teses contra Feuerbach* (Marx, 1983 [1845], p. 5), Marx ataca o materialismo e o idealismo tradicionais a partir da noção de práxis, ou seja, de atividade humana. Para o materialismo (incluindo o de Feuerbach), que concebe a realidade como *objeto*, não há sequer noção de atividade. Esta noção foi desenvolvida pelo idealismo – mas como atividade abstrata, e não atividade sensível. Práxis, como atividade humana sensível, é considerada por Marx trabalho, o princípio da modernidade.

Enquanto os produtores regeneram a força de trabalho despendida na produção ao consumirem os bens por eles próprios produzidos, reencontrando-se assim no produto de seu trabalho, há no processo de trabalho um círculo de exteriorização e reapropriação da força humana: o trabalho intermedeia a natureza subjetiva das pessoas com a natureza objetiva do produto do trabalho; na totalidade do processo de produção unem-se novamente trabalho e natureza. Marx considera esse

processo perturbado justamente no caso do sistema econômico capitalista devido ao salário desfalcado que não permite ao trabalhador consumir o que produziu – o trabalho capitalista é trabalho alienado. No entanto, para Habermas, há uma mudança fundamental de perspectiva quando a práxis social não é mais pensada exclusivamente como trabalho. Para isso ele recorre à relação entre interação e trabalho do jovem Hegel (o que implica uma crítica ao conceito de razão dos trabalhos posteriores de Hegel). Habermas diferencia, então, ação comunicativa e ação estratégica, e associa cada uma dessas diferentes dimensões de ação a diferentes níveis de racionalidade, que não se reduzem um ao outro. Ele quer com seu conceito de razão comunicativa reagir ao suposto déficit normativo da teoria marxista ocidental e, ao mesmo tempo, sem recurso transcendental, fundamentar pretensões de universalidade (como, por exemplo, dos direitos humanos) (Habermas, 1985, caps. 3 e 12). Essa concepção dualista, no entanto, afasta-se da concepção dialética entre trabalho e interação desenvolvida por Hegel e Marx (Best, 1996, p. 170).

Hardt e Negri criticam em *Império* o dualismo introduzido por Habermas – mas não em nome da dialética. Esses autores até vêem na representação da práxis como ação comunicativa uma força emancipatória. No entanto, na nova realidade do mercado mundial não há ação comunicativa que não seja instrumentalizada pelo Império: “a produção comunicativa e a construção da legitimação imperial caminham de mãos dadas e não podem mais ser separadas” (Hardt e Negri, 2000, p. 34). Eles também são críticos em relação à tradição materialista, afastando explicitamente seu conceito fundamental de dialética. Mas a dialética em geral é atacada, sem que se diferencie o problema dialético em Hegel e concepções dialéticas pós-hegelianas, como por exemplo as de Marx e Horkheimer. Hardt e Negri argumentam que o pensamento dialético produz alteridades. Além disso, tal como na crítica do historicismo à filosofia da história de Hegel, consideram que nenhuma realidade histórica pode ser conceitualizada: “A realidade e a história, contudo, não são dialéticas, e nenhuma ginástica retórica idealista pode adaptá-las à dialética” (*Idem*, p. 131).

O fundamento dessa argumentação é um outro conceito de práxis. Para Hardt e Negri, o

“novo materialismo” da recepção francesa de Nietzsche nos anos de 1960 possibilitou a produção de subjetividade como poder e, assim, se livrou dos grilhões de uma dialética conceitualizante. Em consequência, a atividade do sujeito político tornou-se novamente decisiva: “Não a dialética, mas sim a recusa, a resistência, a violência e a afirmação positiva do ser marcam agora a relação entre a crise situada na realidade e a resposta adequada”. O forte teórico de tal concepção de práxis, acentuam os autores de *Império*, é justamente estar “além de qualquer resíduo possível de dialética” (*Idem*, p. 378).

Teoria da sociedade

O segundo problema de Habermas a ser criticado por Hardt e Negri é sua teoria da sociedade. Habermas une à sua concepção dualista de racionalidade também uma teoria dualista de sociedade, que consistiria em sistema e mundo da vida (Habermas, 1981, vol. 2, pp. 171-293; 1985, cap. 12). A crítica ao materialismo de Habermas toca aqui o problema de toda teoria da sociedade, a saber, a relação entre sujeito e estrutura. Na *virada lingüística* da filosofia do século XX, Habermas encontra uma alternativa para a concepção de razão hegeliana da teoria marxista ocidental, e que ele associa à dimensão da experiência pré-teórica do mundo da vida, tal como formulada por Husserl e Shütz. Apesar de sempre consciente do significado eminente da base materialista, Habermas pretende ir, contudo, além de Marx: com seu conceito de trabalho, Marx analisaria como a espécie humana se reproduz por meio da reprodução de suas condições materiais; Habermas, com o conceito de ação estratégica, também observa a reprodução material do mundo da vida, mas o conceito de ação comunicativa lhe permitiria pensar além disso em sua reprodução simbólica (abstraindo o mundo de suas condições materiais). O mundo da vida e o agir comunicativo não se reduzem um ao outro. Em um processo circular, o mundo da vida se reproduz simbolicamente por meio do agir comunicativo, que, por sua vez, se alimenta de recursos do mundo da vida. Assim Habermas reformula, em termos da teoria da comunicação, o conceito fenomenológico de

mundo da vida. A diferença entre ação comunicativa e mundo da vida aprofunda-se, uma vez que a ação comunicativa atinge sempre níveis mais elevados de reflexão e, conseqüentemente, universaliza as particularidades dos diferentes contextos do mundo da vida.

Com um conceito multidimensional de ação comunicativa, Habermas desenvolve um conceito multidimensional de mundo da vida, já que é por meio da ação comunicativa que o mundo da vida se reproduz simbolicamente. Às diferentes dimensões do mundo da vida correspondem, no nível do agir comunicativo, diferentes conceitos de racionalidade. Habermas tenta, assim, superar a limitação da concepção clássica de mundo da vida à apenas um aspecto – ou o aspecto da cultura (Husserl, Schütz), ou da integração social (Durkheim, Parsons) ou da socialização do indivíduo (Mead). Recorrendo à teoria dos atos de fala, o autor associa expressões proposicionais, ilocucionárias e intencionais às dimensões da cultura, da sociedade e da personalidade.

A cultura fornece o conhecimento necessário para que as pessoas se entendam sobre algo no mundo. A sociedade possibilita que as pessoas regulem legitimamente seu pertencimento a grupos sociais, o que assegura a solidariedade. A personalidade possibilita que a pessoa seja capaz de linguagem e ação, e assim que participe do processo de entendimento, afirmando nesse processo sua identidade pessoal. Com isso, Habermas consegue formular uma descrição da reprodução do mundo da vida, a princípio livre de perturbações, como reprodução da cultura (na dimensão semântica, continuidade da tradição e de coerência do saber), da integração social (na dimensão do espaço social, regulação de relações interpessoais e consolidação das identidades de grupo) e da socialização (na dimensão do tempo histórico, transmissão de capacidades de ação de uma geração para a outra e harmonização entre as formas de vida individuais e coletivas).

Importa ressaltar que para Habermas a reprodução do mundo da vida na modernidade não é mais assegurada pela tradição, e sim pela busca de consenso – a modernidade converte a força do sagrado da tradição na força das pretensões de validade racionais e susceptíveis de crítica: “Trata-se certamente de uma projeção idealizadora, mas de

modo algum arbitrário. Pois diante deste pano de fundo, um experimento mental, delineiam-se linhas fáticas de desenvolvimento de mundos da vida modernos” (Habermas, 1985, p. 399). O autor liga isso à tese de que, ao contrário da tradição que repousa sobre a autoridade, a busca por consenso se torna cada vez mais efetiva nos diversos campos da reprodução cultural, da interação social e da formação da personalidade. Conduzido exclusivamente por um conceito de razão subjetiva-instrumental, afirma Habermas, o marxismo ocidental pode apreciar a racionalização diagnosticada por Weber na modernidade apenas como fenômeno de reificação. Habermas, no entanto, contrapõe à razão estratégica a razão intersubjetiva comunicativa, na medida em que mostra como a racionalização na modernidade se dá em diferentes níveis: no campo da cultura, por meio da reflexão e da análise crítica, que possibilita a reprodução do saber mediante a compreensão recíproca; no campo da sociedade, por meio da universalização de valores e normas, que abrange o interesse de todos e possibilita a ligação social de todos com todos; e finalmente, no campo da personalidade, por meio da auto-regulação da individualidade socialmente constituída.

Ao mesmo tempo, Habermas se vê confrontado com o problema de um possível sobrecarregamento da ação comunicativa por crescentes “riscos de dissenso”. Daí sua necessidade de ser aliviada por meios que não sejam orientados para a compreensão, meios que sirvam apenas para controle:

Com base em orientações de ação cada vez mais generalizadas, surge uma rede cada vez mais densa de interações que prescindem de controle imediato normativo e devem ser coordenadas *de outros modos*. Para satisfazer essa crescente necessidade de coordenação não se dispõe nem do entendimento lingüístico nem de mecanismos de alívio que diminuam o esforço de comunicação e o risco de dissenso (*Idem*, 1981, vol. 2, p. 269).

Os meios “dinheiro” e “poder”, essencialmente vinculados à reprodução material, substituem a comunicação oral: assim como o meio “dinheiro” coordena a esfera da produção e da distribuição de bens e serviços, também a burocracia se diferencia pelo meio “poder” como um

sistema independente do mundo da vida. Dinheiro e poder constituem subsistemas funcionais de crescente complexidade, sem que – ao contrário da ação comunicativa orientada para a compreensão – possam ser nomeadas responsabilidades claras.

O custo dessa concepção é uma insuficiente tematização da economia política (Best, 1996, p. 172). Sobretudo porque Habermas, em consequência de sua confrontação crítica com a teoria dos sistemas de Luhmann, desenvolve seu próprio conceito de sistema por meio de uma mudança *metodológica*: a perspectiva do participante, que predomina no mundo da vida, é substituída no sistema pela perspectiva do espectador, do que resulta uma concepção meramente “exterior” do sistema político e econômico: “Introduzi o conceito sistêmico de sociedade por meio de uma objetivação *metódica* do mundo da vida e assim fundamentei a mudança (ligada a esta objetivação) da perspectiva do participante para a do observador” (Habermas, 1981, vol. 2, p. 549). Cabe lembrar que a tradição materialista, em suas diversas variantes, percebeu justamente em tal observação *exterior* ao sistema a causa do fenômeno da reificação. Marx entendeu por fetichismo da mercadoria a ilusão que surge quando relações sociais assumem a forma de relações entre coisas, *exteriores* às pessoas:

O enigma da forma da mercadoria consiste simplesmente nisto: que ela espelha às pessoas o caráter social de seu próprio trabalho como caráter objetivo dos próprios produtos do trabalho, como características naturais sociais destas coisas; assim, ela também espelha a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social que existe exteriormente a eles, entre objetos (Marx, 1953 [1867], p. 77).

Weber, por sua vez, separou o fenômeno da reificação de sua base econômica, e viu no capitalismo baseado na racionalidade formal, no cálculo e na prognose de ação meramente o fenômeno geral da racionalização social, como uma característica específica do racionalismo ocidental, que confere a tudo uma forma *exterior* de universalidade (Weber, 1988a [1920], pp. 1-16). A concepção fundamental de Marx de que os sistemas, apesar de pertencerem às pessoas, assumem

o caráter de uma exterioridade coisificante é então transferida por Lukács (apoiando-se em Weber) a todas as dimensões da vida, e com isso é generalizada (Lukács, 1968 [1923], p. 98). A vida é coisificada por meio de uma “objetivação fantasmagórica” (*Idem*, p. 94). O ser humano é visto como parte mecanizada de um sistema, que parece ter uma existência independente dele. O “caráter contemplativo do comportamento capitalista do sujeito” (*Idem*, p. 109) impede-o de ter o conhecimento verdadeiro dos sistemas. A resignação weberiana é afastada por Lukács, na medida em que este, com Marx, espera que o fim do modo de produção capitalista porá fim ao fenômeno de reificação. Horkheimer, por sua vez, analisou o fenômeno da reificação, que decorre de uma perspectiva meramente exterior, na ciência moderna. O cientista especializado, “que considera a realidade social com seus produtos como exterior”, tal é sua acusação em *Teoria tradicional e crítica*, foi artificialmente separado do cidadão que participa ativamente dessa realidade (Horkheimer, 1987 [1937], p. 183). E na *Dialética do esclarecimento*, Adorno e Horkheimer generalizaram a tese da coisificação e da exteriorização a ponto de esboçar desde o início da civilização um processo de instrumentalização da razão transformando o mundo em fatos e coisas.

Na medida em que Habermas concebe a economia conforme sua teoria do sistema, afasta-se da tradição materialista de análise da sociedade de modo decisivo (Jay, 1984, p. 484). O que Marx descreveu como transformação do trabalho concreto em trabalho abstrato, Habermas considera um “alívio” da ação comunicativa de tais interações, que poderiam ser reguladas por meios abstratos que não visassem ao entendimento. Além disso, Habermas vê o conflito nas sociedades ocidentais avançadas não mais na reprodução material, mas sim na reprodução cultural, na integração social e na socialização – uma outra consequência da separação entre sistema e mundo da vida. Para ele, os meios “poder” e “dinheiro” não bastam mais para enfrentar os problemas sociais, pois “os novos conflitos não são desencadeados por *problemas de distribuição*, mas sim por questões de *gramáticas de formas de vida*” (Habermas, 1981, vol. 2, p. 576). O nível de complexidade das sociedades contemporâneas supera os problemas

clássicos da força monetarizada e da paralisação burocrática. Habermas pensa sobretudo em temas ecológicos e pacifistas, cuja emergência deve ser interpretada como reação aos imperativos do sistema. Diferentemente de Marx, para quem a deformação do mundo da vida decorreria das condições de reprodução material, Habermas considera possível que o sistema se submeta ao conteúdo normativo do mundo da vida, pois há patologias sociais apenas quando o mundo da vida não consegue resistir à colonização, aos ataques dos imperativos sistêmicos. Mesmo estruturas econômicas oligopolíticas não determinam *per se*, segundo ele, uma coisificação do mundo da vida.

A oposição entre mundo da vida e sistema permite a Habermas refletir criticamente sobre a colonização daquele por este – mas não, contudo, sobre relações de dominação entre os sujeitos. Este seria o motivo pelo qual Habermas não teria desenvolvido nenhuma teoria mais aprofundada sobre relações de exploração (Bidet, 1990, pp. 95-118).

Hardt e Negri em *Império* enfrentam este problema da *Teoria do Agir Comunicativo*. A força emancipatória da concepção de um lugar privilegiado de vida e verdade é inegável, segundo os autores, mas na atualidade é uma utopia, pois o Império absorve mesmo os locais que até então não eram capitalistas. Habermas, escrevem Hardt e Negri, “ainda permanece ligado a um ponto de vista exterior a esses efeitos da globalização, um ponto de vista de vida e verdade que poderia se opor à colonização informacional do ser” (Hardt e Negri, 2000, p. 34). Não é o “mundo da vida” habermasiano a plataforma para uma práxis transformadora da sociedade, mas sim a “força” e a resolução da *multitude*. Eles sentem, assim, falta do “espírito vital” nas velhas instituições européias, mas vêem uma “nova vitalidade, quase que como as forças bárbaras que queimaram Roma”, tomar o lugar do “Deus europeu” morto, e reformulam sistematicamente o conceito de *multitude* como “nova força vital das massas” (*Idem*, p. 376).

O conceito de *multitude* é contraposto ao de povo:

A *multitude* é uma multiplicidade, um conjunto de singularidades, um jogo aberto de relações

que não é homogêneo nem idêntico consigo próprio e que não diferencia, mas sim inclui os que estão do lado de fora. O povo, ao contrário, tende à identidade e homogeneidade internamente, determinando sua diferença com os que permanecem fora dele, e excluindo-os. Enquanto a multidão é uma relação em constituição não concluída, o povo é uma síntese constituída preparada para a soberania (*Idem*, p. 103).

A distinção entre povo e multidão não é apenas teórica, mas histórica. O povo é concebido nos quadros da soberania nacional. Tal distinção é estendida para a diferença entre a multidão e todos os movimentos sociais locais. Hardt e Negri afirmam que a multidão não é ainda uma massa autônoma de produtividades inteligentes, porque ela está dividida em “microconflitos”. Eles consideram que os movimentos sociais locais não são aptos a constituir um sujeito político que possa lutar com o Império. Desde que este se tornou global, o movimento social contra ele também deve ser global. O problema dessa concepção é que tal abstração do conceito de multidão contrasta com a realidade sociológica dos movimentos sociais locais, que também se têm integrado ao movimento mundial antiglobalização, mas sem abandonar formas locais, nacionais e regionais de luta.

Esse conceito de multidão como movimento global baseia-se na análise geopolítica de Hardt e Negri. A tradição crítica do imperialismo divide o mundo espacialmente em centro, semiperiferia e periferia. Hardt e Negri recusam essa concepção geopolítica, o que constitui a questão central de sua análise. Com o declínio do Estado-nação e de sua soberania própria, o Império surge como uma nova forma de soberania que liga organismos nacionais e supranacionais em uma única lógica de movimento. Contrariamente ao imperialismo, o Império não tem um centro de poder – é descentrado e desterritorializado. Essa concepção apresenta vários problemas: primeiramente, não analisa a relação fundamental entre o processo contemporâneo de acumulação de capital com sua localização territorial e sua logística estatal (monetária e militar). A transnacionalização de capital e empresas está conectada ao poder militar, monetário e comercial de países dominantes. Além disso, a ausência de uma

análise da relação da lógica estatal com a transnacionalização do poder faz com que a ordem imperial seja concebida como “pós” – pós-moderna, pós-nacional etc. No entanto, o Império não elimina a modernidade e a ordem hierárquica interestatal, mas sim se soma a ela (Bensaid, 2000). Por fim, predominam ainda formas locais de conflito social (econômica, religiosa, política, cultural), cuja soma não é imediatamente totalizável. Não há perspectiva de uma convergência permanente de movimentos “anti-sistêmicos”. Isso pode ocorrer apenas como um encontro de conjunturas. Os movimentos de classes proletárias, de liberação nacional, de mulheres e de minorias são ligados a diferentes formações sociais, e apenas ocasionalmente se unem (Balibar, 1997 [1988]).

Transformação histórica

A terceira questão a ser discutida em Habermas é sua noção de progresso institucional e constitucionalização de direitos; o autor analisa a história da modernidade como progresso institucional, ao passo que Hardt e Negri desenvolvem uma noção de história fortemente subjetiva, com a “multidão” no seu centro. Habermas pensa no progresso histórico baseado em pretensões de validade com fundamentação moral universal, que recorrem ao procedimento “imparcial”, institucionalmente assegurado. Decisivo nessa concepção habermasiana de um progresso institucionalmente assegurado é sua reconstrução de Max Weber (Habermas, 1981, vol. 1, cap. 2). Segundo Habermas, Weber diagnostica que a razão substancial expressa em visões de mundo religiosas e metafísicas se divide na modernidade em três esferas culturais: ciência e técnica, direito e moral, arte e literatura. Trata-se de “sistemas culturais de ação” (empresa da ciência, empresa da cultura, sistema jurídico e comunidades religiosas). Estes se diferenciam com base em medidas abstratas de valores e pretensões de validade universal de verdade, retidão normativa e autenticidade, o que Weber denomina “aumento de valor”. No entanto, Habermas entende a expressão “aumento de valor” no sentido de progresso. Com base na compreensão discursiva, o progresso seria possível. A ciência, o direito, a moral e a arte são “potenciais cogniti-

vos”, em progresso, da práxis social.

No entanto, não se encontra em Weber tal concepção de progresso (Weber, 1988b [1919], pp. 536-573). O conceito de Weber de aumento de valor serve antes à intenção heurística de apreensão do desenvolvimento histórico. Ele tampouco diferencia entre o nível de transmissão cultural e o nível do sistema de ação institucionalizado. Para Habermas, no entanto, é justamente a institucionalização do potencial cognitivo da ciência, do direito, da moral e da arte que deve garantir sua disponibilidade ao todo social. O problema central para Habermas é que uma transmissão cultural não tenha efeito sobre toda a sociedade devido à sua insuficiente institucionalização. Além disso, enquanto para Weber a diferenciação das esferas de valor aumenta a tensão interna entre ações coletivas e individuais – o que da perspectiva do mundo da vida de indivíduos é experimentado como uma luta das esferas de valor (ciência, direito/moral e arte) –, para Habermas isto significa, de acordo com seu conceito da cognitividade potencial, que as esferas de valor têm igualmente a mesma pretensão de universalidade. Onde Weber vê uma luta entre esferas de valor, Habermas vislumbra sua harmonia. Assim, enquanto Weber diagnostica a perda da unidade substancial da razão ocidental e um politeísmo de valores, para Habermas o caráter formal de uma argumentação com pretensão de validade universal garante a unidade da racionalidade em meio a uma pluralidade de esferas de valores.

Além disso, Habermas critica a concepção de Weber de objetividade e validade do saber cultural: fixado no problema do surgimento do capitalismo e da institucionalização de ações racionais orientadas para fins, Weber não veria o fenômeno decisivo da formação de pretensões de validade universal. Porque Weber restringe o conceito de práxis à produção de meios para atingir certos fins relativos, ele não consegue diferenciar entre os conteúdos particulares das transmissões culturais e as medidas universais de valor, com base nas quais os elementos cognitivos, normativos e expressivos da cultura se constituem em esferas de valor. Pois, conforme o contexto no qual as pretensões de validade emergem, a expressão “realidade” descreve de modo diverso a realidade objetiva, social ou subjetiva. Weber teria visto o pro-

blema da racionalidade de modo unilateral, como em sua análise do direito. Habermas quer ir além, na medida em que identifica o “princípio da necessidade de fundamentação” do direito como sua característica na modernidade, o que abre a perspectiva de uma teoria da moral, na qual a validade de normas jurídicas é esclarecida discursivamente, podendo, assim, fundamentar um progresso na racionalidade prática. Porque Weber, além disso, vislumbrou na jurisdicionalização e na burocratização da sociedade uma consequência imutável do desenvolvimento capitalista, ele viu em sua diagnose da racionalização social apenas uma tendência de perda da liberdade. Isso atinge a concepção jurídica de Weber. O direito positivo moderno repousa, segundo ele, na decisão sem fundamentação. Weber, lamenta Habermas, não considera o princípio da necessidade de fundamentação e a pretensão de legitimação do poder legal a ele ligada, a “legitimidade da legalidade” (Habermas, 1981, vol. 1, p. 359): mesmo quando os participantes do discurso se referem à opinião de *experts*, a ordem jurídica moderna exige sua validade no sentido da compreensão racional. Mas como, segundo Habermas, esse progresso só ocorreu nos países de economia avançada do Ocidente, seu diagnóstico da modernidade transforma-se em uma filosofia da história evolucionista que culmina na apologia da Europa como ápice de desenvolvimento e modelo para o mundo, a ser estendido para um direito cosmopolita (Nour e Zittel, 2003; Costa, 2003).

A preocupação central de Habermas torna-se, a partir disso, a extensão global da aplicação dos direitos humanos, cujo principal obstáculo é visto na soberania do Estado. Implica, assim, a criação no plano internacional de uma ordem jurídica que seja tão coercitiva como o Estado na ordem interna. Para Kelsen, a articulação entre a ordem jurídica estatal e a internacional pode formar um sistema unitário tanto pela subordinação da primeira à segunda como pela coordenação das duas ordens. No entanto, a reflexão sobre uma constituição internacional centrada na figura do cidadão do mundo transforma o Estado no maior obstáculo ao respeito dos direitos humanos (Kelsen, 1960 [1934]; Gaille-Nikodimov, 2002, p. 4). Para Habermas, a globalização significa “transgressão, a remoção das fronteiras, e, portanto, representa uma ameaça para

aquele Estado-nação que vigia quase neuroticamente suas fronteiras” (Habermas, 1995, p. 98). A soberania do Estado-nação, que articulou e institucionalizou a idéia republicana de uma comunidade influenciando sobre si mesma de maneira consciente estaria em questão – o Estado teria perdido o controle sobre as economias nacionais. A fim de salvar a herança republicana, seria preciso transcender os limites do Estado-nação, encontrando uma saída em regimes supranacionais. Habermas entende que conferências mundiais da ONU – como a de riscos ecológicos (Rio de Janeiro), direitos humanos (Viena), problemas sociais e pobreza (Copenhague) e clima (Berlim) – revelariam uma “consciência mais aguda dos riscos globais” (*Idem*, p. 101).

Hardt e Negri, por sua vez, criticam os dois modelos nos quais as análises contemporâneas têm se baseado para pensar a ordem jurídica internacional. Para o modelo inspirado em Hobbes, os Estados, por meio de um contrato mundial, transfeririam sua soberania para um super-Estado, o que determinaria assim uma nova ordem do mundo. Para o modelo lockiano, por seu turno, a transferência do poder soberano a uma entidade supranacional, acompanhada de redes de contrapoderes locais, sustentaria ou contestaria esta entidade que fundaria a nova ordem mundial. Em ambos os casos, trata-se de buscar um poder jurídico que sustente a ordem mundial. De acordo com esses dois modelos é que se postula a necessidade de uma constituição internacional sobre direitos humanos ou sobre certas questões como minorias, refugiados, biotecnologia e meio-ambiente. Essa reflexão corresponde ao primeiro sentido que o termo “constituição” adquiriu no século XVIII, vinculado à idéia de democracia: instrumento jurídico que limita o poder do Estado em proveito da autonomia dos indivíduos-cidadãos. No entanto, o conceito de constituição também tem um segundo sentido, igualmente ligado ao conceito de democracia, mas que enfatiza o ato que institui a constituição-norma, e, mais precisamente, o poder constituinte, decorrente da soberania do povo.

A interpretação dominante no campo do direito é a que prioriza a constituição-norma. A democracia não coincide com a soberania popular, já que o valor dos princípios universais não conhece fronteiras. Assim, nos projetos contem-

porâneos de transposição da democracia para além do quadro do Estado-nação, a soberania do povo se esfacela. Mas Hardt e Negri reivindicam a soberania da multidão. O centro de sua reflexão é o poder constituinte da multidão e a análise de como ela se constitui em sujeito político. Só a multidão, tornando-se um sujeito político e lutando dentro do Império, mas contra ele, pode dar um sentido democrático à constituição mundial em curso.

Hardt e Negri encontram em Spinoza o primeiro pensador do poder constituinte como poder ilimitado: o poder constituinte é uma potência (*potentia*) que, como toda potência, está sempre em ato e que, diversamente de um possível que se atualiza, não se reduz ao exercício do poder (*potestas*). Como o *conatus* de Spinoza, o poder constituinte é esforço da essência para perseverar na existência, em uma duração indefinida. Essa concepção opõe-se à idéia de um Estado como corpo político separado e especializado. O que não significa de modo algum seguir apenas a lógica da razão instrumental, e considerar que o social não precisa do político. A visão de sociedade que repousa para o liberalismo no individualismo e no proveito, e para o anarquismo na regra do coletivismo, separa o social do político. A essa dissociação ilusória, Hardt e Negri opõem uma relação entre potência e poder. O poder constituinte, livre e inalienável, resiste à rigidez petrificada da instituição (Bensaïd, 2000). A autonomia ilusória da política é, assim, destruída para se confundir com a luta social. Hardt e Negri vinculam ainda sua concepção de poder constituinte à de constituição material. Esta concerne à formação e à reformulação constante da composição das forças sociais, distinguindo-se da constituição formal, o documento escrito.

A democratização da constituição mundial é, então, pensada a partir da auto-afirmação de um sujeito político, e não de direitos fundamentais (Gaille-Nikodimov, 2002, p. 10). Mas pode-se então criticar Hardt e Negri por opor esses dois pólos, em vez de uni-los: o privilégio do poder constituinte, segundo esses dois autores, atende à necessidade do processo de auto-emancipação do sujeito político e sua luta. Mas o estabelecimento dos direitos fundamentais é necessário para que o sujeito político não se afirme como uma identida-

de que oprime seus integrantes ou exclui os outros (*Idem*, p. 11).

Num segundo momento, em oposição à concepção institucionalizada de “progresso” desenvolvida por Habermas, Hardt e Negri apresentam uma concepção de “acontecimento” (Binoche, 2002). Tal acontecimento, capaz de romper o curso da história, pressupõe não instituições, mas um forte conceito de subjetividade, ganho em sua confrontação com a concepção cíclica de história da crítica tradicional do imperialismo, tal como ela é formulada de modo exemplar em *O longo século vinte*, de Giovanni Arrighi (1994). Este autor orienta-se pela metodologia de Fernand Braudel para compreender quatro ciclos sistêmicos de acumulação capitalista (fase de acumulação genovesa, holandesa, britânica e norte-americana). Seu objetivo é mostrar que a crise de acumulação manifesta na queda da hegemonia norte-americana nos anos de 1970 (liberação do dólar do padrão ouro, tal como estabelecido nos acordos de Bretton Woods, e derrota norte-americana no Vietnã) representa uma transição comum a todos os ciclos sistêmicos de acumulação, e, portanto, significa um momento de transformação na história do capitalismo mundial. A primeira fase de expansão material foi seguida de uma segunda fase de expansão financeira, que finalmente resultou na especulação. Tal transição sinaliza o fim de um ciclo sistêmico. O próximo ciclo, segundo Arrighi, deve ser liderado pelo Japão. Nesse modelo, a seqüência de ciclos sistêmicos de acumulação substitui a noção marxista de luta de classes como motor da história. Não é a ação humana que determina a história, mas sim leis objetivas da acumulação capitalista, a estrutura. Essa teoria, segundo Hardt e Negri, não diferencia de modo suficiente o desenvolvimento capitalista, muito menos o contemporâneo. Não há segundo Hardt e Negri nenhuma repetição de ciclos, pois cada fase da história capitalista se diferencia em seu caráter individual da anterior. Uma concepção não-cíclica é decisiva, sobretudo, para a compreensão do capitalismo contemporâneo, que segundo esses autores não apresenta simplesmente uma repetição de ciclos reconhecíveis, mas uma novidade qualitativa: com a entrada do Império, desaparecem centros de poder territoriais assim como fronteiras nacionais. Esse Império rompe o contínuo

da história determinada pelo capitalismo. A consequência é a abertura de novas possibilidades de protesto anticapitalista, o que confere ao sujeito político um significado maior. Conforme essa idéia, Hardt e Negri formulam seu programa:

As velhas análises do imperialismo não serão suficientes aqui, porque no final elas não enfrentam o desafio da análise da subjetividade e se concentram antes nas contradições do próprio desenvolvimento do capital. Temos de identificar um esquema teórico que insira a subjetividade dos movimentos sociais do proletariado no centro do processo da globalização e da constituição da ordem mundial (Hardt e Negri, 2000, p. 235).

Na luta de classes dos anos de 1970, segundo os autores, o capital nacional não podia mais resistir à pressão do movimento dos trabalhadores. A transição para a organização supranacional do capital teria sido consequência da luta dos trabalhadores. Para eles, o que se manifesta na crise dessa década não é tanto uma crise da acumulação do capital, mas antes “o resultado do ataque proletário e anticapitalista tanto nos países dominantes como nos subordinados. A acumulação dessas lutas foi o motor da crise, e elas determinaram os termos e a natureza da reestruturação capitalista” (*Idem*, p. 239). A função autônoma das lutas é fundamental: o ponto de virada contemporâneo da história mundial deve ser apreendido como produto das lutas dos trabalhadores.

Uma vez que Hardt e Negri definem o problema da dialética histórica com base na oposição “atividade humana” *versus* “dialética”, perdem de vista o momento crítico do conceito de dialética, que ainda estava presente na análise da estrutura capitalista de Marx e do marxismo ocidental. A tese de que a estrutura é determinada pela consciência que luta leva a uma fixação na atividade humana que despreza a análise da estrutura capitalista como uma dimensão subalterna.

Assim, por um lado, Arrighi exagera a análise da estrutura, aproximando-se de uma absolutização das contradições estruturais do capitalismo e recaindo, com isso, em uma concepção cíclica da história que ofusca a possibilidade da práxis transformadora da sociedade; mas Hardt e Negri, em contrapartida, superestimam a atividade humana – superestimação tanto mais problemática na

medida em que o sujeito político é identificado a uma concepção de multidão por demais vaga para o poder transformador decisivo que lhe é atribuído.

O lema em *Império* – “é uma alegria ser comunista” – capturou, sem dúvida alguma, o momento de entusiasmo do movimento antiglobalização, que começava a assumir uma dimensão até então inédita. No entanto, a práxis do que resiste à opressão pouco se assemelha à imagem bucólica de São Francisco de Assis proposta por Hardt e Negri como modelo do militante comunista, particularmente em tempos como os nossos de tantas crises e guerras. Diferentemente da dimensão global da multidão, modestos movimentos locais de excluídos, trabalhadores, minorias, mulheres etc., considerados obsoletos por Hardt e Negri, ainda continuam pouco a pouco conquistando muito.

BIBLIOGRAFIA

- ARRIGHI, Giovanni. (1994), *The long twentieth century*. Londres, Verso.
- BALIBAR, Étienne. (1997 [1988]), *Race, nation, classe: les identités ambiguës*. Paris, La Découverte.
- BENSAÏD, Antonio. (2000), “Antonio Negri et le pouvoir constituant”. Consultado no site http://www.espaimarx.org/3_19.htm.
- BEST, Steven. (1996), *The politics of historical vision: Marx, Foucault, Habermas*. Nova York/Londres, The Guilford Press.
- BIDET, Jacques. (1990), *Théorie de la modernité*. Paris, PUF.
- BINOCHÉ, Bertrand. (1998), “Nem Hegel nem Montesquieu”. *Revista de Filosofia Política*, 2: 55-70.
- _____. (2002), “Após a história, o acontecimento?”. *Philosophica*, 3: 7-30.
- COSTA, Sérgio. (2003), “Democracia cosmopolita: déficits conceituais e equívocos políticos”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 18 (53): 19-30.
- GAILLE-NIKODIMOV, Marie. (2002). “La constitution est elle-même un terrain de lutte”. Paris, CNRS/ENS (mimeo.).
- HABERMAS, Jürgen. (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988, vols. 1 e 2.
- _____. (1985), *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- _____. (1995), “O Estado-nação europeu frente aos desafios da globalização”. *Novos Estudos CEBRAP*, 43: 87-101.
- _____. (1996), *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt, Suhrkamp.
- HARDT, Michael & NEGRI, Antonio. (2000), *Empire*. Cambridge, Cambridge University Press.
- HORKHEIMER, Max. (1987 [1937]), *Traditionelle und kritische Theorie*, in _____, *Gesammelte Schriften* Frankfurt am Main, Fischer, vol. 4. pp. 162-216.
- JAY, Martin. (1984), *Marxism and totality: the adventures of a concept from Lukács to Habermas*. Berkeley/Los Angeles, University of California Press.
- KELSEN, Hans. (1960 [1934]), *Reine Rechtslehre*. Wien, Deuticke.
- LUKÁCS, Georg. (1968 [1923]), *Geschichte und Klassenbewusstsein*. Neuwied und Berlin, Luchterhand.
- MARX, Karl. (1953 [1867]), “Das Kapital”, in *Karl Marx-Friedrich Engels Werke* (MEW), Berlin, Dietz, vol. 23.
- _____. (1983 [1845]), “Thesen über Feuerbach”, in *Karl Marx-Friedrich Engels Werke* (MEW), Berlin, Dietz, pp. 5-7, vol. 3.
- NOUR, Soraya & ZITTEL, Claus. (2003), “O historiador e o teórico”. *Contexto internacional*, 25 (2): 229-272.
- WEBER, Max (1988a [1920]), “Vorbemerkung”, in _____, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, Mohr.

_____. (1988b [1919]), "Zwischenbetrachtung:
Theorie der Stufen und Richtungen religiö-
ser Weltablehnung", *in* _____,
Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie,
Tübingen, Mohr.

**ENTRE MULTITUDE E MUNDO
DA VIDA: A CRÍTICA DE HARDT
E NEGRI A HABERMAS**

Soraya Nour e Thorsten Fath

Palavras-chave: Império;
Modernidade; Capitalismo; Ação
comunicativa; Multitude.

Este artigo confronta a tentativa habermasiana de dar continuidade ao projeto racionalista da modernidade com a crítica de Michael Hardt e Antonio Negri de que este projeto se torna obsoleto na atual época pós-moderna, dominada pelo “Império”. De início, trata-se de uma crítica desses autores à concepção habermasiana de racionalidade e práxis: não há razão comunicativa (contraposta à razão estratégica) que não seja instrumentalizada pelo Império. Em seguida, uma crítica à teoria habermasiana de sociedade: não há mundo da vida (contraposto ao sistema) que não seja tomado pelo Império. Por fim, Hardt e Negri criticam a noção de transformação histórica: não o progresso nas instituições e na constituição formal, mas apenas a força vital da multitude – o poder constituinte, articulado conforme a constituição material da sociedade – pode provocar rupturas na história.

**BETWEEN MULTITUDE AND
WORLD-OF-LIFE: THE CRITICISM
OF HARDT AND NEGRI ON
HABERMAS**

Soraya Nour e Thorsten Fath

Keywords: Empire; Modernity;
Capitalism; Communicative action;
Multitude.

This article addresses the efforts of Habermas to continue the modern rationalistic project as well as the criticism of Hardt and Negri, for whom this project has become obsolete in post-modern times dominated by the so-called “Empire.” It first analyses the criticism of Hardt and Negri on the Habermasian concept of rationality and praxis: there is no communicative reason (in contrast to strategic reason) that is not instrumentalised by the Empire. It then analyses the criticism of Hardt and Negri on the theory of Habermas on society: there is no world of life (in contrast to system) that is not possessed by the Empire. Finally, it analyses the criticism of Hardt and Negri on the notion Habermas developed of historic transformation: it is not the progress in institutions and the formal constitution that can provoke ruptures in history, but only the vital force of the multitude – the constituent power, articulated according to the material constitution of society.

**ENTRE MULTITUDE ET MONDE-
DE-LA-VIE: LA CRITIQUE DE
HARDT ET NEGRI À HABERMAS**

Soraya Nour et Thorsten Fath

Mots-clés: Empire; Modernité;
Capitalisme; Action communicative;
Multitude.

Cet article confronte l'intention de Habermas de continuer le projet rationaliste de la modernité avec la critique de Hardt et Negri, qui soutiennent que ce projet, à l'époque actuelle, dominée par l'Empire, est devenu obsolète. La critique de Hardt et Negri porte, tout d'abord, sur la conception de Habermas de rationalité et de praxis : il n'y aurait pas de raison communicative (en opposition à la raison stratégique) qui ne soit instrumentalisée par l'Empire. Ensuite, Hardt et Negri contestent la théorie de Habermas sur la société: il n'y aurait pas de monde-de-la-vie (en opposition au système) qui ne soit pris par l'Empire. Enfin, Hardt et Negri critiquent la notion de transformation historique: seule la force vitale de la multitude – le pouvoir constituant, articulé selon la constitution matérielle de la société – et non le progrès des institutions et la constitution formelle, peut provoquer des ruptures dans l'histoire.