

Da dominação total à dominação global: perspectivas arendtianas sobre a mundialização de um ponto de vista cosmopolítico**

RÉSUMÉ

La philosophie de Hannah Arendt s'est édifíée à partir de l'expérience de la domination totale, prétendument politique, développée au XX^e siècle sous le nom de totalitarisme. Cet article entend montrer que la même philosophie nous permet aujourd'hui de comprendre ce qui est en jeu avec la domination globale, de nature économique, que nous pouvons désigner du nom de globalitarisme. Il prend pour cela appui sur l'analytique de la *vita activa* déployée dans *The Human Condition* afin d'en dégager les enjeux d'une nouvelle pensée cosmopolitique de la mondialisation. Soit, un triple souci pour le monde: environnemental, patrimonial et métanational; et une triple injonction politique: écologique, œcuménique et cosmopolitique, seuls susceptibles de contrer les effets d'acosmisme induits par la globalisation.

Motes-clé: Domination total; Domination global; Acosmisme; Vita activa; Hannah Arendt.

RESUMO

A Filosofia de Hannah Arendt foi construída a partir da experiência da dominação total, supostamente política, desenvolvida no século XX, sob o nome de totalitarismo. Este artigo tem como objetivo mostrar que essa mesma filosofia nos permite compreender hoje o que está em jogo na dominação global, de natureza econômica, que podemos designar como globalitarismo. Apóia-se na analítica da *vita activa* desenvolvida n' *A condição humana*, a fim de identificar os desafios de um novo pensamento cosmopolítico da mundialização. Trata-se de um triplo cuidado do mundo: ambiental, patrimonial e metanacional; e uma tripla injunção política: ecológica, ecumênica e cosmopolítica, capazes de combater os efeitos do acosmismo induzidos pela globalização.

Palavras-chave: Dominação total; Dominação global; Acosmismo; Vita activa; Hannah Arendt.

* CSPRP (EA2376), Université Paris Diderot.

** Tradução de Lucas Barreto Dias, mestrando em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC).

Se o nome de Hannah Arendt está ligado à análise do inédito sistema de dominação total que se desenvolveu na Europa no século XX, é possível que sua obra nos ensine também a reconhecer a nova forma de dominação chamada para caracterizar o século XXI : a dominação global. O pensamento de Arendt revela-se, hoje, particularmente pertinente para compreender os desafios que esta nova configuração da humanidade põe ao nosso mundo, na virada do milênio, sob o nome de mundialização ou, sobretudo, de globalização. “Ou sobretudo” já que o francês usa o termo “mundialização” para designar o que a maioria das outras línguas chama de “globalização”. Esta diferença léxica guarda um significado filosófico na medida em que se reconhece uma perspectiva crítica que distingue um sentido eminentemente *político* de referência ao mundo do sentido prioritariamente *econômico* de referência ao globo. Uma questão é assim levantada por esta diferença entre mundo e globo, mundialização e globalização, isto é, entre política e economia: o que é feito do mundo na globalização econômica que substituiu a referência ao globo pela referência ao mundo? Esta questão chama outra: de que modo a perspectiva de uma mundialização política será portadora de uma promessa de mundo onde a única atividade econômica globalizada tende a destruí-lo, como sugeriu Arendt desde os anos 1950? Perguntar-se pelo que é feito do mundo quando a totalidade dos territórios e das populações planetárias está submissa à mesma lei do mercado – da alocação dos capitais ao consumo, passando à produção e à distribuição –, repõe a pergunta sobre o que acontece no mundo quando a *pluralidade* constitutiva dos seres, assim como dos povos, das comunidades, das culturas ou dos Estados se encontra eliminada no seio de um único e gigantesco “*process of life*” [processo da vida] que termina por unificá-lo e homogeneizá-lo em uma globalização das condutas e dos comportamentos (ARENDR, 1981, p. 109, 113, *sq.*).

Evocando, em 1957, o “cidadão do mundo” que aos seus olhos era Karl Jaspers, Arendt mostra “a solidariedade negativa” da humanidade que repousa “sobre o desejo comum de um mundo um pouco menos unificado (ARENDR, 1974, p. 96). Haveria, ela sugere, um desejo compartilhado da divisão do mundo que, fiel à condição de pluralidade, se erige contra a tendência econômica à sua unificação. Para ser, ao mesmo tempo, desejo de divisão e divisão do desejo, partilha de desejos e desejo de partilhas, esse desejo nos convida a pensar como a divisão política produz mundo onde a unificação econômica atribuída à globalização o desfaz. Porém, mais que o exame das origens – isto é, dos elementos – do totalitarismo, é pela análise da *Vita activa*, concebida por Hannah

Arendt como forma de resposta política à dominação total, que se deve afrontar este paradoxo da unificação e da divisão.

1 *A vita activa*

Nas palavras da autora, a tripartição das atividades proposta n' *A condição humana* – trabalho, obra, ação – deve ser lida ao mesmo tempo sob um ângulo sistemático e sob um ângulo histórico.

Sob um ângulo sistemático, consiste em relacionar cada atividade à sua condição própria (a vida para o trabalho, o pertencimento-ao-mundo para a obra, a pluralidade para a ação) e indica a esfera particular correspondente: esfera privada do lar para as atividades do trabalho, esfera social e cultural para as atividades fabricantes da obra (que concernem tanto aos objetos de uso quanto às obras de arte) e esfera público-política para a ação. Reconhece-se aí uma reformulação original para nosso mundo pós-moderno de uma distinção antiga, proposta por Aristóteles no início da *Política*, entre a família (*oikia*), a vila (*apoikia*) e a cidade (*polis*), e reelaborada na época moderna por Hegel nos *Princípios da filosofia do direito*, entre a família, a sociedade civil e o Estado.

A distinção aristotélica foi produzida quando a formação do Império de Alexandre modificava definitivamente a experiência política das cidades-estados independentes da Grécia clássica em um passado não mais acessível. A análise hegeliana dos três estratos da *Sittlichkeit* [eticidade] condena a história do mundo a jamais aceder a um horizonte cosmopolítico pacificado, pois os Estados estão num estado de guerra insuperável e o Estado-nação representa a única forma política suscetível, aos olhos de Hegel, de realizar a síntese da família e da sociedade civil na figura do cidadão. Enquanto Aristóteles compreende os três estágios da vida comum no momento em que, com o Império de Alexandre, se constitui a primeira mundialização do mundo mediterrâneo, Hegel define o papel principal do Estado pós-revolucionário no momento em que os conquistadores napoleônicos tentam impor à Europa uma outra forma de mundialização, republicana e revolucionária. Somos, assim, convidados a ler a tripartição arendtiana da *Vita activa* relacionando-a igualmente ao que se produz hoje sob os nossos olhos com o nome de globalização e de mundialização.

Sob um ângulo histórico, de fato, é fácil reconhecer nos três aspectos da *Vita activa* três épocas da humanidade ocidental. A prevalência da ação sobre as duas outras atividades correspondeu ao mundo grego da democracia centrada na figura do *zôon politikon*; a prevalência da obra sobre as duas outras atividades correspondeu à Europa da Idade

Média, cuja estrutura social é organizada em guildas e corporações artesanais centradas na figura do *homo faber*; a prevalência do trabalho sobre as duas outras atividades corresponde à época moderna, aquela da sociedade do trabalho e do consumo, centrada no *animal laborans*. Uma série de tensões anima esta dinâmica epocal, já que a passagem de um mundo a outro procede seja de uma assimilação do trabalho à obra correlativa de um esquecimento da ação durante a passagem do mundo grego à Idade Média, seja uma absorção da obra no trabalho correlativo à subsunção da ação na fabricação, que contamina a obra em um excesso tecnocientífico característico da alienação do mundo moderno advindo com a sociedade do trabalho (ARENDDT, 1981, cap. 6).

Não se pode, então, a partir desta mesma estrutura e da dinâmica de conflito que a anima, tentar perfilar o que advém do mundo no qual vivemos hoje? E desobstruir, assim, a contrapelo, as linhas do que seria uma autêntica “política do mundo” – uma cosmopolítica – capaz de assumir os produtos que são esperados do trabalho, da obra e da ação? Estaríamos, então, no ponto de capturar o sentido e os desafios políticos de uma mundialização erguida contra os efeitos nocivos da globalização econômica. Trata-se de propor uma *leitura* da obra de Arendt: uma livre interpretação que tenta detectar em seu seio as chaves de interpretação de um futuro compreensível; e uma *extrapolação*, já que se trata de tomar um presente e seu futuro a partir de um quadro de leitura elaborado há sessenta anos.

2 O quadro das atividades e a questão do mundo hoje

É fácil elaborar um quadro das atividades humanas que restitua não apenas as três condições (vida, pertencimento ao mundo e pluralidade) associadas às três atividades (trabalho, obra, ação), mas que também envolva com elas os agentes (espécie humana, povos, atores políticos singulares), as modalidades (necessidade, artificialidade, liberdade), os espaços (doméstico, social e cultural, político) e os tempos a eles correspondentes (cíclico, progressivo, inaugural). Tudo isso é explanado por Arendt em sua obra¹. Contudo, pode-se, também, de outro modo, interrogar este dispositivo relacionando estas atividades, de um lado, aos planos da existência coletiva sobre os quais elas se desdobram e, por outro lado, questionando qual dimensão do mundo elas movem. Designar-se-á, assim, os planos econômico, socio-cultural e po-

¹ Pode-se encontrar um quadro sinóptico em TASSIN, 1999, p. 285.

lítico para os quais se voltam as três atividades que nos fazem pensar relativamente as condições que as comandam. E logo se notará que se, como indica Arendt, o *pertencimento-ao-mundo* é a condição específica da obra, ele mostra que nossa *relação ao mundo* não se esgota evidentemente apenas na esfera das atividades técnicas e de fabricação, culturais e sociais. Essa relação ao mundo se desdobra igualmente sobre os três planos econômico, sócio-cultural e político; e o mundo mesmo se oferece a nós sob outras formas além daquela que configura a atividade pela a qual nós a edificamos graças à "obra de nossas mãos" (Locke).

É necessário manter duas afirmações sensivelmente diferentes, mas de nenhum modo contraditórias. A primeira faz do *pertencimento-ao-mundo* a condição específica da obra. A condicionabilidade mundana da obra indica que nem o trabalho (logo, a economia) nem a ação (logo, a política) requerem o mundo como sua condição, embora, evidentemente, a vida suponha um "mundo da vida" (uma economia do vivente) e nenhuma pluralidade se desenvolveria sem um "mundo das comunidades", politicamente organizadas (uma política do plural). Porém, a atividade econômica é condicionada pela vida e a atividade política o é pela pluralidade: apenas a atividade fabricadora o é pelo ser-no-mundo sob a forma da cultura dos mundos humanos. A outra afirmação, no entanto, tem em conta a maneira como o ser-no-mundo, que condiciona a fabricação, se estende sobre os outros planos da existência de modo que aqueles reencontram o mundo como um problema para eles.

Porém, assim como nós podemos descrever as tensões que dinamizam a relação das atividades entre si, nós devemos refletir sobre as tensões que levantam as condições umas contra as outras: a vida ou a pluralidade contra o mundo, ao ponto talvez de ameaçar este último de destruição. Pois existe, estruturalmente, um "acosmismo" da vida e um "acosmismo" da pluralidade: livre em si mesmo, o processo devorador da vida destrói o mundo, assim como o destrói a anarquia da pluralidade deixada a si mesma quando não é organizada politicamente, ou, ao contrário, a eliminação da pluralidade quando é submetida ao círculo de ferro das políticas unificadoras e centralizadoras postas a serviço da dominação total. Deve-se, então, perguntar o que a ação política plural e a ação econômica vital infligem ao mundo quando ambas são deixadas a si mesmas. Seja isso o que advém ao mundo quando o processo devorador da vida não é mais socialmente comandado nem politicamente organizado ou quando a pluralidade dos atores políticos, atores individuais, da comunidade e do estado, não age mais *em vista do mundo* ou não regra mais seu agir sobre os requisitos de um *pertencimento-ao-mundo* sensível.

Esta preocupação foi sublinhada por Arendt quando ela afirmou que

no centro da política encontra-se sempre o cuidado com o mundo e não com o homem e, em verdade, o cuidado de um mundo organizado de tal ou tal modo, é a condição sem a qual os políticos consideram que a vida não vale a pena ser vivida. (ARENDR, 1995, frag. 2b, p.44).

Que forma este cuidado, que Arendt tem a cautela de apresentar como o cuidado político *central*², pode assumir nos três planos da existência desenvolvidos sobre os três registros das atividades humanas? Este cuidado declina, por seu turno, sobre as três vertentes sob as quais o mundo se apresenta a nós.

- *Sobre o plano econômico* condicionado pela vida, na visão do trabalho dedicado a reproduzir uma vida perpetuamente mortal, o mundo se apresenta como *mundo da vida*. Meio de vida, biótopo planetário, o mundo é compreendido sobre esse plano como ecossistema do vivente. Deste ponto de vista, o cuidado com o mundo é *um cuidado ambiental*.

- *Sobre o plano cultural e social* condicionado pelo pertencimento-ao-mundo, na perspectiva, portanto, da obra destinada a edificar um mundo comum de artifícios, o mundo se apresenta como mundo da cultura e como *mundo das culturas*. Produto do espírito humano em suas diversas expressões simbólicas, preservando culturas atuais e passadas, o mundo é compreendido sobre esse plano como patrimônio comum da humanidade. Deste ponto de vista, o cuidado com o mundo é *um cuidado patrimonial*.

- *Sobre o plano político* condicionado pela pluralidade – dos seres, das comunidades, dos Estados –, na perspectiva, portanto, da ação chamada a promover a igual liberdade dos humanos, dos povos e dos Estados, o mundo se apresenta como *mundo da pluralidade*, o qual é indissociavelmente mundo da liberdade. Lugar humano intangível, rede de relações desenvolvida sob a condição de um espaço público-político de aparições, nacional e metanacional, o mundo é compreendido sobre esse plano como cena e horizonte comum da pluralidade dos atores de uma vida política que é sempre, por definição, transnacional precisamente na medida “em que o nacional de cada país não pode entrar na

² Que o cuidado com o mundo seja central para a ação política não retira em nada do princípio segundo o qual “a liberdade é a *raison d’être* da política e seu campo de experiência é a ação” (ARENDR, “Qu’est-ce que la liberté?”, 1972, p. 192.) Não se cuida do mundo sem ser livre; não se permanece livre por um longo tempo se não houver cuidado do mundo.

história universal da humanidade senão permanecendo o que é e se realizando obstinadamente (ARENDT, 1974, p.103). Deste ponto de vista, o cuidado com o mundo é *um cuidado metanacional*.

A tripla representação do mundo, como ecossistema do vivente (meio de vida dos sistemas naturais e artificiais de reprodução do *animal laborans*), como pratimônio cultural dos povos (simbolizações materiais e imateriais das formas de pertencimento ao mundo que são as culturas do *homo faber*), como rede transnacional e espaços mundiais de agir em conjunto (comunidades plurais dos atores políticos, figura renovada do *zôon politikon*), corresponde a um triplo cuidado: ambiental, patrimonial e metanacional; e a uma tripla injunção: ecológica, ecumênica e cosmopolítica.

A análise da *Vita activa* nos convida a pensar que o cuidado ambiental com o mundo é inseparável de um cuidado patrimonial e que eles são indissociáveis de um cuidado metanacional do mundo. Elaborar-se, assim, uma compreensão forte e exigente do fato de que no "centro da política encontra-se sempre o cuidado com o mundo e não com o homem". Não é do homem ou da vida que a questão é de início política, mas é, antes, do mundo, mundo humano, "mundo vivido" e mundo comum, pois compartilhado conflituosamente com outros, mundo dividido em mundos, sem o qual a vida jamais se ergueria à dignidade de uma existência e sem o qual nenhuma ação em conjunto conheceria ao mesmo tempo sua morada e seu horizonte de sentido.

Não existe hoje nenhuma política mundial que esteja à altura dos desafios que designam estas três dimensões do cuidado com o mundo e que seja capaz de responder à tripla injunção. Desde a perspectiva do cuidado ambiental que cruza evidentemente o desafio da sustentação do planeta, os esforços abertos pelos Estados ou as organizações internacionais, "instâncias mais altas" consagradas à preservação dos recursos naturais e à biodiversidade (desde o relatório do Club de Rome, ao trabalho de numerosas agências internacionais - FAO, PNUD, etc...), a injunção ecológica permanece sem resposta. Os esforços da UNESCO e das inumeráveis ONGs visando a um cuidado patrimonial pouco satisfazem a injunção ecumênica. Os esforços da ONU e das diferentes instituições internacionais relativamente ao estabelecimento de uma comunidade mundial permanecem bem abaixo das exigências da injunção cosmopolítica. Há poucas políticas nacionais que tenham reconhecido que a preservação do ambiente só tem sentido com a defesa da diversidade cultural dos modos de vida, enquanto que se clama por uma cosmopolítica que não se esgote em uma única e bem frequentemente decepcionante gestão *ex-post* dos conflitos mundiais.

Se o cuidado com o mundo está no centro da política em suas três dimensões ambiental, patrimonial e matanacional, como a globalização econômica seria capaz de responder favoravelmente à tripla injeção, ecológica, ecumênica e cosmopolítica que este cuidado mobiliza?

3 A globalização ou a toda potência da economia

Poder-se-ia sumariamente descrever o movimento de globalização econômica incitado pelo desenvolvimento que Arendt chamou de *process of life* generalizado e suas três disposições: domesticação, consumo, unificação – que é necessário distinguir para explicitar, mas que são indissociavelmente ligados em sua efetividade. Essas três disposições reduzem o mundo à dimensão única do globo. Elas designam um processo de *desmundanização* que o acompanha radicalizando o movimento de alienação do mundo descrito por Arendt no capítulo VI d'*A condição humana*. Deve-se, então, ressaltar da globalização econômica aquilo que é esperado de uma mundialização política. À domesticação econômica se opõe a publicização política; ao consumo vital se opõe a habitação mundana; à unificação dos comportamentos se opõe a pluralização das ações.

Notar-se-á, em primeiro lugar, que a globalização econômica corresponde à ilimitação da esfera doméstica. A lógica econômica obedece a um duplo movimento paradoxal de apropriação doméstica, a qual tende a reduzir as distâncias e as diferenças sujeitando-as a um único modo operatório de reprodução do vivente; e a expansão indefinida na busca do lucro da crematística oferece a primeira elaboração teórica. A *oikonomia*, a administração da casa, traz a totalidade do domínio ao qual se aplica a uma mesma e única gestão doméstica, mas que sob o efeito da produtividade crescente estende os seus efeitos ao planeta inteiro. A economia doméstica não pode assim se tornar uma economia nacional, depois multinacional e, por fim, transnacional e global, senão ampliando e estendendo à superfície total do globo o modo de organização e de consumo do lar. Sob este ângulo, a globalização é uma *domesticação*: não apenas no sentido de um adestramento e de uma subjugação – de uma racionalização e de uma computação universais (Heidegger) –, mas, também, no sentido de uma *privatização*. Domesticação e privatização generalizadas do mundo provocam a eliminação sistemática dos domínios e dos assuntos públicos que possibilitam outros modos de ser e de agir daqueles da produção/consumo ordenados ao lucro e ao gozo – em particular; eliminam-se os modos de pertencimento-ao-mundo culturais e os modos de agir políticos de onde procedem a instauração de

um mundo comum e a instituição de um lugar humano em vez do consumo ou a gestão das trocas. A eliminação dos espaços públicos em proveito dos espaços de consumo, e que são bastante isolados, traz consigo a desapareição do mundo comum.

O mundo não é um *mundo* nem um mundo *comum* pelo único fato de uma administração comum do sistema das necessidades (produções, trocas, consumos) ou em razão de um mesmo ambiente de consumo. Longe de ser um espaço de afinidades organizado sob as leis da família e do consumo, o espaço público une separando, diz Arendt, e separa ligando aqueles que nenhuma origem, *nenhum lar*, alguma vez uniu. Somente um espaço público permite que se instale um mundo comum *entre* aqueles que nenhuma proveniência destinou a viver juntos, não por uni-los, mas por mantê-los à distância por meio de certas *relações* que não seguem as regras da *oikonomia*. É por isso que se pode dizer que à distância de toda familiaridade e de toda domesticidade, a política começa por estabelecer uma relação com o estrangeiro, com aquele que está fora ou sem família, fora ou sem recursos, e, portanto, desamparado; enfim, com aquele que não entra em nenhuma familiaridade, nenhuma compensação, aquele que não é considerado em nenhuma economia. Essa é a relação – que nada relaciona ao sentido econômico – que está sem outro interesse que o *inter-est*, que começa por se abrir a um mundo, o qual liga e separa aqueles que se reconhecem como semelhantes na sua estrangeiridade. O sentido político do mundo depende das ações daqueles que criam ligações entre si. Seu desenvolvimento depende de um espaço público capaz de lhe oferecer acolhimento e visibilidade.

A *oikonomia* não diz respeito apenas à domesticação e à privatização do mundo, ela o faz também objeto de consumo e de gozo, por definição privados, na perspectiva da reprodução do vivente. A lei do lucro submete, assim, em segundo lugar, o mundo à voracidade do vivente, transformando tudo que o constitui em bem de consumo ou de troca. Na mesma linha, a economia assegura a vitória do “*process of life*” sobre todos os aspectos da existência, particularmente sobre o mundo. O *homo oeconomicus*, ou segundo os termos de Arendt, o *animal laborans*, não encontra sem tensão o *homo faber*. A vida, que é a condição do trabalho, não pode se desenvolver sem ameaçar o pertencimento-ao-mundo. O processo vital próprio à economia globalizada transforma o mundo inteiro em bens perecíveis, consumíveis, e não deixa nada atrás de si... senão seus dejetos, por definição i-mundos. A produção do consumo não constitui um *mundo*. Quanto mais a economia se desenvolve e transforma a si mesma num *biótopo*, num meio da vida, mais perigosamente ameaça seus componentes em razão do “caráter devorador da

vida”. Lá onde a vida espalha sua lei, o mundo é ameaçado de perecer em seu nome.

Disso resulta uma falsa alternativa entre a economia e a ecologia e uma verdadeira alternativa entre uma lógica econômica e um cuidado político com o mundo. Falsa alternativa entre a economia e a ecologia, de um lado, pois se a preservação do mundo exige resguardar o ambiente, meio da vida, e proteger a natureza, então não se pode ver na ecologia senão uma correção da economia visando a reduzir os seus efeitos destruidores no planeta. Essa é a razão da importância dada hoje ao desenvolvimento sustentável. Há uma contradição intrínseca à economia entre dois regimes do *oikos*: aquele do *oikonomos* e aquele do *oikologos*, como se a *lei* do *oikos* (a economia) se elevasse contra a *razão* do *oikos* (a ecologia) – contradição interna à racionalidade econômica pela qual destrói o ecossistema que a funda. Neste caso, a ecologia que tenta corrigir os efeitos literalmente imundos de um crescimento econômico exponencial é posta como serva da economia. Esse processo devorador da vida não deixa nada atrás de si. A injunção ecológica se esgota, então, no cuidado ambiental e a proteção da natureza é posta a serviço do crescimento. Não é certo que este seja a via mais recomendável para honrar as expectativas políticas.

Verdadeira alternativa, por outro lado, à lógica do interesse econômico, próprio ao *oikos*, é o princípio de interesse cultural e político do mundo que Arendt denomina de *inter-est* próprio ao *mundus*. Se se reconhece a heterogeneidade das duas ordens distintas que são o *oikos*, combinação da domesticidade e da crematística, por um lado, e a *polis*, espaço público da ação política, por outro lado, é preciso, então, admitir também que o mundo não perduraria se seguisse unicamente a *lei da economia*, do lucro que implica o consumo, nem seguindo a *razão da ecologia* apenas preocupada em preservar o ambiente (o meio de vida) ou em defender o desenvolvimento sustentável salvaguardando tanto quanto possível o ecossistema planetário. A permanência do mundo requer, além disso, uma política patrimonial correspondente à injunção ecumênica e uma política plural e metanacional correspondente a uma injunção cosmopolítica. O destino do mundo não se realiza numa simples ecologia – seja ela uma “ecologia política” ou uma “economia política” –, mas numa cosmopolítica, em sentido estrito, numa política que se esforça em assumir as três dimensões do mundo e subordina a proteção do ambiente e do patrimônio cultural às formas de ação que os Estados e os povos são capazes de desenvolver.

De fato, terceiro aspecto da globalização, o mundo é composto da pluralidade das comunidades humanas através das quais se articulam

e se preservam a diversidade das formalizações simbólicas da existência humana, e que resultam tanto da obra quanto da ação. Sem esta pluralidade, não haveria *mundo* nem mundo *comum*. Daí o paradoxo: não há mundo humano, isto é, comum, senão através de uma pluralidade irreduzível de comunidades. A divisão dos mundos, a heterogeneidade das comunidades é constitutiva do mundo comum. Se não há divisões, não há comum. Contudo, a globalização econômica recusa o mundo como habitação desligada de toda funcionalidade e de toda rentabilidade e considera-o um gigantesco depósito de recursos que transforma em bens de consumo, mas destrói e reduz a produção e a pluralidade cultural, sem a qual não há mundo, ao lar da *oikonomia*. A globalização obedece, assim, a uma lei de unificação ou de homogeneização diretamente contraditória com a condição de pluralidade subjacente à existência política dos humanos, das comunidades e dos Estados.

Inversamente, se o político começa com o acolhimento do estrangeiro, isso não ocorre no simples *reconhecimento* dos outros mundos, mas no relacionar os mundos entre si, em sua *composição* – nem assimilação, nem integração, nem unificação, nem padronização. *A política é a composição dos mundos*. Ou, também, uma composição do mundo comum segundo as relações, tão frequentemente conflituosas, que as comunidades divididas iniciam entre si. Tal é o sentido de uma *cosmopolítica*, uma política dos mundos. Ela não busca submeter a totalidade do mundo a uma administração comum, a uma gestão comum dos recursos, das produções, das trocas e dos consumos, ao governo de uma força comum que monopolizaria a violência legítima, nem evoca uma regulação mítica natural das trocas ou uma harmonia natural dos prazeres. Ela consiste, no seio de cada Estado, de cada comunidade, de cada grupo, de cada pessoa, em instituir relações com os outros e de fundar um espaço público onde todos podem aparecer e agir de modo a serem preservados o princípio e a possibilidade factual das aparições e das ações. Somente uma cosmopolítica pode se elevar contra o “processo destrutivo [...] acionado pela simples automação da tecnologia que unificou o mundo e, em certo sentido, une a humanidade”. A esta “unidade espantosamente superficial” resultante do “sistema global de comunicação que cobre a superfície da terra.” (ARENDETT, 1974, p. 101). Arendt opõe a profundidade de uma comunicação entre os conteúdos culturais nacionais e experiências políticas plurais.

Vista através do prisma da tripartição arendtiana das atividades, a globalização se deixa descrever como um processo de invasão dos planos sócio-cultural e político pelo *natural process of life* da economia. A questão não é “proteger a natureza”, mas, ao contrário, como proteger

a obra, o artifício, da natureza vital que impõe a lógica da produção/consumo a todas as esferas da existência ao ponto desse movimento destruir a natureza mesma em nome da reprodução natural do vivente. Esse processo é, então, constituído por uma contradição que o destina ao fracasso. A busca do lucro é infinita: nada o para, a supor que qualquer coisa possa ainda o regradar. O processo não pode ter outro fim que não seja a destruição disso que ele explora. Ele constitui, então, uma ameaça muito séria ao mundo que só pode deteriorar até a sua total destruição como “mundo”. Em seu movimento sem fim de expansão e de generalização, a globalização procede à destruição de seu objeto. O capitalismo é, literalmente, “imundo” – Weber o pressentira à sua maneira quando evocava a alienação do mundo próprio ao espírito do capitalismo.

Certamente não temos nenhuma razão de pensar que a artificialização do mundo, que o torna propriamente humano aos olhos de Arendt, não contém, também, recursos próprios, novos e criadores, pelos quais o movimento do acosmismo econômico pode ser barrado, contradito ou reorientado. Nem o poder de começar da ação pode ser pervertido ao ponto de eliminar a boa nova sem a qual a política não tem sentido (ARENDDT, “La politique a-t-elle finalement encore un sens?”, 1995, fragment 3d, p.126). Mas o que quer que seja, implicará sempre a subordinação do trabalho à obra, o consumo ao uso, a vida ao mundo, a condição de ser vivo à condição de ser mundano e este à condição de pluralidade. É provável que só a ação política, a potência dos começos, esteja em condições de assumir esta pesada responsabilidade de procurar reinscrever a reprodução do vivente na preocupação da manutenção de um mundo comum. Assim se entende a tarefa de uma cosmopolítica: em nome da pluralidade, subtrai o mundo ao processo vital que o destrói, faz da possibilidade do mundo – ao mesmo tempo como meio de vida, universo de cultura e rede das ações conjuntas – o horizonte de toda ação; sobre cada um dos planos onde o cuidado do mundo se expõe (ecológico, ecumênico e cosmopolítico), visa à incessante instauração de um mundo plural. Essa perspectiva do mundo requer ao mesmo tempo a liberdade e a igualdade dos atores e dos espectadores que o compõem – indivíduos ou povos –, e a instituição de um espaço público de aparição desses mundos comuns aos seres que agem.

4 Dominação total, dominação radical e dominação global

Podemos, enfim, nos interrogar sobre a emergência de uma sociedade “globalitária” e sobre suas relações com as formas conhecidas do sistema totalitário descrito por Arendt. Um elemento totalitário se reco-

nhece pelo fato dele provocar não apenas uma alienação, mas uma destruição do mundo comum. Assim se articulam dominação e acosmismo: seja se tende a se totalizar, seja a se radicalizar, seja a se globalizar, desenvolvendo uma forma de dominação e uma destruição das experiências de pluralidade e, portanto, a pluralidade das experiências. A partir do acosmismo político, da perversão da ação em obra, procedente do exercício de uma dominação *total* sobre os indivíduos, explicitada por Arendt nas *Origens*, pode-se encontrar duas outras figuras de acosmismo ligadas a duas formas de dominação. Da perspectiva da obra, o acosmismo tecnocientífico procede do exercício de dominação *radical* sobre as condições constitutivas da humanidade. Do ponto de vista do trabalho, o acosmismo econômico procede do exercício da dominação *global* sobre as condutas laboriosas, culturais e políticas da humanidade. Se a dominação tecnocientífica do mundo é *radical* na medida em que abrange as condições do humano em sua raiz ao ponto de pretender subtrair os seres humanos à contingência de suas condições de seres vivos e de seres mundanos, a dominação econômica é *global* ao visar reduzir os humanos exclusivamente à dimensão da vida, fazendo deles máquinas consumistas submissas à uma única *oikonomia*. Cada forma de dominação renega, assim, uma atividade e a sua condição específica.

A *dominação política, total*, é como se chama a excrescência da esfera da ação que, contaminada pelos traços característicos da fabricação, contradiz a condição da pluralidade reduzindo os humanos à ilusória unidade de um corpo político homogêneo e unificado. Na dominação total, a ação é reduzida às características da obra: a política se torna tecnologia do poder, perdendo, assim, seu sentido político propriamente dito, enquanto que a vida se impõe, sob a forma de sobrevivência, como a única dimensão da existência. É isso que os campos de concentração demonstraram.

A *dominação tecnocientífica, radical*, corresponde à excrescência da esfera da obra que invade todos os domínios da atividade humana, mas põe a condição do mundo contra ela mesma. Na dominação radical, a obra é tratada como uma ação e dela subtrai as suas características: imprevisibilidade, irreversibilidade, mas, também, ilimitação: ela se vê investida por esta tendência própria da ação de “transpor todos os limites”. Correlativamente, o trabalho e a ação que, um em nome da vida, o outro em nome da pluralidade, se elevam potencialmente ou realmente contra o mundo, “obrando”, a destruição do mundo. A artificialização de onde procederia a característica humana do mundo é elaborada ao ponto de pretender subtrair os humanos às condições que os fazem “homens”, a começar por sua condição terrestre.

A *dominação econômica, global*, é a excrescência da esfera do trabalho que invade todos os domínios da atividade humana submetendo-os à condição da vida. Na *dominação global*, o trabalho é tratado como se fosse uma obra e até mesmo uma ação; correlativamente, a obra e a ação são consideradas como se tivessem a vida como condição. O esquema produtivista do trabalho se impõe às outras atividades, a edificação do mundo pela obra e a instituição de um lugar político para agir em conjunto são avaliadas apenas sob a visão do consumo e do lucro. O mundo se torna um material explorável pelo trabalho e uma mercadoria consumível até em suas manifestações culturais e políticas.

Poder-se-ia resumir esse movimento dizendo que a *dominação total* procede de uma *redução* da ação à obra, onde a ação perde suas características próprias – de revelação do “quem”, de relação dos atores entre si, de instituição de um espaço de visibilidade comum – para ser transformada em projeto de fabricação de um novo homem em uma nova sociedade. A *radicalização tecnocientífica* dos diferentes aspectos da existência humana procede de uma *contaminação* da obra pela ação. A potência ilimitada de agir se encontra mobilizada concretamente a serviço de uma fabricação tecnocientífica do humano e do mundo a ponto de se voltar contra o mundo que ela supunha fazer nascer e de destruí-lo. Da conquista espacial à clonagem, passando pelo desenvolvimento dos OGM [Organismos Geneticamente Modificados], cada dia traz a confirmação dessa potência e do risco de desintegração que ela provoca com o pretexto de liberar o mundo e os humanos de suas condições originárias. A *globalização econômica* das atividades [humanas] procede de uma *absorção* da obra e da ação pelo trabalho, tornando, assim, a produção econômica o paradigma da existência humana e a condição da vida, subordinando todas as outras que ela priva de sentido.

Reconhecer-se-á, apesar de tudo, a distinção entre a *dominação global*, que se generaliza sob nossos olhos, e a *dominação total*. A *dominação totalitária* não poderia se exercer, por definição, a nível mundial: para ser *total*, a *dominação* deve ser *local*. O internacionalismo proletário se reduz ao “comunismo num só país”, a expansão vital se restringe aos limites do *Reich*. A *globalização* designa, ao contrário, um triplo processo de *deslocalização* e de abertura: extensão e composição a nível internacional do sistema econômico de produção e de consumo, unidos a uma internacionalização dos mercados financeiros; planetarização dos desequilíbrios ecológicos cujos efeitos destrutivos a nível mundial compõem sistema com outros fenômenos “mundiais”, tanto naturais quanto técnicos ou humanos: epidemias, AIDS, poluição, máfia, tráfico de armas ou de órgãos etc; desenvolvimento das tecnologias de comunica-

ção e de informatização garantindo uma conexão planetária sem intermediários dos serviços públicos ou das infraestruturas nacionais. Em nenhum desses aspectos, uma sociedade globalizada poderia ser dita totalitária: nem monopartidarismo nem autocracia, nem monopólio da violência ou dos meios de comunicação, nem uso do terror nem controle estatal da atividade econômica. Cada um dos traços característicos do totalitarismo é negado pela globalização, que encerra uma nova forma da dominação, fundamentalmente econômica, e, na realidade, financeira. Ela não poderia ser *total*; mas ela é *global*.

A dominação global se manifesta pelo crescimento de uma extensão horizontal, planetária, unicamente das atividades geradoras de lucro e de uma absorção hegemônica, vertical, da economia sobre as diferentes esferas da existência e a junção dos mundos propriamente humanos, ações e obras reduzidas sobre o registro do consumo, isto é, da vida e da sobrevivência. Nesse nível, a sociedade “globalitária” une-se a um aspecto da sociedade totalitária: tanto uma como a outra sacrificam o mundo pela vida, submetem os registros significantes da existência e da atividade humanas à única lei da “reprodução da vida perpetuamente mortal” (Marx). Este já era um traço do capitalismo do século XIX. A globalização produz uma sistematização desta redução da existência à sua condição vital em detrimento das suas condições mundana e plural.

Podemos chamar “poder globalitário” aquele que exercem tanto as multinacionais quanto as bolsas e as agências de financeiras, ou a lógica do lucro que impõe a renúncia de uma vida mundana para obrigar os indivíduos a buscar a sua realização no consumo e, impondo-os essa renúncia, solicita-os à produção do que não podem gozar. Os efeitos destrutivos são incontrolláveis e irreversíveis. Mas “poder” não designa aqui uma instância, um aparelho, uma organização, etc. Poder designa simplesmente a potência destrutiva desencadeada por uma financeirização da economia que nenhuma instância, nacional ou internacional, está em posição de regular. Embora o poder totalitário seja sustentado por um aparelho policial ainda submisso às ordens de um autocrata, o poder globalitário é sem rosto. Sua dominação é *global*, pois ela *inclui* a totalidade das vidas sem nenhuma escapatória. Não há “outros”, pois os excluídos do sistema da mercantilização mundial o são no interior de formas de pauperização e de despertencimento que os limita apenas a sobrevivência.

Que esta dominação global instrumentalize os Estados e seus aparelhos policiais, não deve induzir que se está lidando com um processo controlado por certas esferas econômico-políticas. Ao contrário, como as Bolsas, os próprios Estados, ao preço de sua legitimidade e de

sua credibilidade, têm, em grande parte, mantido fidelidade. E, como as bolsas, podem ser surpreendidos e revelar sua extraordinária falibilidade. Diferentemente do totalitarismo, que pretende transformar em obra a lei da Natureza (o acontecimento da raça) ou aquele da História (o acontecimento da sociedade sem classe), o globalitarismo é realmente a transformação em obra da lei da Vida (a reprodução destrutiva do vivente no consumo). E isto em nome dessa lei que, sob o motivo ilusório de uma “mundialização” em realidade denegada, explora e destrói sistematicamente o mundo que até hoje ainda podia ser chamado de morada dos homens.

Se formos fiéis ao pensamento de Arendt, não nos deteremos nesta nota tão sombria e evocaremos a “boa nova” que dá sentido às suas análises do sistema totalitário e da ação política que não perdeu nada de sua atualidade: a capacidade de agir dos homens acompanha milagres. A palavra do fim é aquela do começo. “Cada fim na história contém necessariamente um novo começo” e “este começo, antes de se tornar um acontecimento histórico, é a suprema capacidade do homem: politicamente, ele é idêntico à liberdade do homem.” (ARENDR, 2000, p. 838). O começo do mundo está sempre por vir.

Referências Bibliográficas

Arendt, H. *Les Origines du totalitarisme*. Paris: Ed. P. Bouretz, 2000, (Collection Quarto).

_____. *Condition de l'homme modern*. tr. G. Fradier. Paris: Calmann-Lévy, 1981.

_____. *Vies politiques*. Tradução fr. J. Bontemps. Paris: Gallimard, 1974.

_____. *Qu'est-ce que la politique?*. tr. fr. S. Courtine-Denamy. Paris: Seuil, 1995.

_____. *La Crise de la culture*. tr. fr. A. Faure et P. Lévy. Paris: Gallimard, 1972.

Tassin, E. *Le Trésor perdu. Hannahh Arendt, l'intelligence de l'action politique*. Paris: Payot, 1999.