

## COMUNICAÇÃO, ÉTICA E CIDADANIA

### A) A INTERSUBJETIVIDADE SIMBÓLICA ENQUANTO O LUGAR DA COMUNICAÇÃO NA VIDA HUMANA

É enquanto “ser simbólico” que o ser humano manifesta de uma forma privilegiada a “sociabilidade” como uma dimensão essencial de seu existir. Certamente se pode falar de uma corrente de consciência pré-lingüística, do mundo das vivências humanas; mas mesmo as necessidades mais íntimas e os sentimentos mais profundos do ser humano se diferenciam de acordo com suas articulações lingüísticas, e é fenômeno conhecido pelos cientistas sociais que uma linguagem comum exerce uma influência determinante de unificação sobre o mundo dos sentimentos humanos.<sup>1</sup>

Em virtude do papel tão central que a linguagem exerce na vida humana, desde muito tempo emergiu a preocupação de tematizar as funções básicas<sup>2</sup> que ela desempenha na existência humana. Elemento fundamental nesta determinação é a consideração de seus elementos constitutivos. Neste contexto, é importante a consideração de Peirce<sup>3</sup> sobre a linguagem humana em sua semiótica. Para ele, todo conhecimento humano é mediado por signos e possui uma “estrutura triádica”, pois ele é sempre uma relação entre: a) um objeto real, a coisa que é apresentada; b) um signo que estabelece a relação com ela; c) os usuários dos signos, a comunidade lingüística que

MANFREDO ARAÚJO DE OLIVEIRA\*

#### RESUMO

O artigo tem como ponto de partida uma reflexão sobre a intersubjetividade simbólica como fundamento das interações sociais. Analisa a comunicação na sociedade do espetáculo e sua capacidade de escamotear desigualdades sociais, criando o afastamento entre produção e recepção de bens simbólicos. Nesse contexto emergem formas ostensivas e efêmeras de produção e difusão de informações. Na perspectiva de superar os significados localizados da comunicação impõe-se a necessidade de retomar o pensamento crítico e universal como base da reflexão ética e percepção da economia sob a ótica dos direitos humanos.

#### ABSTRACT

The article departs from a reflection about symbolic inter-subjectivity as a core of social interaction. It analyzed communication in a society of spectacles and its capacity to shroud social inequality by distancing production from reception of symbolic objects. In that context, ostensive and ephemeral forms of production and diffusion of information are produced. In the perspective of overcoming the localized significance of communication, there is a necessity to recover universal critical thought as an inspiration for ethical reflections and economic perceptions under the guise of human rights.

\* Doutor em Filosofia, Professor Titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Ceará.

interpreta os signos, ou seja, os sujeitos que precisamente através deles estabelecem relações intersubjetivas e se constituem como comunidade.

A partir daqui, o conhecimento humano se revela como interpretação de algo que é mediado por signos e seu sujeito não pode ser um sujeito puro, fora do mundo e da história, mas é um sujeito real que vive no mundo dos signos, no contexto do mundo social que se forja a partir deles de acordo com regras que se institucionalizam e se configuram como estruturas articuladas. Estes sujeitos reais expressam a si mesmos e se entendem entre si sobre algo no mundo através das formas simbólicas que estão sempre inseridas em contextos sócio-históricos específicos. A linguagem unifica, portanto, em si o mundo dos objetos, o mundo do sentido, o mundo subjetivo e o mundo intersubjetivo, o que vai desembocar na tese de que o conhecimento

humano é antes de tudo um entendimento intersubjetivo. Isto implica afirmar que toda relação sujeito x objeto está sempre mediada pela relação sujeito x sujeito, lingüisticamente mediada. Com isto, se revela uma dimensão central no existir humano: o ser humano não simplesmente existe, mas dá sinais de si mesmo, apresenta o mundo e se constitui enquanto ser social. Ele se revela como aquele que, interpretando sinais, interpreta o mundo que ele tem através

da mediação destes sinais. É justamente neste sentido que se pode dizer ser a linguagem a mais fundamental das instituições sociais: toda a organização da vida social ocorre através da linguagem, de tal modo que ela é produto e expressão do ser comunitário<sup>4</sup> e, enquanto tal, o primeiro recurso para a criação e conservação de novas relações.

Daqui emergem horizontes novos para a compreensão da linguagem humana: o ser humano não só através dela ultrapassa o mundo imediato das situações e dos instintos, mas situa sua vida no mundo do sentido aberto pela palavra e é isto que constitui propriamente sua casa no universo.<sup>5</sup> O homem que fala põe sentido<sup>6</sup>; e precisamente aqui se situa o que distingue a palavra do simples ruído, pois, sendo ela algo material, aponta, contudo, para algo de outra esfera ontológica, o significado. A simples percepção - a mesa é marrom - já possui uma estrutura proposicional: nela algo é determinado enquanto algo o que só é possível porque já situamos o objeto em questão no horizonte de sentido intersubjetivamente partilhado por um grupo humano em seu mundo vivido<sup>7</sup>, ou seja, "o filtro simbólico apanha-o em suas redes e situa-o fortemente num conjunto ligado"<sup>8</sup>. Isto implica dizer que o entendimento humano ocorre sempre num duplo nível, ou seja, no nível do conteúdo proposicional (dimensão semântica) e no nível da dimensão performativa (dimensão pragmática) em que estabelecemos diferentes tipos de relações sociais, mediadas pela linguagem.<sup>9</sup> A linguagem é, assim, tanto o espaço do desvelamento do sentido como de sua possível crítica.

É só através desta interpretação que nossa percepção se completa<sup>10</sup> e assim, falando, fazemos a realidade familiar a nós, ou seja, a realidade, efetiva ou possível, necessária ou contingente; numa palavra, a totalidade da realidade se nos revela através da mediação da linguagem. Ela se constitui a mediação fundamental da presença a nós das coisas, das pessoas e de nós mesmos a nós mesmos. Precisamente isto constitui o ser da palavra e funda os mundos simbólicos onde o ser humano emerge e vive; ou seja, sempre num contexto de relação aos outros, num mun-

do dotado de sentido: a subjetividade já se constitui no seio de um contexto de relações simbolicamente mediadas. Quem aprende uma língua é introduzido num mundo de significados já sempre intersubjetivamente compartilhados e é neste seio que se pode constituir a consciência individual até chegar ao nível da capacidade de inovação criativa e de posição crítica frente ao todo do mundo intersubjetivo em que se situa. É por esta razão que M. Scheler<sup>11</sup> afirma que sem saber já sempre vivemos no passado que permanece atuante em nossas vidas através do poder da tradição<sup>12</sup> que nos marca.

É importante, justamente para poder refletir sobre o poder dos meios de comunicação em nosso mundo, lembrar que a força da tradição em nossas vidas não se limita à transmissão de determinadas concepções que se tornam familiares, mas, sobretudo, através do saber implícito que normalmente não somos capazes de tematizar e mesmo assim tem profunda influência em nossas vidas<sup>13</sup>. É este saber que constitui o pano de fundo de sentido a partir de onde nos situamos no mundo e isto tem enormes conseqüências para a configuração de nossa vida social. Isto nos ajuda a compreender uma questão fundamental: através da tradição, de seu saber implícito, podemos estar introjetando erros, ideologias, concepções que justificam a exploração e a destruição da vida humana e da natureza. Este é o preço que o ser humano tem a pagar para ter acesso ao mundo espiritual: ele não existe fora dos sistemas simbólicos que ele em sua história vai criando e que o criam. Mas, é também neste contexto, que se vão formando os conceitos universais que tornam, por exemplo, possível o desenvolvimento da ciência e que revela claramente a tendência do espírito humano de superar as experiências sensíveis.

É a partir de uma consideração sobre a linguagem, que se manifesta o que caracteriza o ser humano enquanto ser humano: a capacidade de levantar a questão da validade. Quem fala transcende o mundo dos signos na direção das coisas do mundo (mundo objetivo), dos outros (mundo intersubjetivo) e de si mesmo (mundo subjetivo) e levanta pre-

tensões de validade a respeito dos fatos do mundo objetivo, da correção das normas que regem a vida social e de suas próprias vivências subjetivas<sup>14</sup>. Ora, levantando a questão da validade, o ser humano transcende o fático, o que revela que o sentido abre o espaço do questionamento, da crítica. Quem fala se põe no espaço de uma possível argumentação que tem como finalidade buscar as razões que legitimam as pretensões de validade, já sempre implicitamente levantadas nos proferimentos lingüísticos: a linguagem abre para a vida humana o espaço do co-existir na esfera do sentido. A ação do ser humano no mundo se situa neste espaço aberto pelo sentido, que não apenas é sentido já efetivo, mas também sentido a ser efetivado pela práxis humana.

Portanto, é no seio dos mundos simbólicos que o ser humano pode levantar a questão da validade e ter acesso à verdade libertando-se dos erros recebidos, o que revela a capacidade do ser espiritual de transcender sua própria tradição histórica e questioná-la, embora por ela marcado. Assim, o ser humano só conquista sua capacidade de autonomia no pensamento e na ação no seio de uma comunidade cujo valor se mede precisamente por sua capacidade de permitir e promover a transcendência, objetivamente fundamentada, de suas próprias tradições.<sup>15</sup> A emergência da palavra é a dissolução da inocência originária, da ingenuidade. Tudo pode, em princípio, ser posto em questão pela força da palavra.<sup>16</sup> Desta forma, a palavra abre o espaço da história. Pela crítica, ela torna o ser humano capaz de transcender o faticamente existente e abrir-se para a esfera do possível, na busca de novas configurações de seu ser.

Portanto, a linguagem é o espaço da reflexão e, enquanto tal, se mostra como a instância de que dispõe o espírito para ter acesso à verdade a que em princípio é aberto. Mas ela também é a instância do possível erro<sup>17</sup>, porque estabelecendo, pela mediação do mundo dos signos, uma esfera de distância tanto do real como do pensamento, ela tem possibilidade de dissimulação e, assim, abrir o espaço para o erro, o engano, a fraude, a falácia, o ardil. Os símbolos

possuem lógica e poder próprios: têm enorme capacidade de provocar determinados comportamentos coletivos, mesmo em total independência em relação à realidade a que se referem: se existe ou não, se é criação sua ou não, se está sendo devidamente apresentada ou não. Uma palavra tem o poder de despertar sentimentos humanos que muitas vezes nada têm a ver com seu significado.

Neste horizonte, aparece como primeira função da linguagem a capacidade de exteriorizar pensamentos primeiramente em símbolos que procuram de certa forma imitar o que exprimem, depois em signos, cuja característica é a total separação física do que expressam e que tem como traço essencial a significação: signos significam algo. Através deles, a linguagem apresenta objetos do mundo dos objetos, expressa a riqueza do mundo interior e constitui relações sociais. Numa palavra, o falante comunica pensamentos a outros e através disto constitui intersubjetividade. Entre a consciência e o mundo se põe na vida humana o mundo dos símbolos que constitui o alicerce do mundo humano comum e, enquanto tal, a linguagem se revela como o fundamento de toda cultura.

## **B) A COMUNICAÇÃO NA SOCIEDADE DA SENSACÃO E DO ENFEITIÇAMENTO**

Num primeiro instante, consideramos a comunicação como momento fundamental da constituição do ser humano, isto é, a consideramos enquanto uma propriedade constitutiva do ser humano enquanto tal. Contudo, em virtude da historicidade da vida humana, a comunicação assume formas e significações diferenciadas nos diferentes contextos sócio-históricos em que os seres humanos se inserem. Daí a pergunta inevitável: como se configura a comunicação em nossas sociedades? Vivemos hoje num mundo da comunicação, mais do que isto: a comunicação parece dever regular todos os problemas humanos.<sup>18</sup> Ela, literalmente, invade em nossos dias todos os campos da vida humana: as empresas, os meios políticos onde o *marketing* político e a imagem se tornaram questões fundamentais, a impren-

sa, a publicidade, o mercado editorial, a esfera das religiões, as terapias individuais e grupais, as ciências comunicativas, das organizações e das decisões, as próprias ciências exatas, a inteligência artificial, a informática, as ciências cognitivas, etc.

Assim, a comunicação não diz respeito apenas aos meios de comunicação e não só a uma dimensão constitutiva da vida social, mas tem a ver com uma forma determinada da própria sociedade ser e se configurar, e está radicalmente vinculada à revolução tecnológica da modernidade, que transformou a técnica em medida para o progresso e a felicidade do ser humano, e fez dela a grande força espiritual da humanidade, muitas vezes escamoteando a desigualdade de seu uso em nossas sociedades.<sup>19</sup> Por esta nova configuração, ela provoca uma reelaboração do caráter simbólico da vida social enquanto tal<sup>20</sup> ligada à pretensão moderna da realização tecnológica dos desejos humanos.

Na realidade, a “revolução comunicativa”, provocada pelo desenvolvimento dos meios de comunicação de massa, modificou profundamente a comunicação humana nas sociedades contemporâneas e reestruturou de maneira radical as relações entre as pessoas.<sup>21</sup> A primeira mudança básica é que aqui se passa de uma interação face a face, em que os encontros possuem caráter dialógico e em que os sujeitos são co-presentes e partilham do mesmo mundo vivido, ou seja, do mesmo sistema de referência espaço-temporal, para uma comunicação que comumente é de mão única e que usa meios mecânicos, possibilitando a transmissão dos conteúdos simbólicos a sujeitos distantes no espaço e no tempo. Aqui, as formas simbólicas são produzidas para um número indefinido de receptores potenciais.<sup>22</sup> Uma das conseqüências importantes deste processo é que, hoje, os indivíduos das mais diferentes culturas são confrontados com diferentes concepções de vida humana e de sua vocação e com isto surge, apesar de todas as dificuldades provenientes do complexo sistema de comunicação, possibilidade de abertura de um diálogo crítico sobre os valores essenciais da pessoa humana e, conseqüentemente, sobre a orien-

tação fundamental a dar à vida. O debate universal se torna tecnicamente possível.

Neste sentido, os destinatários das mensagens destes meios não podem propriamente ser considerados parceiros num processo recíproco de interação, pois falta a partilha do mesmo sistema de referência espaço-temporal. Antes ocorre uma espécie de viagem através de outros mundos vividos, ou seja, de outros sistemas de referência, distintos dos quadros referenciais da vida cotidiana.<sup>23</sup> Isto não implica, contudo, que tenhamos que necessariamente considerar os meios de comunicação de massa como instrumentos todo-poderosos capazes de determinar de forma inexorável a forma como as pessoas pensam e agem em nossas sociedades. Hoje, se dá muita atenção aos processos de apropriação e seleção dos conteúdos significativos, isto é, para a forma de elaboração e de apropriação das mensagens como formas de resposta a outros e que elimina a idéia de um público completamente passivo<sup>24</sup>. Isto, contudo, não significa dizer que não exista mais a “domesticação do imaginário” como efeito possível da transmissão incessante de notícias e do impacto das imagens.<sup>25</sup>

Inserida neste contexto sócio-histórico, a comunicação provoca um afastamento entre a produção e a recepção de formas simbólicas, de modo que as mensagens estão à disposição das pessoas, em contextos muitos distantes daqueles em que são produzidas e, assim, se faz possível, propriamente, uma circulação pública das formas simbólicas. O uso cada vez mais intenso de meios técnicos na comunicação provoca uma alteração das condições espaço-temporais: os sujeitos adquirem condições de se comunicarem para além das fronteiras do espaço e do tempo e podem, assim, agir e interagir à distância e criar também novas formas para o controle do próprio espaço e do tempo. Isto significa um enorme alargamento do mundo humano e das condições espaço-temporais da organização social. Para Thompson, o desenvolvimento das formas de telecomunicação provocou uma separação do espaço e do tempo, uma vez que o distanciamento espacial não requer mais

a partir de então distanciamento temporal.<sup>26</sup> Esta separação entre espaço e tempo preparou o terreno para uma transformação radical, ou seja, para o que ele chama “a simultaneidade desespacializada”: no passado, simultaneidade pressupunha identidade de tempo e espaço, o que não é mais necessário.

Passam aqui para o primeiro plano certos recursos técnicos<sup>27</sup> e institucionais de produção e difusão de mensagens, o que significa acoplar todo o processo à indústria destes meios e, conseqüentemente, ao capital e aos processos de sua valorização. Este processo vai, inevitavelmente, vincular a comunicação ao mercado e, conseqüentemente, aos processos de mercantilização, “de repressão e de acomodação dos sentidos humanos<sup>28</sup>” aí vigentes. Comunicação e economia se tornam processos inseparáveis. É por esta razão que M. Castells<sup>29</sup> é de opinião que a nova revolução tecnológica das tecnologias da informação reestrutura a própria base material da vida social. As economias se interconectaram entre si e integraram o mundo em redes globais, criando um número enorme de comunidades virtuais e dando origem a uma forma nova de relação entre estado, sociedade e economia, que provocou a emergência de uma nova configuração do sistema capitalista. Neste contexto, a tecnologia da informação se transformou num instrumento imprescindível em todos os setores da vida social, sobretudo no que diz respeito à produção cultural e ao acesso à informação, e é ela o canal privilegiado através do qual os indivíduos hoje experimentam o que seja a realidade.

A nova evolução é basicamente uma revolução do conhecimento, uma vez que diz respeito à pesquisa, ao processamento e à comunicação de informações aos outros, e, conseqüentemente, a uma nova forma de venda de bens e serviços, o que conduz a uma série de problemas sociais e políticos novos.<sup>30</sup> Foi precisamente a comunicação eletrônica empregada nestes processos de geração de conhecimento que tornou possível a penetração da comunicação em todas as esferas da vida, dando origem ao que os analistas de nosso tempo denominam “Era da Informação”, que é baseada em redes de expansão

ilimitada aptas a dar aos seres humanos novas capacidades, novas mentalidades e novas instituições, novas formas de aprendizagem, convivência e, conseqüentemente, novos desafios.<sup>31</sup> Elas constituem um caso extremamente importante para o estudo das relações entre renovação tecnológica e mudanças sociais<sup>32</sup>, mais ainda, para a compreensão da significação para a vida humana da nova estruturação da organização social de que a esfera tecnológica constitui elemento básico.

Já, de tempos passados, conhecemos um fenômeno que adquiriu proporções fundamentais na sociedade da informação: o fenômeno do fascínio que foi representado pela forma antiga dos santos e que continuou presente através dos séculos “nos jogos dos gladiadores, nas festividades dos hereges, na queima das bruxas, no carnaval e nas touradas”.<sup>33</sup> Pode-se denominar todos estes fenômenos de “sensacionais”, no sentido que esta palavra possui hoje e que desempenha um papel fundamental na compreensão de nosso mundo: sensação significava originariamente percepção; hoje significa aquilo que atrai magneticamente a percepção a si mesma, ou seja, o espetacular, o extraordinário.<sup>34</sup> A percepção do extraordinário, que era o caso supremo da percepção, se torna o caso ordinário. Assim, sensacional é aquilo que é capaz de seduzir as massas e constitui uma válvula de escape para as possíveis frustrações.

O importante aqui é que estes acontecimentos não só significam a quebra da rotina do cotidiano, o que faz com que o constante em nossa sociedade seja justamente a inconstância, a inquietude generalizada, a excitação, mas eles estabelecem os limites que definem a própria existência e seu sentido e, portanto, constituem referências fundamentais para a orientação da totalidade da vida social. Nossa sociedade se transformou numa sociedade do espetáculo<sup>35</sup>, na qual notícias não são simplesmente transmitidas, mas produzidas justamente na perspectiva de chamar atenção. Sensação se faz uma necessidade vital: a luta por aparecer é uma luta contra a insignificância. Daí a radical inversão: o “transmitir, porque importante” transforma-se em “é importante, porque

transmitido<sup>36</sup>; ou seja, precisamente em virtude do fato de que algo seja transmitido, considera-se que ele diz respeito a todos, o que também conduz a uma espetacularização dos fatos sociais. Hoje, nenhum sistema moderno de notícias pode subsistir sem esta lógica. Há aqui, inegavelmente, uma imbricação entre poder e relações de percepção que faz com que a sensação seja tanto uma forma de percepção quanto uma forma de dominação: ninguém mais pode perceber ou expressar-se, a não ser sob as condições de complexo de sensação<sup>37</sup>, o que, muitas vezes, conduz a formas de falseamento, encobrimento e fragmentação da realidade.<sup>38</sup>

Türcke nos alerta para o fato de que a compreensão adequada deste fenômeno, que se tornou central em nossos tempos, só se dá através de sua vinculação com a sociedade moderna produtora de mercadorias. Foi precisamente esta sociedade que fez a fusão do extraordinário e do comum, até porque o mercado já possui em si mesmo o caráter de espetáculo: ele exalta suas mercadorias. Ora, ali onde o mercado é a instituição fundamental da vida social, a primeira força de integração da sociedade e também de exclusão dela, ali onde ele chega mesmo a determinar o sentido da existência, então, os produtos e os produtores deste mercado são enfeitados, já que se apresentam como o extraordinário. Pessoas, acontecimentos e produtos que provocam maior fascínio e espanto são reconhecidos como algo singular:

*(...) aquilo que não se destaca na massa de ofertas não vende, pois não é verdadeiramente percebido. O que não é percebido é um nada; quem não é percebido é um ninguém o que gera uma necessidade premente de autopercepção ou necessidade de saber se não estamos sendo iludidos em nossas percepções de nós mesmos, pois disto depende nosso ser. Na necessidade, no desejo da sensação, encontra-se a angústia da existência de uma sociedade inteira<sup>39</sup>.*

Daí a exigência da propaganda: quem não faz propaganda não tem presença social, não entra em comunicação, portanto, praticamente não existe, uma vez que a imagem adquiriu importância fundante na vida humana. Assim, a propaganda se transforma no imperativo da autoconservação, é a nova formulação do imperativo categórico.<sup>40</sup> Desta forma, a integração no mundo da comunicação é a nova fórmula para exprimir salvação e humanização.

Articula-se, portanto, uma nova compreensão da realidade enquanto tal e, especificamente, da realidade humana<sup>41</sup>: ser significa agora “ser percebido”. Quem não é percebido literalmente não é, em nossas sociedades da comunicação. Trata-se aqui da primeira afirmação da ontologia da época micro-eletrônica. É por esta razão que hoje tudo da vida humana é mostrado sem qualquer escrúpulo: sofrimento, horror, morte, desespero, sexo. Tudo na vida real é exibido, inclusive a intimidade, a miséria humana. A sobrevivência é agora conquistada através da “estética”, da manifestação, do parecer, da impressão que se causa: precisamente nisto consiste a sociedade da sensação<sup>42</sup>, o que conduz a uma questão grave: o bem e o mal deixam de ser uma questão ética, para se transformarem numa questão estética e o estético se transforma na questão decisiva para ser ou não, já que em nossa sociedade *ser é aparecer*.

A angústia básica da existência é a angústia do aparecer e uma visualização clara desta nova situação é a velocidade incrível das imagens que se sucedem, freneticamente, no filme e na televisão.<sup>43</sup> Onde a aceleração diminui, o ser deixa de existir: o que não choca, o que não chama atenção não presta, não é e deve ser substituído por uma nova imagem. O que não é percebido torna-se marginalizado, não possui direito à existência. Não se trata aqui do prazer da velocidade pela velocidade, mas de um medo novo, pelo qual a humanidade hoje é profundamente marcada: o medo de desaparecer, de cair no abismo da não-percepção que é o abismo do não-ser.

Por isto, as pessoas não deixam de estar presentes onde possam aparecer e, por outro lado, ex-

plica-se a necessidade de enviar dados aos outros. Neste contexto, o computador se vai transformar em instrumento universal de trabalho e ponto de encontro de todo o conjunto de relações sociais, através da imensidade de dados que dizem respeito a todas as dimensões da vida, e que nele são armazenados, trabalhados e transmitidos. Armazenar, receber e enviar dados se vão fazendo as atividades humanas básicas. Através de mensagens eletrônicas, meu aqui e agora adquire a dimensão do mundo. Por outro lado, uma característica curiosa de um emissor de dados é que ele se desvincula de seu aqui e agora e se transfigura em algo etéreo, que se pode captar em todos os lugares, num campo determinado de emissões, mas que não se deixa propriamente apanhar. Para exprimir este fenômeno, se inventou a palavra "realidade virtual".<sup>44</sup> A presença etérea é uma presença real, com tal poder de ação, que produz, para si mesma, a aparência de uma força vital coletiva que não pode mais faltar na vida humana. O grave é que comumente nos esquecemos de que se trata de uma realidade fantasmagórica: basta que a energia suma, que a bateria se esvazie ou que a antena apresente um defeito para que ela desapareça.

É necessário situar toda esta problemática no contexto sócio-histórico do Brasil contemporâneo. Vivemos num país estranho, pois nele, no Brasil oficial, apenas uma parcela minoritária de sua população é incluída<sup>45</sup>. Coexistem, no mesmo território, uma sociedade moderna, que cada vez mais se aproxima econômica e culturalmente dos países mais ricos do mundo, e uma sociedade primitiva, com milhões de habitantes vivendo nas cidades e nos campos, em condições de vida que humilham a pessoa humana. Esta cisão interna é aprofundada pela forma de inserção na nova configuração da economia como sistema mundial<sup>46</sup>.

Nesse contexto, os mercados financeiros, cada vez mais, impõem suas leis ao processo global de configuração da vida humana. Tal processo não só não atenuou as desigualdades, mas, seguramente, as aprofundou. Suas conseqüências estruturais são pobreza, instabilidade, desemprego: o desemprego e o emprego instável de milhões de pessoas é o si-

nal mais visível de um processo de desenvolvimento, que está criando pessoas literalmente inúteis à nova ordem mundial. 4,5 bilhões de pessoas no mundo vivem, na pobreza, 2 bilhões sobrevivem com menos de um dólar por dia. Todo este processo se agrava, ainda mais, com a tese hoje difundida<sup>47</sup> de que devem ser eliminadas as distorções de mercado, ou seja, as intervenções na economia destinadas a fazer com que a economia se volte à satisfação das necessidades humanas. Assim, são consideradas distorções de mercado as leis trabalhistas, o seguro desemprego, as políticas universais de educação e saúde, as de pleno emprego e proteção ao meio ambiente, o que vem causando uma crescente exclusão e marginalização de grande parte da população.

Esta situação já é, em si mesma, trágica, mas tem um agravante: a resignação, que se torna cada vez mais difundida, a convicção, profundamente arraigada de que nada se pode fazer, pois o ser humano é incapaz de legitimar qualquer sentido, que fundamentalmente uma tomada de posição frente à realidade de sua vida. Na modernidade, se considerava a razão, como pensou toda a tradição do Ocidente, a instância capaz de estabelecer critérios a partir de onde seria possível criticamente situar-se no mundo. A pós-modernidade nos pretende convencer da impossibilidade de um tal empreendimento. Não existe a razão única e universal, o chão da vida humana é o mutável, o contingente, o provisório: vivemos numa multiplicidade de muitas razões, subsistemas e jogos de linguagem. Não há unidade na realidade de tal maneira que se pudesse articular um sentido unitário para a vida humana. Ao invés de uma grande narrativa, capaz de legitimar os outros discursos, como foi a pretensão da filosofia da tradição, deparamo-nos hoje com uma série de pequenos relatos, sempre de perspectivas locais, de jogos de linguagem diversos, cada um com seu sistema específico de regras<sup>48</sup>.

Aqui, são privilegiadas a heterogeneidade e a diferença, a fragmentação e a indeterminação do pensar, como forças libertadoras da vida humana frente ao caráter opressor e nivelador de todo discurso universalista<sup>49</sup>. A verdade não depende da razão, mas dos regimes de poder: instituir uma verda-

de é um ato essencialmente político; é o exercício de um poder<sup>50</sup>. Por esta razão, não tem sentido buscar os fundamentos de inteligibilidade da vida humana enquanto vida histórica: não há essência alguma a se realizar na história, não há uma ordem subjacente a tudo o que acontece, como não há uma finalidade única para a qual tudo deve tender.

### C) ÉTICA E HISTÓRIA ATUAL

Muitas vezes, ao ouvir a palavra ética, as pessoas pensam, antes de tudo, num código de deveres, num fardo pesado que torna a vida, diminuída, sem gosto, sem qualidade. Ocorre que a ética caracteriza um ser, que não apenas vive, mas que se pergunta pelo sentido de tudo e, portanto, pelo sentido de sua vida, pela razão de ser de suas ações. Já na Grécia, a ética nasceu no seio da polis, como a pergunta pelos critérios que tornassem possível o enfrentamento da vida com dignidade. Isto significa dizer que o ponto de partida da ética é a vida mesma, a realidade humana, que, em nosso caso, é uma realidade de fome e miséria, de exploração e exclusão, de desespero e desencanto frente a um sentido para a vida humana.

Muitos defendem hoje que a história humana não tem um objetivo, é destituída de um sentido que possa fundamentar as ações dos seres humanos, pois não há instância fundante. Todas as condições são estritamente contingentes e é absolutamente inútil dotá-las de um fundamento. A história não é o esforço de auto-realização da humanidade, pois a humanidade mesma é uma das ilusões que desapareceram. Sendo assim, todas as éticas são necessariamente contingentes, limitadas, diferenciadas, sem qualquer sinal de pretensão ao estabelecimento de normas e fins últimos extensíveis a todos os seres humanos. A ética se torna, em última instância, uma invenção da cada um; a pluralidade é o único valor legítimo e qualquer unidade última está sob suspeita de ilusão metafísica. O grande mérito da pós-modernidade não é aguçar nossos sentidos para captar as diferenças, para compreender as formas diferenciadas de conceber e apresentar a verdade? Uma cultura pós-metafísica não prescinde mesmo da verdade? O

reconhecimento das diferenças e da pluralidade na vida humana não constitui uma riqueza?

No entanto, perguntas inconvenientes para esta mentalidade permanecem: se o homem pós-moderno se contenta com as ciências, como responde ele às questões da fome e da injustiça, ou seja, ao clamor do que grita: tenho fome, por isso exijo justiça? Liberdade e justiça não são mitos que desapareceram? Que se pode dizer aos milhões de excluídos, aos domesticados em seu imaginário e enfeitados em suas aspirações, aos silenciados e marginalizados? Por que não se pode perguntar pelo sentido último da existência humana, de suas conquistas e de sua história, da técnica, da comunicação, da vida e da morte? Não é esta proibição nela mesma um ato totalitário, realizado precisamente por aqueles que se contrapõem (em nome de que?) a todo totalitarismo? Por que proibir?

É necessário levar a sério a exigência permanente que marca a existência humana: a exigência de encontrar uma configuração de seu ser e de seu mundo. Trata-se da necessidade de construir-se, o que implica a possibilidade do fracasso, portanto, a possibilidade de autonegação, de alienação do próprio ser. Neste horizonte é fundamental para o ser humano tematizar o horizonte a partir de onde ele pode perguntar, se o que ele faz conduz à realização de seu ser e, com isto, o liberta das causas cegas que o impulsionam. Trata-se aqui de fazer emergir aquilo que caracteriza o ser humano no meio dos seres: a questão da validade<sup>51</sup>.

O ser humano é o ser que pode levantar a questão da validade de sua própria práxis, da forma de seu existir, o que significa transcender o mundo dos fatos na direção da tematização da esfera normativa, que lhe abre a possibilidade de afirmar que, o que é, não deve ser e que algo, que ainda não é, deve ser; ou seja, que a realidade deve ser transformada. É precisamente isto que manifesta o caráter paradoxal de nosso ser: sempre realizado de uma forma específica, e sempre para além de qualquer fechamento, pois sempre capaz de levantar a questão da validade de qualquer forma de sua realização teórica ou práti-



ca, e assim de abrir-se ao processo de sua superação. Nenhum mundo histórico é capaz de aprisioná-lo de modo definitivo, pois, a pergunta, em sua radicalidade, mostra que o homem é capaz de transcender qualquer realidade imediata, qualquer dado. Ele não está preso a nenhum mundo, mas é transcendência constante, tarefa permanente, portanto, existe sempre como realidade a ser construída.

A cultura pós-moderna nos chama atenção para algo fundamental: o ser humano só pode efetivar-se em mundos históricos concretos, que são o fruto de sua ação. A ética emerge neste contexto como reflexão crítica destinada a tematizar os critérios que permitam superar o mal e conquistar a humanidade do homem enquanto ser livre. Sendo assim, ela é mediação para a humanização do ser humano, para a efetivação de um mundo humano enquanto mundo que torna a liberdade efetiva. Seu objetivo fundamental é então estabelecer os marcos nos quais é possível configurar um mundo humano livre. O que é buscado, acima de tudo, são critérios que permitam aos seres humanos conduzir suas vidas com a dignidade que os constitui como seres chamados à liberdade.

A ética se põe de antemão no nível do discurso transcultural, global, o que significa aqui fundamentar princípios universais que são critérios para o relacionamento entre indivíduos, grupos e instituições, estados nacionais, justificados por razões e não pelo arbítrio e pela força. Trata-se da fundamentação de uma ética à altura dos desafios de nossa situação histórica, isto é, que fundamente os princípios normativos tanto das ações dos indivíduos como da configuração das instituições políticas internacionais, na referência às chances, mas também aos conflitos trágicos provenientes da globalização. Trata-se de fundamentar uma ética política da solidariedade universal.

Ora, a globalização de todos os problemas revela justamente a premência da fundamentação de um princípio normativo, de *uma norma fundamental de justiça universalmente válida*. Numa palavra, a própria situação de pluralismo desafia a reflexão

ética, hoje, a não perder nenhum dos pólos em questão: por um lado, as próprias questões de abrangência mundial com que nos confrontamos tornam premente a recuperação de uma postura universalista; por outro lado, a consciência da historicidade e consequentemente da imensa diversidade das situações humanas nos impede de advogar uma ética indiferente à particularidade histórica. O grande desafio não seria aqui precisamente encontrar uma posição mais abrangente capaz de reconciliar os opostos?

Ora, falar de particularidade sem universalidade é uma grande abstração, pois, ao fazer isto, estamos proferindo proposições que se destroem a si mesmas, que se refutam a si mesmas, pois se trata aqui de proposições semelhantes à que afirma não haver verdade. Na medida em que é proferida, levanta a pretensão de ser verdadeira, uma vez que, quem a profere, levanta a pretensão que algo de fato é assim como está sendo dito. Este procedimento argumentativo manifesta a inconsistência de um pluralismo absoluto: o retorno reflexivo da proposição sobre si mesma e sua auto-aplicação revelam sua falsidade, portanto, a existência de pelo menos uma proposição verdadeira, a proposição que é contraditória a ela. Ora, a existência de pelo menos uma proposição verdadeira já demonstra que em princípio a verdade existe, o que refuta a tese do ceticismo radical. Daqui emerge uma proposição afirmativa universal: existem em princípio proposições verdadeiras, ou seja, quem afirma que só há pluralidade, que não há unidade, princípios universais, refuta-se a si mesmo, uma vez que com isto está proferindo uma proposição universalíssima.

Assim se mostra que universalidade e particularidade não constituem mundos inteiramente dicotômicos, uma vez que a própria particularidade já possui em si mesma a universalidade. Do ponto de vista ético, é precisamente a recuperação do universal que abre o espaço à crítica e, portanto, à emancipação do universal humano: a insistência no particular, pensado sem universalidade, confirma situações de degradação da vida humana e destruição da natureza, a perpetuação dos guetos e da

marginalização. Por um lado, o universal é algo ineliminável e sua negação nos leva a um relativismo insustentável, porque contraditório. O universal é, assim, o ponto de partida de qualquer reflexão ética. Mas ele não é tudo, pois tomado em si mesmo, é ainda abstrato, isto é, ele exprime um sentido não ainda plenamente exposto, não explicitado em suas determinações internas. Assim, por exemplo, a dignidade incondicional da pessoa humana é um universal sem o qual não podemos evitar os diferentes tipos de violência contra o ser humano; no entanto, o que significa concretamente respeitar a dignidade humana nas diferentes situações históricas não pode ser deduzido *a priori*.

Desta forma, o universal é um momento necessário do agir ético e, enquanto tal, algo que não pode faltar numa decisão ética, seu limite intransponível na medida em que exprime que o que em última instância está em jogo é a própria efetivação do ser humano. Este limite é, entretanto, insuficiente uma vez que ele mesmo traz em si uma exigência de explicitação, o que ocorre através das situações particulares que constituem a história humana. Neste caso, a particularidade constitui o momento de auto-explicação do universal, sem o qual não temos critérios para distinguir entre o correto e o incorreto em nossas vidas. Precisamente a situação histórica exige de nós uma encarnação histórica do universal, uma tradução sua no irrepetível de uma determinada situação histórica.

Tanto a universalidade, quanto a historicidade são dimensões essenciais da ação ética, de tal modo que uma decisão humana concreta pressupõe um duplo saber: o saber da ordem universal e o saber da situação histórica que é o lugar em que normas se devem tornar realidade. O saber da ordem universal estabelece o que não pode faltar em nossas ações, o que está excluído *a priori*, o horizonte normativo em que a ação se situa. No entanto, esta ordem universal não pode estabelecer positivamente de forma completa o que deve ser feito nas diversas situações históricas.

## D) COMUNICAÇÃO E ÉTICA

A análise de nossa situação histórica nos mostrou um mundo marcado pela imbricação entre comunicação e recursos tecnológicos. Estes novos recursos podem ser instrumentos excepcionais para permitir um maior acesso à educação e à cultura, mas até agora ainda não são de acesso generalizado, o que está levando ao surgimento de novos tipos, de marginalização. De qualquer modo, isto cria uma nova situação para a vida humana enquanto tal, e, por esta razão, constitui não apenas um problema tecnológico, mas um problema antropológico fundamental: como conquistar a humanidade neste novo contexto? Que tipo de sociabilidade surge aqui? Qual a qualidade das relações sociais que se gestam nas novas redes que entrelaçam indivíduos e povos?

Uma consideração ética de nossa sociedade da sensação pressupõe, em primeiro lugar, a consideração do poder das opiniões e convicções, isto é, das idéias, na vida humana<sup>52</sup>: convicções habitam o mais íntimo dos seres humanos e podem durar para além da morte daqueles que as proclamaram ao mundo, e o próprio poder não se sustenta sem idéias. Ora, uma sociedade da comunicação é uma sociedade que se fundamenta em formas da influência que provêm de mudanças de opinião, mediadas pelo sistema de comunicação que estrutura a vida coletiva. Trata-se aqui não simplesmente do conhecimento de meios necessários para a consecução de determinados fins, mas dos próprios fins, dos valores que devem pautar a existência humana no mundo. São os valores que constituem o mais profundo da identidade de um ser pessoal, portanto, quem tem a ver com estes valores, como é o caso do sistema de comunicação em seus diferentes níveis, está tocando no próprio processo de construção do ser humano.

É neste espaço que se abre a possibilidade de manipulação, cuja característica fundamental é o fato de que o que exerce influência atinge de tal modo o pensamento e o mundo dos sentimentos dos outros que eles não percebem. Desta forma, quando a manipulação tem sucesso não há propriamente conflito,

justamente porque as pessoas não têm consciência dela, portanto, não se dão conta de que foram feridas em sua autonomia e, por isto, não se pode formar a idéia de resistência. Convicções que resultam de processos de manipulação podem tornar-se “evidências” de uma cultura, de tal modo que constituem os horizontes implícitos de sentido, a partir de onde as pessoas orientam sua ação, ou seja, elas configuram inconscientemente a maneira de pensar e a maneira de agir das pessoas. Elas possuem, por esta razão, um peso social muito grande, uma vez que é através delas que se estabelece o que, afinal, conta na vida humana.

É a partir daqui que se pode perceber a importância de um elemento fundamental para o processo de integração social, isto é, da “opinião pública<sup>53</sup>” que é uma forma particular do consenso a respeito dos valores fundamentais de uma sociedade. Claro que nas sociedades pluralísticas contemporâneas este consenso é sempre parcial, mas, de qualquer modo, ela se constitui como uma esfera que faz a mediação entre a sociedade e o Estado, pois transcende o privado, mas não é um órgão estatal. Uma vida política democrática pressupõe a formação da opinião pública, pois ela fornece as informações que são indispensáveis para a participação dos cidadãos nas deliberações e decisões a respeito das questões comuns e, portanto, também para o controle das ações dos governos. Por esta razão, monopólio ou oligopólio no campo dos meios de comunicação tem importância não somente econômica, mas política e, assim, ética, já que seu controle nas democracias de massa possui a influência mais forte na formação da opinião pública, condicionando energicamente o processo político.<sup>54</sup>

É necessário ter presente que podemos ter na opinião pública as coisas mais diversas: tanto orientações racionais teóricas e práticas como as opiniões mais absurdas que, no nosso contexto, são apresentadas como se fossem verdades e que exercem enorme influência sobre as pessoas, que encontram na opinião pública uma orientação considerada segura para as difíceis questões que a existência humana

levanta. Neste contexto, exercem maior influência precisamente aqueles formadores de opinião que são capazes, por seus recursos tecnológicos, de atingir o maior número de pessoas e de tocá-las emocionalmente. Daí porque mudanças nos meios de comunicação que alcançam as grandes massas têm hoje uma importância política fundamental e manifestam a imbricação profunda entre o poder das opiniões e o poder econômico.

Neste contexto, podemos considerar a “revolução comunicativa” que nos marca. Livros são normalmente uma fonte de conhecimento conceitual e jornais constituem uma condição fundamental para o surgimento de uma opinião pública politicamente sólida, apesar de muitas vezes darem muita importância ao efêmero. Rádio, televisão e filme, os novos meios de comunicação, tendem a uma analfabetização das pessoas e ao cultivo de emoções<sup>55</sup>, de necessidades fictícias e falsas, cuja tentativa de satisfação pode impedir as pessoas de atender às necessidades realmente fundamentais. Com isto, influenciam não só através da transmissão de conteúdos, mas de estruturas formais, que são da maior importância para as atividades individuais e políticas. Tal influência pode chegar a prejudicar substancialmente a capacidade humana de tomar decisões políticas responsáveis, o que levanta o desafio ético da formação e ampliação da opinião pública. Isto não pode ocorrer aí onde toda forma de debate, de expressão pública e livre, é supressa e as pessoas são reduzidas ao silêncio o que, em nosso contexto, só pode efetivar-se através do monopólio total de todos os instrumentos de informação.

Ora, a exigência fundamental de uma ética capaz de enfrentar esta problemática é o respeito a toda entidade em sua forma própria de ser de tal modo que se garanta, de maneira consciente, a comunidade ontológica universal que constitui a estrutura básica do universo. Se todo ente é portador de um valor intrínseco que corresponde à sua estrutura própria de ser, todo ser humano, enquanto ser inteligente e livre, possui uma dignidade incondicional, que o faz portador, no mundo, do valor intrínseco supremo.

Assim, a dignidade ontológica do ser humano, que consciente e livremente se possui a si mesmo<sup>56</sup>, exige a dignidade ética do ser pessoal, que assim se revela como fim em si mesmo, portanto, portador de valor absoluto e de dignidade absoluta. Este horizonte ético torna possível e fundamentado um engajamento no mundo, que tem como alvo básico a reconstrução dos laços com a natureza, rompidos por nossa civilização técnico-científica,<sup>57</sup> e a instituição de comunidades humanas fundadas em relações de reconhecimento e de respeito mútuo da igual dignidade de todos os seres humanos e, conseqüentemente, de todos os povos, e por esta razão, constituídas por relações simétricas entre todos os seres humanos, nos diferentes níveis de organização de sua vida. Isto exige a configuração de relações interpessoais e instituições básicas de vida coletiva, inclusive as instituições do mundo da comunicação, que sejam capazes de tornar efetivos os direitos de todos. Numa palavra, a exigência ética suprema se explicita enquanto imperativo de construção de uma sociabilidade simétrica e transitiva<sup>58</sup>, em que qualquer tipo de violência à dignidade incondicional do ser humano e a destruição irracional da natureza sejam reconhecidos como inaceitáveis. Com isto, se manifesta a responsabilidade do ser pessoal diante do mundo e da história; ou seja, trata-se de humanizar a natureza e construir uma história de solidariedade. Esta é a norma que deve reger o sistema do mundo da comunicação, o critério fundamental de seu uso.

Assim, a ética da comunicação se radica, antes de tudo, no valor intrínseco da estrutura ontológica da pessoa humana que se efetiva na esfera de suas relações básicas: com a natureza e com os outros seres humanos. Daí porque se deve dizer que a exigência ética que deve marcar todo o complexo comunicativo é a humanização, ou seja, a promoção de tudo aquilo que pode contribuir para a realização do ser humano enquanto ser inteligente e livre, o que implica também necessariamente o respeito e o cuidado da natureza. Como a comunicação toca os valores, é fundamental aqui o estabelecimento de uma hierarquia de valores que estabeleça as balizas do processo

de conquista da humanização e o critério básico a partir de onde esta hierarquia pode ser construída. O que se acaba de dizer a respeito do valor do ser humano e da natureza constitui precisamente este critério básico. Portanto, todo aparato comunicativo deve ser posto a serviço do desenvolvimento de uma nova consciência cidadã, crítica e participativa, o que implica o reconhecimento da dignidade incondicional da pessoa humana e da dignidade da natureza, que se explicita na consciência dos direitos elementares.<sup>59</sup>

A tradição chamou de *direito natural*<sup>60</sup> a esses direitos elementares que decorrem da estrutura ontológica do ser humano e exprimem a exigência de sua dignificação ética. Enquanto tal, o direito natural é o conjunto de normas que podem ou mesmo devem ser impostas com meios coercitivos por razões morais.<sup>61</sup> Neste sentido, o direito natural<sup>62</sup> se constitui como a medida para o julgamento moral do direito positivo, que se fundamenta nos princípios de uma ética universal<sup>63</sup>: sem ele, não é possível articular um julgamento fundamentado sobre a injustiça de um sistema jurídico vigente, portanto, uma crítica objetiva do direito positivo se torna impossível. Nesta perspectiva, se diz que os direitos humanos são “direitos pré-estatais” que permitem aos seres humanos se reconhecerem mutuamente como parceiros do direito.<sup>64</sup> Assim, o direito natural é a instância de controle do direito positivo, pois pode haver sistemas positivos de direito em contradição com as exigências do direito natural.

A norma decisiva do direito natural objetivo é que os direitos naturais subjetivos dos portadores de direito devem ser protegidos com coerção, o que significa efetivar a razão como a instância que rege a existência social<sup>65</sup> e que, portanto, os seres humanos orientam suas vidas nos princípios da justiça e se respeitam mutuamente como membros de uma associação de iguais e livres.<sup>66</sup> Por uma série de razões, o reconhecimento político, a defesa destes direitos, sua proteção jurídica que objetiva a harmonia das liberdades deve ser tarefa de uma instância pública, o Estado de direito, o que implica que pode ou deve

empregar coerção, quando necessário, para defender as pessoas, sobretudo os indefesos - crianças e deficientes, mulheres, idosos, enfermos, moradores de rua, desempregados - que enquanto tais são compreendidos como cidadãos, isto é, não simplesmente na particularidade empírica de sua existência natural<sup>67</sup>, mas na universalidade racional de sua existência política, ou seja, como sujeitos universais ou sujeitos de direitos universais,<sup>68</sup> isto é, direitos de todos e para todos, e esta é sua tarefa primeira e elementar.<sup>69</sup>

Por esta razão, um direito moral precisa também garantir a segurança jurídica e um “Estado de direito” é o que é capaz de unir justiça e segurança legal e, portanto, é capaz de reconhecer e garantir a prática dos direitos humanos e só enquanto tal pode ser dito um Estado de Direito. Neste contexto, devem ter privilégio ético todos os que, de diferentes formas, são vítimas de discriminações que implicam na negação de seus direitos. O papel do mundo da comunicação é aqui central, pois tal mudança radical na vida das pessoas não pode ocorrer sem que mudem seus valores básicos. Daí porque é fundamental o desenvolvimento de uma cultura de direitos que se radica na tomada de consciência da dignidade do ser pessoal. Isto constitui uma tarefa educativa que é igualmente norma ética para o mundo das comunicações, cuja meta básica deve ser a reestruturação das instituições fundamentais da sociedade, a fim de que possam tornar efetivo o reconhecimento dos direitos humanos. É na consciência e na luta pela defesa destes direitos que o ser humano se constitui como cidadão.

Daqui se seguem conseqüências básicas para o engajamento do ser humano no mundo: entre os diferentes fins contingentes, que se oferecem à ação humana, possuem primazia os que efetivam o respeito à vida humana e à vida dos outros seres vivos, o que implica afirmar que as necessidades materiais básicas que se referem à manutenção e reprodução da vida humana<sup>70</sup>, portanto, que são indispensáveis para a vida e o desenvolvimento humano, têm prioridade em relação qualquer outro tipo de necessidade, no sentido do mínimo exigido. Isto, por sua vez,

implica como conseqüência uma exigência básica em relação à economia: ela não é fim em si mesma, mas apenas o pressuposto material do desenvolvimento integral do ser humano e, por isto, deve estar a serviço da satisfação das necessidades básicas e não simplesmente do crescimento econômico, que, conseqüentemente a partir deste horizonte, se revela como meio<sup>71</sup> e não como fim último da atividade econômica<sup>72</sup>. Isto implica olhar a economia a partir dos direitos humanos, e se constitui um imperativo ético para o mundo da comunicação em nossas sociedades abrir para as pessoas o espaço para valores novos, que possam levar a uma nova forma de organização econômica e social.

## NOTAS

<sup>1</sup> Cf. Gehlen A., *Urmensch und Spätkultur*, Frankfurt am Main, 1975, p.75.

<sup>2</sup> Cf. Keller A., *Sprachphilosophie*, Freiburg/München: Alber, 1979, p. 45-48.

<sup>3</sup> Cf. Apel K-O., *Der Denkweg von Charles S. Peirce. Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975.

<sup>4</sup> Cf. Haeffner G., *Philosophische Anthropologie*, 2ª edição, Stuttgart/Berlin/ Köln: Kohlhammer, 1989, p. 47.

<sup>5</sup> Daí porque para Cassirer o ser humano é “animal simbólico”. Cf. Cassirer E., *Was ist der Mensch? Versuch einer Philosophie der menschlichen Kultur*, Stuttgart, 1960, p. 40. Cf. também: Ducrot O., *Le Dire et le Dit*, Paris: Minuit, 1984.

<sup>6</sup> Cf. Ricoeur P., “Travail et Parole”, in: *Histoire et Vérité*, Paris: Éditions du Seuil, 1955, p. 218.

<sup>7</sup> Cf. Habermas J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. 2: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981, p. 182 e ss.

<sup>8</sup> Cf. Sfez L., “Comunicação”, in: Canto-Sperber M. (org.), *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*, vol. 1, São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003, p. 287.

<sup>9</sup> Cf. Oliveira M. A. de, *Reviravolta Lingüístico-Pragmática na filosofia contemporânea*, 2ª edição, São Paulo: Loyola, 2001, p. 178.

<sup>10</sup> Cf. Haeffner G., op. cit., p. 44-45.

<sup>11</sup> Cf. Scheler M., *Wesen und Formen der Sympathie*, Bern/ München, 1974, p. 49.

<sup>12</sup> Cf. Gadamer H-G., *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 2ª edição, Tübingen: Mohr J. C. B., 1965, p. 284 e ss.

<sup>13</sup> Cf. Hösele V., *Moral und Politik. Grundlagen einer Politischen Ethik für das 21. Jahrhundert*, München: Beck, 1997, p. 333.

- <sup>14</sup> Cf. Habermas J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981, p. 397 e ss.
- <sup>15</sup> Cf. Hösle V., op. cit., p. 334.
- <sup>16</sup> Cf. Ricoeur P., op cit, p. 220.
- <sup>17</sup> Cf. Hösle V., op. cit., p. 334.
- <sup>18</sup> Cf. Sfez L., *Comunicação*, op.cit., p. 284; *Crítica da comunicação*, São Paulo: Loyola, 1994.
- <sup>19</sup> Muitas vezes, ela serve de legitimação do uso do poder político e militar. Cf. Costa B. C. G da., “Dialética do Esclarecimento: a sociedade da sensação e da (des) informação”, in: Zuin A. A. S./ Pucci B./ Oliveira N. R. de (orgs.), *Ensaio Frankfurtianos*, São Paulo: Cortez, 2004, p. 182.
- <sup>20</sup> Cf. Thompson J. B., *A ideologia e cultura moderna*, Petrópolis: Vozes, 2001, p. 11.
- <sup>21</sup> Cf. Thompson J. B., *A mídia e a modernidade*, Petrópolis: Vozes, 2001, p. 18 e ss.
- <sup>22</sup> Cf. Thompson J. B., *A mídia*, op. cit., p. 84.
- <sup>23</sup> Cf. Thompson J. B., *A mídia*, op. cit., p. 91.
- <sup>24</sup> Desenvolveu-se a partir daqui a “teoria da recepção”. Cf. White R., *Communication research trends*, Saint Louis: Saint Louis University, vol. 14, 1994 e a síntese de sua análise das diferentes versões da teoria da recepção in: Puntel J. T., *Cultura midiática e Igreja. Uma nova ambiência*, São Paulo: Paulinas, 2005, p. 54-66.
- <sup>25</sup> Cf. Arbex Júnior J., *Showjournalismo: a notícia como espetáculo*, São Paulo: Casa Amarela, 2001.
- <sup>26</sup> Cf. Thompson J. B., *Ideologia*, op.cit., p. 167 e ss.
- <sup>27</sup> O que pode levar à produção de mistificações. Cf. Costa B. C. G da., op. cit., p.181: “A mistificação, em grande medida, decorre da instauração no plano da cultura da lógica interna do trabalho industrial, no qual se dá o enredamento das relações sociais, de construção de linguagem e da incorporação de um tipo de racionalidade: a instrumental”.
- <sup>28</sup> Cf. Costa B. C. G. da, op. cit., p. 181.
- <sup>29</sup> Cf. Castells M. *The information age: economy, society and culture*, I. *The rise of the network society*, Oxford/ Malden: Blackwell Publishers, 2001.
- <sup>30</sup> Um deles é certamente a enorme concentração que ocorre neste campo. Cf. Costa B. C. G. da, op. cit., p. 180: “Fundamentalmente, o fluxo mundial de informações decorre, apenas, de quatro agências internacionais de notícia: Reuters, Associated Press, United Press International e France Press”.
- <sup>31</sup> Entre os quais o grave problema da homogeneização da consciência. Cf. Adorno T. W., “Capitalismo tardio ou sociedade industrial”, in: Cohn G., Theodor W. Adorno, *Sociologia*, São Paulo: Ática, 1986, p. 72: “A tecnologia permite que a escolha e a apresentação da notícia e do comentário a partir de poucos pontos sejam suficientes para tornar homogênea a consciência de inúmeras pessoas”.
- <sup>32</sup> Cf. Silverstone R., *Por que estudar a mídia?*. São Paulo: Loyola, 2002.
- <sup>33</sup> Cf. Türcke Ch., “Sociedade da sensação: a estetização da luta pela existência”, in: Zuin A. A. S./ Pucci B./ Oliveira N. R. de (orgs.), *Ensaio Frankfurtianos*, São Paulo: Cortez, 2004, p. 62.
- <sup>34</sup> Cf. Türcke Ch., Erregte Gesellschaft. *Philosophie der Sensation*, München: Beck, 2002, p. 7.
- <sup>35</sup> Cf. Debord G., *A sociedade do espetáculo. Comentários sobre a sociedade do espetáculo*, Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- <sup>36</sup> Cf. Türcke Ch., Erregte Gesellschaft, op.cit., p. 15.
- <sup>37</sup> Cf. Foucault M., *Dispositivo der Macht*, Berlin, 1979, p. 119 e ss.
- <sup>38</sup> Cf. Marcondes Filho C., *Capital da notícia: jornalismo como produção social da segunda natureza*, 2ª edição, São Paulo: Ática, 1989, p. 39-41.
- <sup>39</sup> Cf. Türcke Ch. Sociedade da sensação, op. cit., p. 63; Erregte Gesellschaft, op.cit., p. 66.
- <sup>40</sup> Cf. Türcke Ch., Erregte Gesellschaft, op.cit., p. 58.
- <sup>41</sup> Türcke fala da emergência de um novo paradigma para entender o todo da realidade. Cf. Türcke Ch., Erregte Gesellschaft, op.cit., p. 79 e ss.
- <sup>42</sup> Daí o lema da sociedade da sensação: impressionar para sobreviver o que tem como consequência que a luta pela existência é interpretada como luta pela percepção. Cf Türcke Ch., Sociedade da sensação, op. cit., p. 69.
- <sup>43</sup> Cf. Costa B. C. G., op. cit., p. 176: “A trajetória da produção cultural ao se submeter à lógica da mercadoria, que acompanha um suposto progresso material para livrar a civilização da barbárie, pode ser identificada na legitimidade que os bens culturais adquirem em função da velocidade da circulação, na capacidade de romperem a dinâmica espaço-temporal ou, até mesmo, no fato de conquistarem reconhecimento via consumo massivo, independentemente da qualidade estética e de conteúdo dos artefatos simbólicos”.
- <sup>44</sup> Cf. Türcke Ch., Erregte Gesellschaft, op.cit., p. 44.
- <sup>45</sup> Cf. Gonçalves R., “Distribuição de riqueza e renda: alternativa para a crise brasileira”, in: Lesbaupin I. (org.), *O Desmonte da nação. Balanço do governo FHC*, Petrópolis, 199, p. 45-74.
- <sup>46</sup> Cf. Singer P., “A raiz do desastre social: a política econômica de FHC”, in: Lesbaupin I. (org.), op. cit., p. 25-44. Baumann R. (org.), *Brasil: uma década em Transição*, São Paulo, 2000.
- <sup>47</sup> Cf. Hinkelammert F., La transformación del estado de derecho bajo el impacto de la estrategia de globalización, in; Revista Polis, Santiago, Chile, n. 10., v.1 (2005).
- <sup>48</sup> Cf. Lyotard J-F., *O Pós-Moderno*, 4. ed., Rio de Janeiro, 1993.
- <sup>49</sup> Cf. Vattimo G., *O Fim da Modernidade. Nihilismo e hermenêutica da cultura pós-moderna*, São Paulo, 1996. Jameson F, *Pós-Modernismo. A lógica cultural do capitalismo tardio*, São Paulo, 1996. Anderson P., *As origens da Pós-Modernidade*, Rio de Janeiro, 1999. Rubio M, “O contexto da modernidade e da Pós-modernidade”, in: Vidal M. (org.), *Ética teológica. Conceitos Fundamentais*, Petrópolis, 1999, p. 95-130.
- <sup>50</sup> Cf. Foucault M., *Microfísica do poder*, São Paulo, 1989.
- <sup>51</sup> Cf. Oliveira M. A. de, “A liberdade enquanto síntese de opostos:

Transcendência, Engajamento e Institucionalidade”, in: *Desafios Éticos da Globalização*, 2ª edição, São Paulo: Paulinas, 2002, p. 20: “Ora justamente, aqui, se situa a grande façanha do ser humano: ele levanta a questão da validade. Ele é, em princípio, capaz de se distanciar de suas próprias representações e de seus próprios desejos na medida em que pergunta se elas são verdadeiras e se eles são, moralmente, corretos. Numa palavra, o ser humano pode, em princípio, avaliar, julgar, transformar todos os estímulos que recebe do mundo em proposições e afirmá-las ou negá-las”.

<sup>52</sup> Cf. Höhle V., op. cit., p. 441-446.

<sup>53</sup> Cf. Höhle V., op. cit., p. 669-671.

<sup>54</sup> Cf. Höhle V., op. cit., p. 867.

<sup>55</sup> Cf. Höhle V., op. cit., p. 734.

<sup>56</sup> Cf. Oliveira M. A de, “Subjetividade e Totalidade”, in: Cirne-Lima C./ Helfer I./ Rohden L. (org.), *Dialética, caos e complexidade*, São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004, p. 85-130.

<sup>57</sup> Cf. Höhle V., *Philosophie der ökologischen Krise. Moskauer Vorträge*, München, 1991. Boff L., *Ética da Vida*, Brasília, 1999; Ethik für eine Welt, Düsseldorf, 2000.

<sup>58</sup> Cf. Oliveira M. A de, “Desafios éticos da Globalização – A Intersubjetividade como estrutura ontológica suprema”, in: Ullmann R. A. (org.), *Consecratio Mundi. Festschrift em Homenagem a Urbano Zilles*, Porto Alegre, 1998, p. 520-532.

<sup>59</sup> Cf. García C., *Los derechos humanos en la situación actual del mundo*, Madrid: PPC, 1999.

<sup>60</sup> A respeito da bibliografia sobre o debate contemporâneo entre jusnaturalistas e positivistas jurídicos cf. Paradis G., *Philosophie des droits de l’homme*, in: Bibliothèque de philosophie politique et juridique, Caen, 1992. Hoerster R., *Zur Verteidigung des Rechtspositivismus*, in: *Neue jur. Wochenschrift* 40 (1986) 2480-2482. Ott W., *Der Rechtspositivismus*, seg. Ed., Berlin, 1992. Alexy R., *Begriff und Geltung des Rechts*, Freiburg/München, 1992. Kaufmann M., *Rechtsphilosophie*, Freiburg/München: Alber, 1996, p. 25-179. Cf. também: Freitag B., *Itinerários de Antígona*. A questão da moralidade, Campinas: Papirus, 1992. Bignotto N., *Teoria e racionalidade na Antígona de Sófocles*, in: *Síntese Nova Fase*, v. 20, n. 63 (1993) 731-744.

<sup>61</sup> Cf. Oliveira M. A de, *Direito e Sociedade*, in: Pinheiro J. E. / Sousa Júnior J. G. de/ Dinis M. / Arruda Sampaio P. de (org.) *Ética, Justiça e Direito. Reflexões sobre a reforma do judiciário*, Petrópolis: Vozes, 1996, p. 83: “...o direito é a configuração da liberdade ao nível da convivência das pessoas humanas entre si”. Cf. a respeito desta problemática no pensamento latino-americano: Oliveira M. A de, *Menschenrechte aus der Sicht der lateinamerikanischen Philosophie und Theologie der Befreiung*, in: Fornet-Betancourt/Sandkühler H. J. (eds.), *Begründungen und Wirkungen*, op. cit., p. 101-119.

<sup>62</sup> No mundo anglo-saxão contemporâneo há uma grande discussão a respeito dos direitos humanos e do sentido do direito enquanto tal que se concentrou, sobretudo, na disputa entre comunitaristas e libertários. Cf. a respeito:

Goyard -Fabre S., *La philosophie morale et politique: entre le contractualisme et l'utilitarisme*, in: Meyer M., (org.), *La philosophie anglo-saxonne*, Paris, Presses Universitaires, 1994, sobretudo p. 141 e ss. Para Sandkühler ambos concordam num ponto: na crítica do Estado, na exigência de limitação do Estado. Para ele, esta postura é perigosa e tanto comunitaristas como libertários ignoram que justamente a atual situação da globalização da economia individualista neoliberal vinculada a uma ideologia solipsista nos obriga a repensar a conexão entre liberdade, direito e Estado. Cf. Sandkühler H. J., *Rechtsstaat und Menschenrecht unter den Bedingungen des "faktischen Pluralismus"*, in: Fornet-Betancourt (ed.), *Menschenrechte im Streit zwischen Kulturpluralismus und Universalität*, Frankfurt am Main: IKO, 2000, p. 74

<sup>63</sup> Cf. Brieskorn N., *Rechtsphilosophie*, Stuttgart, 1990. Oliveira M. A de, *Direito e Sociedade*, in: Pinheiro J. E. et alii (orgs.), *Ética, Justiça e Direito. Reflexões sobre a reforma do judiciário*, Petrópolis: Vozes, 1996, p. 83: “Abriu-se anteriormente o horizonte a partir de onde podemos pensar a significação do direito na vida humana: a dignidade incondicional do ser humano como ser livre: o ser humano tem fim em si mesmo e enquanto tal é portador de um sentido absoluto”.

<sup>64</sup> Cf. Höffe O, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, München: Beck, 1999, p. 63.

<sup>65</sup> Cf. Lima Vaz H. C. de, *Ética e Direito*, org. por Toledo Cl./ Moreira L., São Paulo: Loyola/ Landy, 2002, pg. 207: “É, pois, em torno do homem como sujeito de direitos que a sociedade política se organiza e que se legitimam as forças que a regem e mantêm. O homem...é sujeito de direitos ou sujeito da liberdade realizada”....A respeito da fundamentação do direito a partir da categoria “cooperação” cf. Kesselring Th., *Licht und Schatten im europäischen Menschenrechts-Konzept*, in: Fornet-Betancourt (org.), *Menschenrechte im Streit*, op. cit., p. 49. E da categoria de “troca transcendental” cf. Höffe O, *Demokratie*, op.cit., p. 62 e ss.

<sup>66</sup> Cf. Habermas J., *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen States*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

<sup>67</sup> Aqui está o horizonte em que se situa o pensamento político moderno. Cf. Lima Vaz H. C. de, op. cit., p. 176: “Ora, a redução dos problemas da sociedade às contradições da sociedade civil. ...na qual a primazia é dada ao indivíduo particular e à satisfação das suas necessidades psicobiológicas subordinadas à dialética do desejo, bloqueia sem remédio o movimento dialético constitutivo do ser ético e político do homem e através do qual ele se eleva de sua particularidade à singularidade concreta ou à universalidade de sujeito da virtude e da lei”.

<sup>68</sup> Por esta razão se está falando hoje de “cidadania universal”. Cf. Vila N., *Interdependencia-indivisibilidad de los derechos fundamentales*, in: Alvarez L. / Vidal M. (org.), *La justicia social*, Madrid, 1993, p. 303-328.

<sup>69</sup> A respeito da dialética entre universalidade, particularidade e singularidade aqui implicada cf. Lima Vaz H. C. de, *Moral, Sociedade e Nação*, in: RBF, n.53 (1964)1-30.

<sup>70</sup> O que se contrapõe radicalmente à forma de organização hegemônica da economia em nossas sociedades, que é centrada no mercado e no lucro, pressupondo-se que a propriedade, o controle e a gerência privada e excludente dos meios de produção constituem a única forma natural e racional de organizar a economia. Cf. Boff L./Arruda M., Educação e desenvolvimento na perspectiva da democracia integral, in: *Globalização: Desafios socioeconômicos, éticos e educativos*, 2ª edição, Petrópolis, 2001, p. 12: "A apostasia do mundo do capital está exatamente em ter transformado o meio em fim, em ter deificado o dinheiro, o lucro, o capital e a técnica e, simultaneamente, coisificado o ser humano. Portanto, não é apenas a cultura do capital que estamos criticando, porém, ainda mais agudamente, a religião do capital e a ética daí decorrente."

<sup>71</sup> Cf. Boff L./Arruda, op. cit., p. 17: "...as atividades voltadas para a satisfação das necessidades materiais são apenas meios para garantir o desenvolvimento cultural, mental e espiritual do ser humano, de todas as suas faculdades e potenciais enquanto pessoa e ser social."

<sup>72</sup> Cf. Oliveira M. A de, *Ética e Economia*, São Paulo: Ática 1995, p. 67 e ss.