

Liberdade e modernidade: entre o individual e o coletivo

Francisca Ester de Sá Marques*

RESUMO

O texto pretende relacionar a análise da liberdade, a partir da idéia de autonomia de Kant, tendo como base a dimensão real e circunstancial da liberdade, em geral, e da liberdade de imprensa, em particular. A intenção é reenquadrar a discussão do conceito de liberdade, articulando-o ao conceito de liberdade de imprensa, fundamentada na relação comunicativa e no livre-arbítrio.

Palavras-chave: ética; jornalismo; liberdade de expressão; liberdade de imprensa

SUMMARY

The text intends to relate the analysis of the freedom, based on the idea of autonomy of Kant, related with real and circumstantial dimension of the freedom and, in a particular way the freedom of press. The intention is to propose a new discussion of the concept of freedom, articulating it to the concept of freedom of press, based in the communicative relationship and in the free will.

Key-words: ethics; journalism; freedom of expression; freedom of press

RESUMEN

El texto busca relacionar el análisis de la libertad, a partir de la idea de autonomía de Kant, teniendo como base la dimensión real y circunstancial de la libertad en general y de la libertad de la prensa en particular. La intención es reencuadrar la discusión del concepto de libertad, articulándolo al concepto de libertad de prensa, fundamentada en la relación comunicativa y en el libre albedrío. Palabras claves: ética; periodismo; libertad de expresión; libertad de prensa.

A liberdade está em crise como princípio ético universal da modernidade. Nunca, na história da humanidade, o homem teve tantas opções de escolha como nos últimos dois séculos e, no entanto, está vazio de liberdade. Porque a liberdade se transformou numa ilusão ideológica de qualquer projeto político instrumental contemporâneo, porque não se consolidou enquanto projeto utópico de emancipação da razão ou, ainda, porque teve o seu valor ético esvaziado do seu conteúdo universal. Pensada, no século XVIII, como o princípio universal da razão e da vontade, assim como valor ético de autonomia e de autodeterminação individual, a modernidade emancipou o homem da tradição e da tirania coletiva das sociedades tradicionais, a tal ponto que, na visão de Sartre, o homem viu-se obrigado a ser livre.¹

Na modernidade, o homem tornou-se senhor de si mesmo ao emancipar-se do misticismo comunitário e do obscurantismo religioso. Passou a pensar apenas baseado na sua razão e na sua capacidade de julgamento e crítica, mas utilizou essa liberdade de vontade não só para participar na constituição de projetos democráticos de emancipação de uma razão crítica, mas também para justificar todos os tipos de tiranias e totalitarismos feitos em nome dessa mesma razão. Os dois termos – razão e liberdade –, conjugados por Kant para resultarem na autonomia, acabariam por se ir dissociando, à medida que a história moderna se ia objetivando em projetos concretos como a organização do Estado-Nação, do Capitalismo Ocidental, da Sociedade Civil, do Espaço Público, assim como em utilizações democráticas instrumentais das idéias de

Progresso, Ciência e Técnica. O sujeito histórico da Razão Prática de Kant, caracterizado pelo sentimento moral e pela lei do dever, tornou-se um sujeito de poder. A vontade levou-o a um niilismo descrente do sentido da vida, “esse desejo de nada por parte do homem contemporâneo, essa incorporação de um desalento vital, como se o único e o melhor que restasse fosse ir sobrevivendo”. (Marques, 1997, p. 8)

Portanto, o cerne da crise do conceito de liberdade reside na própria gênese da noção na modernidade, bem como nas heranças deixadas pelas morais greco-cristã, medieval e protestante – conseqüentemente, encontra-se, também, nas derivações e formalizações do conceito para atender às inúmeras exigências sociais, políticas e econômicas que modificaram, ao longo do tempo, a sua substância ética inicial. A liberdade pensada pela modernidade é um conceito eivado de intenções morais com um longo percurso histórico. Já não é a liberdade interior pensada como virtude, desejo ou ausência de desejo, ligada à introspecção do homem na sua relação com Deus e comum à moral greco-cristã; nem a liberdade de consciência proposta pela reforma protestante – entendida como uma primeira possibilidade de relação do homem consigo mesmo. Menos ainda, a liberdade como possibilidade ou potência, pensada pela filosofia política de Hobbes e Espinosa, ou a liberdade como base dos direitos naturais da teoria de John Locke.

A liberdade herdada pela modernidade é a utopia gerada por uma liberdade exterior voltada para o mundo, como um valor supremo, o mais precioso de todos os valores fundamentais da moral. Não é à toa que Tocqueville justifica o seu respeito pela liberdade, dando-lhe um estatuto superior pelo fato de ela possuir um valor em si, independente mesmo de outros bens ou benefícios que possa garantir: “Também não acredito que o verdadeiro amor

da liberdade tenha algum dia nascido apenas da contemplação dos bens materiais que proporciona; porque esta visão freqüentemente se obscurece (...) O que em todos os tempos, à liberdade prendeu tão fortemente o coração de certos homens são os seus próprios atrativos, o seu próprio encanto, independentemente dos seus benefícios; foi o prazer de poder falar, agir, respirar sem constrangimento, sob o único governo de Deus e das leis. Quem procura na liberdade outra coisa para além dela própria foi feito para servir (...) Não são os bens materiais que ela lhes dá que eles nela amam então; consideram-na a ela mesma como um bem precioso e tão necessário que nenhum outro poderia consolá-los da sua perda, consolando-se eles de tudo ao saboreá-la”. (Tocqueville, 1989, p. 148)

A natureza moderna da liberdade é permanentemente lembrada por Benjamin Constant na sua análise sobre a autonomia política dos liberais: “assim, enquanto a liberdade antiga consiste no exercício coletivo e direto da soberania, sem qualquer preocupação explícita com os direitos individuais, portanto, compatível com a submissão do indivíduo ao poder da comunidade, a liberdade moderna é pensada como o direito que todos os homens possuem de estarem sujeitos exclusivamente à lei, de não serem molestados, presos, julgados ou executados, o direito de influenciarem na administração do Estado, quer pela designação de uma ou várias de suas autoridades, quer por seus conselhos, exigências e petições”. (Constant, [19—], p.5-7)

Deste modo, a modernidade projeta a liberdade como um princípio ético derivativo e recorrente de onde todos os outros valores deveriam sair e para onde todos deveriam voltar, para recompor sua substância moral. O que diferencia o conteúdo desta liberdade, em relação aos outros tipos de liberdade até então existentes, é o seu valor ético irrevogável, dado

a priori, segundo uma vontade racionalmente legislada por uma lei universal que funciona como um imperativo categórico – “age de tal modo que a máxima da tua vontade possa valer sempre ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal”. (Kant, 1989) Não existe saber a respeito da liberdade fora da consciência desta lei fundamental que, para o autor, aparece como um princípio formal fundado sobre a liberdade na relação exterior com outra lei: “age de tal modo que trates a humanidade, tanto na tua pessoa como na do outro como um fim e não como um meio”. (Kant, 1989, p. 42) A consciência moral só atingiria o seu sentido pleno, regida por esses dois imperativos que aparecem, ao mesmo tempo, como princípios básicos de uma ética do dever e de uma ética da atitude.

Autonomia e liberdade em Kant

Kant é o autor que, em sua *Crítica da Razão Prática*, leva mais longe a análise da relação entre a liberdade arbitrária e a liberdade sensata. A sua intenção é verificar as condições de possibilidade da vontade boa, conjugadas na relação entre liberdade e lei. Ser livre já não é, apenas, ser independente em relação aos desejos, mas ser capaz de subordinar a ação à lei do dever. A liberdade kantiana é efetiva e fundamenta a nova forma de ser e de estar do homem no mundo: já não um homem isolado por um *cosmos* divino ou por uma moral coletiva, mas um homem capaz de agir conscientemente à interrogação moral – “o que devo fazer?” – a cada vez que precise escolher entre várias alternativas.

Kant funda, com esta lei, uma filosofia da liberdade que se pauta, ao mesmo tempo, por uma liberdade moral como autonomia – isto é, a capacidade de o homem agir de acordo com a lei – e por uma liberdade social ou política, que se traduz numa vontade, numa realização da ação livre. Deste modo, autonomia

significa, na perspectiva kantiana, a capacidade e a tarefa que caracterizam o homem como homem, ou seja, a capacidade de o homem se autodeterminar e se autoconstruir de acordo com as regras de sua própria razão, o que o torna distinto dos outros seres da natureza. A grandeza do homem não está na sua capacidade de se impor ao mundo, mas na possibilidade de se autodeterminar a partir da liberdade, isto é, de descobrir em si mesmo os fundamentos da ação: “o sujeito autônomo, nesta perspectiva, seria aquele indivíduo que se apresenta com o mais elevado grau de maturidade psicológica – um perfeito conhecedor das suas próprias necessidades, bem como de todo o significado das suas ações comportamentais e de linguagem, através das quais se deveria poder processar a plena satisfação das necessidades”.² (Esteves, 2002, p.98)

Nesta ligação decisiva, a liberdade constitui a *ratio essendi* da lei e a lei, a *ratio cognoscendi* da liberdade: “a liberdade é um eu, que se constitui a si mesmo enquanto sujeito livre e autoconsciente e, enquanto tal, é digno de um respeito incondicional, precisamente como autor da lei a que se submete”. (Oliveira, 1996, p. 121) Kant parte do princípio de que só a espécie humana pode alcançar a ilustração plena, depois de ultrapassar o estado natural de brutalidade, mas, ao mesmo tempo, ressalta que o homem só pode sair das trevas para as luzes se pensar por si próprio, se puder servir-se do seu próprio entendimento, se puder sair da comodidade e da preguiça para usar a razão livre, para superar os preconceitos e as superstições deixadas com a religião. A fórmula *sapere aude* (ousa saber), com que Kant define a liberdade intelectual, é o princípio máximo da Ilustração projetado como uma ampliação do saber e da ciência em todos os níveis do conhecimento.

Assim, Kant considera que a liberdade só pode ser pensada em comunhão com os outros, numa relação intersubjetiva permanente, em

contraposição à coação civil e à tirania. Segundo o filósofo, “(...) o poder exterior, que arrebatava aos homens a liberdade de comunicar publicamente os seus pensamentos, lhes rouba também a liberdade de pensar: o único tesouro que, apesar de todos os encargos civis, ainda nos resta e pelo qual apenas se pode criar um meio contra todos os males desta situação”. (Kant, 1995, p. 52) A liberdade de pensamento significa que a razão não se submete a nenhuma outra lei a não ser àquela que ela a si própria se dá. Mas, para que a razão apenas se submeta à lei que a si própria se dá, é preciso que o público a si próprio se esclareça, o que só é possível se para tal lhe for dada liberdade, isto é, se fizer uso público da sua razão ou o uso que qualquer uma dela faz perante o mundo ao expor suas idéias. Kant acredita que, debaixo do duro invólucro da natureza, é possível desenvolver a tendência e a vocação para o pensamento livre, de tal forma que ela possa atuar sobre o modo de sentir do povo – pelo que este se torna cada vez mais capaz de agir segundo a liberdade – e, por fim, até mesmo sobre os princípios do governo.

A dimensão ética da liberdade para Kant aparece como um ato fundador, o acabamento da reflexão ética, uma “deôntica” como instância crítica, pois somente através de uma Ilustração continuada, o começo converte-se na fundação de um modo de pensar que, com o tempo, pode mudar a grosseira disposição natural em diferenciação moral relativa a princípios práticos determinados. Esclarece Kant que “para espalhar as luzes, nada mais se exige para além da liberdade, e na verdade, a mais inofensiva de todas as manifestações que podem usar esse nome, a saber, a de fazer um uso público da sua razão em todos os domínios”. (1995, p.13)

O rigor da análise de Kant não consegue, porém, superar a antinomia que uma tal vinculação provoca entre a liberdade, produto da experiência humana ordinária, e uma lei

formal vazia - representada pela idéia de uma vontade objetiva racional, idêntica à razão prática, inteiramente contida na relação necessária da espontaneidade da liberdade com a legalidade do dever. O sentido da liberdade, nesta perspectiva, oscila entre a vontade objetiva, inteiramente determinada pela sua relação com a lei e com o dever, e a vontade arbitrária, que se revela na experiência humana do quotidiano, do mal, do bem, do que é possível e do que não é possível.

Ao dissociar a experiência viva da vontade segundo a lei e a noção de liberdade pela lei que lhe corresponde, Kant depura a experiência humana dos seus traços empíricos: “de um lado, a esfera do dever e da vontade objetiva determinada pela lei, de outro, a esfera do desejo e da vontade subjetiva, dilacerada entre ela própria e o desejo”. (Ricoeur, 1976, p. 982) A liberdade perspectivada sob o rigor do dever deixa ao desejo e ao livre arbítrio um espaço aparente de complementaridade que se limita ao usufruto de uma razão sem capacidade de transgressão. A liberdade é, assim, despojada de uma subjetividade imanente, intuitiva, mas enquadra-se numa perspectiva formal em permanente construção - um jogo entre o uso regulativo e constitutivo da liberdade, capaz de ser dedutível, objetivamente, como autonomia. A formalidade do conceito não retira, no entanto, a sua condição de poder ser permanentemente construído por sujeitos espontâneos em espaços concretos, como na constituição do contrato social, na organização da justiça ou da própria sociedade.

Neste sentido, a liberdade kantiana é retomada, na contemporaneidade, como a representação das possibilidades fundamentais contidas num espaço concorrencial de sujeitos autônomos. Assim propõe John Rawls quando diz: “os cidadãos na vida quotidiana se pensam a si mesmos de uma certa maneira, afirmam e

atuam a partir dos primeiros princípios de justiça em que terão de acordar”. (Marques, 1992, p. 91) Para o autor da *Teoria da Justiça*, o fato de tomar parte na vida pública ou política não torna o indivíduo senhor de si próprio, mas dá-lhe uma voz igual a dos outros, para que com eles decida como é que as condições sociais básicas devem ser organizadas através da vontade pública, das convicções e fundamentos que formam o *ethos* da cultura política. O efeito comum dessa autonomia, quando o cidadão vir o seu justo valor reconhecido, é o aumento da sua autoconsideração e do seu sentido de competência. (Rawls, 1981, p. 182)

Liberalismo e comunitarismo

Apesar das aporias da filosofia da liberdade de Kant – prosseguidas, na modernidade, por Hegel, Marx e Nietzsche e, mais recentemente, por John Rawls –, a sua contribuição é incontestável para a fundamentação das teorias políticas que deram suporte filosófico à liberdade como direito individual e coletivo. A herança deixada pela filosofia kantiana para a efetivação da modernidade como um projeto universal da razão e da vontade, do espaço público e da opinião pública, para a institucionalização das liberdades sociais e políticas e, principalmente, para a regulamentação da liberdade de imprensa, fundamentou a discussão posterior entre liberais e comunitaristas.

A riqueza da proposta de Kant, para além do seu indispensável formalismo, foi pensar a liberdade como o princípio básico de constituição da própria sociedade moderna, sem a qual qualquer projeto político seria destituído de valor, isto é, da capacidade de os homens prosseguirem os seus fins dentro da estrutura definida pelo sistema ético. É assim que, no século XVIII, a liberdade, como princípio básico filosófico, legitima as demais liberdades políticas e sociais modernas,

preconizadas pela filosofia dos direitos humanos, como em Habermas (1984, p. 103) – liberdade pessoal, de pensamento e de opinião, de reunião e de associação, de voto, de religião, de propriedade e de imprensa, que são consolidadas como direitos individuais numa esfera protegida do controle do poder público, independentemente das fontes e origens desse controle.

A garantia dos direitos individuais, em detrimento do exercício coletivo da liberdade, é o pressuposto dos liberais iluministas contra todas as formas de tirania vigentes: do feudalismo ao Estado absoluto, do poder religioso ao poder secular monárquico. A teoria liberal centra o seu esforço na garantia da autonomia individual contra tudo aquilo que a possa ameaçar, limitando o poder do soberano ou do poder público, sob o argumento de que nada poderia sobrepor-se ao homem. Há, nesta exigência, o privilégio da liberdade negativa, isto é, da liberdade como ausência de coerção, consagrada pelo conjunto das liberdades cívicas e dos direitos individuais que se opõem aos abusos da autoridade (Libois, 1995, p. 2), em detrimento da liberdade coletiva, ou seja, uma liberdade que consagra a capacidade de cada um ser senhor de si próprio, já não numa concepção puramente individualista, mas que, a partir da capacidade de autogoverno de cada um, procura fundar uma base sólida da democracia política. (Esteves, 1998, p. 306)

O excessivo centramento da liberdade, como um direito individual proposto pelos liberais, é retomado pelos comunitaristas, sob o pressuposto de que qualquer concepção do indivíduo deve levar em consideração a mediação da sociedade como o espaço onde ocorre o processo de socialização – “os seres humanos são indivíduos sociais, pois o seu processo de socialização ocorre no âmbito da vida coletiva e assume a forma de uma prática intersubjetiva, pela qual cada um recebe (e é

levado a participar) numa cultura, tradições e instituições”. (Esteves, 1998, p. 305)

Deste ponto de vista, a liberdade comunitária, segundo Wellmer, é uma liberdade que – por meio das instituições e das práticas de uma sociedade, pelas concepções que os seus cidadãos têm em si próprios, através das preocupações e de seus costumes – se tornou um objetivo comum. Wellmer explica que “a liberdade negativa muda de caráter, desde o momento em que se torna uma preocupação comum. É que então já não é nossa própria liberdade que queremos, mas um máximo de autodeterminação para cada indivíduo e para cada coletivo”. (1989, p. 535) De acordo com esta concepção, a liberdade já não é encarada do ponto de vista do indivíduo perante outros indivíduos, mas, antes, do ponto de vista da comunidade que eles formam em conjunto – uma comunidade, cujas determinações estruturais, culturais e institucionais autorizam, favorecem ou, ao contrário, excluem certas possibilidades de realização, segundo interpretação de Jean-Marc Ferry (1992).

O debate que então se instala transforma-se numa aporia que se arrasta até hoje no confronto entre liberais e comunitaristas.³ O conceito de liberdade é criticado, por um lado, pelas teorias neoliberais, que o consideram insuficiente por não ter conseguido estabelecer uma relação interativa entre a liberdade individual e a liberdade coletiva, e, por outro lado, pelas teorias comunitárias, por ser incompleto, uma vez que não conseguiu, ao longo dos últimos três séculos, consolidar a relação entre o princípio da igualdade entre os homens e o princípio do bem comum entre as comunidades ou nações. Para algumas teorias, a dificuldade está no fato de a liberdade continuar a ser um projecto *a posteriori* teórico, de natureza teleológica, que o progresso, a própria razão e o capitalismo não conseguiram

realizar plenamente. Outra dificuldade está no fato de a liberdade continuar, hoje, a ser perspectivada numa dimensão determinista, como um conceito *a priori*, capaz de a tudo responder a partir de uma causa anterior, onde o livre arbítrio e a escolha de opções são apenas argumentos instrumentais postos à disposição dos homens.

Em termos teóricos, este impasse continua insolúvel, mas, em relação à prática quotidiana, a discussão se mostra reveladora quanto à complementaridade entre as duas naturezas da liberdade. Nem a liberdade individual deseja eliminar a liberdade coletiva, nem a liberdade coletiva dispensa a liberdade individual. Conforme Libois, “nenhuma liberdade comunitária no mundo moderno é concebível se não for fundamentada na institucionalização de uma liberdade negativa igual para todos. A liberdade negativa conseguiu emancipar os indivíduos porque rompeu as antigas formas de solidariedade. Uma vez adquirida, esta liberdade negativa deve, no entanto, articular-se com a liberdade positiva a fim de encontrar o imperativo categórico das sociedades modernas: a solidariedade poderá então se reconstruir sobre novas bases universalistas e democráticas”. (1995, p. 2)

O redirecionamento da discussão e a possibilidade de complementaridade da análise sobre a liberdade em geral – e sobre a liberdade de imprensa, em particular – passam, necessariamente, pela renegociação dos conceitos, baseada na dimensão real e circunstancial da liberdade. Como princípio ético, a liberdade é capaz de situar o homem, na sua dimensão universal, a cada escolha que faz, de acordo com os princípios de escolha individual e de responsabilidade coletiva. Instalada no seio da sociedade contemporânea, a crise de liberdade – ocasionada pela sua ausência intercompreensiva ou por seu excesso formal – só poderá

ser resolvida, caso o conceito seja pensado em novas bases comunicativas.

O direito individual e coletivo da liberdade de imprensa

O alargamento da noção kantiana de autonomia e a evolução da filosofia dos direitos naturais para a filosofia dos direitos do homem transpõem do espaço privado para o espaço público a discussão sobre o livre pensamento. É o conceito de liberdade de pensamento que determina a autonomia da liberdade de expressão e de imprensa, que se estabelece, no século XVIII, como um direito individual dos cidadãos esclarecidos do Iluminismo, ao mesmo tempo em que a sociedade civil se constitui como uma esfera autônoma de decisões em relação ao Estado e a burguesia assume o papel de ajuizadora das opiniões no espaço público.

Fruto dessa exigência, a liberdade de expressão e de imprensa surge, explicitamente, como um direito individual privado - garantia fundamental da liberdade de expressão do cidadão, do pleno respeito pelos direitos individuais, num momento em que os jornais tentam instituir um espaço de publicidade permanente de circulação de informações e de idéias. As liberdades de expressão e de imprensa representam, para os revolucionários americanos e franceses, a busca da verdade e do controle do poder, como uma ética de limitação desse poder. Na América revolucionária de 1776, é o estado da Virgínia que instala a liberdade de imprensa na sociedade civil, como garantia das liberdades contra a influência do Estado: “a liberdade de imprensa é um dos mais fortes baluartes da liberdade. Nunca poderá ser limitada, a não ser por um governo despótico”. (Cornu, 1994, p. 1153) Já a França absolutista tem que esperar pela Revolução Francesa para fazer, em 1789, o mesmo percurso e incluir, na

Declaração Universal dos Direitos do Homem, um artigo sobre liberdade de expressão.

Mas, ao mesmo tempo, a liberdade de imprensa é também implicitamente pensada na sua origem, como uma função pública, uma liberdade positiva, resultado mais efetivo de um direito político específico, cujas responsabilidades sociais particulares permitiram fundar e desenvolver a esfera política como um espaço deliberativo: “um espaço público que, estruturado pelo princípio de uma tematização pública das questões políticas, não estava nem incluído na esfera privada da Sociedade Civil, nem integrado na esfera pública do Estado”. (Habermas, 1984, p. 44-45) A responsabilidade dada à liberdade de imprensa pelos iluministas reflete a importância que os jornais passam a ter no estabelecimento de um Estado constitucional burguês, conforme explica Habermas. A imprensa não podia deixar de se comprometer politicamente com a institucionalização da liberdade de opinião e pela publicidade enquanto princípio, porque disso dependia a evolução de sua dimensão econômica (liberdade de empresa), vista inicialmente como fundamental para a sua independência financeira e legal, e garantia de sua dimensão cultural (liberdade de expressão e de informação).

Os cidadãos esclarecidos da nova esfera pública consideram a liberdade de expressão e de informação um direito inalienável, anterior a qualquer outro direito, a que todos deveriam ter acesso, como uma das condições para alcançar a liberdade civil, a autonomia política e, portanto, a Ilustração – uma luta efetivada inclusive por Kant, para quem a liberdade de imprensa era a verdadeira garantia, o paladino da liberdade como princípio. Os jornais transformam-se no espaço da opinião pública européia, nos cafés, clubes e sociedades que proliferam, sobretudo, na Inglaterra, na França e na Alemanha, onde todas as questões

anteriormente relegadas ao estatuto de “privadas” e protegidas pelo “segredo de Estado” tornam-se de domínio público e passam a ser analisadas e julgadas criticamente por cada cidadão, tornando possível um estatuto legal e estável para a esfera pública.⁴

A luta pela liberdade de imprensa encobre, no entanto, todos os perigos subjacentes a esse processo: a contínua e permanente relação de dependência mantida entre os jornais e o Estado, a transformação da imprensa opinativa e crítica dos primeiros tempos em uma imprensa comercial (com o predomínio crescente da dimensão econômica em relação à dimensão cultural) e o caráter de empresa industrial adotado no século XIX. As consequências dessas mudanças são também evidentes: quebra da simetria do processo comunicativo entre produção e recepção que, antes, permitia aos cidadãos terem acesso direto aos jornais, através da confecção destes produtos, da troca de correspondências e agendamento de questões, conforme sua ressonância no espaço público; distinção entre opinião e informação; entre jornal como instituição e jornal como empresa; entre editor e jornalista e a instituição de uma dimensão autônoma da informação em relação à dimensão comunicativa.

Todos os abusos cometidos pela imprensa contra a liberdade são considerados de menor importância pelos liberais iluministas, que vêem os excessos como males menores em relação ao perigo do controle por parte do Estado. É verdade que os excessos sempre estiveram presentes como referências negativas desde que os primeiros jornais foram publicados, no século XVII, na França e na Inglaterra. Muitas vezes, esses excessos foram tolerados pelo público como um contrapeso necessário à legitimação da liberdade de imprensa, que ainda estava a ser consolidada na Europa como uma instância de crítica e

publicidade. Tocqueville, que correlaciona a soberania do povo e a liberdade de expressão como os dois princípios básicos da democracia, acha preferível ter de suportar os abusos dos jornais a ver-se privado de qualquer liberdade de expressão: “confesso que não tenho pela liberdade de imprensa aquele amor completo e imediato que se dedica às coisas soberanamente boas pela sua própria natureza. Amo-a porque tenho em conta os males que ela evita, muito mais do que os benefícios que proporciona”. A preferência pelo mal menor (os abusos) por uma total liberdade de expressão é justificada por Tocqueville como o contraponto entre a servidão e o abuso: “para colher os bens inestimáveis que a liberdade de imprensa garante, é necessário aceitarmos os inconvenientes inevitáveis que acarreta”. (2001, p. 228)

A defesa de Tocqueville coincide, no século XIX, com o aparecimento, nos Estados Unidos, da imprensa de massa (*penny press*) e com os efeitos que passam a predominar no modelo atual dos *media*, em função do critério de racionalidade econômico: “as lutas de audiências, os cuidados redobrados na forma de apresentação das publicações, a reconfiguração da estrutura de mercado do setor – concentração empresarial, investimentos de capital crescentes, expansão de tiragens, redução do número de títulos publicados”.⁵ A liberdade de imprensa iluminista perde ou vê reduzido, então, o seu valor ético, em função da subsunção da liberdade de expressão pela liberdade de informação e da defesa desta por uma deontologia profissional, como resultado mais óbvio da distinção entre ética e moral. O estilhaçamento ético do conceito coincide, deste modo, com as variações que daí advêm: por um lado, liberdade de expressão do jornalista, liberdade de informação e liberdade de empresa; por outro lado, liberdade de opinião do cidadão, liberdade de expressão e liberdade de comunicação.

A crise que acompanha, ao longo dos séculos, o desvirtuamento da razão - efeito da sua utilização instrumental por todo tipo de totalitarismos, absolutismos e guerras, ou mesmo para a consolidação de um capitalismo selvagem e de uma sociedade classista - assume seu ápice com a perda da dimensão comunicativa da liberdade, que ainda alimentava a utopia da liberdade de imprensa. A implantação, na década de 80, de satélites geoestacionários de telecomunicações de transmissão direta, formando redes de informação planetárias, consoma o processo de globalização tecnológica da informação midiática. As características⁶ destas redes colocam em causa a soberania dos Estados e de qualquer regulação institucional, completando o quadro de crise. Diante desse quadro, como falar de liberdade de imprensa, quando o Estado já não aparece como um poder arbitrário contra os cidadãos no espaço público? Como falar de liberdade de imprensa com a autonomização cada vez maior da informação, apenas gerida pelo *medium* poder / dinheiro? Será que ainda é possível falar de liberdade de imprensa, quando é cada vez mais distinta a diferença entre uma ética da informação e uma ética da comunicação? Será que ainda é possível recompor o conteúdo ético da liberdade, pelo menos no que se refere à comunicação simbólica da vida quotidiana?

Essas dificuldades, acrescidas de outras não menos importantes, tais como o papel da opinião pública e dos públicos, o gerenciamento do espaço público contemporâneo e a desterritorialização dos média, tornam extremamente difícil a configuração de um espaço de atuação privilegiado para a liberdade de imprensa - que é, assim, perspectivada atualmente como uma ideia fluida e transitória, sem o estatuto particular que a caracterizou ao longo dos séculos e sem a exigência original do Iluminismo do século XVIII. A liberdade de imprensa surge, nos

termos deste debate, como um conceito marcado por incoerências internas e externas entre o que foi pensado originariamente e o que foi posto em prática posteriormente.

Concluindo...

Uma das possibilidades de ultrapassar esses impasses é pensar a liberdade em termos de recomposição do político como espaço de possibilidades de ação entre sujeitos. Para tanto, é importante retomar não somente o conceito kantiano de autonomia construtivista, mas também o conceito de liberdade de Hannah Arendt. Segundo Arendt, a liberdade só pode ser exercida mediante a recuperação e a reafirmação do mundo público - garantia da identidade individual através da palavra viva e da ação vivida, no contexto de uma comunidade política criativa e criadora. E isso só é possível por meio da recuperação da noção de ação *medium* da liberdade, única atividade que se exerce entre os homens diretamente, sem a mediação das coisas ou da matéria.

A ação, para Arendt, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens - e não o homem - vivem na terra e habitam o mundo, condição de toda a vida política. A pluralidade, condição básica da ação e do discurso, tem o duplo caráter de igualdade e de diferença: "se não fossem iguais, os homens seriam incapazes de compreender-se entre si e aos seus ancestrais, ou de fazer planos para o futuro e prever as necessidades das gerações vindouras. Se não fossem diferentes, se cada ser humano não diferisse de todos os que existiram, existem ou virão a existir, os homens não precisariam do discurso ou da ação para se fazerem entender". (Arendt, 1999, p. 188)

O domínio do político é, assim, recuperado pela autora, quando afirma que a pluralidade exige um estar sempre ligado aos outros. Portanto, a liberdade a ser recuperada não pode

ser mais a liberdade negativa da não-interferência, mas, sim, a liberdade pública da participação democrática num espaço público da palavra e da ação, isto é, num espaço permanente de comunicação.⁷ Hannah Arendt mostra como a ação, a palavra e a liberdade não são coisas dadas, mas requerem, para surgirem, a construção e a manutenção do espaço público. Assim, embora a ação humana possua, inicialmente, um carácter moral em termos virtuais, ela só atinge plenamente esse estatuto, quando as possibilidades éticas se transformam em orientações morais concretas.

É, portanto, através da competência moral efetiva que o sujeito se constitui na apresentação pública de si mesmo – num espaço de aparência –, que nasce, onde quer que os homens se reúnam, na modalidade do discurso e da ação. Um espaço que possui um sentido ético fundador, que precede e anuncia qualquer constituição formal do domínio público, bem como as várias formas de governo, isto é, as várias formas segundo as quais o domínio público pode ser organizado. Celso Laffer completa: “daí, para Hannah Arendt, a importância do *nós*, do agir conjunto, que se dá entre os homens e do qual nasce o poder, entendido como um recurso gerado pela capacidade dos membros de uma comunidade política de concordarem com um curso comum da acção”. (Lafer, prefácio, 1999, p. 351)

Em Hannah Arendt, a possibilidade de ligação do conceito de ação ao conceito kantiano de autonomia pode ser pensada a partir da noção de responsabilidade⁸ – própria ao comportamento moral, embora diferentemente presente nas duas filosofias, tendo como base a ideia de liberdade. A responsabilidade, pensada nestes termos, já não é a obrigação de reparar o dano que se causou pela sua falta ou pela obrigação de suportar o castigo, no sentido jurídico clássico do termo, nem o sentido moderno de responsabilidade como

domínio, posse ou solidariedade, mas iniciativa e intervenção. Para Kant, o que torna uma ação moral é a capacidade do agente social responder por ela e de poder justificá-la por meio de razões, segundo o pressuposto do livre arbítrio como condição de possibilidade. A ação moral é, assim, um ato de vontade posto a julgamento perante o qual cada um pode tomar posição, mas que possui, já na sua origem, um sentido ético de responsabilidade com o outro, que está incluído na relação. Nesta perspectiva, a responsabilidade adquire um carácter intersubjetivo e dialógico porque a ação que a representa é sempre assumida pelos outros, tendo em conta os seus pontos de vista, interpelando-os à procura de reconhecimento e de consenso racional: como abertura e resposta ao outro e, ao mesmo tempo, como retorno a si mesmo.

O sentido da responsabilidade, na perspectiva de Arendt, é dado na própria ação efetivada num espaço de liberdade, em que os homens interagem uns com os outros naquilo que designa por teia de relações humanas. A revelação da identidade através do discurso e o estabelecimento de um novo início através da ação incidem sempre sobre uma teia já existente e nela imprimem suas conseqüências imediatas. Neste ato, os sujeitos, juntos, iniciam um novo processo, que mais tarde emerge como a história singular do recém-chegado, que afeta de modo singular a história de vida de todos aqueles com quem ele entra em contato. A responsabilidade, neste sentido, possui uma incontornável inscrição histórica, cultural, social e política que exige o reconhecimento da liberdade como autonomia, como competência e efetivação de ação num espaço público, através da palavra, da comunicação.

Sendo assim, se tomarmos em consideração as propostas de Kant e Arendt, podemos, de novo, apelar para a gênese iluminista da liberdade em geral e da liberdade de imprensa, de modo a

repensarmos e ultrapassarmos o impasse moral e ético em que estes conceitos se encontram. Repensar a comunicação pública e os média como agentes morais e, portanto, responsáveis por seus atos e pelos efeitos da sua ação – dentre estes, pelos danos causados por estes efeitos. Isto significa que a responsabilidade já não se reduz ao juízo efetuado sobre a relação entre o autor da ação e os efeitos desta no mundo, mas estende-se à relação entre o agente e o paciente. É-se responsável pelo dano porque, antes de mais, se é responsável pelo outro. Pensar o conceito de responsabilidade como intervenção e iniciativa possibilita, também, ampliar a interação comunicativa e recompor – mesmo que a espaços irregulares – a simetria entre a produção e a recepção da informação, tendo em vista as inúmeras possibilidades de intervenção dos sujeitos receptores no espaço público. A ação humana que configura o suporte simbólico, tanto da comunicação quotidiana como dos *media*, passa pela exteriorização e pela eticidade da noção de vontade. Como explica Ricoeur, “a ação humana só é possível sob a condição de uma arbitragem concreta entre a visão, a curto prazo, de uma responsabilidade limitada aos efeitos previsíveis e controláveis de uma ação e a visão, a longo prazo, de uma responsabilidade ilimitada”. (1995, p. 41)

Entre a singularidade da ação e o risco partilhado, impõe-se a idéia de precaução como recomposição da responsabilidade, como uma espécie de virtude da prudência. A este respeito, Ricoeur acrescenta: “mas já não se trata então da prudência no sentido fraco de prevenção, mas de *prudencia*, herdeira da virtude grega de *phronêsis*, no sentido de juízo moral circunstanciado. Com efeito, é para esta prudência que é remetida a tarefa de reconhecer, de entre as consequências inumeráveis da ação, aquelas por que podemos ser legitimamente responsáveis, em nome de uma moral da medida”. (Ricoeur,

1995, p. 60) É neste ponto que nos encontramos, atualmente, enquanto não conseguimos elaborar um novo projeto iluminista à medida dos desafios da experiência contemporânea.

Notas

¹Contrapondo-se ao existencialismo cristão de Kierkegaard, Sartre formula a sua teoria do existencialismo humanista, de fundamentação atéia, a partir do princípio da liberdade. Como para ele Deus não existe, o homem é livre para exercer a sua subjetividade, cabendo-lhe a escolha dos princípios e dos valores que fundamentam a sua ação e, portanto, a responsabilidade dos seus atos. Diferente dos objetos, o homem é um ser para si e essa condição permite que projete sua ação e, portanto, suas consequências, a partir da plena liberdade, isto é, da liberdade de escolha. VERGEZ, André & HUISMAN, Denis. *História dos filósofos ilustrada pelos textos*. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, p. 414.

²Os dois critérios contidos nesta proposta – transparência das necessidades e intencionalidade do sentido – tornaram-se alvo de inúmeras críticas por pressuporem um sujeito absolutamente transparente e pleno soberano dos seus próprios atos; críticas tanto da psicologia como da linguística, mas que não cabe aqui avaliar. Cf. ESTEVES, João Pissarra. *Comunicação, Processos de Sentido e Identidades Sociais*. Lisboa: mimeo, 2002.

³Quem repõe este debate na contemporaneidade é Charles Taylor, ao identificar, segundo Esteves, duas tradições da filosofia política. Segundo Taylor, teríamos “de um lado, as teorias individualistas (atomistas) que concebem a sociedade atomizada, formada por indivíduos isolados com determinados direitos naturais. Consideram que cada um tem ou deve ter garantida à partida a possibilidade de fazer aquilo que quer, sendo o direito de todos garantido por uma lei geral: uma lei positiva, administrada por uma autoridade política que garante a repressão das violações. Por outro lado, as teorias sociais (anti-atomistas) que rejeitam qualquer concepção do indivíduo que não tenha em conta a mediação da sociedade” (Taylor *apud* Esteves, 1998, p. 304-305).

⁴A nova esfera pública impunha algumas condições de acessibilidade às discussões: 1) igualdade na discussão e autoridade do argumento apresentado; 2) problematização das questões e obras que até então não eram consideradas questionáveis; e 3) a discussão era acessível a todos os leitores, ouvintes e espectadores com posses e formação científica. Cf. Habermas, 1984, p. 51-53.

⁵Estes fatores somam-se a outros, na contemporaneidade, com a simplificação e especialização do discurso jornalístico na busca incessante dos públicos por parte do mercado, com o aparecimento dos *media*

eletrônicos e com as inúmeras tentativas de controle por parte do Estado, levando à criação, nos anos 20, da filosofia do serviço público, graças à contribuição pioneira do presidente da BBC, John Reith. ESTEVES, João Pissarra Nunes. *Ética da comunicação: media e linguagem*. Lisboa: 1996, p. 8-9.

⁶As redes são concebidas para não serem controladas por nenhum território e são caracterizadas pela transnacionalidade, a exorbitância de suas operações e a capacidade instantânea de produção da informação em escala planetária. Ao aumento da visibilidade, da mundialização, da aceleração dos processos, da transmissão e da recepção direta da informação e da sua conseqüente transparência corresponde, também, a exacerbação da concorrência entre as empresas e a queda das barreiras ideológicas e culturais que até então delimitavam as fronteiras entre os povos, causando profundas transformações nos diferentes domínios da experiência. RODRIGUES, Adriano Duarte. *Algumas questões da ética da informação*. Lisboa: 1998, p. 4-5.

⁷Numa outra vertente de análise, Karl-Otto Apel fala da necessidade de constituição de uma macroética que regule, a nível planetário, a experiência humana do mundo, a partir da constituição de uma ética da comunicação. Para este autor, a consumação do processo global de informação tornou urgente a necessidade de uma ética universal obrigatória para a sociedade humana em sua totalidade, em decorrência da unificação tecnológica da ciência a nível planetário. Apel propõe uma ética de formação da vontade democrática, pontuada entre uma “comunidade real de comunicação” (em que cada membro é incluído no processo de socialização) e uma “comunidade ideal de comunicação” (que daria sentido aos argumentos produzidos e ajuizaria definitivamente a verdade). Em vez da consciência individual, a ética universal sugere que cada pensamento solitário deve pressupor que o seu argumento depende de uma discussão real e, ao mesmo tempo, supor que ele mesmo e os seus interlocutores pertençam à comunidade real de comunicação configurada histórico-socialmente e que possuam competência para alcançar uma comunidade ideal de comunicação. APEL, Karl-Otto. “El a priori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética”, in *La Transformación de la Filosofía*. Madrid: Taurus, 1985, p. 341-413.

⁸O carácter intersubjetivo da responsabilidade é adquirido no decurso do processo de socialização permanente do sujeito, desde o seu nascimento que, para Arendt, representa o momento fundador de toda a ação, prolongando-se pela vida como uma evidência da experiência singular de cada um. Na socialização, o sujeito assume progressivamente a sua subjetividade, à qual está associado um caráter ético irrevogável, na relação com os outros num universo simbolicamente partilhado por representações, rotinas, hábitos e costumes, comuns a qualquer experiência quotidiana.

É no universo simbólico que a responsabilidade concretiza-se sob a forma de um investimento simbólico, através do qual os sujeitos afirmam a sua identidade pela palavra e pela ação. ESTEVES, João Pissarra Nunes. *Prolegómenos sociológicos para uma Ética da Comunicação*. Lisboa: s/d, p. 3-5.

Bibliografia

- APEL, Karl-Otto. *El a priori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética*. In: *La Transformación de la filosofía*. Madrid: Taurus, 1985.
- BERLIN, Isaiah. *Quatro ensaios sobre a liberdade*. Brasília: Ed. da Univ. de Brasília, 1981.
- CONSTANT, Benjamin. *A liberdade dos antigos comparada à liberdade dos modernos*. Coimbra: edições Tenacitas, Col. Itinerários, [19—].
- CORNU, Daniel. *Jornalismo e verdade: para uma ética da informação*. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.
- ESTEVES, João Pissarra. *Comunicação, processos de sentido e identidades sociais*. Lisboa: 2002 (mimeo).
- _____. *A ética da comunicação e os medias modernos: legitimidade e poder nas sociedades complexas*. Lisboa: FCT/FCG, 1998.
- FERRY, Jean-Marc. *Une philosophie de la communauté*. In: *Discussion sur l'Europe*, Paris: Calmann-Lévy, 1992.
- HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Rio de Janeiro: Tempo Universitário, 1984.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Lisboa: Ed. 70, 1989.
- KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Ed. 70, 1995.
- LAFER, Celso. *Prefácio à obra condição humana de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Forense Universitário, 1999.
- LIBOIS, Boris. *Vers une approche 'communautaire' de la liberté de la presse*. In: LIBOIS, Boris & HAARSCHER, Guy. *Les medias entre droit et pouvoir: redéfinir la liberté de la presse*. Bruxelles: Ed. de l'Université de Bruxelles, 1995.
- MARQUES, António. *Prefácio a Nietzsche. Genealogia da moral*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1997.
- MARQUES, António. *A autonomia kantiana revisitada: notas sobre o conceito de construtivismo*. In: *Revista de Comunicação e Linguagens*. Lisboa: Cosmos, 1992.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *A globalização e a problemática do terceiro mundo*. In: *Revista da AEC*, nº 100, Brasília, 1996.
- RAWLS, John. *Uma teoria da Justiça*. Brasília: EdUnB, 1981.
- RICOEUR, Paul. *Liberté*. In: *Encyclopaedia Universalis*. Vol. 9, 1976.
- RICOEUR, Paul. *O Justo ou a essência da Justiça*. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. *A Democracia na América*. Lisboa: Principia, 2001.

TOCQUEVILLE, Alexis. *O antigo regime e a revolução*. Lisboa: Fragmentos, 1989.

VERGEZ, André & HUISMAN, Denis. *História dos filósofos ilustrada pelos textos*. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 3ª ed., [19—].

WELLMER, A. Modèles de la Liberté dans le Monde Moderne. In: *Critique*, Junho/Julho 1989, vol. XLV, nº 505-506.

* Francisca Ester de Sá Marques é professora assistente da Universidade Federal do Maranhão. É mestre em Comunicação e Cultura pela UnB e doutoranda da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Publicou o livro *Mídia e experiência estética na cultura popular*.

