

JOÃO CARLOS CORREIA (ORG.)  
ANTÓNIO MARQUES, ANTÓNIO FIDALGO  
ANTÓNIO BENTO, EDUARDO CAMILO  
GIL BAPTISTA FERREIRA, JOÃO CARLOS  
CORREIA, JOÃO PISSARRA ESTEVES  
JOSÉ MANUEL SANTOS, PAULO SERRA

# COMUNICAÇÃO E PODER



ESTUDOS EM COMUNICAÇÃO  
UNIVERSIDADE DA BEIRA INTERIOR

Série - Estudos em Comunicação

Direcção: António Fidalgo

Design da Capa: Jorge Bacelar

Execução Gráfica: Serviços Gráficos da Universidade da Beira Interior

Tiragem: 500 exemplares

Covilhã, 2002

Depósito Legal N° 176137/02

ISBN – 972-9209-82-0

## ÍNDICE

Prefácio .....	7
Comunicação, mundo da vida e reificação, <i>João Carlos Correia</i> .....	19
“I would prefer not to” - Bartleby, a fórmula e a palavra de ordem, <i>António Bento</i> .....	57
Da potência da linguagem à libertação da subjectividade, <i>Gil Baptista Ferreira</i> .....	99
Minoria Tenebrosa, “Maioria Silenciosa”. A sátira e a invectiva no cartaz político (1974-1975), <i>Eduardo J. Camilo</i> .....	121
Informação e democracia: o sentido da crítica Rousseauniana da informação, <i>Paulo Serra</i> .....	173
O poder como medium. Que linguagem, que comunicação? Apontamentos sobre moral e política, funcionalidade e sistemas, <i>João Pissarra Esteves</i> .....	221
Sobre reis, mensageiros e mensagens, <i>José Manuel Santos</i> .....	273
O que se poderá considerar uma filosofia racional de comunicação?, <i>António Marques</i> .....	333
O modo de informação de Mark Poster, <i>António Fidalgo</i> .....	345

# INFORMAÇÃO E DEMOCRACIA: O SENTIDO DA CRÍTICA ROUSSEAUNIANA DA INFORMAÇÃO

Paulo Serra\*

“De um lado, um passado que não se encontra nem abolido nem esquecido, mas um passado do qual nada podemos retirar que nos oriente no presente e nos permita imaginar o futuro. Do outro, um futuro sem a menor figura. Encontramo-nos, em cada dia, à mercê de uma invenção, de um acidente, material ou intelectual.”

Paul Valéry<sup>1</sup>

## *Introdução*

A aceitarmos a tese de Hegel segundo a qual, e sendo que “a verdade é o todo”, toda a afirmação contém a sua própria negação, podemos ser tentados a ver a obra de Rousseau como a negação da afirmação iluminista e enciclopedista, ao denunciar a “corrupção dos costumes” como o resultado necessário a que conduz “o restabelecimento das ciências e das artes” – mais correcto seria dizer a *difusão generalizada da informação* sobre elas - e ao exigir o regresso ao “conhece-te a ti mesmo” e à essencialidade das verdades éticas em detrimento do saber científico e da informação em geral. O interesse da posição de Rousseau, que ultrapassa em muito o próprio Rousseau – de facto, ela prenuncia e inspira subterraneamente a posição de muitos dos que, como

---

\* - Universidade da Beira Interior.

<sup>1</sup> - “Le bilan de l’intelligence”, in *Oeuvres I*, Paris, Gallimard, 1997, p. 1063.

Heidegger, Adorno e Horkheimer, Baudrillard e Postman, para só referirmos alguns, têm feito a crítica da cultura contemporânea -, reside primariamente no facto de ela corporizar, *ainda hoje*, a crítica mais radical a uma certa forma de entender a informação - Baudrillard fala, a propósito, em “mito” - que se prolonga na actualidade.

Coloca-se, no entanto, a questão de saber se, hoje, a crítica rousseuniana continua a ter sentido, e qual – ou se, pelo contrário, também ela foi negada pelo “espírito dos tempos”: um “espírito” que, calçadas as botas das sete léguas, nunca mais parou de deixar para trás, cada vez mais para trás, o “comunitarismo” (e a “ética das virtudes”)<sup>2</sup> cuja defesa justificava tal crítica. Como procuraremos mostrar a seguir, é possível actualizar a crítica rousseuniana da informação - e, simultaneamente, o “comunitarismo” subjacente a tal crítica – a partir da reflexão sobre o papel da informação

---

<sup>2</sup> - Talvez fosse mais correcto falar, a propósito de Rousseau, de “humanismo cívico” – daquele “humanismo cívico” que, caracterizando as antigas repúblicas gregas e romanas, é (re)teorizado por autores modernos como Maquiavel, Montesquieu e Rousseau e, contemporaneamente, por Charles Taylor. Cf. Charles Taylor, “Qui pro quo et malentendus: le débat communautariens-libéraux”, in André Berten, Pablo da Silveira, Hervé Pourtois (org.), *Libéraux et Communautariens*, Paris, PUF, 1997, pp. 87-119. Referindo-se a este mesmo “humanismo cívico” – que consideram, a par da “interpretação comunitarista *stricto sensu*” defendida por exemplo por MacIntyre, como uma das duas interpretações possíveis do conceito de “participação na vida em comunidade” – afirmam os organizadores que ela “encontra a sua expressão mais acabada no pensamento político de Rousseau (ou pelo menos numa sua interpretação dominante)”. Cf. André Berten, Pablo da Silveira, Hervé Pourtois, *op. cit.*, pp. 239-240. Por seu lado, Allan Bloom vê Rousseau como o grande impulsionador do comunitarismo moderno e contemporâneo, tendo dado “um novo impulso a todas as espécies de tentativas para novos começos comunitários desde Robespierre a Owen, a Tolstoi e ao *kibbutz*, impulso ainda vivo no pensamento contemporâneo”. Allan Bloom, *A Cultura Inculta*, Lisboa, Europa-América, s/d, p. 296.

e dos *media* numa sociedade democrática. A informação revela-se, à luz dessa reflexão, como a condição que torna possível assegurar, ainda que segundo modalidades diferentes, a continuidade daqueles que são, na perspectiva de Rousseau, os princípios basilares da vida em sociedade – e por sociedade entende Rousseau uma sociedade “republicana” ou, como diríamos nós hoje, “democrática”: a *transparência* da vida pública e a *participação* política dos cidadãos<sup>3</sup>.

#### *A crítica rousseauiana da informação*

O problema que, acerca da informação e, nomeadamente, a informação relativa às ciências e às artes, Rousseau – que, como é sabido, participou no projecto da *Encyclopédie*, tendo redigido os artigos referentes à *Música* e à *Economia Política* – coloca a si próprio e nos coloca é muito mais radical que os colocados por Diderot e D’Alembert em relação ao projecto enciclopédico, atingindo os pressupostos últimos desse projecto e, de forma mais geral, de toda a posição que pretenda enfatizar a importância ético-política da “informação”. Esse problema poderia, nos nossos próprios termos, formular-se da seguinte maneira: *a informação tem algum valor ético-político?*

Não é nestes termos, no entanto, que o problema se coloca a Rousseau, mas antes: “o restabelecimento das ciências e das artes contribuiu para aperfeiçoar os costumes?” É esta a pergunta que, proposta pela Academia de Dijon e lida no *Mercure de France* de Outubro de 1749, faz com que Rousseau tenha, como S. Paulo, a sua estrada

---

<sup>3</sup> - É precisamente a defesa destes princípios que, de acordo com Bobbio, faz de Rousseau “o primeiro grande autor democrático” – ainda que não liberal e mesmo anti-liberal. Norberto Bobbio, *O Futuro da Democracia*, Lisboa, D. Quixote, 1988, p. 160.

de Damasco - a caminho de Vincennes<sup>4</sup>. O resultado desta “inspiração súbita”, desta violenta comoção<sup>5</sup>, é nada mais nada menos que a visão de “todas as contradições do sistema social”, de “todos os abusos das nossas instituições”, e de “que o homem é naturalmente bom e que é apenas devido a essas instituições que os homens se tornam maus” – “iluminação” em que radica, segundo Rousseau, toda a sua obra de escritor e de filósofo<sup>6</sup>. E é precisamente esta “iluminação” que ilumina a resposta que, no *Discurso sobre as Ciências e as Artes*, Rousseau dá à pergunta da Academia de Dijon, ao defender que o restabelecimento das ciências e das artes conduz necessariamente à “corrupção dos costumes”.

É claro que, e como sublinha François Bouchardy na apresentação daquela obra de Rousseau, é sempre possível responder à resposta do filósofo genebrino com uma argumentação *ad hominem*: “homem de letras, ele ataca a lite-

---

<sup>4</sup> - Onde ia visitar Diderot, encarcerado devido à publicação da *Lettre sur les aveugles*. O episódio é narrado por Rousseau nomeadamente na 2ª Carta a Malsherbes de 12 de Janeiro de 1762 e no início do Livro VIII das *Confissões*. Cf. Jean-Jacques Rousseau, “Quatre Lettres à M. Le Président de Malesherbes” (2ª Carta), in *Oeuvres Complètes*, Vol. I, Paris, Gallimard, 1996, pp. 1135-1136; “Les Confessions”, *ibidem*, pp. 350-351.

<sup>5</sup> - Que, nas palavras de Rousseau, leva o seu espírito a deslumbrar-se com “mil luzes”, a uma “perturbação inexprimível”, a um estado próximo da “embriaguez” e a uma agitação que o prostram debaixo de uma das árvores da avenida, chorando sem disso se dar conta (nas *Confissões*, Rousseau chega a falar em “delírio”).

<sup>6</sup> - Cf. Jean-Jacques Rousseau, “Quatre Lettres à M. Le Président de Malesherbes” (2ª Carta), *ibidem*, pp. 1135-1136. Que, num século e num meio conhecido pelo seu racionalismo exacerbado, Rousseau apresente uma “visão” ou “iluminação” como origem e paradigma do verdadeiro saber, resulta ainda da sua recusa da mediação ou, se quisermos, do privilégio que atribui ao imediato sobre todas as formas de mediação. Que tal imediato tenha de ser, posteriormente, desenvolvido e “revelado” como mediação só mostra a impossibilidade da tentativa rousseauiana de eliminar a mediação.

ratura; amante de espetáculos, ele denuncia os malefícios do teatro; adversário das ciências e das artes, ele concorre a um prêmio acadêmico”<sup>7</sup>. Não é um tipo de argumentação que Rousseau não preveja; assim, dirigindo-se aos acadêmicos de Dijon, perguntava já no início do *Discurso sobre as Ciências e as Artes*: “Como ousar culpar as Ciências diante de uma das mais sábias companhias da Europa, louvar a ignorância numa Academia célebre, e conciliar o desprezo pelo estudo com o respeito pelos verdadeiros Sábios (*Savans*)?”<sup>8</sup> Pode mesmo ser que, como argumenta D’Alembert, Rousseau tenha confundido “a cultura do espírito com o abuso que dela se pode fazer”, e que os males que atribui às Ciências e às Artes talvez sejam devidas a “causas totalmente diferentes” – de tal forma que, se as Artes e as Ciências fossem destruídas, provavelmente “restar-nos-iam os vícios, a que se acrescentaria a ignorância”<sup>9</sup>. No entanto, nenhuma destas duas argumentações atinge o essencial da posição de Rousseau, já que, e começando pela última:

i) Se, como implicitamente pretende D’Alembert, fosse possível distinguir entre a “cultura do espírito”, as Ciências e as Artes e “o abuso que dela se pode fazer”, a sua má utilização – distinção que pressupõe, no fundo, a concepção a que Heidegger virá a chamar a “concepção antropológico-instrumental” da Técnica<sup>10</sup> - não se verificaria a ocorrência universal e tão velha como o mundo,

<sup>7</sup> - François Bouchardy, “Discours sur les Sciences et les Arts”, in Jean-Jacques Rousseau, *Oeuvres Complètes*, Vol. III, Paris, Gallimard, 1985, p. xxxviii.

<sup>8</sup> - Jean-Jacques Rousseau, “Discours sur les Sciences et les Arts”, *ibidem*, p. 5.

<sup>9</sup> - D’Alembert, “Discours Préliminaire des Éditeurs”, in *Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, Vol. 13 (Tomo 1 do original), Milão-Paris, Franco Maria Ricci, 1977, p. xxxiii.

<sup>10</sup> - Cf. Martin Heidegger, “La question de la technique”, in *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 1990 e *Língua de Tradição e Língua Técnica*, Lisboa, Editorial Vega, 1995.

como dirá Rousseau, da “corrupção dos costumes” como efeito do aparecimento e desenvolvimento das Ciências e das Artes – como se procura mostrar através do recurso repetido à “indução histórica”<sup>11</sup>. Ou, como ironicamente diz Rousseau noutro texto, a ciência “é muito boa em si, isso é evidente” – até porque, sendo Deus a sua fonte, não poderia deixar de o ser – só que “não é feita para o homem”, que tem “o espírito demasiado limitado para nela fazer grande progresso, e demasiadas paixões no coração para não fazer dela um mau uso”<sup>12</sup>.

- ii) O que se condena não é a ciência dos “verdadeiros sábios”, daqueles que, à semelhança de um Bacon, de um Descartes, de um Newton, sentem “a força de caminhar sozinhos pelos seus próprios passos”, que não precisam de mestres e têm a capacidade de ultrapassar os obstáculos, podendo conciliar Ciência e Virtude – mas sim uma informação e uma educação generalizadas e inconsideradas que colocam o saber, ou melhor, a ilusão de um saber relativo às Ciências e às Artes ao alcance de uma “população indigna de dele se aproximar”, e que nada mais faz do que o substituir às verdadeiras virtudes<sup>13</sup>.

À ânsia enciclopedista de reunir, sistematizar e difundir, da forma mais completa possível, tanto em termos de conteúdos como em termos de destinatários, as “luzes da

---

<sup>11</sup> - Cf. Jean-Jacques Rousseau, “Discours sur les Sciences et les Arts”, in *op. cit.*, pp. 5 ss.

<sup>12</sup> - J.-J. Rousseau, “Réponse à Stanislas”, *ibidem*, p. 36; Cf. também J.-J. Rousseau, “Dernière Réponse de J.-J. Rousseau (à Bordas)”, *ibidem*, pp. 72-73: “Se inteligências celestes cultivassem as ciências, delas só resultaria bem; digo o mesmo acerca dos grandes homens, que são feitos para guiar os outros”.

<sup>13</sup> - Cf. Jean-Jacques Rousseau, “Discours sur les Sciences et les Arts”, *ibidem*, p. 29.

razão”, a informação sobre as Ciências e as Artes, Rousseau contrapõe, então, a ignorância - a recusa *daquela* informação. Não uma ignorância qualquer<sup>14</sup>, mas aquela ignorância virtuosa de que, para Rousseau, Sócrates é o eterno paradigma – e em nome da qual o filósofo grego, se ressuscitasse, certamente “continuará a desprezar as nossas vãs Ciências, e não ajudaria, de forma alguma, a engrossar essa multidão de livros com que nos inundam de todos os lados, e não deixaria, como o fez, como único preceito aos seus discípulos e aos nossos Descendentes, senão o exemplo e a memória da sua virtude. É assim que é belo instruir os homens”<sup>15</sup>. E o facto de o homem nascer naturalmente ignorante, dotado d’ “a feliz ignorância em que nos colocou a sabedoria eterna”, só mostra a perfeição infinita dessa sabedoria que, à semelhança de uma mãe previdente que “arranca uma arma perigosa das mãos do seu filho”, nos quis proteger dos perigos dessa “arma”, infinitamente mais perigosa que todas as outras, que é a ciência<sup>16</sup>. No entanto,

---

<sup>14</sup> - Já que, como admite Rousseau, devemos distinguir entre uma “ignorância feroz e brutal”, que “nasce de um mau coração e de um espírito falso; uma ignorância criminosa que se estende até aos deveres da humanidade; que multiplica os vícios; que degrada a razão, avilta a alma e torna os homens semelhantes aos animais”, e uma “ignorância razoável”, que consiste em “limitar a sua curiosidade à extensão das faculdades que se receberam; uma ignorância modesta, que nasce de um amor vivo pela virtude, e não inspira senão indiferença em relação a todas as coisas que não são dignas de encher o coração do homem, e que nada contribuem para o tornar melhor; uma ignorância doce e preciosa, tesouro de uma alma pura e contente de si, que coloca toda a sua felicidade em debruçar-se sobre si mesma, em tornar-se testemunha da sua inocência, e não tem necessidade de procurar uma felicidade falsa e vã na opinião que os outros poderiam ter acerca das suas luzes (...)” Jean-Jacques Rousseau, “Réponse à Stanislas”, in *op. cit.*, p. 54.

<sup>15</sup> - Jean-Jacques Rousseau, “Discours sur les Sciences et les Arts”, *ibidem*, p.14.

<sup>16</sup> - *Ibidem*, p. 15.

e ao contrário do que quiseram “provar” algumas interpretações mais malévolas que rigorosas da tese de Rousseau de que a ciência engendra necessariamente o vício não se segue que a ignorância engendre necessariamente a virtude – mas sim que a virtude exige a ignorância<sup>17</sup>.

Sendo claro que Rousseau defende aqui uma *ética das virtudes*, cujo modelo encontra nos Antigos e, em certa medida, no seu mestre Montaigne, também ele influenciado pelos Antigos, não é fácil, no entanto, determinar com precisão quais são as “virtudes” a que Rousseau se refere. A utilização recorrente de Esparta como exemplo e, simultaneamente, da Atenas “iluminada” como contra-exemplo<sup>18</sup> faz pensar em virtudes guerreiras e cívicas como a *coragem* (que cita explicitamente), a *frugalidade*, a *temperança*, a *disciplina*, o *amor à Pátria*, etc.; noutros passos, é a *simplicidade* dos camponeses que é exaltada contra a corrupção que campeia nas cidades; noutros ainda, são destacadas virtudes cristãs como a *inocência* e a *pobreza*<sup>19</sup>. É justamente em nome destas virtudes éticas - e desta ética das virtudes - que Rousseau desencadeia a sua acusação radical às Ciências e às Artes, e à sua ligação *essencial* - em termos de origens, de objectos e de efeitos - aos nossos “vícios”. Assim<sup>20</sup>:

i) Quanto às *origens*: as ciências têm as suas origens em “vícios” como a superstição, a ambição, o ódio, a

---

<sup>17</sup> - “A virtude não é pois incompatível com a ignorância. Ela não é sempre, também, a sua companhia: porque vários povos muito ignorantes eram muito viciosos. A ignorância não é um obstáculo nem ao bem nem ao mal; ela é somente o estado natural do homem”. J.-J. Rousseau, “Dernière Réponse de J.-J. Rousseau (à Bordas)”, *ibidem*, p. 75.

<sup>18</sup> - Cf. por exemplo J.-J. Rousseau, “Discours sur les Sciences et les Arts”, *ibidem*, p. 12.

<sup>19</sup> - Cf. *ibidem*, pp. 22 ss.

<sup>20</sup> - Para o que segue, cf. *ibidem*, pp. 17 ss.

- lisonja, a mentira, a avareza, a curiosidade vã, e, em geral, o orgulho humano;
- ii) Quanto aos *objectos*: os objectos das ciências não são menos “viciosos” que as suas origens – para as Artes, o luxo; para a Jurisprudência, a injustiça; para a História, a tirania, a guerra, as conspirações, etc.;
- iii) Quanto aos *efeitos*: o primeiro e principal efeito das ciências é “a perda irreparável de tempo”, a ociosidade da qual nascem e que contribuem para reforçar - sem que a “utilidade” e a “importância” dos saberes que indivíduos e sociedade ganham com isso compense tal ociosidade; antes pelo contrário: o principal efeito da acção “dessa multidão de Escritores obscuros e de Letrados ociosos, que devoram em pura perda a substância do Estado”, é irem minando os alicerces da fé, anulando a virtude, “consagrando os seus talentos e a sua Filosofia a destruir e envilecer tudo o que há de sagrado entre os homens”<sup>21</sup>. O segundo efeito das ciências é o luxo, que nasce “da ociosidade e da vaidade dos homens”; e, se é certo que nem sempre o luxo implica as Ciências e as Artes, sempre estas levam àquele. O luxo não só é contrário aos “bons costumes” e à “virtude” como também é prejudicial à duração dos Estados, reduzidos a meros gestores do dever e do haver<sup>22</sup>, e à própria manutenção e elevação do gosto nas artes, na medida em que os artistas, com a preocupação mercantilista de agradarem ao gosto dominante, não produzem senão

---

<sup>21</sup> - *Ibidem*, p. 19.

<sup>22</sup> - “Os antigos políticos falavam sem cessar de costumes e de virtude; os nossos não falam senão de comércio e de dinheiro. (...) Avaliam os homens como rebanhos de gado. Segundo eles, um homem não vale para o Estado senão o consumo que nele faz”. *Ibidem*, pp. 19-20.

o que mais facilmente lhes possa propiciar glória e proventos<sup>23</sup>.

E a “educação insensata” que, desde a mais tenra infância, se preocupa em transmitir-nos a informação relativa às ciências e às artes e não em ensinar-nos as virtudes – uma educação que, como diz Rousseau, “orna o nosso espírito e corrompe o nosso juízo”, ensinando aos jovens “todas as coisas, excepto os seus deveres”, não “o que devem fazer quando homens” mas “o que devem esquecer”<sup>24</sup> - não é menos criticável que as Ciências, cujos efeitos ajuda a perpetuar e a aprofundar de geração em geração. Desses efeitos, o “mais evidente” e perigoso é o primado da aparência (estética) sobre a essência (ética) - que, numa verdadeira inversão de valores, faz com que *ser bom* se torne secundário em relação a *parecer belo*<sup>25</sup>.

Também a imprensa, a arte da impressão, é criticável por razões análogas. A imprensa representa para Rousseau, como para os Enciclopedistas, o prolongamento artificial da memória – só que enquanto Diderot e D’Alembert vêm neste prolongamento a sua qualidade essencial, Rousseau vê

---

<sup>23</sup> - *Ibidem*, p. 21. Numa das respostas sobre o *Discurso sobre as Ciências e as Artes*, escrita em 1750, e antecipando já o *Discurso sobre a Origem e Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, publicado em 1755, Rousseau atribui à desigualdade o papel de “causa primeira” de todos os males. A genealogia é vista, aí, da seguinte forma: “A primeira fonte do mal é a desigualdade; da desigualdade vieram as riquezas; (...). Das riquezas nasceram o luxo e a ociosidade; do luxo vieram as belas Artes, e da ociosidade as Ciências.” J.-J. Rousseau, “Réponse à Stanislas”, *ibidem*, pp. 49-50.

<sup>24</sup> - J.-J. Rousseau, “Discours sur les Sciences et les Arts”, *ibidem*, p. 24.

<sup>25</sup> - “Já não se pergunta acerca de um homem se ele tem probidade, mas talentos; nem de um Livro se ele é útil, mas se está bem escrito. As recompensas são prodigalizadas ao belo espírito, e a virtude fica sem honras. Há mil prémios para os belos discursos, nenhum para as belas acções”. *Ibidem*, p. 25.

aí o seu principal defeito. Com efeito, esta “arte de eternizar as extravagâncias do espírito humano”, como Rousseau lhe chama, permite que as mais perigosas teorias – o filósofo refere-se explicitamente às teorias de Hobbes e Spinoza – sejam imortalizadas e continuem a exercer, até ao fim dos tempos, os seus efeitos deletérios<sup>26</sup>. Rousseau antevê mesmo um tempo em que os nossos descendentes - a quem, mediante a imprensa, tais obras chegarão – hão-de inventar uma oração de todo contrária à dos iluministas: “Deus todo-poderoso, tu que tens nas tuas mãos os Espíritos, livra-nos das Luzes e das funestas artes dos nossos pais, e restitui-nos a *ignorância*, a *inocência* e a *pobreza*, os únicos bens que podem fazer a nossa felicidade e que são precisos perante ti”<sup>27</sup>. E para contestar a pretensa “utilidade” dos Livros, Rousseau utiliza três argumentos incontornáveis: *primeiro*: “os sábios não farão tantos bons livros quantos os maus exemplos que dão”; *segundo*: “haverá sempre mais livros maus que bons”; *terceiro*: “os melhores guias que podemos ter são a razão e a consciência (...). Quanto aos que têm o espírito torto ou a consciência endurecida, nunca a leitura lhes pode servir para nada”. Deste libelo acusatório Rousseau isenta apenas os livros da Religião, “os únicos que nunca condenarei”<sup>28</sup>.

Mas serão a virtude e a ciência – a informação – definitivamente inconciliáveis? Aparentemente, Rousseau antevê uma possibilidade de ambas se conjugarem: na pessoa dos “sábios verdadeiros” como Bacon, Descartes e Newton,

---

<sup>26</sup> - Cf. *ibidem*, pp. 27-28. E dadas as “desordens horrorosas” que, segundo Rousseau, a imprensa já causou na Europa, o filósofo afirma mesmo a necessidade de os soberanos a banirem – usando, para isso, esforços tão consideráveis como os que usaram para a implantar...

<sup>27</sup> - *Ibidem*, p. 28.

<sup>28</sup> - J.-J. Rousseau, “Dernière Réponse de J.-J. Rousseau (à Bordas)”, *ibidem*, p. 93.

a quem, para além da tarefa da ciência, deveria estar reservado o aconselhamento dos reis; se isso alguma vez acontecer, “ver-se-á o que podem a virtude, a ciência e a autoridade animadas de uma nobre emulação e trabalhando concertadamente para a felicidade do Género Humano”<sup>29</sup>. Acreditará mesmo Rousseau na viabilidade de tal solução? Ou, conhecendo sobejamente a experiência de Platão com o tirano Dionísio se limita a utilizar, aqui, um mero recurso retórico? Inclino-nos para esta segunda hipótese. A ser assim, e mantendo-se a ciência e a virtude como pólos inconciliáveis, coloca-se a questão de saber qual é a alternativa: regressar (regredir) ao estado em que não existiam as Ciências e as Artes? Mas será possível tal regresso (regressão)? E sendo possível, será desejável?<sup>30</sup> Rousseau responde negativamente a cada uma destas questões, reiterando que não pode inferir-se, da sua posição, a proposta de “queimar todas as Bibliotecas e destruir as Universidades e as Academias” - já que, com isso, o resultado que se atingiria não seria senão “mergulhar de novo a Europa na barbárie, e os costumes nada ganhariam com isso”<sup>31</sup>. Noutra versão da mesma resposta, Rousseau - reafirmando que não está em causa “queimar as Bibliotecas e todos os Livros, destruir

---

<sup>29</sup> - Jean-Jacques Rousseau, “Discours sur les Sciences et les Arts”, *ibidem*, p. 30.

<sup>30</sup> - É precisamente em termos desta regressão que Voltaire – de uma forma a que Rousseau atribui a intenção de ferir a sua dignidade - interpreta a obra de Rousseau. Assim, acusando a recepção do *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, escreve Voltaire a Rousseau em 30 de Agosto de 1755: “Recebi, Senhor, o Vosso novo livro contra o género humano; agradeço-vos: agradareis aos homens a quem dizeis as Suas verdades, mas não os corrigireis. Pintais com cores bem verdadeiras os horrores da sociedade humana cujas ignorância e fraqueza prometem tantas doçuras. Nunca se empregou tanto espírito a querer tornar-nos animais. Apetece andar a quatro patas quando se lê a vossa obra.” Voltaire, apud J.-J. Rousseau, “Réponse (à Voltaire) du 10 Septembre 1755”, *ibidem*, pp. 1379 e 226 (nota 1).

<sup>31</sup> - J.-J. Rousseau, “Réponse à Stanislas”, *ibidem*, pp. 55-56.

os Colégios e as Academias”, nem tão pouco ”reduzir os homens a contentarem-se com o simplesmente necessário” -, remete-se à negatividade do clínico que faz o diagnóstico mas se recusa a indicar a cura (com o medo de matar o doente? porque a doença lhe parece incurável?)<sup>32</sup>.

Posta de parte a possibilidade e mesmo a utilidade de uma acção directa – política, reformadora – sobre o mundo e sobre os homens, resta a Rousseau a actualização do “conhece-te a ti mesmo” socrático<sup>33</sup>. Esta actualização, que é ao mesmo tempo uma *deslocação de sentido* do lema socrático<sup>34</sup>, é entendida por Rousseau como um mergulho do sujeito na sua própria consciência - já que os princípios da virtude, “ciência sublime das almas simples”, se encontram “gravados em todos os corações”, bastando, para os apreender, “entrar em si mesmo e escutar a voz da sua consciência no silêncio das paixões”; aí reside “a verdadeira Filosofia”<sup>35</sup>. À hetero-determinação a partir da exterioridade de uma informação produzida e difundida por outrem – os

---

<sup>32</sup> - “Vi o mal e esforcei-me para lhe encontrar as causa: Outros mais ousados ou mais insensatos poderão procurar o remédio.”. J.-J. Rousseau, “Dernière Réponse de J.-J. Rousseau (à Bordas)”, *ibidem*, p. 95.

<sup>33</sup> - Já que Sócrates, diz Rousseau, era “o mais sábio dos Ateniense, e é daí que eu retiro a autoridade do seu testemunho (...)”. J.-J. Rousseau, “Lettre à Grimm”, *ibidem*, p. 65.

<sup>34</sup> - Sobre a forma diferente como Antigos e Modernos interpretam o “conhece-te a ti mesmo” diz Allan Bloom, não sem alguma ironia: “A diferença torna-se clara ao comparar a imagem de Sócrates a conversar com dois jovens sobre o melhor regime, com a imagem de Rousseau deitado de costas numa jangada a flutuar na suave ondulação de um lago, a aperceber-se da sua existência”. Allan Bloom, *A Cultura Inculta*, Lisboa, Europa-América, s/d, p. 173.

<sup>35</sup> - J.-J. Rousseau, “Discours sur les Sciences et les Arts”, *ibidem*, p. 30. Num passo das *Rêveries* Rousseau reconhece, contudo, que “o ‘Conhece-te a ti mesmo’ do Templo de Delfos não é uma máxima tão fácil de seguir como eu julgara nas minhas *Confissões*.” Jean-Jacques Rousseau, “Les Rêveries du Promeneur Solitaire”, 4ème Promenade, in *Oeuvres Complètes*, Vol. I Paris, Gallimard, 1996, p. 10242.

cientistas, os artistas – Rousseau substitui, assim, a auto-determinação a partir da interioridade da nossa consciência: “Nós temos um guia interior, bem mais infalível que todos os livros, e que nunca nos abandona quando dele necessitamos”<sup>36</sup>. Deste modo, a verdadeira sabedoria, que é também a verdadeira virtude, obriga o sujeito a rejeitar o “saber”, a informação, para dar lugar à “ignorância” – que, só ela, instala o silêncio em que a consciência pode partir à escuta de si própria. Viagem pessoal que Rousseau empreende, justamente, em obras como as *Confissões* e *Os Devaneios do Caminhante Solitário*<sup>37</sup>.

### *O comunitarismo de Rousseau*

O *Contrato Social* aprofunda e formaliza, num plano mais conceptual, a perspectiva comunitarista - que tem a sua correspondência necessária numa “ética das virtudes”, até por Rousseau recusar liminarmente a separação, habitual depois de Kant, entre ética (indivíduo) e política (sociedade)<sup>38</sup> - do

---

<sup>36</sup> - J.-J. Rousseau, “Réponse à Stanislas”, *ibidem*, p. 42.

<sup>37</sup> - Cf. Jean-Jacques Rousseau, “Les Rêveries du Promeneur Solitaire”, 3ème Promenade, *ibidem*, p. 1013. Tal como na sua primeira obra, também aqui Rousseau reafirma, em múltiplos passos, a insignificância e a vanidade do conhecimento quando comparado à virtude. Cf. por exemplo *ibidem*, p. 1023; 4ème Promenade, p. 1027. A proximidade entre Rousseau e Kant é, aqui, tão patente, que leva Starobinski a encarar a filosofia de Kant, e nomeadamente a sua tese do primado da razão prática sobre a teórica, como uma espécie de completamento do pensamento de Rousseau: “A lei da consciência, que é simultaneamente razão universal e sentimento íntimo, oferece-nos um apoio inabalável. Kant, ao afirmar o primado da razão prática, não fará mais do que dar ao pensamento de Rousseau a sua formulação filosófica completa”. Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau: la Transparence et l’Obstacle*, Paris, Gallimard, 1985, p. 97.

<sup>38</sup> - Como Rousseau refere no *Emílio*: “É preciso estudar a sociedade pelos homens, e os homens pela sociedade: os que pretenderem tratar separadamente a política e a moral nunca entenderão nada acerca de nenhuma das duas”. Jean-Jacques Rousseau, apud Robert Derathé, “Du Contrat Social”, in J.-J. Rousseau, *Oeuvres Complètes*, Vol. III, Paris, Gallimard, 1985, p. xci.

primeiro *Discurso*, não deixando de equacionar, de forma clara, as dificuldades da transposição do modelo antigo para o mundo moderno; pois, e ao contrário de uma opinião generalizada já no tempo do filósofo, Rousseau não é ingénuo ao ponto de pensar que é possível ressuscitar, sem mais, a democracia grega. Nem isso interessaria - até pelos defeitos intrínsecos a uma democracia *entendida de forma literal*.

Com efeito, aparentemente a melhor forma de governo seria a democracia, na medida em que o poder legislativo ou “soberano”, que concebe a lei, e o poder executivo ou “príncipe”, que a aplica, coincidiriam; no entanto, observa Rousseau, esta não separação do que deve estar separado faz da democracia, entendida de forma literal, “um Governo sem Governo”, sempre à beira de um risco fundamental: o de o povo ou alguma das suas facções legislar em benefício de interesses privados, pervertendo assim o interesse e a vontade geral<sup>39</sup>. A existência de um verdadeiro regime democrático – que, segundo Rousseau, nunca existiu nem existirá, tanto pelo facto de ser contranatura que a maioria governe e a minoria seja governado como pela impossibilidade de o povo estar constantemente reunido para atender aos negócios públicos<sup>40</sup> – pressuporia um conjunto de

---

<sup>39</sup> - “Nada é mais perigoso que a influência dos interesses privados nos negócios públicos, e o abuso das leis pelo Governo é um mal menor que a corrupção do Legislador, consequência infalível dos desígnios particulares”. J.-J. Rousseau, “Du Contract Social; ou Principes du Droit Politique”, in *Oeuvres Complètes*, Vol. III, Paris, Gallimard, 1985, p. 404.

<sup>40</sup> - Como também observa Tocqueville, a “democracia grega” (Atenas), com o seu sufrágio universal não era, de facto, uma democracia, mas “uma república aristocrática em que todos os nobres [isto é, os que não eram mulheres, metecos, escravos e crianças] tinham um direito igual a governar.” Alexis de Tocqueville, “De la démocratie en Amérique”, in *Oeuvres*, Vol. II, Paris, Gallimard, 1992, p. 573. No entanto, a acreditarmos na denúncia platónica da manipulação do regime democrático por um punhado de retóricos e demagogos, mesmo esta visão de Tocqueville ainda é demasiado optimista.

condições impossíveis de garantir: i) “um Estado muito pequeno em que seja fácil reunir o povo e em que cada cidadão possa facilmente conhecer todos os outros”; ii) “uma grande simplicidade de costumes que impeça a multiplicidade de negócios e as discussões espinhosas”; iii) “muita igualdade nas classes e nas fortunas, sem o que a igualdade não poderia subsistir por muito tempo nos direitos e na autoridade”; iv) “pouco ou nenhum luxo, já que o luxo ou é o efeito das riquezas ou as torna necessárias; corrompe ao mesmo tempo o rico e o pobre, um pela posse o outro pela cobiça; vende a pátria à moleza e à vaidade; rouba ao Estado todos os seus Cidadãos para os tornar servos uns dos outros, e todos da opinião”.

Sendo impossível - *como afirma Rousseau* - garantir tais condições, a “democracia” torna-se no seu contrário: um regime em que campeiam os interesses privados mais desenfreados, e em que, *de facto*, os poucos (os instruídos, os ricos e os fortes) dominam sobre os muitos (os não instruídos, os pobres e os fracos) – ou seja, *o pior dos despotismos*. Ao que acresce que, de entre todos os regimes, a democracia é o mais exposto às guerras civis e às agitações internas e, em que, portanto, o perigo de dissolução do Estado é maior. Pelo que, conclui Rousseau, “se existisse um povo de Deuses, ele governar-se-ia democraticamente. Um Governo tão perfeito não convém aos homens”<sup>41</sup>.

Esta posição crítica de Rousseau em relação à democracia não pode, no entanto, confundir-se com a sua defesa inabalável do *Estado republicano*, da República – que é, para Rousseau, o Estado de direito, o Estado regido pelas leis que emanam da vontade geral soberana e, como tal, o único Estado legítimo e contrário a todas as formas de

---

<sup>41</sup> - J.-J. Rousseau, “Du Contract Social; ou Principes du Droit Politique”, *ibidem*, pp. 405–406. Esta posição de Rousseau é tanto mais interessante quanto tais problemas não deixam de colocar-se a todo o regime “republicano” – hoje diríamos “democrático” – na acepção que Rousseau dá a este termo.

despotismo. A questão política essencial coloca-se, assim, não em relação à *forma de governo* do Estado – que pode, quase indiferentemente, ser monárquica, aristocrática ou democrática – mas em relação à *soberania*, que só pode legitimamente residir na vontade geral legisladora, fundada pelo contrato social, e de que o governo deve ser tão-só o “ministro”<sup>42</sup>.

Sendo que o “pacto social” funda a vontade soberana, como se pode manter tal vontade? Rousseau não vê outro meio senão a realização de assembleias populares periódicas<sup>43</sup>. Mas defender a possibilidade de reunir periodicamente o povo, nas sociedades modernas, não será defender uma quimera? Rousseau acha que não: não só nas antigas repúblicas gregas, em que o número de cidadãos envolvidos era relativamente reduzido<sup>44</sup>, mas também em Roma – em que a última contagem do império teria dado mais de quatro

<sup>42</sup> - Cf. *ibidem*, pp. 379-380. A possível contradição entre o “comunitarismo” de Rousseau e o seu “contratualismo” – e dado que a defesa deste último aparece habitualmente associada, quer em autores clássicos como John Locke e Stuart-Mill quer em autores contemporâneos como John Rawls, à defesa do liberalismo – deixa de existir se interpretarmos o “contrato social” da forma como o faz Bobbio: “Considerar o Estado como fundado num contrato social, isto é, num acordo entre todos os que estão destinados a ser-lhe sujeitos, significa defender a causa do poder ascendente, por oposição ao poder descendente, sustentar que o poder emana de baixo para cima e não de cima para baixo, em suma, fundar a democracia contra a autocracia”. Norberto Bobbio, *O Futuro da Democracia*, Lisboa, D. Quixote, 1988, pp. 193-194. Ou seja: o que está em jogo, no conceito de “contrato social”, não é tanto a questão da *gênese* como a questão da *legitimidade* do poder soberano.

<sup>43</sup> - “Não tendo o Soberano outra força senão o poder legislativo, ele não actua senão pelas leis; e não sendo as leis senão actos autênticos da vontade geral, o Soberano não poderá agir senão quando o povo estiver reunido.”. J.-J. Rousseau, “Du Contract Social; ou Principes du Droit Politique”, *ibidem*, p. 425.

<sup>44</sup> - Os números avançados por Tocqueville na página anteriormente citada referem, em relação a Atenas, vinte mil cidadãos para mais de trezentos e cinquenta mil habitantes.

milhões de cidadãos, para não falar em súbditos, estrangeiros, mulheres, crianças e escravos – o povo se reunia periodicamente, com intervalos de poucas semanas, em assembleias em que “não só exercia os direitos da soberania, como também uma parte dos do Governo. Tratava de certos negócios, julgava determinadas causas e todo esse povo era, na praça pública, quase tanto magistrado como Cidadão”<sup>45</sup>. Assim, para além das assembleias em que o povo estabelece a constituição do Estado, sancionando a legislação, escolhe o Governo ou procede à eleição dos magistrados, bem como das assembleias extraordinárias ditadas por casos imprevistos e de força maior, a lei deverá estabelecer a convocação de assembleias “fixas e periódicas, que nada possa nem abolir nem prorrogar”<sup>46</sup>. Mas aqui surge um problema: e se um Estado tiver muitas Cidades – como acontece com a generalidade dos Estados? Rousseau descarta quer a hipótese de dividir entre elas a soberania – a soberania é uma e indivisível – quer a hipótese de atribuir a uma delas, em detrimento das outras, essa mesma soberania – a soberania é inalienável. Não sendo possível reduzir o Estado a “justos limites” – implicitamente, os de uma Cidade *não muito grande* - resta uma solução: “fixar alternadamente a sede do Governo em cada cidade, e reunir aí também à vez os Estados do país”<sup>47</sup>.

Quanto à chamada “democracia representativa” – implicando a existência, entre a “autoridade Soberana” do povo e o “Governo arbitrário”, de um “poder médio” exercido pelos deputados ou representantes – ela representa, para Rousseau, uma contradição em termos; já que, sendo a soberania, por definição, intransmissível e inalienável, ela não pode ser “representada”. Tal ideia de “representação”

---

<sup>45</sup> - J.-J. Rousseau, *ibidem*, pp. 426-427.

<sup>46</sup> - *Ibidem*, p. 427.

<sup>47</sup> - *Ibidem*, p. 427.

– que Rousseau considera um anacronismo medieval, e completamente alheia às Repúblicas antigas - só é possível num tempo em que o interesse privado já sobreleva, definitivamente, o interesse geral, e em que os “cidadãos” se demitem totalmente da *res publica*, cujos destinos entregam nas mãos de velhos e novos mercenários<sup>48</sup>.

Resta no entanto saber se e como é possível, nas sociedades modernas, que não têm nenhuma das vantagens e qualidades das sociedades antigas, ressuscitar o seu modelo republicano<sup>49</sup> - já que, “a partir do momento em que um Povo delega em Representantes, deixa de ser livre; deixa de ser”<sup>50</sup>. A *condição decisiva* para que tal ressurreição seja possível parece ser, para Rousseau, o tamanho do Estado, da “Cidade”<sup>51</sup>. Neste aspecto, o *Contrato Social* não faz senão repetir aquilo que Rousseau afirma em todas as suas obras: o ideal de uma sociedade em que, à semelhança das

---

<sup>48</sup> - “Logo que o serviço público deixa de ser a principal ocupação dos Cidadãos, e eles preferem tratar da sua bolsa em vez da sua pessoa, o Estado encontra-se à beira da ruína. É preciso combater? Pagam a tropas e ficam em casa. É necessário ir ao Conselho? Nomeiam Deputados e ficam em casa. À força de preguiça e de dinheiro, têm enfim soldados para servirem a pátria e representantes para a venderem”. E acrescenta: “Quanto melhor é constituído o Estado, mais os negócios públicos prevalecem sobre os privados no espírito dos Cidadãos.” *Ibidem*, p. 429.

<sup>49</sup> - “Entre os Gregos, tudo que o Povo tinha de fazer fazia-o ele mesmo; ele estava permanentemente reunido na praça. Beneficiava de um clima doce, não era ávido, os escravos faziam os seus trabalhos, a sua grande ocupação era a sua liberdade. Não dispendo das mesmas vantagens, como conservar os mesmos direitos?” *Ibidem*, pp. 430-431.

<sup>50</sup> - *Ibidem*, p. 431.

<sup>51</sup> - “Tudo bem examinado, não vejo que seja ainda possível ao Soberano conservar, entre nós, o exercício dos seus direitos se a Cidade não for muito pequena.” *Ibidem*. Confessemos que, numa época que assistia à consolidação e à expansão dos grandes Estados nacionais, esta posição de Rousseau não parece muito “realista” – embora, quanto a nós, o “realismo” não seja aqui a questão essencial.

Repúblicas gregas, todos os cidadãos se conheçam entre si, de forma a garantir a transparência da vida de todos e cada e a fomentar um verdadeiro sentimento do “nós” e de participação na vida colectiva<sup>52</sup>.

Procurando agora sintetizar a forma como Rousseau vê a relação entre a difusão generalizada da informação e a dissolução da comunidade ético-política, diríamos que Rousseau atribui, à primeira, dois efeitos fundamentais e cuja acção se reforça mutuamente: i) Em virtude das suas exigências de prova e exame crítico, de objectividade e de universalidade, ela põe em questão e acarreta a corrosão de todas as virtudes e comunidades locais e tradicionais<sup>53</sup>; ii) Em virtude do seu carácter eminentemente instrumental e tecnológico, ela reforça e amplifica uma dinâmica produtivista orientada para o supérfluo, o “luxo” e a “ociosidade” – que do objectivo do “domínio da natureza” passará, a breve trecho, ao do “domínio dos homens” e dos povos.

#### *As críticas ao comunitarismo de Rousseau*

A perspectiva comunitarista de Rousseau – e mais particularmente a sua formalização no *Contrato Social* – suscita, por parte de “liberais” e “comunitaristas”, críticas

---

<sup>52</sup> - “Se tivesse podido escolher o lugar do meu nascimento, teria escolhido (...) um Estado em que todos os particulares se conhecessem entre si, de tal forma que nem as manobras obscuras do vício nem a modéstia da virtude pudessem subtrair-se ao julgamento do Público, e em que esse doce hábito de nos vermos e de nos conhecermos fizesse do amor da Pátria mais o amor dos cidadãos do que o da terra”. Jean-Jacques Rousseau, “Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes”, in *Oeuvres Complètes*, Vol. III, Paris, Gallimard, 1985, pp. 111-112.

<sup>53</sup> - Diz, a propósito, Allan Bloom: “Como Tocqueville disse, numa democracia a tradição não é mais do que informações. Com a ‘explosão da informação’, a tradição tornou-se supérflua.” Allan Bloom, *op. cit.*, p. 55.

antagónicas que, paradoxalmente, acabam por convergir quanto às suas conclusões.

A crítica liberal, de que Benjamin Constant é o primeiro grande representante e paradigma, afirma que “a soberania não existe senão de uma forma limitada e relativa... Rousseau desconheceu esta verdade, e o seu erro fez do seu contrato social, tão frequentemente invocado em favor da liberdade, o mais terrível auxiliar de todos os géneros de despotismo”<sup>54</sup>. Posto noutros termos, o que Constant censura a Rousseau é o facto de, *de forma anacrónica*, pretender transpor a “liberdade dos antigos” – uma liberdade que se traduzia na participação dos cidadãos na coisa pública, considerada infinitamente mais importante que a perseguição dos interesses privados de cada um, assegurados aliás por uma escravatura abundante –, para uma sociedade em já só é possível a “liberdade dos modernos” – uma liberdade que deixa cada um dos homens perseguir, de forma independente, os interesses privados a cuja consecução não pode eximir-se, e eleger periodicamente os seus representantes para o governo da coisa pública. Se é verdade que Constant não contesta, a Rousseau, o facto de a soberania residir no povo, afirma no entanto a necessidade de ela ser limitada precisamente por esta independência e por esta liberdade individuais dos modernos<sup>55</sup>.

<sup>54</sup> - Benjamin Constant, “Principes de politique, applicables à tous les gouvernements représentatifs et particulièrement à la Constitution actuelle de la France”, Paris, mai 1815, pp. 17-18, apud Robert Derathé, “Du Contrat Social”, in J.-J. Rousseau, *Oeuvres Complètes*, Vol. III, Paris, Gallimard, 1985, p. cxiii.

<sup>55</sup> - Cf. Benjamin Constant, “De la liberté des anciens comparée à celle des modernes” (1818), citado em Victoria Camps, *El Malestar de la Vida Pública*, Barcelona, Grijalbo, 1996 e Norberto Bobbio, *Liberalism and Democracy*, London, New York, Verso, 1990. Como observa Norberto Bobbio nesta última obra, a oposição de Constant a Rousseau, da “liberdade dos modernos” ou “liberdade negativa” à “liberdade dos antigos” ou “liberdade positiva”, está na base da oposição que, ao longo

Quanto à crítica comunitarista, superiormente exemplificada por Hegel, ela afirma que, se é verdade que Rousseau teve o mérito de colocar, como base do Estado, a vontade – um princípio que “é da ordem do pensamento e é mesmo o pensamento” –, falha no entanto ao conceber essa vontade como vontade individual e a vontade geral como a mera resultante das vontades individuais - fazendo assim depender o Estado de um contrato mais ou menos arbitrário e facultativo entre os indivíduos. A este *contratualismo* artificial, que leva à destruição “do divino existente em si e para si e da sua autoridade, da sua majestade absolutas” – isto é, do Estado -, atribui Hegel, por um lado, “o espectáculo mais prodigioso visto desde que existe a raça humana: recomeçar *a priori*, e pelo pensamento, a constituição de um grande estado real derrubando tudo o que existe e está dado, e querer tomar por base um sistema racional imaginado”, isto é, a *Revolução* e, por outro lado, “os acontecimentos mais horríveis e mais cruéis”, isto é, o *Terror*<sup>56</sup>. Dir-se-á, em linguagem hegeliana, que Rousseau – que não aceitaria, certamente, a ideia de que *a coruja de Minerva só levanta voo ao anoitecer* - se recusa a aceitar que já não seja possível, no mundo moderno, ressuscitar a “bela liberdade” dos Gregos<sup>57</sup>. E, segundo Hegel, esta impossibilidade não tem a ver apenas - diríamos: não tem a ver

---

dos dois últimos séculos, marcou o pensamento político ocidental: a oposição entre liberais, “com a sua exigência de que o estado deve governar o mínimo possível” e democratas, “com a sua exigência de que o governo do estado deve permanecer, tanto quanto possível, nas mãos dos cidadãos”. Cf. Norberto Bobbio, *ibidem*, p. 89.

<sup>56</sup> - Cf. Hegel, *Principes de la Philosophie du Droit*, Paris, Gallimard, 1979, p. 272.

<sup>57</sup> - Cf. Hegel, *La Raison dans l'Histoire*, Paris, 10-18, 1979, p. 287. Note-se, no entanto, que o próprio Hegel – e muitos outros pensadores antes e depois dele, diga-se -, numa certa fase da sua evolução filosófica, partilhou desta “ilusão” de Rousseau. Cf. Hegel, *O Sistema da Vida Ética*, Lisboa, Edições 70, 1991.

principalmente - com o tamanho do Estado, o número das suas cidades e o dos seus habitantes. Como sabemos, Hegel quer significar com aquela afirmação que, ao contrário do mundo grego, em que a individualidade se dissolve, de *forma imediata*, no seio do universal, a sociedade moderna é uma sociedade em que já se afirmou definitivamente a cisão entre a subjectividade e a objectividade, a individualidade e a totalidade ética – uma cisão que, embora já latente no próprio mundo grego, como o demonstra o “conhece-te a ti mesmo socrático”, é sobretudo obra do cristianismo – não podendo já a satisfação da primeira fazer-se à custa da anulação da segunda, que exige cada vez mais o direito à sua própria satisfação<sup>58</sup>. E sé verdade que, ainda na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel considerava que a Revolução Francesa poderia representar o regresso à harmonia perdida, a oscilação revolucionária entre o terror e a anarquia mais extremos mostra-lhe que a cisão entre a vontade geral e a vontade individual é uma característica inultrapassável da sociedade moderna. Esta é, com efeito, uma sociedade em que, na esfera económica – na esfera da “sociedade civil” ou “burguesa” - as diversas ordens (classes), corporações e indivíduos apresentam interesses divergentes e mesmo antagónicos que o Estado, acima de tais interesses particulares, ou seja, da “sociedade civil”, deve subordinar ao interesse comum; e em que, na esfera política, as relações entre os indivíduos e o Estado são, cada vez mais, substituídas por um conjunto de instituições mediadoras e representativas<sup>59</sup>. Razões mais

---

<sup>58</sup> - Cf. Hegel, *Principes de la Philosophie du Droit*, pp. 156-157. Na frase em que, segundo Jean Hyppolite, se condensa toda a filosofia política de Hegel, afirma o filósofo alemão: “O princípio dos Estados modernos tem o poder e a profundidade extremas de deixar o princípio da subjectividade realizar-se até ao máximo da particularidade pessoal autónoma e, ao mesmo tempo, de o reinserir na unidade substancial e de manter assim esta unidade no próprio princípio”. *Ibidem*, pp. 277-278. Cf. Jean Hyppolite, *Introdução à Filosofia da História de Hegel*, Lisboa, Edições 70, 1988, p. 109.

<sup>59</sup> - Cf. Hegel, *ibidem*.

do que suficientes para que Hegel rejeite a posição dos que, *também como Rousseau*, defendem a possibilidade de uma democracia “directa” ou “participativa” – ou, nas palavras do filósofo alemão, a ideia de que “todos os indivíduos isolados devem participar nas deliberações e decisões relativas aos negócios gerais do Estado porque todos são membros do Estado e os seus negócios são os negócios de todos e eles têm o direito de deles se ocupar com o seu saber e o seu querer”. Ora, apenas enquanto elemento das esferas referidas, e não como indivíduo isolado, pode cada um dos membros do Estado participar na vida do todo<sup>60</sup>. Há no entanto um domínio – *não decisório* - em que Hegel não só admite como enfatiza a necessidade de participação directa de todos e cada um dos cidadãos: o da opinião pública<sup>61</sup>, que Hegel define precisamente como “a liberdade subjectiva formal para os indivíduos de terem e de exprimirem os seus próprios juízos, a sua própria opinião e o seu conselho sobre os negócios públicos (...)”<sup>62</sup>. Por isso se torna tão importante que a “instituição representativa” dos cidadãos informe os mesmos acerca dos negócios públicos, “convidando-os a deliberarem e a pronunciarem-se sobre eles” e publicitando as deliberações das assembleias<sup>63</sup>.

---

<sup>60</sup> - Cf. Hegel, *ibidem*, pp. 339-340. Cf. igualmente a *Encyclopédie des Sciences Philosophique en Abrégé*, Paris, Gallimard, 1990, p. 462.

<sup>61</sup> - “Mas, na opinião pública, cada um pode encontrar um meio de exprimir e fazer valer a sua opinião subjectiva sobre o universal.” Hegel, *Principes de la Philosophie du Droit*, pp. 339-340.

<sup>62</sup> - *Ibidem*, p. 345.

<sup>63</sup> - *Ibidem*, p. 344. O que não significa que Hegel acredite que *vox populi vox dei*: “Nela [opinião pública] o universal em si e para si, o substancial e o verdadeiro encontram-se associados aos seus contrários: o particular para si, a particularidade da opinião da multidão. Esta existência é, pois, a contradição de si mesma no dado, o conhecimento como aparência. É, ao mesmo tempo, o essencial e o não essencial”. *Ibidem*.

Assim, e para resumirmos, se os “liberais” criticam o facto de Rousseau dissolver o indivíduo na comunidade, a liberdade “negativa” na liberdade “positiva”, a vontade individual na vontade geral, os “comunitaristas” criticam-lhe exactamente o contrário. Existe, no entanto, unanimidade entre uns e outros em pelo menos dois pontos da crítica a Rousseau: i) A sua inspiração num modelo de sociedade que já não é possível recuperar nos tempos modernos – *anacronismo*; ii) As consequências funestas da sua doutrina – o *despotismo* ou o *Terror*.

#### *Tocqueville e o papel dos media*

Apesar do fundado das críticas de Constant e Hegel, pensamos que há na crítica da informação e no comunitarismo rousseauianos um aspecto essencial que pode e deve ser recuperado. Referimo-nos àquela que é, quanto a nós, a exigência ético-política essencial do filósofo genebrino: a *transparência* e a *participação* como princípios essenciais da vida em comunidade. É óbvio que uma e outra não podem, na sociedade moderna, assumir a mesma feição que na sociedade grega<sup>64</sup>. Neste aspecto, uma das falhas mais

---

<sup>64</sup> - Este ponto é tanto mais relevante quanto ele continua a ser, quanto a nós, o verdadeiro calcanhar de Aquiles de algum do comunitarismo contemporâneo – como é o caso, nomeadamente, do comunitarismo de inspiração aristotélica de MacIntyre. Cf. Alasdair MacIntyre, *After Virtue: a Study in Moral Theory*, Duckworth, London, 1994. Sobre as críticas ao comunitarismo de MacIntyre e à sua impossibilidade de delimitar o tipo de comunidades “neo-aristotélicas” em relação às quais ele seria válido, cf. Anabela Gradim, *Em busca da perfeita conspiração dos pombos. Ética e biologia. Alasdair MacIntyre e Richard Dawkins*, Setembro de 1996, disponível em <http://bocc.ubi.pt>, que resume o problema da seguinte forma: “A nostalgia das pequenas comunidades no seio das quais urgiria restaurar a noção de virtude em torno de fins comuns não é, como se verá, uma solução muito clara, e mais obscuro ainda é como a tornar prática e funcional passados que são dois milénios sobre o génio do espírito grego”.

relevantes da posição de Rousseau parece-nos residir no facto de ele se recusar a reconhecer o papel *positivo* que, já na sua época, os *media*, nomeadamente os livros e os jornais, e a informação por eles veiculada assumiam – uma recusa coerente com a sua ideia de que toda a mediação é sempre da ordem do *artifício* e do *luxo*, logo, ética e politicamente perversa. A falha de Rousseau torna-se ainda mais evidente quando confrontamos a sua posição com a que, menos de um século depois, outro dos grandes teóricos da democracia, Tocqueville, apresenta na sua *Da Democracia na América*.

Notemos, antes de mais, que a imagem (idealizada?) que Tocqueville nos dá da democracia americana é, e como que procurando responder às críticas de Rousseau à ideia de *representação*, a de um regime que combina, de forma efectiva e equilibrada, a *participação* – e participação não só nos órgãos de decisão política, e nomeadamente nas comunas, como na constituição e no funcionamento dos mais diversos tipos de associações – com a *representação*; e, simultaneamente, a de uma sociedade em que os Cidadãos, preocupando-se com os seus interesses privados, encaram contudo os interesses públicos como um factor de satisfação desses mesmos interesses privados.

No que respeita à informação relativa às ciências, às artes e às letras, às “luzes”, Tocqueville – antecipando, no essencial, a análise de Hannah Arendt do *filistinismo* cultural que emerge nos séculos XVIII-XIX<sup>65</sup> – vê nela: i) Um elemento decisivo na afirmação da burguesia como classe central na sociedade moderna<sup>66</sup>; ii) Um poderoso factor de consolidação da democracia, ao promover a igualdade entre os indivíduos – uma igualdade que é, segundo Tocqueville,

---

<sup>65</sup> - Cf. Hannah Arendt, “La crise de la culture”, in *La Crise de La Culture. Huit Essais de Pensée Politique*, Paris, Gallimard, 1997, pp. 258 ss.

<sup>66</sup> - Cf. Tocqueville, “De la démocratie en Amérique”, *ibidem*, pp. 4-5.

mais do que a liberdade, o verdadeiro princípio em que assentam os regimes democráticos<sup>67</sup>; iii) Um meio de ascensão social dos indivíduos, que encaram os trabalhos dedicados à sua produção como uma forma de obter glória, poder ou riqueza<sup>68</sup>; iv) Um elemento subordinado à visão instrumental que caracteriza as formas de vida e de pensamento da sociedade democrática – subordinação que não é, em si própria, nem um bem nem um mal<sup>69</sup>. Estamos, assim, praticamente nos antípodas da posição de Rousseau. Não se veja, no entanto, na posição de Tocqueville, a defesa de um “iluminismo” *à outrance*. Para o filósofo, a iluminação de um povo nunca poderá ultrapassar certos limites: os impostos pelo tempo disponível e pela riqueza dos seus cidadãos - sendo que um e outro factor se encontram estreitamente relacionados<sup>70</sup>.

Quanto à imprensa – mais precisamente a imprensa periódica, os jornais – Tocqueville tem uma posição que ultrapassa, em muito, a habitual concepção liberal da “esfera pública”. Obviamente, também Tocqueville realça o *papel político* da imprensa, quer enquanto “olho sempre aberto” e “tribunal da opinião” sem o qual não seria possível a transparência dos actos do Estado, quer enquanto factor essencial da congregação dos cidadãos à volta de certos doutrinas e projectos políticos - pelo que sem a liberdade de imprensa não seria possível qualquer outra liberdade, “negativa” ou “positiva”<sup>71</sup>. Contudo, e ainda segundo Tocqueville, talvez não resida aqui o contributo mais importante da imprensa, mas antes no seu *papel social*, no facto de ela se constituir como o meio indispensável da associação entre cidadãos dispersos num espaço físico deslocalizado – tomando aqui a palavra “associação” desde

---

<sup>67</sup> - Cf. *ibidem*, pp. 5-6.

<sup>68</sup> - Cf. *ibidem*, p. 550.

<sup>69</sup> - Cf. *ibidem*, pp. 555-556.

<sup>70</sup> - Cf. *ibidem*, pp. 222-223.

<sup>71</sup> - Cf. *ibidem*, pp. 209 e 215.

o seu sentido mais restrito – uma associação de produtores de cereais, por exemplo – até ao seu sentido mais amplo, de sociedade. Neste sentido, a imprensa – ou, generalizando, os *media* – aparece como a verdadeira espinha dorsal da sociedade, ao assegurar aquela sociabilidade básica sem a qual nenhuma “civilização” poderia manter-se<sup>72</sup>. E, dada esta ligação intrínseca entre a existência de jornais e a associação dos cidadãos, há uma relação inversa entre a centralização administrativa e a expansão da imprensa: quanto mais centralizado for o Estado, quanto menos apelo fizer à participação dos cidadãos na vida pública, menos necessidade tem de jornais; a descentralização administrativa exige, pelo contrário, a existência dos jornais para manter os cidadãos informados acerca da coisa pública, para lhes dizer o que outros fazem e o que podem eles fazer<sup>73</sup>. Interessante e inovadora, neste aspecto, é a afirmação de Tocqueville segundo a qual o jornal é, *por si só* – isto é, mesmo quando ele não é o órgão ou o porta-voz de uma associação formal específica - uma *associação* que “existe pelo menos em germe nos espíritos”, assente na comunhão espiritual entre os seus leitores<sup>74</sup>.

Segue-se, deste conjunto de afirmações de Tocqueville, que não podemos conceber os *media* como se eles fossem uma realidade de certa forma extrínseca à sociedade, como o “instrumento” de que uma sociedade, supostamente pré-existente a tal “instrumento”, se serve - já que se é verdade que sem sociedade não haveria *media*, não é menos verdade que, na perspectiva de Tocqueville, a própria sociedade, a

---

<sup>72</sup> - Cf. *ibidem*, pp. 625-626. A relação entre jornais e associações é tão profunda que, segundo Tocqueville, se pode mesmo dizer que uns fazem os outros. Por isso a América “é o país do mundo em que se encontram mais associações e mais jornais.” P. 627. Sobre esta matéria, cf. todo este capítulo, pp. 625-629.

<sup>73</sup> - Cf. *ibidem*, p. 628.

<sup>74</sup> - Cf. *ibidem*, p. 629.

sociabilidade, a associação dos homens entre si não existiria sem os *media*; os *media* são, eles próprios, *sociedade*. Do que decorre, desde logo, uma consequência política importante, a de que intervirmos nos e mediante os *media* se torna, na sociedade democrática, não apenas uma forma entre outras mas *a forma privilegiada* de intervir na sociedade; e, reciprocamente, intervir na sociedade torna-se, cada vez mais, intervir nos e mediante os *media*.

Tal como em relação à informação relativa às ciências e às artes, também em relação aos *media*, e aos jornais em particular, Tocqueville reconhece estarmos perante um poder que não é isento de riscos – e nomeadamente desse risco maior que é a prevalência crescente do “instinto do rebanho” (a expressão é nossa) sobre a autonomia individual<sup>75</sup>. Esse é, no entanto, um risco que decorre do facto de, como constantemente repete Tocqueville, o motor da democracia ser o princípio da igualdade – que, no limite, tenderá a tornar-se em “uniformidade universal”, em homogeneidade e em massa<sup>76</sup>. Essa igualdade e essa massificação serão um bem? Serão um mal? Tocqueville alerta-nos, também constantemente, para a impossibilidade de julgarmos a sociedade democrática pelos padrões herdados das sociedades anteriores, aristocráticas: também aqui o bem e o mal dependem do critério de quem julga<sup>77</sup>. Ou seja: se queremos a igualdade então temos de estar dispostos a aceitar a homogeneização

---

<sup>75</sup> - “O jornal representa a associação; pode dizer-se que ele fala a cada um em nome de todos os outros, e que os arrasta tanto mais facilmente quanto eles são mais fracos individualmente.”. *Ibidem*, p. 629.

<sup>76</sup> - “Passeio os meus olhares sobre esta multidão inumerável composta de seres semelhantes, em que nada se eleva nem se abaixa. O espectáculo desta uniformidade universal entristece-me e gela-me, e sinto-me tentado a lamentar a sociedade que já não existe.”. *Ibidem*, p. 851.

<sup>77</sup> - Cf. *ibidem*, p. 852.

e a massificação; para evitarmos a homogeneização e a massificação teríamos de rejeitar a igualdade e a democracia - o que, segundo Tocqueville, pura e simplesmente não é possível, já que a história caminha inexoravelmente, desde os seus primórdios, no sentido da democracia e da igualdade.

Tendo em consideração o contributo de Tocqueville – ou seja, a sua ênfase no papel da informação e dos *media* na sociedade democrática moderna - a questão da *transparência* e da *participação*, enquanto exigências básicas do “comunitarismo” e da “ética da virtudes” de Rousseau pode ser, agora, colocada em novas bases.

#### *A transparência como necessidade*

De entre os autores modernos é seguramente na obra de Kafka, e nomeadamente no *Processo* – que, entre as muitas outras leituras possíveis, pode ser lido quer como uma denúncia da sobrevivência anacrónica daquelas sociedades “punitivas” que dominam ainda nos séculos XVII/XVIII e em que a administração da justiça é feita totalmente à revelia do público e do próprio acusado<sup>78</sup> quer como “o pressentimento duma máquina burocrática e tecnocrática perversa, duma máquina já fascista”<sup>79</sup> - que melhor se pode ver, por *antítese*, a importância da transparência enquanto princípio

---

<sup>78</sup> - “Na França, como na maior parte dos países europeus – com a notável excepção da Inglaterra – todo o processo criminal, até à sentença, permanecia secreto: ou seja, opaco não só para o público mas para o próprio acusado. O processo desenvolvia-se sem ele, ou pelo menos sem que ele pudesse conhecer a acusação, as imputações, os depoimentos, as provas. Na ordem da justiça criminal, o saber era privilégio absoluto da acusação.” Michel Foucault, *Surveiller et Punir*, Paris, Gallimard, 1975, p. 44.

<sup>79</sup> - Gilles Deleuze e Félix Guattari, *O Anti-Édipo. Capitalismo e Esquizofrenia*, Lisboa, Assírio e Alvim, s/d, p. 315.

fundamental da organização do Estado e da sua relação com o Cidadão. O Estado aparece aí como uma estrutura opaca – um “poder invisível”, para utilizarmos a conhecida expressão de Bobbio - que se furta, em todos os seus níveis e actuações, ao conhecimento dos cidadãos (daí os espaços esconsos e sombrios em que Kafka situa o funcionamento dos seus órgãos) e, ao mesmo tempo, como um poder discricionário atento às mínimas infracções e pronto a aplicar uma “justiça” cruel e inexorável.

A afirmação da *transparência* como condição necessária da democracia é comum a Rousseau, aos enciclopedistas e aos Iluministas em geral<sup>80</sup> – sendo posteriormente repetida pela generalidade dos teóricos da democracia<sup>81</sup>. Há, no

---

<sup>80</sup> - Como refere Jean Starobinski a propósito de Diderot, “uma mesma exigência de manifestação total comanda a dialéctica, a estética e a ‘enciclopedística’ de Diderot: tudo deve ser mostrado, expresso, iluminado. Não há nem máscaras nem pudor que resistam: ‘É preciso divulgar todos esses segredos, sem excepção’; (...). A comparação, várias vezes retomada, que faz da *Encyclopédie* uma paisagem variada, exposta em plena luz, revela-nos o laço estreito que associa, no espírito de Diderot, a exteriorização do saber e a estética da presença generosa e variada (...).” Jean Starobinski, “L’arbre du savoir et ses métamorphoses”, in *Encyclopédie de Diderot et D’Alembert. Essais et Notes*, Vol. 18, Milão, Paris, Franco Maria Ricci, 1979, p. 304. Também, em Kant, aquilo a que Habermas chama o “princípio da publicidade” é uma exigência fundamental. Recorde-se, finalmente, que a obra mestra de Starobinski sobre Rousseau se chama, significativamente, *La Transparence et l’Obstacle* – precisamente pelo facto de, em Rousseau, a exigência de transparência se tornar uma verdadeira obsessão. Cf. Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau: La Transparence et l’Obstacle*, Paris, Gallimard, 1985.

<sup>81</sup> - Entre os teóricos contemporâneos, Norberto Bobbio destaca-se pela afirmação repetida desta exigência: “Podemos definir a democracia das mais diversas maneiras, mas não há definição que possa deixar de incluir nos seus termos a visibilidade ou a transparência do poder. Elias Canetti escreveu: ‘O segredo está no núcleo mais íntimo do poder’”. Norberto Bobbio, *O Futuro da Democracia*, Lisboa, D. Quixote, 1988, p. 11; cf., na mesma obra, pp. 37-40 e todo o ensaio “A democracia e o poder invisível”, pp. 109-140.

entanto, uma diferença essencial na forma como o primeiro e os restantes entendem tal condição: enquanto em Rousseau ela é vista como decorrente da exposição directa, imediata e total ao olhar do Outro – o que, no limite, pode levar-nos a pensar numa antecipação do panóptico posteriormente teorizado por Bentham e re-teorizado por Foucault<sup>82</sup> -, nos segundos ela é encarada como um efeito “natural” da difusão generalizada da informação e do correlativo desenvolvimento dos *media*, nomeadamente da imprensa (a teorização habermasiana da “esfera pública” tenta precisamente apreender este duplo movimento que leva à transformação do espaço público *físico* em espaço público *mediático-simbólico* em que emerge, como categoria política fundamental, a “opinião pública”). Nesta última acepção, transparência tem um sentido muito preciso: ela refere-se à “a publicidade das decisões e actuações políticas” feita através dos *media*<sup>83</sup>. A transparência não envolve apenas um direito (passivo) – o “direito à informação” – mas também um dever (activo): o dever de cada um dos Cidadãos exigir, a quem governa a coisa pública, seja qual for o nível e o domínio em que esse governo se exerce, que explique as suas acções e

---

<sup>82</sup> - Como nota Norberto Bobbio, *não por acaso*, “curiosamente, o limite do *Panopticon* era o mesmo que Rousseau considerava para a democracia directa, realizável apenas em pequenas repúblicas”. *Ibidem*, p. 139.

<sup>83</sup> - “Mais do que como autogoverno, que é uma forma obsoleta e irreal de definir a democracia, esta deveria definir-se como a transparência do público. (...) a publicidade das decisões e actuações políticas, intrínseca ao funcionamento democrático, encontra nos meios de comunicação a condição da sua possibilidade. Uma política é democrática se se mostra sem opacidades nem enganos.” Victoria Camps, *op. cit.*, p. 180. A autora utiliza, ao longo do texto, as definições latas de *política* como “organização e gestão do público” ou “interesse comum e de *público* como “o que “transcende os interesses privados ou corporativos”. Cf. pp. 180-181 e 187.

omissões<sup>84</sup>. Que a transparência é a condição necessária à democracia prova-o também, *de facto* – e como que confirmando, contra si próprio, o velho *slogan* marxista-leninista segundo o qual “só a verdade é revolucionária” –, o facto de a maior “revolução” política do nosso tempo ter tomado justamente como divisa a palavra “transparência” (*glasnost*). Esta *transparência mediática* não é, no entanto, isenta de perversões – e perigos – de que destacamos pelo menos três.

A primeira dessas perversões é a *confusão entre o público e o privado*, que se traduz na pretensão de que tudo, desde o mais íntimo e privado, seja tornado público, seja publicado. Os tablóides, a imprensa cor de rosa, as revistas “sociais”, os noticiários radiofónicos e televisivos do *prime time*, e até muitos dos meios de informação ditos “sérios” ou “de referência”, todos eles pressionados pelas guerras de audiências e pela procura do lucro máximo, revelam todos os dias esta confusão. É certo que, como mostrou Foucault, esta tendência não é de hoje – ela tem o seu antepassado remoto no dispositivo das petições e das “lettres de cachet” que, emergindo nas sociedades ocidentais a partir do século XVII, permite à “massa anónima do povo” falar publicamente de si mesma, pôr a descoberto a sua vida, as suas pequenas misérias quotidianas, os seus segredos mais íntimos, dando assim, ao poder, “a possibilidade de uma intervenção soberana”<sup>85</sup>. É no entanto com a eclosão e a explosão da *penny press* e do *jornalismo amarelo* – o mesmo é dizer com a transformação dos *media* em empresas in-

---

<sup>84</sup> - Noutra passagem do seu livro diz Victoria Camps: “O dever de um governo democrático é ser transparente, tornar público o que faz. Também o dever dos cidadãos – e, em especial, o dos representantes dos cidadãos no parlamento – é exigir ao governo que explique por que faz o que faz, ou deixa de fazer o que deixa de fazer.” *Ibidem*, pp. 49-50.

<sup>85</sup> - Cf. Michel Foucault, “A vida dos homens infames”, in *O que é um Autor?*, Lisboa, Vega, 1992, pp. 122 ss.

dustriais, sujeitas à lei da oferta e da procura, competindo num mercado cada vez mais feroz - que tal tendência se institucionalizará definitivamente. Neste contexto concorrencial, há que dar à massa de leitores-consumidores não só o que eles *querem* como o que eles *podem* ler: o íntimo e o privado ganham uma relevância cada vez maior, de tal modo que quanto mais íntimo e privado maior o interesse “público” e maior o carácter “sensacional”. No limite, esta confusão entre o público e o privado acaba por transformar a “transparência” em panóptico, a sociedade democrática na “sociedade de vigilância” tão justamente denunciada por Foucault<sup>86</sup>. Mesmo que critiquemos o excesso da tese foucaultiana de um “panoptismo generalizado”, há que reconhecer que a “vigilância” tem sido uma tendência constante das sociedades modernas, assumindo hoje novas modalidades (e eficácia) – em que se destacam não só a “vigilância electrónica” e a “vigilância digital” como aquela a que, por analogia, chamaremos a “vigilância mediática”.

Uma segunda perversão da transparência é a *fabricação dos acontecimentos* pelos *media* – por isso mesmo chamados “acontecimentos *media made*”<sup>87</sup> -, que redundam na construção de uma falsa transparência, de uma transparência tão transparente que ofusca e esconde a própria verdade. De entre os exemplos que, um pouco por todo lado, hoje se multiplicam – muitos dos quais entram, aliás, na categoria da chamada “contra-informação”, tão do agrado de certas forças político-militares, económicas e outras e que visa objectivos muito precisos – referiremos apenas dois exemplos, um mais antigo e outro mais recente, e que foram objecto

---

<sup>86</sup> - Cf. Michel Foucault, *Surveiller et Punir*, Paris, Gallimard, 1975, mais especificamente o capítulo III.

<sup>87</sup> - Retomamos esta expressão do título do artigo de Onésimo Teotónio Almeida, “Sobre acontecimentos *media made*. Uma revisitação do caso do Big Dan’s (New Bedford, Massachusetts, 1983)”, disponível em <http://www.bocc.ubi.pt>.

de análise minuciosa: o caso Wilma Montesi, analisado por Enzensberger na sua *Anatomia Social do Crime*, e o caso Big Dan's, bem conhecido dos portugueses e analisado por Onésimo Teotónio Almeida no texto referido na nota anterior<sup>88</sup>. O que ambas as análises nos mostram é a forma como os *media*, sob a pressão da “opinião pública” - ela própria em grande medida construída por esses mesmos *media*, numa verdadeira circularidade de causas e efeitos -, seleccionam e enfatizam até à exaustão certos aspectos de um acontecimento, ao mesmo tempo que ocultam outros, apresentando tal construção como a “verdade” objectiva e definitiva<sup>89</sup>. Nos casos em que, finalmente, a verdade – uma verdade *menos parcial*, já que, rigorosamente falando, toda a informação envolve um certo grau de “fabricação” ou *make-up* (a expressão é de Baudrillard) - é reposta, o julgamento público dos protagonistas, e nomeadamente o dos “acusados”, para retomarmos o título do filme com Jodie Foster sobre o caso Big Dan's, está mais que feito e o ressarcimento pelos danos sofridos é mais do que problemático.

A terceira perversão a que nos queremos referir é a *omnipresença da informação*, que ameaça transformar os *media* em meros agentes do controlo social, do poder da sociedade sobre o indivíduo. Segundo a tese de Deleuze, que nos parece bem fundada, o pós - II Guerra Mundial vê surgir um tipo de sociedades – Deleuze chama-lhes “sociedades de controlo”, mas podemos perfeitamente cha-

---

<sup>88</sup> - Cf. Hans M. Enzensberger, “Wilma Montesi, uma vida depois da morte”, in *Anatomia Social do Crime*, Lisboa, Moraes Editores, 1968, pp. 153-204; Onésimo Teotónio Almeida, *op. cit.*.

<sup>89</sup> - Caberia aqui aplicar não o conhecido dito de que uma mentira mil vezes repetida se transforma em verdade, mas antes a quadra que, a partir do seu saber de experiência feito, nos foi deixada pelo nosso António Aleixo: “Pra mentira ser segura/ E atingir profundidade,/ Tem que trazer à mistura/ Qualquer coisa de verdade”. António Aleixo, *Este Livro que Vos Deixo*, Volume I, Lisboa, Editorial Notícias, 1993, p. 29.

mar-lhes “sociedades da informação” -, em que os mecanismos de vigilância, apesar de não deixarem de existir, assumindo mesmo formas novas e mais eficazes, se vão tornando cada vez mais localizados e secundários, cedendo o seu lugar central a um novo tipo de controlo social: o que se efectua *mediante a informação*<sup>90</sup>. Nesta grande “máquina cibernética” em que a sociedade se tornou, o primeiro imperativo categórico da vida social é que o indivíduo se transforme num consumidor e, acessoriamente, num produtor de informação, que consuma informação, sempre mais informação, independentemente da *forma* e do *conteúdo* de tal informação – sob pena de se transformar num verdadeiro pária, num verdadeiro excluído do sistema social; não se afirma, repetidamente, ser a “info-exclusão” o perigo maior deste admirável mundo novo? A “sociedade-prisão” de Bentham e Foucault dá, assim, lugar à “sociedade-rede”<sup>91</sup>. Imerso num verdadeiro mar de informação em que o essencial e o supérfluo, o verdadeiro e o falso, o genuíno e o fabricado se misturam, se entrelaçam, se confundem, facultando-lhe todas as perspectivas, todos os ângulos, todas as verdades, o sujeito tem a sensação de que a realidade e a história se tornaram, enfim, um enorme *ecran* ao alcance da mão, do olhar e do ouvido, e de que jorra uma transparência total e permanente – tendendo a esquecer-se de perguntar acerca das razões pelas quais transparece *tanta* transparência. Aqui, e por paradoxal que pareça, *a liberdade de não ser informado* ameaça tornar-se o direito fundamental.

#### *A participação como virtude*

Quando, no *Protágoras* platónico, Hermes pergunta a Zeus se os sentimentos da honra e do direito devem ser distribu-

---

<sup>90</sup> - Cf. Gilles Deleuze, “Contrôle et devenir” in *Pourparlers*, Paris, Éditions Minuit, 1990.

<sup>91</sup> - Cf. Manuel Castells, *La Era de la Información: Economía, Sociedad y Cultura*, Vol. I (La Sociedad Red), Madrid, Alianza Editorial, 1997.

ídos a todos os homens ou apenas a alguns deles, à semelhança do que acontece com os outros conhecimentos, Zeus responde de forma rotunda: “A todos indistintamente, e que todos deles participem. Pois não haveria cidades se apenas um pequeno número de homens deles participasse, como acontece com os restantes conhecimentos. Para além disso instituí mesmo, em meu nome, uma lei nos termos da qual é preciso eliminar, como se constituísse uma doença para o corpo social, todo aquele que não for capaz de participar nos sentimentos da honra e do direito”<sup>92</sup>.

Descontando a *boutade* platónica da “eliminação” dos incapazes de participar no governo da *polis*, o texto de Platão ilustra bem a distinção entre a forma como os Antigos e os Modernos encaram a “liberdade” – uma distinção que, como vimos, aparece já tematizada em Benjamin Constant e é retomada, em termos da distinção entre “liberdade negativa” e “liberdade positiva”, por Isaiah Berlin<sup>93</sup>. Assim, e para utilizarmos esta distinção do filósofo inglês, se para os Modernos a liberdade é essencialmente “liberdade negativa”, ou, como diz Victoria Camps, “o direito de cada qual a não ver-se submetido a nenhuma instância que não seja a da lei”, já nos Gregos a liberdade é entendida como “liberdade positiva”, como “a forma de exercer colectivamente a soberania política, a possibilidade de participar activamente nas decisões públicas”, valorizando-se claramente o “público” em relação ao “privado” e entendendo-se a democracia como “um regime participativo, no qual os

---

<sup>92</sup> - Platão, “Protagoras”, 322d, in *Oeuvres Complètes*, Vol. I, Paris, Gallimard, 1997, p. 91. O episódio é citado, a propósito, por Victoria Camps, *op. cit.*, p. 192.

<sup>93</sup> - Cf. Isaiah Berlin, “Two concepts of liberty”, in *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1969, pp. 121-122. Neste e noutros dos seus textos Berlin enfatiza o facto de, apesar de serem ambos igualmente importantes, não existir nenhuma conexão *necessária* entre estes dois conceitos de liberdade. Cf. *ibidem*, p. 131.

cidadãos sentiam que a sua vontade tinha influência nas decisões políticas”<sup>94</sup>.

Ora, a questão que hoje se coloca – e ela foi colocada há muito por Rousseau e, mais recentemente, por Hannah Arendt<sup>95</sup> e, em certa medida, por Habermas<sup>96</sup> -, é a de saber em que medida é possível recuperar, para o nosso tempo, um conceito de liberdade que não se limite a um *do not disturb* meramente reactivo. Será possível – e como? - combinar uma liberdade negativa e individualista, que visa o bem-estar e a felicidade individuais, com uma liberdade positiva e cooperativa, que visa a igualdade e a justiça colectivas? Isto porque, como acentua repetidamente Isaiah Berlin, ambos os conceitos de liberdade são igualmente importantes, e não se pode deitar fora um ou outro sem, de certo modo, amputar a nossa (definição actual de) humanidade, que exige não só uma *boa vida* como uma *vida boa*<sup>97</sup>. O que não significa, obviamente, que o equilíbrio entre

---

<sup>94</sup> - Victoria Camps, *op. cit.*, p. 51. Deixamos de lado a questão de saber se a forma como Benjamin Constant e outros autores (por exemplo H. Arendt) descrevem a democracia ateniense corresponde fielmente à realidade histórica – já que não estamos aqui preocupados com a discussão da realidade histórica, nem com as perversões de um “tipo-ideal”, mas com o “tipo-ideal” propriamente dito.

<sup>95</sup> - Cf. Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1989.

<sup>96</sup> - Cf. Jürgen Habermas, *Théorie de l’Agir Communicationnel*, Paris, Fayard, 1987.

<sup>97</sup> - Cf. Isaiah Berlin, *op. cit.*, p. 169. A escolha exclusiva de um ou outro tipo de liberdade acaba, aliás, por conduzir à sua própria negação: no caso da “liberdade negativa”, porque esquece que a comunidade condiciona sempre, de uma forma ou outra, a vida individual – não querer escolher com os outros é sempre deixar que outros escolham por mim; no caso da “liberdade positiva”, porque não se permitiria, ao indivíduo, qualquer motivação para a acção – se não houver vantagem pessoal em escolher com os outros, não é um formalismo ético qualquer que me levará a escolher. A esta dialéctica entre o individual e o colectivo chamava Hegel, justamente, “astúcia da Razão”.

um e outro conceito de liberdade não seja uma tarefa difícil, sempre pronta a resvalar para os extremos - o *laissez-faire* mais impiedoso, no que se refere à “liberdade negativa”, o populismo mais desenfreado, no que se refere à “liberdade positiva”. Talvez que, como refere Berlin – e, ao contrário do que ele refere, não só “para os liberais” -, “o valor principal dos direitos políticos (“positivos”), da participação no governo, seja o de constituir um meio de protecção do que consideram ser um valor fundamental, ou seja, a liberdade individual (“negativa”)”<sup>98</sup>.

Em relação à *polis* grega, as nossas sociedades são incomparavelmente *maiores*, quer em termos de espaço quer em termos do número de cidadãos, *mais complexas*, em termos de especialização, de diferenciação de funções e de conhecimentos, e *mais mediatizadas*, em termos de mediação tecnológica. A mediação tecnológica é, aqui, uma questão central: seria impossível, sem ela, por um lado, trazer até aos Cidadãos as diversas questões relativas à *res publica*, garantindo uma certa comunhão de ideias e atitudes, e, por outro lado, facilitar-lhes a abordagem dos problemas cada vez mais complexos da vida social, traduzindo o “especialês” em linguagem mais ou menos comum. Os *media* jogam, portanto, um papel essencial não só no que se refere à possibilidade de transparência como à de participação na vida política. Note-se, no que se refere ainda em relação a este último aspecto (participação) que, nas sociedades modernas - se não nos situarmos ao nível da pequena comunidade, por exemplo uma associação voluntária, em que a participação directa é possível e não exige ou justifica a mediação tecnológica “dura” –, a participação é cada vez mais definida em termos de *media*, de tal forma que a ausência de visibilidade dos indivíduos

---

<sup>98</sup> - *Ibidem*, p. 165.

e das comunidades nos *media* equivale, cada vez mais, a uma inexistência de facto<sup>99</sup>.

Para além destas modalidades de participação directa há todo o mundo da democracia representativa, de que a “crise” - e crise não significa, na presente situação, necessariamente um mal, antes pelo contrário - aparece hoje como cada vez mais evidente. Grave é que, a acompanhar esta “crise da representação”, se possa também falar hoje de uma “crise de participação”, isto é, de um crescente abstencionismo cívico e político que, ainda que com notáveis excepções, remete os cidadãos a um alheamento crescente em relação aos problemas colectivos - nomeadamente aos do âmbito das diversas pequenas comunidades (organizações e associações oficiais, semi-oficiais ou voluntárias) a que pertencem. Situação que leva Victoria Camps à visão pessimista de que se confirma “hoje plenamente a tese weberiana segundo a qual a sociedade se encontra dividida em duas classes de cidadãos: os politicamente activos e os que apenas acodem às urnas quando há que votar. Ou a ideia de Schumpeter de que a democracia não passa de uma espécie de mercado eleitoral”. E se é verdade que, segundo Robert Dahl - para quem a democracia passou já, neste século, por duas fases, a primeira, a da consolidação das instituições democráticas, a segunda, a da crescente complexidade das políticas públicas e a sua entrega nas mãos dos técnicos e peritos - as telecomunicações anunciam uma nova (terceira) fase da democracia, que estreitaria finalmente as relações entre o *demos* e as elites que nos governam,

---

<sup>99</sup> - Não é, portanto, por mero acaso ou capricho que o protesto popular ou a comunicação do político são, invariavelmente, cronometrados para a hora do noticiário.

incrementando a informação e a participação<sup>100</sup>, não é evidente que tal esteja a acontecer.

### *O excesso como problema*

Em coerência com a sua concepção cibernético-sistémica da sociedade, como dos organismos e das máquinas, Norbert Wiener – que pode, a muitos títulos, considerar-se como um dos *founding fathers* da “revolução da informação” na sua versão neo-iluminista – atribui, aos meios de comunicação (da informação), uma função “homeostática” essencial<sup>101</sup>. Ora, queixa-se Wiener, na *sociedade actual* essa função “homeostática” encontra-se pervertida por interesses de outro género – Wiener refere-se especificamente ao *poder* e ao *dinheiro* –, que fazem com que a “informação comunitariamente disponível” vá diminuindo à medida que o tamanho das comunidades humanas vai aumentando e, presume-se,

---

<sup>100</sup> - Victoria Camps, *op. cit.*, p. 169. A autora propõe, como solução para a “crise da política”, o que chama “a passagem da política à sociedade”: a transferência, para as iniciativas solidárias de indivíduos e grupos (associações voluntárias, nomeadamente), de muitas das atribuições que hoje competem ao Estado e que, em grande parte, este não consegue desempenhar de forma cabal, introduzindo constantemente novos elementos de injustiça e desigualdade. *Ibidem*, p. 58. A questão está em saber se o Estado está disposto a tal transferência e se, em caso afirmativo, ela captará a adesão dos Cidadãos.

<sup>101</sup> - “Uma das lições do presente livro é que qualquer organismo é orientado na sua acção pela posse de meios para a aquisição, uso, retenção e transmissão de informação. Numa sociedade demasiado grande para o contacto directo dos seus membros, estes meios são a imprensa, tanto no que diz respeito aos livros como aos jornais, à rádio, ao sistema telefónico, ao telégrafo, aos correios, ao teatro, ao cinema, às escolas e à igreja.” Norbert Wiener, *Cybernetics: or Control and Communication in the Animal and the Machine*, Cambridge-Massachusetts, The MIT Press, 1965, p. 161.

seguindo a lógica de Wiener, também o seu grau de mediação tecnológica<sup>102</sup>. A aceitarmos esta queixa de Wiener, que dá conta do desfasamento entre a lógica da sociedade e a dos *media*, temos de procurar as raízes do fenómeno nos inícios da Modernidade e na generalização da imprensa. Como faz notar John Thompson, a partir do século XV, os processos de produção, armazenamento e circulação da informação, das “formas simbólicas”, sofreram transformações essenciais, ligadas aos desenvolvimentos institucionais típicos da Modernidade, de entre as quais se destacam a produção e a reprodução das formas simbólicas numa escala cada vez maior, a sua transformação em mercadorias e a sua acessibilidade a indivíduos cada vez mais dispersos no espaço e no tempo<sup>103</sup>. A história posterior ao século XV – com, para além dos livros, as gazetas, os jornais, a *penny press*, as revistas, o cinema, a televisão, as redes telemáticas, etc. – não fez senão manter e aprofundar estas mesmas tendências e o desfasamento

---

<sup>102</sup> - Diz Wiener: “O sistema que, mais que todos os outros, contribuiria para a homeostasia social é atirado directamente para as mãos daqueles que estão mais directamente envolvidos no jogo do poder e do dinheiro, e que nós já vimos constituírem um dos principais elementos anti-homeostáticos na comunidade. Não admira, por isso, que as comunidades maiores, sujeitas a esta influência disruptiva, contenham, de forma crescente, menos informação comunitariamente disponível que as comunidades mais pequenas, para não falar dos elementos humanos de que todas as comunidades são constituídas. Tal como na alcateia, embora, esperemos, em menor grau, o Estado é mais estúpido do que a maior parte dos seus componentes.” *Ibidem*, pp. 161-162.

<sup>103</sup> - John B. Thompson, *The Media and Modernity. A Social Theory of the Media*, Cambridge, Polity Press, 1996, p. 10. O desfasamento – relativo, pelo menos – entre a lógica da sociedade e a lógica dos *media* é também realçado por Victoria Camps, no livro que temos vindo a citar.

entre as duas lógicas atrás referidas<sup>104</sup>. A “sociedade de informação” não é senão o culminar deste processo.

Submetida à lógica do mercado, a “sociedade da informação” avança, não só no que se refere ao *hardware* como ao *software* e aos conteúdos, num movimento incessante de *upgrading*<sup>105</sup> – há alguns anos Baudrillard falava, a propósito da “sociedade de consumo”, em “reciclagem cultural” - que faz com que o que se tem no momento nunca seja suficiente e tenha de ser renovado muito antes de esgotadas todas as suas possibilidades. Ora, se já no início do século um autor como Eliot se preocupava - preocupação que se estende a autores como Valéry e Simmel - com o facto de que as “vastas acumulações de conhecimento – ou pelo menos de informação – depositadas pelo século dezanove foram responsáveis por uma ignorância igualmente vasta”<sup>106</sup>, podemos dizer que a “sociedade de informação” levou esse excesso de informação a níveis dificilmente imagináveis no tempo de Eliot.

<sup>104</sup> - Não se depreenda, da nossa análise, a pretensão de que “não deveria ser assim” – já que estamos convencidos de que não poderia ser de outro modo. Aliás, casos como os do “serviço público de televisão” – que fazem com que os contribuintes paguem, caro, serviços que de públicos nada têm, já que, quando não são totalmente governamentalizados, eles obedecem a uma lógica comercial mais ou menos envergonhada, colocando-se numa posição totalmente ambígua e insustentável a médio prazo – fornecem-nos bons exemplos do resultado a que habitualmente chegam tais pretensões.

<sup>105</sup> - Cf. David Shenk, *Data Smog: Surviving the Information Glut*, S. Francisco, HarpEdge, 1997, pp. 80 ss.

<sup>106</sup> - E acrescenta Eliot: “Quando há tanto para saber, quando há tantos campos do conhecimento nos quais as mesmas palavras são usadas com diferentes significados, quando toda a gente sabe um pouco acerca de imensas coisas, torna-se cada vez mais difícil para cada um de nós saber se sabe ou não do que está a falar. E quando não sabemos, ou quando não sabemos o suficiente, tendemos sempre a substituir as emoções aos pensamentos.”. T. S. Eliot, “The perfect critic”, in *The Sacred Wood. Essays on Poetry and Criticism* (or. 1920), disponível em <http://www.columbia.edu/acis/bartleby/eliot>.

Num ambiente caracterizado pelo excesso de informação, a tarefa mais difícil para quem produz e pretende *vender* a informação é a de captar audiências. Esse objectivo – pelo qual passa a sua sobrevivência - obriga os *media* a desenvolverem estratégias *de ataque* como o choque (o sensacionalismo, a violência, o sexo...), a simplificação e o estereótipo (a fulanização, o maniqueísmo, o carácter agonístico, a novelização...), a segmentação e a especialização (a informação “à medida” do “cliente”), a feição “incomercial” e “publicitória” (aquilo a que, por analogia, poderíamos chamar a “informação-espectáculo”)<sup>107</sup>. Esta “fusão” entre informação e publicidade é particularmente significativa, na medida em que a própria informação “séria”<sup>108</sup> tem vindo a ser colonizada por ela. Assim, e ao contrário do que aconteceu no passado – em que a *publicidade* era um suporte da *informação*, assumindo-se, uma e outra, como formas comunicacionais distintas e com objectivos distintos – a informação vive hoje cada vez mais sob o signo da publicidade, indo ao ponto de se ter tornado, ela própria, publicidade<sup>109</sup>. A lógica é, agora, não a de publicitar a informação, mas a de fazer com que a informação se publicite a si própria – sob pena de não atrair os potenciais “clientes”. Este conjunto de características aponta globalmente para uma informação que, como refere

---

<sup>107</sup> - David Shenk, *op. cit.*, p. 164.

<sup>108</sup> - No presente contexto entendemos por informação “séria” a que visa facultar, aos cidadãos, o conhecimento dos assuntos referentes ao “interesse comum” (os problemas, as alternativas em presença, os interesses em confronto, etc.). Acerca do papel e da importância deste tipo de informação numa sociedade democrática, cf. Joaquim Aguiar, Diogo Pires Aurélio, Manuel Villaverde Cabral, José Tribolet, *Saber e Poder*, Lisboa, Livros e Leituras, 1998.

<sup>109</sup> - Como faz notar Baudrillard, esta forma “inarticulada, instantânea, sem passado, sem futuro, sem metamorfose possível”, sendo a última, domina todas as restantes, de tal forma que “todas as formas actuais de actividade tendem para a publicidade, e na sua maior parte esgotam-se aí.” Jean Baudrillard, *Simulacros e Simulação*, Lisboa, Relógio D’Água, 1991, p. 113.

Eliot, explora predominantemente a emoção em vez do pensamento, visa atrair em vez de fazer reflectir, glorifica o efêmero em detrimento do permanente, exige a novidade e detesta o passado.

O cidadão que procura – ou a quem é oferecida – uma informação “séria” depara-se com uma dupla dificuldade: por um lado, e dado o “mar de informação”, de produtos informacionais em que a própria informação “séria” se encontra imersa, torna-se-lhe cada vez mais difícil e mesmo *doloroso* distinguir entre o essencial e o acessório, o relevante e o irrelevante<sup>110</sup>; por outro lado, e em virtude da prevalência daquilo a que Giddens chama os “sistemas periciais”, e que incidem sobre aspectos tão comezinhos como a comida, a saúde, a educação, os transportes, etc., mas também sobre os diversos temas da agenda política – prevalência que se repercute nos próprios *media* -, torna-se-lhe difícil escolher entre informações “sérias” mas igualmente bem fundamentadas e contraditórias entre si, o que o coloca numa situação de incerteza (Giddens fala em “risco”) permanente<sup>111</sup>. Assim sendo, se é verdade que o cidadão tem cada vez mais “informação”, também é verdade que percebe cada vez menos o que se passa na *coisa pública*, esta é-lhe cada vez menos transparente, e tem cada vez menos capacidade para decidir, é-lhe cada vez mais difícil participar. O abstencionismo – político e cívico – seria, assim, uma resposta ou, pelo menos, uma das respostas possíveis a este excesso de informação, a esta “iluminação” que, literalmente, nos ofusca. Mas abster-se é, precisamente, negar a essência da democracia – por muito “mínima” que seja a sua definição<sup>112</sup>.

<sup>110</sup> - Porquê *O Diário de Notícias* em vez da *Maria*? Porquê a secção de política de um jornal em vez das secções do *fait-divers* ou do “social”? Estas são perguntas em relação às quais a generalidade dos cidadãos não terá, seguramente, facilidade em responder...

<sup>111</sup> - Cf. Anthony Giddens, *Modernidade e Identidade Pessoal*, Oeiras, Celta Editora, 1994, nomeadamente pp. 126 e ss.

<sup>112</sup> - Cf. Norberto Bobbio, *O Futuro da Democracia*, p. 25.

## BIBLIOGRAFIA

**Almeida**, Onésimo Teotónio, “Sobre acontecimentos *media made*. Uma revisitação do caso do Big Dan’s (New Bedford, Massachusetts, 1983)”, disponível em <http://www.bocc.ubi.pt>.

**Arendt**, Hannah, *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1989.

**Baudrillard**, Jean, *Simulacros e Simulação*, Lisboa, Relógio D’Água, 1991.

**Berlin**, Isaiah, *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1969.

**Berten**, André, **Silveira**, Pablo da, **Pourtois**, Hervé (org.), *Libéraux et Communistes*, Paris, PUF, 1997.

**Bloom**, Allan, *A Cultura Inculta*, Lisboa, Europa-América, s/d.

**Bobbio**, Norberto, *Liberalism and Democracy*, London – New York, Verso, 1990.

**Bobbio**, Norberto, *O Futuro da Democracia*, Lisboa, D. Quixote, 1988.

**Bouchardy**, François, “Discours sur les Sciences et les Arts”, in Jean-Jacques Rousseau, *Oeuvres Complètes*, Vol. III, Paris, Gallimard, 1985.

**Camps**, Victoria, *El Malestar de la Vida Pública*, Barcelona, Grijalbo, 1996.

**Castells**, Manuel, *La Era de la Información: Economía, Sociedad y Cultura*, Vol. I (La Sociedad-Red), Madrid, Alianza Editorial, 1997.

**D’Alembert**, “Discours Préliminaire des Éditeurs”, in *Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, Vol. 13 (Tomo 1 do original), Milão-Paris, Franco Maria Ricci, 1977.

**Debord**, Guy, *A Sociedade do Espectáculo*, Lisboa, Mobilis in Mobile, 1991.

**Deleuze**, Gilles, *Pourparlers*, Paris, Éditions Minit, 1990.

**Deleuze**, Gilles, **Guattari**, Félix, *O Anti-Édipo. Capitalismo e Esquizofrenia*, Lisboa, Assírio e Alvim, s/d.

**Derathé**, Robert, “Du Contrat Social”, in J.-J. Rousseau, *Oeuvres Complètes*, Vol. III, Paris, Gallimard, 1985.

**Eliot**, T. S., *The Sacred Wood. Essays on Poetry and Criticism* (or. 1920), disponível em <http://www.columbia.edu/acis/bartleby/eliot>.

**Enzensberger**, Hans M., *Anatomia Social do Crime*, Lisboa, Moraes Editores, 1968.

**Foucault**, Michel, *O que é um Autor?*, Lisboa, Vega, 1992.

**Foucault**, Michel, *Surveiller et Punir*, Paris, Gallimard, 1975.

**Giddens**, Anthony, *Modernidade e Identidade Pessoal*, Oeiras, Celta Editora, 1994.

**Habermas**, Jürgen, *Théorie de l’Agir Communicationnel*, Paris, Fayard, 1987.

**Hegel**, *Encyclopédie des Sciences Philosophique en Abrégé*, Paris, Gallimard, 1990.

**Hegel**, *La Raison dans l’Histoire*, Paris, 10-18, 1979.

**Hegel**, *O Sistema da Vida Ética*, Lisboa, Edições 70, 1991.

**Hegel**, *Principes de la Philosophie du Droit*, Paris, Gallimard, 1979.

**Heidegger**, Martin *Língua de Tradição e Língua Técnica*, Lisboa, Editorial Vega, 1995.

**Heidegger**, Martin, “La question de la technique”, in *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 1990

**Kafka**, Franz, *O Processo*, Lisboa, Livros do Brasil, s/d.

**Roszack**, Theodore, *The Cult of Information*, Cambridge, Lutterworth Press, 1986.

**Rousseau**, Jean-Jacques, *Oeuvres Complètes*, Vol. I, Paris, Gallimard, 1996.

**Rousseau**, Jean-Jacques, *Oeuvres Complètes*, Vol. III, Paris, Gallimard, 1985.

**Shenk**, David, *Data Smog: Surviving the Information Glut*, S. Francisco, Harperedge, 1997.

**Starobinski**, Jean, “L’arbre du savoir et ses métamorphoses”, in *Encyclopédie de Diderot et D’Alembert. Essais et Notes*, Vol. 18, Milão-Paris, Franco Maria Ricci, 1979.

**Starobinski**, Jean, *Jean-Jacques Rousseau: La Transparence et l’Obstacle*, Paris, Gallimard, 1985.

**Thompson**, John B., *The Media and Modernity. A Social Theory of the Media*, Cambridge, Polity Press, 1996.

**Tocqueville**, Alexis de, “De la démocratie en Amérique”, in *Oeuvres*, Vol. II, Paris, Gallimard, 1992.

**Valéry**, Paul, *Oeuvres*, Vol. I, Paris, Gallimard, 1997.

**Wiener**, Norbert, *Cybernetics: or Control and Communication in the Animal and the Machine*, Cambridge-Massachusetts, The MIT Press, 1965.