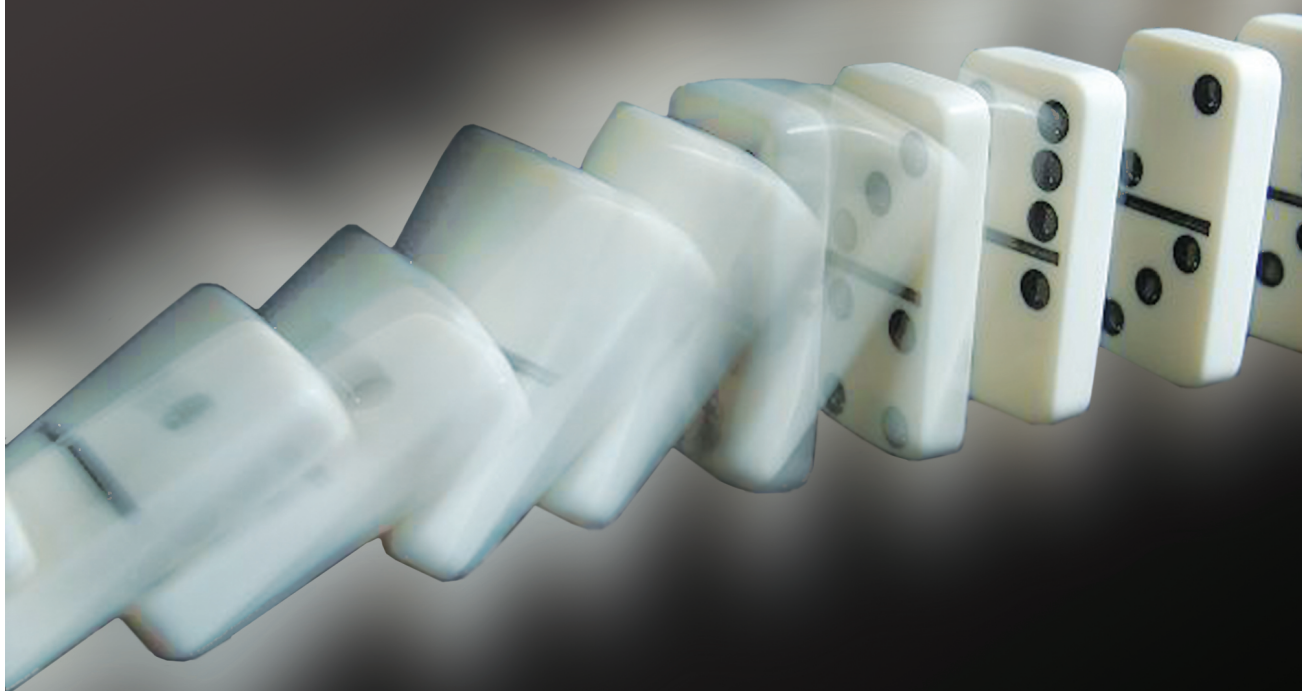
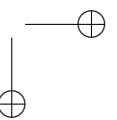
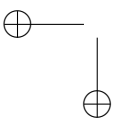
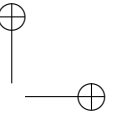
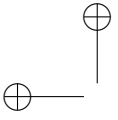


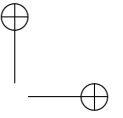
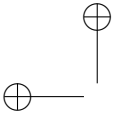
Isabel Salema Morgado

# Direitos do Homem, Imprensa e Poder



LabCom 2009

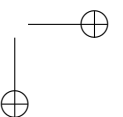
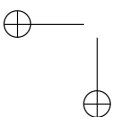


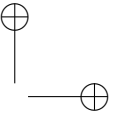
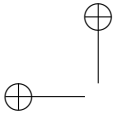


Isabel Salema Morgado

# Direitos do Homem, Imprensa e Poder

Livros LabCom 2009



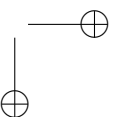
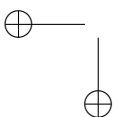


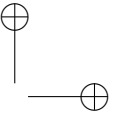
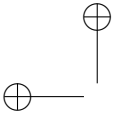
## CRÉDITOS

Editora: Livros LabCom  
Covilhã, Portugal, 2009  
[www.livroslabcom.ubi.pt](http://www.livroslabcom.ubi.pt)

Communication Studies Series  
Director: António Fidalgo  
Cover Design:  
Legal Deposit number:  
ISBN:

Este trabalho de investigação foi financiado pela Fundação para a  
Ciência e Tecnologia

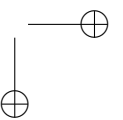
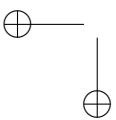


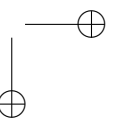
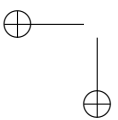
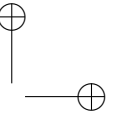
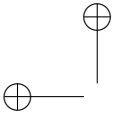


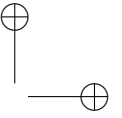
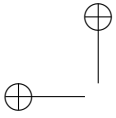
## Ao Manuel

“[...]  
Ele dorme dentro da minha alma  
E às vezes acorda de noite  
E brinca com os meus sonhos.  
Vira uns de pernas para o ar,  
Põe uns em cima dos outros  
E bate as palmas sozinho  
Sorrindo para o meu sono.  
[...]”

Alberto Caeiro,  
“VIII – Num Meio-Dia de  
Fim de Primavera”







# Agradecimentos

Devo ao Professor Doutor João Pissarra o ter viabilizado este trabalho de investigação por ter aceite, já a meio-termo, juntar o seu nome a este projecto e avalizá-lo junto da FCT. Agradeço-lhe ainda a forma cuidada e crítica como leu alguns dos artigos que vieram a constituir os capítulos deste trabalho, os quais ficarão sempre aquém da sua cuidada e criteriosa análise e expectativa.

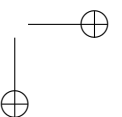
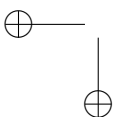
Ao Professor Doutor António Marques devo a sua disponibilidade em acompanhar a proposta inicial deste projecto de investigação junto da FCT.

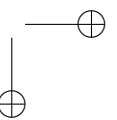
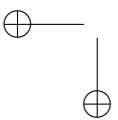
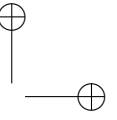
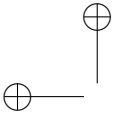
O Professor Doutor João Carlos Correia providenciou continuamente, desde que como arguente me encontrou nas provas de doutoramento em 2003, para que eu pudesse participar em actividades que à nossa área de investigação dizem respeito. A ele devo o estímulo, por partilha de informação, e pelas chamadas directas de colaboração em projectos de investigação, em continuar a pesquisar e a publicar na área das Ciências da Comunicação desde 2003.

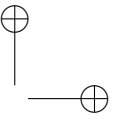
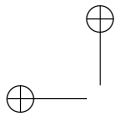
À Fundação para a Ciência e Tecnologia que me concedeu a bolsa de pós-doutoramento com a ref<sup>a</sup> SFRH/BPD/12134/2003.

À minha família, em especial ao Amadeu e aos meus pais Maria de Lurdes e Joaquim.

Lisboa, Outubro de 2006.

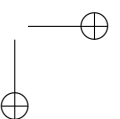
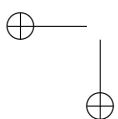


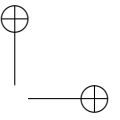
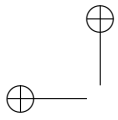




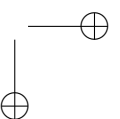
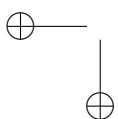
# Conteúdo

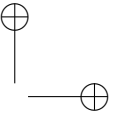
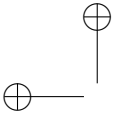
<b>1</b>	<b><i>Sob Influência: A verdade dos Factos</i></b>	<b>5</b>
<b>2</b>	<b>Os Direitos Humanos como princípios de construção social</b>	<b>29</b>
<b>3</b>	<b>Estado de Direito</b>	<b>55</b>
3.1	Justificação empírica das regras democráticas . . . . .	90
3.2	Análise dos modelos normativos de democracia recen- sados até agora . . . . .	93
<b>4</b>	<b>Os Direitos Humanos e as possibilidades humanas</b>	<b>99</b>
4.1	Direitos Humanos e Educação . . . . .	99
4.1.1	Direitos Humanos: relativismo <i>versus</i> univer- salismo . . . . .	109
4.1.2	A educação . . . . .	118
4.2	Democracia, Direitos Humanos e Educação . . . . .	121
4.3	Os Direitos Humanos como representações sociais nor- mativas . . . . .	139
4.3.1	Intervenção da socialização sobre o posiciona- mento dos indivíduos relativamente aos Direi- tos do Homem – visão sociológica . . . . .	144
4.3.2	Intervenção das instituições sobre o posiciona- mento individual em relação aos Direitos do Homem – visão institucionalizada . . . . .	146





4.3.3	Intervenção das posições culturais no posicionamento individual em relação aos Direitos do Homem – visão mais subjectiva . . . . .	147
4.3.4	Universalidade/Relativismo Cultural dos Direitos Humanos . . . . .	150
<b>5</b>	<b>Recepção, difusão e implementação dos direitos e garantias da pessoa humana em Portugal a partir de um estudo da imprensa da época referente aos anos de 1789</b>	<b>155</b>
5.1	A recepção na imprensa portuguesa de 1948 da Declaração Universal dos Direitos do Homem . . . . .	171
<b>6</b>	<b>Um Estado comunicacional</b>	<b>183</b>
<b>7</b>	<b>A pressão política sobre os líderes de opinião – A luta pela soberania do tempo</b>	<b>213</b>
7.1	Em que medida os discursos dos líderes de opinião constituem mensagens políticas que condicionam a actividade dos políticos? . . . . .	215
7.2	Como é que os políticos percebem, na teoria e na prática, a intervenção de um grupo crítico? . . . . .	229
7.3	Qual a reacção ao fenómeno do poder ideológico por parte do poder político? . . . . .	232
<b>8</b>	<b>Conclusão: O poder prático da teoria: a investigação filosófica como um desafio socrático para o século XXI</b>	<b>239</b>





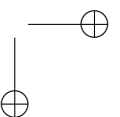
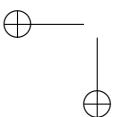
# Introdução

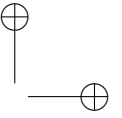
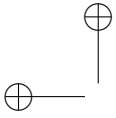
Esta investigação levou-me a procurar esclarecer o que se entende por verdade discursiva, por liberdade de imprensa, por discurso de influência e por opinião pública, enquadrando essas respostas no contexto da realidade social portuguesa.

Alguns dos capítulos que constituem este trabalho resultam de textos que apresentei em congressos ou em conferências, sendo que um conjunto de entre eles já foi publicado em actas ou em revistas, encontrando-se estes identificados.

Reunidos aqui, neste trabalho, quer os textos seleccionados quer os que foram produzidos especificamente para este tema revelam uma linha contínua e comum de investigação, já em todos eles procurei responder às seguintes questões: como se pode entender a capacidade de produção da realidade por parte do acto de comunicação? Ou, como se pode entender a produção de determinados reacções no indivíduo que está sob influência de determinados juízos/representações sobre a realidade política?

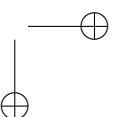
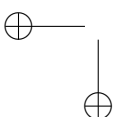
Se por poder de algo ou de alguém se entende uma capacidade de produzir efeitos com sua acção, então há que interrogar-nos sobre os efeitos desse poder que é o da acção comunicacional, e procurar descrever o tipo de efeitos que ela provoca. Foi com esse objectivo que investiguei o modo como as declarações de princípio dos Direitos Humanos se foram divulgando e ganhando um ascendente na orientação da política mundial. A forma como se fundamenta a sua legitimidade exigiria um trabalho mais aprofundado do conteúdo de cada parágrafo

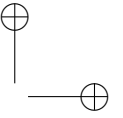
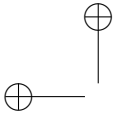




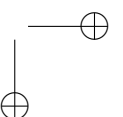
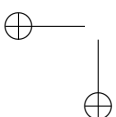
que constitui as declarações, com o intuito de destacar os argumentos e as ideias utilizadas, identificando o que seria culturalmente contextualizado à época e aquilo que poderia de certa forma constituir um princípio transhistórico. Fiquei pela ideia de discurso em geral e procurei legitimar uma certa forma de o relacionar com a acção, no sentido de por essa via não só ser possível, como previsível, a criação de uma determinada realidade política. Ainda que possamos sempre pensar na tese dos efeitos não previsíveis que, pelo lado das catástrofes, ou pelo lado das grandes realizações civilizacionais, muitas vezes não se fazem esperar e surgem para gerar controvérsia e baralhar os lugares-comuns. Digamos que laboramos com uma matéria, a reflexão sobre a ligação entre a produção de uma realidade política e o discurso, que se explica melhor a partir de um enquadramento dos acontecimentos passados, pois como capacidade de prever o futuro apresenta grandes debilidades. E, no entanto, das grandes declarações de princípios, das constituições ou dos tratados espera-se que orientem o futuro. É isso que se espera de um político, que saiba discursar sobre a criação de uma realidade futura num quadro razoável de expectativas partilhadas por eleitores, opositores ou candidatos. Ficamos com poucas garantias de realização a não ser a que assenta no estabelecimento de uma relação de confiança mútua, frágil e volátil, entre o candidato e o seu leitor, sentimento rapidamente transferível em caso de dúvida ou de desagrado, e de uma quase impossível capacidade de previsão. Digo quase, porque há normas discursivas que compelem à realização da palavra, que exigem a consonância entre a palavra política e o acontecimento que se quer realizado, se sufragada em processo democrático não fica só o sistema eleitoral a garantir o procedimento da aplicação da palavra, mas fica também o compromisso estabelecido entre a realidade social anunciada e a proposta de realidade social sufragada.

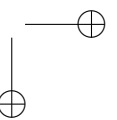
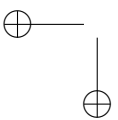
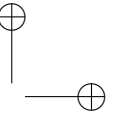
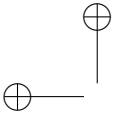
Ficamos assim com os princípios, com as ideias, a darem algumas garantias que terão algum efeito nas próprias instituições sociais e políticas, pois serão estas que poderão servir de bússola na reorientação das vontades singulares de governantes menos capazes ou menos escrupu-

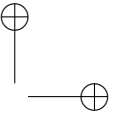
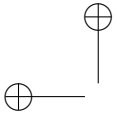




losos no uso do poder. Poderão é levar séculos a serem socializadas e escolhidas para orientação da acção pública. E algumas, pelo uso que delas se fez, mais valia nunca terem sido modelos de nenhum projecto político, enquanto outras aguardam uma maior e mais aprofundada execução, ou pelo menos maior aplicação, na vida social universal.







# Capítulo 1

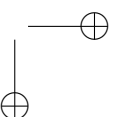
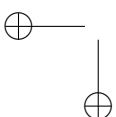
## *Sob Influência: A verdade dos Factos*<sup>1</sup>

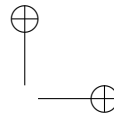
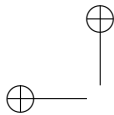
Em 1968, no seu texto *Verdade e Política*, Hannah Arendt escreveu que “Os factos e os acontecimentos são coisas infinitamente mais frágeis que os axiomas, as descobertas e as teorias – mesmo as mais loucamente especulativas – produzidas pelo espírito humano; [...] Uma vez perdidos, nenhum esforço racional poderá fazê-los voltar.”<sup>2</sup> Ora só alguém que viveu, pensou e escreveu num tempo marcadamente dominado pela vontade e pelo poder de distorcer os factos, poderá assumir uma afirmação como aquela. Tempo assinalado pela presença massiva da propaganda e pelo domínio dos princípios das relações públicas no discurso político e social, na apresentação pública. Tempo em que se assiste à sobrestimação apresentação do objecto (afirmando-se a possibilidade de um conhecimento imediato do mesmo) sobre a rea-

---

<sup>1</sup>Excurso sobre o serviço “FactCheck” no jornalismo político. Comunicação apresentada na Universidade da Beira Interior, no âmbito das *II Jornadas de Comunicação e Política*. Covilhã, 11 de Novembro de 2005. Publicada na revista “Communication Studies/Estudos em Comunicação” da UBI, Covilhã, Outubro de 2007

<sup>2</sup>Hannah Arendt (1967), *Verdade e Política*, Trad. Manuel Alberto, Lisboa, Relógio d’Água, 1995, p. 15.





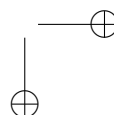
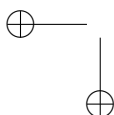
lidade desse objecto, como reforça o autor David Beetham.<sup>3</sup> Por facto entende-se um conceito pelo qual se assinala um acontecimento que já ocorreu ou uma coisa que se considera feita. Na linguagem podemos destacar a presença de factos linguísticos sempre que se considere um acto de fala consumado, passível de ser analisado posteriormente quanto ao seu conteúdo. Exemplo: O candidato a primeiro-ministro José Sócrates, disse ou não, em campanha, a frase “Não irei aumentar os impostos”?

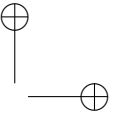
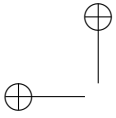
É verdade que os filósofos ocidentais, e logo desde a Antiguidade Clássica, alertaram para a natureza frágil dos acontecimentos como fonte de valoração da descrição ou da valoração da acção humana, mas por motivos distintos daqueles que levaram Arendt a fazê-lo. Aqueles julgavam impossível que uma colagem da linguagem à sua função descritiva dos factos permitisse por si só o acesso à verdade dos mesmos, já que devido à sua natureza mutável eles não constituíam um critério seguro da estabilidade e da universalidade que a questão da verdade reclama para fundamento, a verdade racional e filosófica. Exigência a que só uma faculdade assente num processo de investigação dialéctico conduzido pela razão humana poderia atender.<sup>4</sup> Então, a verdade racional e a verdade dos factos não tinha o mesmo valor, porque esta verdade

<sup>3</sup>David Beetham (1991), *The Legitimation of Power*, Hampshire, Palgrave, 1991, p. 9.

<sup>4</sup>Heraclito e o seu discípulo Crátilo ensinaram como tudo flui na natureza física. Os Sofistas ensinaram com Protágoras que o “O homem é a medida de todas as coisas”. Estes princípios relativizavam o conhecimento acerca da realidade, oferecendo-a como passível de ser interpretada em sentidos opostos embora ambos perfeitamente defensáveis. Esta conclusão conquistou a realidade política e transformou a própria concepção de Estado em Atenas, por exemplo, quando os nobres, divididos em partidos – os oligarcas e os democratas – se vêm na necessidade de conquistarem a opinião do povo para a sua causa em consequência de uma luta interna das facções pelo poder após a morte de Péricles. Ver Werner Jaeger, *A Paideia*, Trad. Artur M. Parreira, Lisboa, Aster, 1979, pp. 311-357.

Ora é no tipo de comunicação que os políticos escolhem e utilizam para persuadir ou convencer os seus concidadãos a apoiar a sua facção que reside o problema da comunicação do poder. A saber, porque é que a verdade parece ter desde a Antiguidade, e com Arendt reforça-se essa perspectiva na contemporaneidade, uma natureza não





era a que dizia respeito ao mundo material e social, a outra a que podia manifestar através do pensamento, a essência do que permanece apesar da mudança física da realidade que aparece.

Mas Arendt não está preocupada com a questão da diversidade de opiniões existentes na sociedade, o que lhe interessa é identificar o processo encontrado por cada um para legitimar e defender essas opiniões. A autora defende que se respeite a verdade de facto, pois os factos são a matéria das opiniões,<sup>5</sup> e a sua verdade é aquela que pode ser atestada “pelos olhos do corpo, e não pelos olhos do espírito”,<sup>6</sup> o que permite uma aproximação à realidade o menos manipulada possível, porque o contrário da verdade de facto não é a opinião, mas sim a mentira.<sup>7</sup> E mesmo que a verdade de facto não seja mais evidente do que a opinião, já depende igualmente da força dos testemunhos. O que a preocupa é então a questão da natureza da acção praticada pelos detentores de opinião, leia-se os políticos, em fazer com que a verdade de facto, no domínio dos assuntos humanos, possa tornar-se aceitável ou reconhecível como se fosse mais uma opinião entre outras. Ocorrência frequente e particularmente evidente sempre que a verdade de facto se opõe aos interesses ou aos prazeres dos detentores do poder de produzir e divulgar opinião, quando se procura nivelar a verdade de facto ao domínio da produção de opinião.

Ora, parece que estamos perante um paradoxo: por um lado compreende-se a natureza histórica e de criação social, do acontecimento que se denomina de facto, mas por outro lado evoca-se a existência de uma verdade de facto como uma realidade/critério que permite descrever a realidade das coisas tal como ela é. Compreende-se melhor esta ambiguidade na definição do termo, ainda que esta ambiguidade não determine a sua natureza, se compreendermos o exemplo que Arendt, citando o médico e político francês Georges Clemenceau, nos deu, ao

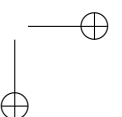
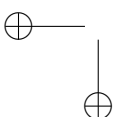
---

política, ou, por outras palavras, porque é que permanece em aberto o conflito entre a verdade de facto e a política.

<sup>5</sup>Hannah Arendt (1967), p. 24.

<sup>6</sup>*Id.*, p. 23.

<sup>7</sup>*Id.*, p. 52.



afirmar que sendo certo que podemos discutir as razões que levaram ao desencadear da Grande Guerra, já não o podemos fazer quanto ao facto de ninguém poder afirmar que foi a Bélgica a invadir a Alemanha.<sup>8</sup>

Arendt compreendeu muito bem a dualidade do objecto de estudo, mas não deixa que este problema epistemológico sirva de obstáculo à sua tese que defende que, na relação com o poder político, os factos apresentam-se como um fenómeno de maior estabilidade porque mais resistentes contra e em relação aos interesses transitórios dos indivíduos que se reúnem para exercer o poder. Deste ponto de vista, os políticos deverão saber que os factos devem ser tomados como o resultado de um processo indiferente ou confrangente à vontade dos seres humanos, nem devem ser entendidos como matéria passível de ser negada, sem que daí ocorram consequências de maior no quadro das relações de confiança estabelecidas entre governantes e governados em democracias representativas.<sup>9</sup>

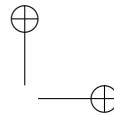
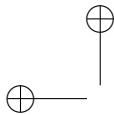
Se a autora entende que a natureza do facto pertence ao mesmo domínio do da opinião, porque ambos dependem de provas apresentadas por testemunhas, ambos se manifestam nos discursos utilizados para convencerem, não deixa, no entanto, de procurar explicar a natureza distinta entre si destes fenómenos. É verdade que a autora reconhece que a evidência do facto, a sua assertividade, não é dada por si de uma vez por todas, nem há garantia exterior ou superior ao da sua manifestação discursiva que garanta a sua verdade. Arendt não tem uma consciência positivista da realidade de facto. Para ela não há a possibilidade de se fazer uma apropriação imediata da realidade, já que tem a percepção de que os factos e os acontecimentos apresentam-se sempre no pensamento como uma realidade mediada pela linguagem do ser humano, sua rede de interacções sociais.

Mas Arendt sabe também que há um comportamento humano que pode ser classificado como sendo imparcial e tendendo para a objectividade. Há formas de sobrevalorizar esse mecanismo que consiste

---

<sup>8</sup>*Id.*, p. 25.

<sup>9</sup>*Id.*, p. 53.



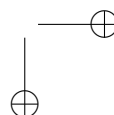
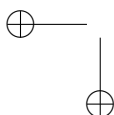
em evidenciar as coisas potenciando uma acção de distanciamento do sujeito relativamente ao objecto que enuncia, e que seja aceite e reconhecido pelos outros sujeitos em interacção. Existem formas de exaltar essa objectividade ou de a ocultar na linguagem utilizada para comunicar com os seus pares. Arendt considera esses fenómenos de ocultação/desvendamento no discurso da realidade das coisas, como uma paixão do intelecto humano ocidental. O exemplo que dá é o dos autores clássicos Homero e Hesíodo. O primeiro porque, pela primeira vez na história, um contador de histórias procurou narrar quer os êxitos quer as derrotas dos vencedores e dos vencidos. O segundo, não sendo um poeta, apresenta-se como um guardião da memória das acções empreendidas pelos povos então em confronto, os gregos e os bárbaros, de forma a dar uma perspectiva ampla sobre os acontecimentos, evitando a tentação de descrever exclusivamente os feitos do seu povo.<sup>10</sup> Estes autores trouxeram à história da humanidade uma perspectiva nova acerca da realidade, um posicionamento diferente do narrador em face do objecto histórico narrado, e que se resume à possibilidade que aquele que estiver no lugar de juiz ou de narrador de um acontecimento tem de suspender o acto egocêntrico de considerar os seus interesses pessoais, ou os do seu grupo, acima do de todos os demais aquando da narração final. Ao libertar-se destas considerações exclusivamente pessoais nos juízos que emitir, cada autor está a pôr em prática o conceito abstracto de imparcialidade.<sup>11</sup>

Muitos são os problemas gnosiológicos e epistemológicos que derivam deste exercício intelectual, mas a noção de que se pode ajuizar sem tomar um partido, com imparcialidade, veio a estar na base da ideia de produção de um conhecimento científico acerca da realidade.<sup>12</sup>

<sup>10</sup>*Id.*, p. 58.

<sup>11</sup>*Id.*, p. 57.

<sup>12</sup>Daniel Cornu no seu livro, *Jornalismo e Verdade*, editado em português pelo Inst. Piaget em 1999, remete para a modernidade o aparecimento da noção de objectividade, estando esta ligada à autonomia do saber científico em relação ao filosófico que, em finais do século XVIII, defende ter por método de estudo a observação e a experimentação a fim de alcançar um conhecimento positivista da realidade. Diz-nos



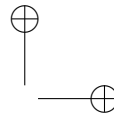
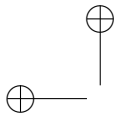
Em 1973 Karl-Otto Apel faz-nos compreender como a exigência pela certificação de um facto é sinal de que o ser humano conseguiu descobrir que é na linguagem, e por ela, que a questão do exame da correcção de um facto pode evoluir.<sup>13</sup> A apropriação da realidade de facto faz-se através do significado que esse facto possui para a pessoa ou para a comunidade, e esta tanto o pode explorar através de uma ponderação intelectual lógica, ajuizando e discorrendo, como através da realização de um conjunto de experimentações e observações que verifiquem o sentido das frases por meio de factos extra-linguísticos.

Na mesma linha de investigação trabalha Jürgen Habermas quando subscreve a teoria apeliana de que um facto é uma realidade linguística que dependerá do reconhecimento inter-pessoal da comunidade de falantes. Não que estes autores aceitem que não há um mundo material, um mundo para além do que é passível de ser mediatizado linguisticamente, o que entendem é que a esse mundo só é possível ter acesso pelo que dele se manifestar na linguagem. E numa proposição, a questão da verdade é que suporta a constituição do que é enunciado acerca do mundo exterior, ainda que, como aprendemos com os filósofos da comunicação, um acto de fala não se restrinja ao seu domínio proposicional, porque o significado de um enunciado não é equivalente ao seu significado proposicional. Haverá também a força ilocutória, aquilo que nos permite afirmar que um acto de fala não se limita a registar a relação entre a frase assertiva que descreve o mundo e as coisas descritas desse mundo, sendo igualmente um acto que provoca um determinado efeito nos ouvintes, e que depende se estes compreendem a manifestação/discurso, se a reconhecem, e se aceitam ou recusam o

---

ele que o *Grand Larrousse de la Langue Francaise* e o *Robert* indicam ser o ano de 1803 o ano em que a formulação do conceito se dá. Mas, como Arendt nos explicou, Heródoto mesmo sem dar um nome, sem criar um conceito unificador, já descrevera o estado de realidade que haveria de tomar definição através do termo “objectividade”. Pois já então Heródoto dizia que uma tarefa dos que escrevem e pensam é “dizer o que é”.

<sup>13</sup>Karl-Otto Apel (1973), “Linguagem e verdade...”, in *Transformação da Filosofia*, Vol.1, Trad. Paulo A. Soethe, São Paulo, Ed. Loyola, 2000, pp. 163-196.



seu significado.<sup>14</sup> Isto é, o sentido do que é dito, a sua aceitação, é mais amplo do que a questão da verdade, embora sem a verdade, a verdade como correspondência ou verificação, também não haja sentido na linguagem.

Arendt tem igualmente consciência de que aquele que diz a verdade de facto não deixa de ser “um contador de histórias”, um ser que procura reconciliar o pensamento e a realidade<sup>15</sup>, e por isso, como nos diz a autora, a prova dos factos não excede a do domínio de análise das informações, as quais se podem obter através dos testemunhos, encontrar em arquivos, documentos ou em monumentos.<sup>16</sup> Um facto pode ser manipulado na medida em que se pode facilmente coagir as pessoas a prestarem falsos testemunhos, tanto quanto se pode fazer desaparecer os arquivos, os documentos e mesmo monumentos.<sup>17</sup> Todas os poderes políticos ditatoriais ou autoritários o fazem.

O trabalho da preservação de uma verdade de facto nas ciências humanas é tanto mais delicado quanto nos apercebemos como é possível aos detentores do poder virem a seleccionar, apresentar e só permitir a divulgação dos acontecimentos que lhes interessam, reescrevendo a história. E mais sério ainda, como Arendt percebeu, não é que os que podem reescrever a história o façam com a intenção explícita de enganar os outros, de os fazer aderir às suas visões, mas que eles próprios se enganem a si próprios e acreditem que realmente a imagem que propagandeiam é a imagem correcta da realidade.<sup>18</sup>

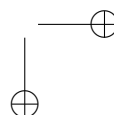
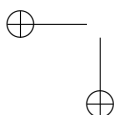
<sup>14</sup>Jürgen Habermas (1976), “What is universal pragmatics?” in Maeve Cooke (Ed.), *On the Pragmatics of Communication*, Cambridge, Polity, 1998.

<sup>15</sup>*Id.*, p. 57.

<sup>16</sup>*Id.*, pp. 24 e 31.

<sup>17</sup>A autora dá vários exemplos. Nós podemos recordar o acontecimento recente, 2001, quando no Afeganistão os “talibans”, então a ocuparem o poder, dão ordem de destruição dos Budas Gigantes escavados na rocha do deserto, na região de Bamyán.

<sup>18</sup>*Id.*, “[...] em condições plenamente democráticas, um engano sem engano de si próprio é quase impossível.”, p. 49.



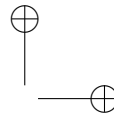
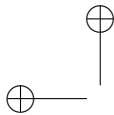
A preocupação de Arendt contra os atentados à própria matéria factual<sup>19</sup> é comum com todos os que no jornalismo, ou nas academias de estudos humanos e sociais, evocam a necessidade de uma separação entre a esfera de actividade e influência dos que detêm o poder, e os que estão a trabalhar sobre a análise ou apresentação de notícias relacionadas com os factos que decorrem da acção discursiva ou executiva desse poder.

Uma verdade de facto para ser aceite necessita que o seu emissor usufrua do reconhecimento, por parte dos seus interlocutores, da sua natureza de actor independente e sem relação com os interesses na manutenção do seu estatuto dos poderes estabelecidos e interessados ilegitimamente em controlar toda a informação. Só assim se apresentará com uma imagem de autoridade que se imporá contra todos os que contradigam as suas propostas. É este sentido de independência que se quer preservar com a finalidade de garantir a objectividade e a imparcialidade daquilo que se diz, quando se cria um mecanismo que preserve a verdade de facto dos ataques com que os poderes, nomeadamente o político, poderá procurar rechaça-la. Mas esta questão não é isenta de problematicidade, porque não é aceite de forma consensual por todos os interessados neste domínio. E se é verdade que é no sentido de quem evoca a defesa da existência de verdades de facto que podemos entender a criação do código deontológico dos jornalistas,<sup>20</sup> e no que ao carácter jurídico das mesmas diz respeito,<sup>21</sup> de um item que sublinha

<sup>19</sup>*Id.*, p. 25.

<sup>20</sup>Porque surpreendentemente as academias, os professores em geral, não parecem ter tido necessidade/oportunidade até agora de criar o seu próprio código. Seria interessante saber as razões deste facto. Será fundamentalmente por não ser percebida como uma profissão liberal?

<sup>21</sup>Nos códigos, paralelamente ao facto de se ter codificado as condições de emprego e as regras do exercício da profissão, está presente também a listagem dos principais deveres de um jornalista sendo que um, presente transversalmente em todos os códigos, é o que formaliza a exigência de se respeitar a verdade das informações. Muitas foram sendo as estratégias utilizadas para a concretização dessa missão, desde a criação de conselhos nacionais de imprensa, a observatórios, passando pela criação da figura do provedor, presente em alguns jornais.



a função do jornalista como o que respeita a verdade do que descreve, sendo que se toma como verdade o facto de se ser objectivo, também é certo que há uma corrente fortíssima a considerar que a “objectividade não existe.”

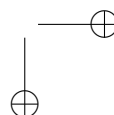
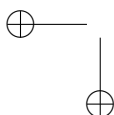
Como Daniel Cornu, de forma clara e acessível, escreve no seu livro *Jornalismo e Verdade*, é sobretudo na tradição jornalística anglo-saxónica que se ensina a separar rigorosamente o que pertence à esfera da técnica da informação do que é do campo do comentário,<sup>22</sup> o jornalismo de influência francesa assume de forma mais radical a recusa em considerar a existência de um trabalho jornalístico objectivo, preferindo substituir o conceito de trabalho que visa ser objectivo por um trabalho que visa ser honesto.<sup>23</sup> Mas o autor também nos põe de sobreaviso para que não acedamos à facilidade em catalogar de forma leviana como se de uma “ingenuidade anglo-saxónica” se tratasse, essa posição ética e metodológica que defende que os jornalistas devem sobretudo atender ao relato de factos. E isso porque sendo correcto dizer-se que a realidade a que temos acesso é uma realidade interpretada, já que mesmo na observação não se pode depreender que estamos em face de um “facto bruto”, porque desde logo estamos a seleccioná-la, a qualificá-la e a trabalhá-la através das nossas percepções e faculdades cognitivas herdadas socialmente, também não deixa de ser correcto pensar que a objectividade se dá como a procura da exactidão de um facto enunciado que seja verificável, isto é, validado por um conjunto alargado de pessoas que testemunhará a sua correcção (a comunidade profissional ou, ao limite, a comunidade de leitores mais preparados para pesquisar e avaliar o grau de correcção e de veracidade nos relatos).<sup>24</sup>

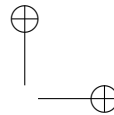
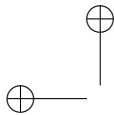
Daniel Cornu sintetiza excepcionalmente bem o carácter problemático deste tema quando escreve “A objectividade jornalística é bom de

<sup>22</sup>Daniel Cornu (1994), *Jornalismo e Verdade*, Trad. Dorindo Carvalho, Lisboa, Inst. Piaget, 1999, p. 327.

<sup>23</sup>*Id.*, p. 328.

<sup>24</sup>*Id.*, p. 357.





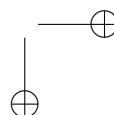
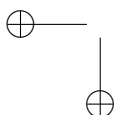
ver, navega entre a ilusão de uma sacralização dos factos, que levaria a crer na eliminação do jornalista como sujeito, e o risco de uma interpretação que os abstraísse ou os limitasse.”<sup>25</sup> É por isso que os jornalistas na sua relação com o poder político deverão ter distanciamento suficiente do seu objecto de análise (na maioria dos casos o objecto em causa serão os discursos dos actores políticos), sabendo de antemão que o poder político tem a capacidade, mesmo se não é exercido com autoritarismo, de impor grelhas de análise (de propor regras comportamentais para os diversos sistemas sociais) para a realidade que melhor se adequa aos seus interesses imediatos.

Se o jornalismo considerar que esta é uma falsa questão, que não é tarefa dos seus profissionais laborarem com métodos que remetem para a ilusão cientificista, e que a relação dos cientistas com a verdade de facto se deve manter ao nível de uma exposição honesta das ocorrências descritas num domínio linguístico de compreensão generalizada, não se estará a aceitar veicular de forma acrítica a ideologia do poder vigente, e a querer confundir o direito a errar, que deriva de qualquer trabalho cumprido com honestidade, com o direito a mentir que é, na realidade, o que se opõe à noção de uma verdade de facto?

Nos últimos anos tem surgido na praça pública um tipo de associações com intervenção paralela à dos meios de comunicação tradicionais, porque têm por objectivo informar o público, mas sendo ao mesmo tempo um serviço comunitário cujos elementos se entregam a uma actividade exercida com propósitos e com uma exigência metodológica análoga à do cientista que descreve factos. Neste caso concreto o objecto específico e delimitado da realidade que é investigada é representado pelo conteúdo do que é anunciado em discursos, entrevistas e comunicados à imprensa pelos políticos. E, mais especificamente no serviço efectuado nos Estados Unidos, analisar o conteúdo dos anúncios/publicidade política paga. Actividade esta que decorre fundamentalmente durante os períodos de campanhas eleitorais, mas não só. Mas

---

<sup>25</sup>*Id.*, p. 341.



sabendo nós que os factos não falam por si, não será esta actividade académica ou jornalística anglo-saxónica, uma ilusão?

Uma das referências teóricas para esta área é a autora Katleen Hall Jamieson. Ela defende que o discurso político reporta, inevitavelmente, para uma realidade que pressupõe um conjunto de factos passíveis de serem verificados, sendo esta verificação o primeiro teste que há a fazer a qualquer proposta política. E dá vários ensinamentos de como esse teste pode ser aplicado nos enunciados políticos. Por exemplo, pode-se saber se ainda há ou não “sem-abrigo” nas ruas, ou, outro exemplo célebre internacionalmente apesar de dizer respeito à política interna dos EUA, George W. Bush na campanha presidencial de 1988 disse, ou não, “Leiam os meus lábios. Não haverá novos impostos.”<sup>26</sup>

A preocupação de Jamieson está na dinâmica que se estabelece entre a imprensa e os políticos, dinâmica essa que está a arrastar o público para aquilo que ela e Joseph Cappella denominam de “espiral de cinismo”. Esta dinâmica auto-destrutiva dizem-nos eles estar a ser potenciada pelo facto de os jornalistas cada vez quererem mais que os discursos dos políticos não sejam substantivos e de os analisarem segundo um crivo de análise relativa aos interesses estratégicos que subentendem, sendo que os líderes políticos se apercebem que a imprensa reage imediatamente ao tipo de discurso onde se sobrevaloriza o conflito em relação ao consenso, a asserção em relação ao argumento, a estratégia sobre o conteúdo, produzindo as suas apresentações conformemente.<sup>27</sup> Isto é, cada um dos lados defende que o discurso cínico acerca da realidade (pela assumpção de que o sistema político é corrupto) é o que o outro lado quer fazer apresentar, com os efeitos de consequente cepticismo que esse comportamento terá junto do público.

Os investigadores que estudam o comportamento do público americano em relação aos líderes políticos, suas campanhas e acção governativa, mostram que há um real descomprometimento do público, quer

<sup>26</sup>Katleen Jamieson (1992), *Dirty Politics*, Oxford, Oxford Press, 1992.

<sup>27</sup>Joseph Capella e Katleen Jamieson (1997), *Spiral of Cynicism, The Press and the Public Good*, Oxford, Oxford Press, 1997, p. 237.

em relação à imprensa quer em relação ao processo político.<sup>28</sup> Descomprometimento esse que pode ser minimizado, segundo Jamieson, se as propostas dos candidatos poderem ser testadas por cada um dos proponentes e seus opositores, pela imprensa e pelo público, se os políticos souberem que esperamos que eles se comprometam na defesa de projectos de governação expostos através de argumento, e se eles aceitarem responsabilmente defender as suas propostas ou as que lhes forem propostas por outrem.<sup>29</sup>

Em *Dirty Politics*, K. Jamieson recorre às teorias da argumentação para explicar porque é que o primeiro teste a fazer-se a um enunciado político é o de saber se este é factualmente exacto.<sup>30</sup> Num discurso deliberativo o argumento deveria constituir a sua estrutura essencial – entendido quer como o processo organizador de um pensamento disciplinado, porque utiliza recursos lógicos, quer como sinalizador de uma interacção entre dois ou mais conjuntos de enunciados com relação entre si, sendo que um é necessariamente uma conclusão e os outros enunciados as premissas que conduzem a essa conclusão.

A autora não tem ilusões sobre o modo como o uso de argumentos está longe de ser prática generalizada nas propostas e nos discursos dos políticos americanos, mas sabe também que uma asserção remete necessariamente para factos que a sustentam, excepto se for proferida de forma leviana e irresponsável, e que, tradicionalmente, o argumento surgia como a forma de demonstrar a verdade ou a validade de uma proposição acerca de algo ou alguma coisa. É nesta linha que Jamieson entende ser possível identificar nos discursos políticos a existência de verdades de facto passíveis de verificação.<sup>31</sup>

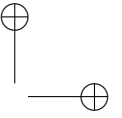
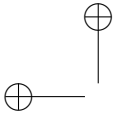
Com o intuito de ajudar os eleitores a formar a sua opinião no tempo que lhes é concedido para ponderarem sobre as suas escolhas, o tempo da campanha, estes grupos de investigação procuram fazer passar a

<sup>28</sup>*Id.* pp. 110-208.

<sup>29</sup>Katleen Jamieson (1992), *Dirty Politics*, p. 216.

<sup>30</sup>*Id.*, p. 217.

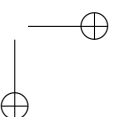
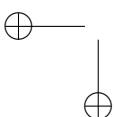
<sup>31</sup>*Id.* pp. 203-236.



ideia de que mesmo que os factos estudados nos enunciados e que se revelem como opostos às visões do mundo que estruturam a vida particular do investigador, não terão um tratamento descuidado, pois isso não é causa suficiente para que eles os escondam ou mascarem. Porque os acontecimentos que analisam reportam a factos que evocam o interesse geral da população, que, dizem, sobrepõe-se em todos os casos aos interesses pessoais do indivíduo que os investiga. Eu julgo que a validade destas investigações lhes é atribuída pela publicação pública dos seus resultados sujeitos a verificação pela comunidade. Nesse caso, estes grupos surgem com a ambição de reforçar a credibilidade do trabalho dos jornalistas usando as regras do trabalho científico e o que isso aporta de crença na credibilidade dos resultados junto da comunidade leitora, e, ao mesmo tempo oferecer um quadro de juízos comparativos acerca das propostas dos candidatos visando esclarecer junto dos eleitores as diferenças que caracterizam cada discurso.

Em Dezembro de 2003 surge no Centro de Investigação *Annenberg Public Policy*, o qual tem Katleen Jamieson como directora (centro pertencente à *Annenberg School for Communication* da Universidade da Pensilvânia). o projecto “The Annenberg Political Factcheck”. Este projecto com a denominação geral de “factchck.org.” apresenta-se ao seu público-alvo, os eleitores americanos, com o propósito de “fazer reduzir o nível de decepção e confusão com a política dos Estados Unidos”, tal como é possível ler na sua apresentação *on-line*. Propõe-se levar a cabo esta tarefa procedendo a uma pesquisa cuidada das intervenções discursivas dos sujeitos políticos com um papel mais eminente no Estado e na sociedade americana. Repare-se que este grupo se criou para reagir contra uma situação que podemos classificar como sendo a de desinformação no que aos assuntos políticos diz respeito.

Uma das causas, no entender do grupo de investigadores, a decepcionar os eleitores com a vida política, é porque se encontram confundidos pela presença de múltiplas comunicações de sinal contraditório emitidas pelos políticos, que não têm um tratamento crítico específico por parte dos jornalistas, que na maior parte das vezes se limitam a des-



crever as ocorrências discursivas. Esta situação foi identificada como passível de contribuir para um estado instrumental da comunicação social, tema insuficientemente observado e resolvido pelo trabalho dos jornalistas nos seus meios de comunicação clássicos.

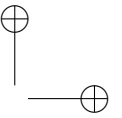
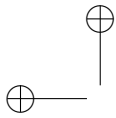
Sob os auspícios financeiros e éticos da Fundação Annenberg<sup>32</sup> o projecto da academia americana da Pensilvânia faz aplicar os princípios normativos gerais que norteiam o manifesto da instituição de acolhimento, e fá-lo de forma quase totalmente autónoma em relação aos grupos de interesses, lucrativos ou outros, de quem quer que seja que detenha o poder político. Princípios que, na declaração dos objectivos que norteiam a fundação, se anunciam como interessados em promover: a) o aperfeiçoamento da comunicação no sentido desta contribuir para a melhoria do bem-estar público, e b) o desenvolvimento dos meios que tornem mais efectiva a partilha de ideias e conhecimentos.<sup>33</sup>

Hannah Arendt apercebeu-se que o efeito mais radical e duradouro de uma sociedade exposta a uma constante desinformação está em que, ao fim de um tempo, se dá uma recusa absoluta por parte dos cidadãos em acreditar na verdade do que quer que seja. Não é só o desenvolvimento de um sentimento céptico em relação às fontes oficiais de informação, o que teria como efeito imediato a perda de eficácia da realidade propagandeada,<sup>34</sup> mas uma generalização deste sentimento relativamente à possibilidade de existência de realidades com valor de verdade distintas entre si. Este é um problema social grave, com uma

<sup>32</sup>Walter H. Annenberg (1908-2002), editor, produtor, diplomata e filantropo, depois de fundar a Escola de Comunicação Annenberg na Univ. da Pensilvânia em 1958 e da Escola de Comunicação Annenberg na Univ. of Southern California em 1971, cria a fundação Annenberg, tendo esta o propósito de servir para a investigação, o desenvolvimento e a aplicação de modos que tornem mais efectiva a partilha de ideias e de conhecimento, numa linha teórica que admite a promoção do bem-estar público através de um processo comunicacional melhorado.

<sup>33</sup>Cf. <http://www.whannenberg.org/>

<sup>34</sup>Fenómeno que sabemos que aconteceu, e como David Beetham sublinha na página 107 da sua obra supracitada, nos países onde houve, ou há, uma tentativa estatal de controlar totalmente os órgãos de informação, impedindo a livre circulação de ideias.



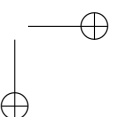
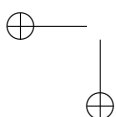
dimensão mais profunda mesmo relativamente ao caso, de *per si* já com gravidade, que é o de tomar a mentira pela realidade verdadeira, na medida em que afecta um dos sentidos que guia o indivíduo na sua orientação no mundo real.<sup>35</sup> O sentido necessário à sua sobrevivência social que implica que nas relações que mantém com os outros, e entre todos e a realidade que os circunda, permaneça intacta a aptidão em distinguir o que é verdadeiro do que é falso. E, sabemo-lo através dos estudos em teoria da comunicação, a incapacidade, ou a indiferença em distinguir o que é uma verdade de facto ou o que é uma mentira, afecta também a relação pessoal de si para consigo mesmo, pelo que o processo de formação de identidade fica hipotecado.

O serviço americano de verificação de factos (Factchck.org)<sup>36</sup> tem como epígrafe uma das mais famosas frases do já falecido senador democrata Daniel Patrick Moynihan, que diz o seguinte: *Toda a gente tem direito à sua própria opinião, mas não ao seu próprio facto.*<sup>37</sup> É sob a moldura conceptual definida por esta máxima que o grupo trabalha na identificação do *political spin* existente na comunicação política, isto é, investiga o processo que se apresenta nas suas múltiplas formas comunicativas como tentativa de garantir o objectivo mais apetecido: o de fazer ganhar mais votos, mesmo se à custa do conteúdo de verdade das mensagens políticas. É verdade que sem uma contextualização teórica esta máxima poderá reforçar a reacção dos que entendem que há um princípio totalizador e coercivo, logo violentador, em todos os que reclamam pela apresentação, sempre ilusória mas nem por isso menos castradora, da apresentação do facto absoluto como o dever máximo no trabalho de informação do público. Se entenderem porém que a aceitabilidade de uma matéria de facto como verdadeira implica um processo comunicacional de aceitação racional que envolve a participação dos membros de uma comunidade com competência linguística (e em Apel, ao limite, uma comunidade ideal de falantes), então compreende-

<sup>35</sup> *Id.*, p. 50.

<sup>36</sup> Cf. [http://en.wikipedia.org/wiki/Daniel\\_Patrick\\_Moynihan](http://en.wikipedia.org/wiki/Daniel_Patrick_Moynihan)

<sup>37</sup> “*Everyone is entitled to their opinion, but not their own fact.*”



rão que aquela máxima representa uma meta num trabalho de investigação que, em política, terá o mérito de reconciliar o público eleitor, com probabilidade da questão da verdade de facto estar presente, e poder ser testada, nos enunciados pronunciados pelos candidatos a eleições.<sup>38</sup>

A máxima de Moynihon apresenta-se para o grupo de trabalho como a descrição de uma atitude e de um método que os investigadores terão de usar com o cuidado de quem sabe ser o tema objecto de discussão, mas sem a inibição de quem tem medo de evocar a exactidão factual para validar um discurso quanto ao seu grau de verdade, justeza, compreensibilidade e correcção.

A pesquisa do “factcheck” teve início com a verificação do conteúdo do anúncio pago pelo candidato Jonh Edwards emitido na televisão americana em Setembro de 2003 quando este se encontrava em campanha para o lugar de candidato presidencial democrático, competindo por uma nomeação para disputar as eleições presidenciais americanas de Novembro de 2004 com George W. Bush (em Portugal este tipo de propaganda política é ilegal).<sup>39</sup> Nesse anúncio J. Edwards dirigia-se a todos os espectadores afirmando que o Estado americano, estaria a proteger as grandes corporações em desfavor dos restantes contribuintes, sendo estes que estariam a ver os seus impostos aumentar enquanto os milionários obtinham cada vez mais lucro e apoio nas suas políticas económicas. Três meses mais tarde, o serviço *factcheck* inicia a publicação dos seus trabalhos *on-line* com um artigo onde se pergunta se é um facto ou não que Bush teria até então no seu mandato procedido a uma maior protecção das grandes empresas, no que a um aumento na taxa de impostos dizia respeito, em detrimento do cidadão comum. O artigo refuta e corrige o conteúdo das afirmações proferidas por Edwards, recorrendo à apresentação de dados estatísticos e de aná-

<sup>38</sup>Membros de uma comunidade habilitados para avaliar a coerência do enunciado e a credibilidade do enunciador, ainda que esta capacidade seja comum à espécie e não dependa de nenhuma característica singular resultante da vontade pessoal de cada um.

<sup>39</sup>No fim da campanha o candidato presidencial democrático foi John Kerry tendo John Edwards ficado nomeado como candidato à vice-presidência dos EUA.

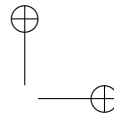
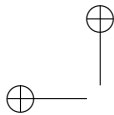
lises obtidas junto de especialistas.<sup>40</sup> Dava-se início a uma página que iria ter um êxito assinalável junto dos jornalistas, dos políticos e, sobretudo, junto da sociedade civil. Desde então, ocupando-se não só com o material recolhido na campanha que estava a decorrer e que terminou em Nov. de 2004 com a reeleição de George Bush, mas também com o que depois as instituições governamentais vão afirmando no exercício das suas funções, o serviço tem apresentado todos os meses um conjunto de artigos que abordam os mais diversos temas, desde que os investigadores suspeitem que há uma utilização pouco respeitadora dos factos, indiferentemente de quem seja o enunciador.<sup>41</sup>

A visibilidade nacional e internacional do *site* levou-os a reforçar a sua equipa de trabalho a fim de responderem às expectativas dos seus leitores, relativamente ao facto de neles confiarem e de a eles recorrerem como garantia última de esclarecimento. Da sua lista de artigos até à data em que escrevi este texto, 9 de Novembro de 2005, constam 154 trabalhos de investigação e análise. O último dos quais, de 28 de Outubro de 2005, analisa os anúncios nos canais de TV da Califórnia. No *sítio* temos acesso aos vídeos com os anúncios analisados, e, depois de um resumo, temos a análise ao conteúdos dos mesmos. Atente-se no cuidado com as fontes que seleccionam para apresentar as suas informações, recorre-se sempre a dados de associações independentes. É assim que começam por apresentar dados sobre o montante gasto pela indústria em publicidade na defesa da sua *proposition 78*, que se refere a um programa de prescrição defendido pelas farmacêuticas contra o montante gasto pelos proponentes de uma medida (*proposition 79*) que visa um programa de descontos negociados pelas companhias para abranger um maior número de pacientes da classe média. Este grupo é constituído sobretudo por sindicatos e associações de consumidores.

O que nos interessa é o modo como a equipa do “factcheck.org.” analisa as imagens, as palavras, e realça o que há de menos claro ou de falso no conteúdo dos anúncios, terminando sempre com uma bibli-

<sup>40</sup>Cf. <http://www.factcheck.org/>

<sup>41</sup>Com a excepção do mês de Dezembro de 2004 que não regista nenhuma entrada.

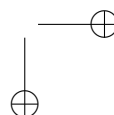
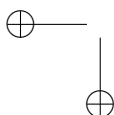


ografia relativa à temática abordada. Eles não tomam posição sobre a justiça ou injustiça da medida proposta por cada um dos proponentes, eles analisam o conteúdo das declarações, fazem estudos comparativos com outros programas já em vigor noutros estados e procedem à apresentação de estatísticas. Serão os leitores a tomar a sua decisão e a valorizar com a sua escolha as mensagens que lhe são apresentadas. É claro que há uma valorização dos factos na medida em que a equipa escolheu estes anúncios para proceder ao seu tratamento e não um qualquer outro, mas a partir do momento em que a selecção é feita, o tipo de valorização assumida é a da informação e a da verificação dos enunciados.

Em declarações ao jornal *Penn Current*,<sup>42</sup> o director do “Factcheck.org”, o jornalista Brooks Jackson declarou que este projecto surgiu durante a pré-campanha presidencial para 2004, porque nunca na sua vida de jornalista político se apercebeu da existência de uma corrida eleitoral tão longa quanto aquela, e que por isso o seu acompanhamento por especialistas da comunicação era fundamental para se compreender se uma tão grande exposição a debates políticos tornaria as pessoas mais conscientes das estratégias de manipulação usadas para fazer criar factos políticos através das técnicas de “Spin”, ou se, pelo contrário, essas técnicas de *marketing* teriam melhor hipóteses de serem bem sucedidas nos seus intentos de formatar um comportamento. Nos estudos aos inquéritos conduzidos pela *National Annenberg Election Survey* chegou-se à conclusão que as duas coisas aconteceram. Mesmo os eleitores que afirmavam não aprender nada a partir dos anúncios políticos pagos acabavam por absorver informação e a acreditar no que neles era veiculado. Assiste-se também à proliferação de associações 527s, que são organizações compostas por indivíduos influentes, na sua maioria profissionais liberais, que estão a fazer uso de anúncios de ataque no sentido de influenciar ou tentar influenciar as nomeações e as eleições.<sup>43</sup> Por outro lado há a hipótese de se ter mais tempo para se

<sup>42</sup>Cf. <http://www.upenn.edu/pennnews/current/2004/092304/research.html>

<sup>43</sup>Cf. [http://en.wikipedia.org/wiki/527\\_Organization](http://en.wikipedia.org/wiki/527_Organization)



desmascarar as técnicas “spin” utilizadas nesses anúncios, tais como as de fazer uso de citações fora do contexto, usar selectivamente o conhecimento de factos, fazer afirmações assumindo certos factos como verdadeiros quando estes estão ainda por provar, entre outras.<sup>44</sup>

O serviço em 2 de Novembro de 2004 declarou aos seus leitores que iria continuar o seu trabalho mesmo após as eleições. Nessa altura dá-se a primeira reformulação (já não terá como objecto de análise os discursos dos líderes políticos em campanha) e passará a monitorizar os discursos governamentais, estaduais e, como temos vindo a ler recentemente, os discursos de outras instituições do poder como é o caso dos grandes grupos económicos.<sup>45</sup> A equipa sente a necessidade de validação externa, daí que em 23 de Novembro de 2004 tivesse apresentado o resultado de um inquérito aos seus subscritores, dando conta que a grande maioria dos subscritores que responderam ao inquérito consideravam os seus artigos acessíveis e confiáveis.<sup>46</sup>

Atentem no artigo de 16 de Setembro de 2005, aquele que para mim resume a excelência do trabalho da equipa da verificação de factos americanos. Numa investigação que eles declaram ter levado meses, dão-nos uma cronologia dos acontecimentos/discursos/acções relacionados

<sup>44</sup>“Spin” eram as siglas do termo usado originalmente pelos relações públicas e que significa “Significant Progress In the News”.

<sup>45</sup>“If history is any guide, there will be plenty of distortions and falsehoods to expose even in a non-election year, and we intend to monitor and report on the major factual claims being made from Washington through the remainder of 2004, and into 2005 and beyond. Watch the “announcements” section on the home page for updates”, in <http://www.factcheck.org/article299.html>.

<sup>46</sup>“More than 21,000 FactCheck.org subscribers responded to our online survey conducted Nov. 13-19. That’s roughly 30% of all those who signed up to get our articles emailed to them. Overwhelmingly, those who responded found our articles clear and easy to understand, politically unbiased, reliable, and helpful in forming opinions about the candidates and their positions. Journalists make up only 2 percent of respondents, but most of them found our articles helpful and nearly half quoted us as an authority. Teachers made up 10 percent of the respondents, and one in three used our articles in class. One in six who responded worked in the 2004 presidential campaign at some level. Few Kerry nor Bush workers thought our articles made their opponent more careful about stating the facts, however”, in <http://www.factcheck.org/>

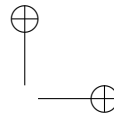
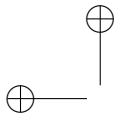
com a devastação do furacão Katrina. Cronologia que se inicia meses a realizar antes (mais propriamente treze meses antes, a 23 de Julho, com o anúncio pela *Federal Emergency Management Agency (FEMA)*) do fenómeno natural ter atingido fortemente o Estado da Louisiana como tempestade de grau 4. A leitura que nos é permitida fazer sobre o que mais importante aconteceu ou foi dito pelos responsáveis políticos nesse período dá-nos uma ideia clara do que é um trabalho de “verificação de factos”: apresentar os enunciados/acontecimentos significativos para a compreensão do que o poder político fez (e não há nunca uma avaliação do que o poder político devia fazer. Essa análise, ou comentários, são deixados ao leitor). O serviço baseia-se num conjunto de fontes verdadeiramente notável, pela sua extensão, que sustentam as suas informações.

Em Inglaterra o canal de televisão “Channel 4”<sup>47</sup> desenvolveu um *site* onde apresentou um projecto semelhante ao do *factcheck* americano, afirmando que com este trabalho estava a cumprir a sua tarefa de prestação de serviço público: já que o objectivo era o de encorajar os seus leitores a debaterem os assuntos de ordem pública e a interessarem-se mais pelos temas políticos. No entanto, e como este grupo, ao contrário da equipa americana, era todo ele constituído por jornalistas, surge pela primeira vez a intenção de com este projecto se vir a valorizar o jornalismo digital. Objectivo ausente das preocupações mais académicas dos americanos. Porém, os criadores do *site* inglês dizem-no uma réplica do correspondente americano, que, tal como o seu congénere, iniciou a sua actividade com a publicação de um artigo *on-line* no decorrer de uma campanha eleitoral. Assim, em Março de 2005 iniciou actividades o *factcheck* do “Channel 4” com o intuito de monitorizar a campanha para as eleições gerais no Reino Unido, tendo concluído o seu trabalho com a publicação do último artigo deste primeiro período de trabalho, no dia a seguir às eleições, 6 de Maio.<sup>48</sup>

Jon Bernstein, o editor-chefe da página inglesa justifica assim o

<sup>47</sup>Cf. <http://www.channel4.com/news/factcheck/>

<sup>48</sup>Cf. <http://www.channel4.com/news/factcheck/>



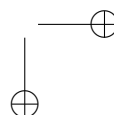
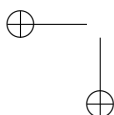
seu trabalho por contraponto ao dos jornalistas a trabalhar na imprensa tradicional: “Pela sua peculiaridade os jornais carregam muitas vezes uma certa quantidade de bagagem crítica, e os consumidores possuem frequentemente uma noção preconcebida sobre a origem dessa publicação.<sup>49</sup> “Pelo que se entende que a natureza do meio onde se editam os artigos, e a exposição clara dos objectivos e da missão com que a equipa, identificada, se apresenta, fará a diferença no que uma luta pela credibilidade no que se anuncia diz respeito.<sup>50</sup>

Permitindo ao leitor o acesso aos artigos analisados mas já divididos por grandes temas (crime, economia, educação, saúde, emigração e asilo, e outros) e apresentando num fórum um espaço de discussão, o *factcheck* inglês diferencia-se da metodologia americana. Porém, eu julgo que a mensagem que nos é transmitida pela moldura que configura a “página” inglesa propicia-nos uma imagem valorativa de menor rigor do aquela que é transmitida pelo serviço americano. Desde logo porque a existência de um fórum remete para a existência de um espaço livre e público de intervenção dos leitores que, geralmente, prima pelo excesso de opiniões sem fundamentação. O que, convenhamos, num *site* que se quer paradigma de um tipo de tratamento dos discursos através de testes à verdade de facto dos seus conteúdos, poderá surgir como um elemento estranho e paradoxal, já que se pretenderá evidenciar um trabalho que se quer destacado da multiplicidade de opiniões que se propalam. Não que os factos não se discutam, mas haverá que assumir que em algum momento a discussão terá que ter uma conclusão, e se essa conclusão não for assumida pelos especialistas que a testaram, vai ser assumida por quem?

Algo mais julgo que concorre também para a manutenção de uma imagem equivocada do projecto inglês. O facto de o Channel 4 apresentar o seu serviço de *factcheck* como um serviço cujo lema é “mantendo

<sup>49</sup> “*The nature of newspapers means that they often have a certain amount of critical baggage, and consumers often have a preconceived notion of where that publication is coming from*”, Cf. <http://www.channel4.com/news/factcheck/>

<sup>50</sup> FactCheck.org as a *consumer advocate for voters*.



os políticos honestos”, o que, como podemos comparar, é apropriação de um poder que o serviço americano não assume, porque subentende que é responsabilidade dos eleitores manterem os políticos honestos. Há também outro aspecto, o da ambiguidade da mensagem a que somos induzidos pelo grafismo da página do “factcheck” do “Channel 4”. Nela podemos ver as fotografias dos líderes dos três maiores partidos ingleses, candidatos a primeiro ministros (Tony Blair no centro como representante do Partido trabalhista à sua direita, Michael Howard o, então, líder do partido dos Conservadores, e Charles Kennedy à esquerda, líder do partido Liberal Democrata) e, no canto superior esquerdo, depois do título *Factcheck*, o desenho de um quadrado a imitar o boletim de voto, e um sinal a assinalar esse quadrado. Ainda que evitem o uso da cruz, julgo que é pouco feliz a analogia que se poderá vir a fazer. Será que os eleitores têm de fazer uma quarta escolha? Ora o *factcheck* não concorre a eleições, é um serviço de análise dos discursos políticos, independente dos partidos (não concorre contra nem a favor de nenhum, mas também não é um partido político).

O académico *site* do serviço americano não incorre neste tipo de conflito porque entende que a sua imposição junto do poder se faz a partir de uma base de informação generalizada dos eleitores. Permitam-me que diga que isso se deve ao facto de estarem mais bem fundamentados teoricamente pela presença de K. Jamieson no seu grupo de análise. Não se concorre contra o poder, concorre-se pelo esclarecimento das acções comunicacionais desse poder.

Em Portugal, a sociedade civil não criou até agora um serviço de fiscalização de uma natureza semelhante à dos projectos americano e inglês. Nem as academias, nem os meios de comunicação públicos conseguiram ou consideraram a necessidade de criação de um serviço semelhante. É através de órgãos de administração pública que se fiscaliza, e disciplina, os actos eleitorais. Ora esta função, a disciplinadora, remete para a intervenção de uma instância que vigia e garante que nas eleições se respeitam as regras democráticas, submetendo os pro-

blemas relativos ao contencioso eleitoral aos tribunais que ajuizarão o cumprimento ou não das normas constitucionais.

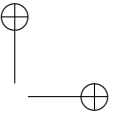
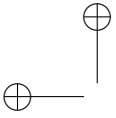
Os serviços de *factcheck* têm também uma função disciplinadora que nasce apenas da própria exposição dos seus conteúdos junto de um número alargado de opinantes públicos. Esses serviços não fiscalizam ou impõem o cumprimento de regras, nem estão directamente empenhados na defesa e promoção dos Direitos Humanos, porque a “spin political” não põe directamente em causa, por exemplo, o direito à liberdade de expressão. Esses serviços permitem que se dê conta da preocupação que certos grupos de cidadãos, profissionais ou não da comunicação, têm em esclarecer o que nos discursos públicos pode contribuir para a mistificação ou o esclarecimento acerca do que é o trabalho político, e as campanhas políticas, em democracia. Isto é diferente do tipo de evocação de um qualquer poder de controlo concreto que, em Portugal, é assumido pelos Tribunais.

Nas eleições autárquicas de 9 de Outubro de 2005 ocorridas em Portugal, A Comissão Nacional de Eleições das 320 queixas que recebeu, relata como estando em segundo lugar as queixas relacionadas com a propaganda (94 ocorrências).<sup>51</sup> Mas não são queixas que evoquem suspeitas ou reclamem por provas a favor ou contra a factualidade do que é dito pelo candidato A ou B, são, na sua grande maioria, querelas relativas ao espaço (ou à ausência dele) onde se podem colar cartazes com a publicidade política.

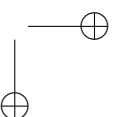
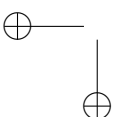
Há um campo vazio quanto à análise das questões da comunicação política relativas aos conteúdos dos discursos dos líderes políticos. Esta análise tem a ver com o facto de se poder esclarecer o conteúdo dos enunciados quanto à sua verdade de facto, a fim de guiar os eleitores a consciencializarem que a honestidade dos políticos não é posta em causa pelos erros que possam cometer, mas sim pelas mentiras que possam dizer.

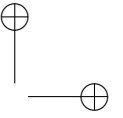
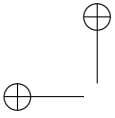
Em Portugal haverá também que fazer um levantamento rigoroso

<sup>51</sup>Em primeiro lugar, com 117 referências, aparecem as queixas relacionadas com “neutralidade e imparcialidade das entidades políticas”. Cf. <http://www.cne.pt/>



do número de vezes que em artigos de opinião ou nas intervenções de jornalistas em programas de rádio ou televisão, se defendeu a ideia de que em campanha política nenhum político fala, ou poderá falar, verdade. Seria interessante sabermos em que degrau se encontra a nossa espiral de cinismo.



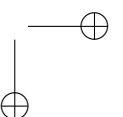
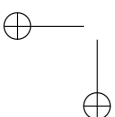


## Capítulo 2

# Os Direitos Humanos como princípios de construção social

Os Direitos Humanos são uma matéria nova para um novo fundamento da política no ocidente, tal como se requereu no século XVIII. Não que estas questões não tivessem sido discutidas anteriormente, sobretudo no que ao problema dos valores diz respeito, mas nunca antes se procurara identificar, declarando-os universais, um conjunto de princípios abstractos, que não dependendo da vontade de um líder político ou de um líder religioso, sequer de uma legitimação metafísica, mesmo assim ganhassem uma natureza transhistórica. Princípios aos quais se buscava uma legitimação além da história e além da pessoa. O problema está em que nós vivemos e produzimos numa sociedade situada. E sabemos que o processo de produção da Declaração dos Direitos Humanos correspondeu à conjugação no espaço e no tempo de interesses, ideologias e culturas concorrentes entre si. Quais os critérios de legitimação para uma Declaração de princípios que se quer universal? E qual o método de divulgação e aplicação desses métodos? É nestas duas esferas, sendo que a primeira é do âmbito de uma reflexão filosófica, e a segunda é do âmbito dos estudos político-jurídicos, que há ainda muito por compreender.

Hoje é possível estudar as Declarações dos direitos civis, políticos



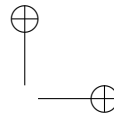
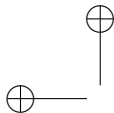
e económicos seguindo a ideia de que são textos catalizadores de muitas das configurações institucionais<sup>1</sup> que formaram o Estado moderno tal como dele ainda hoje usufruímos. Configurações tais como as que se delineiam nas associações políticas e que procuraram no constitucionalismo a garantia de uma nova forma de governo que evitasse a sobreposição descontrolada dos interesses dos governantes sobre o dos governados: surgem assim figuras institucionais como o Estado democrático e social, a Economia, o Direito, a Religião e a Ciência, entre outras, a estruturarem e a contribuírem para uma determinada ordem que caracteriza em geral as sociedades ocidentais modernas.

E as sociedades políticas modernas ocidentais procuraram destacar-se pela defesa de princípios de pluralismo ideológico, de processos democráticos de selecção dos governantes, da divisão dos poderes, de uma economia de mercado, entre outras formas de manifestar a conquista de direitos populares. Neste sentido a Declaração dos Direitos Humanos parece poder ser lida como uma proposta para um novo exercício do poder pelo Estado, como o exigem as populações que a elas recorre, ou que a ela faz alusão na luta pela conquista dos seus direitos de cidadania. Uma moldura política, social e económica para as actividades de cada governo em cada Estado no mundo.

Um paradigma de acção que vai problematizar de forma distinta o conceito de soberania como o herdámos do século XVI através de Jean Bodin,<sup>2</sup> pois neste novo paradigma pretende-se generalizar a aplicação de um novo poder, que é o de orientação das políticas públicas em nome de uma Declaração transnacional, que se quererá ver sobreposta à ordem interna de cada soberania. Ora se por soberania se entendia um poder absoluto e perpétuo exercido por cada Estado, tender-se-á cada vez mais a questionar essa natureza de poder absoluto num mundo onde se reclama por critérios que responsabilizem a comunidade internacional pelos abusos cometidos sobre os cidadãos de qualquer país que

<sup>1</sup>Ler o artigo “Instituições” de Giuseppe Papagno, in *Enciclopédia Einaudi*, INCM, Lisboa, 1999, pp. 160-200.

<sup>2</sup>Jean Bodin (1576), *Les six livres de la Republique*, Paris, Fayard, 1986.



no mundo se encontrem reféns da violência, e que resulte da acção do Estado ou por impotência desse Estado em proteger os seus cidadãos, procurando-se assim justificar o poder de se fazer intervenções em nome dos Direitos Humanos, decorrentes dessa responsabilidade em proteger os mais desvalidos. O documento enfatiza a “necessidade de proteger” deixando cair o tema do “direito de intervir”, procurando dissociar os dois temas e concentrando-se nas funções de protecção e de responsabilização, reitera o seu objectivo de fazer instaurar o processo de paz, em termos nacionais e internacionais.

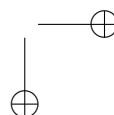
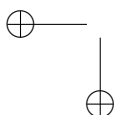
Ora como podemos ler<sup>3</sup> no relatório *The Responsibility to Protect* (A responsabilidade de proteger) produzido em 2001 pela *International Commission on Intervention and State Sovereignty*,<sup>4</sup> numa tentativa de responder a um pedido de esclarecimento do então Secretário-Geral das Nações Unidas Kofi Annan, haverá que definitivamente dar resposta à indefinição de critérios que até agora têm norteado as políticas de intervenção humanitária, procurando-se assim atingir os seguintes quatro objectivos:

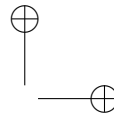
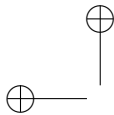
1. Estabelecer de forma clara as regras, procedimentos e critérios que permitirão determinar o modo, o tempo e a forma de intervenção.

<sup>3</sup>O documento está disponível para leitura *online* em:  
<http://www.iciss.ca/pdf/report-en.asp>

“Any new approach to intervention on human protection grounds needs to meet at least four basic objectives: to establish clearer rules, procedures and criteria for determining whether, when and how to intervene; to establish the legitimacy of military intervention when necessary and after all other approaches have failed; to ensure that military intervention, when it occurs, is carried out only for the purposes proposed, is effective, and is undertaken with proper concern to minimize the human costs and institutional damage that will result; and to help eliminate, where possible, the causes of conflict while enhancing the prospects for durable and sustainable peace.”

<sup>4</sup>International Commission on Intervention and State Sovereignty (Comissão Internacional sobre Intervenção e Soberania do Estado), <http://www.iciss.ca/about-en.asp>

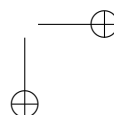
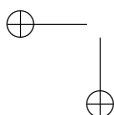


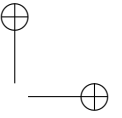
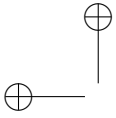


2. Estabelecer os moldes que legitimem uma intervenção militar no caso de todas as outras formas falharem.
3. Assegurar que a ocorrer qualquer intervenção militar esta é orientada exclusivamente para a obtenção dos objectivos humanitários expressos e que será realizada tendo a preocupação de minimizar o efeito dessa intervenção quer em custos de vida quer na destruição de instituições.
4. Ajudar a eliminar os as causas de conflito, quando possível, criando as condições para uma paz duradoura e sustentável.

À comunidade internacional pedia-se que reflectisse sobre o tipo de legitimidade que se podia evocar para validar intervenções internacionais em contextos de crise humanitária interna, numa tentativa de prever o que de crises humanas ainda poderão vir a existir no século XXI.

Se após o ataque do governo iraquiano aos civis curdos no Norte do Iraque em 1991, o tema da intervenção humanitária ressurgiu em força, a verdade é que a discussão nas últimas décadas não tem caminhado para posições consensuais. Sucedem-se os ataques e as críticas às intervenções em situações de desastre humano, porque entendem esses autores haver mais custos em vidas com esse tipo de solução, e por parte de outros sucedem-se as tentativas de procurar legitimar e defender essa figura do direito de intervenção. Estas posições voltaram a extremar-se após a redacção deste relatório, mesmo quando se deixa cair a questão do “direito a intervir”. Para muitos autores, as intervenções não tinham fundamento no direito internacional e politicamente não passavam de manifestações imperialistas, mesmo sendo intervenções multilaterais, como a que aconteceu com a intervenção da NATO no Kosovo em 1999, na guerra que opôs os países da Organização do Tratado do Atlântico Norte (OTAN ou NATO) à Jugoslávia. Para os críticos, essas intervenções prolongavam os conflitos internos ou provocavam um número maior de vítimas civis. Chamaram a atenção para



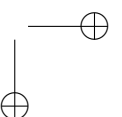
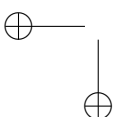


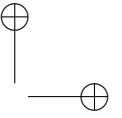
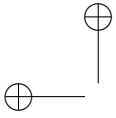
o que aconteceu na Libéria quando em 1990 os EUA, ainda que relutantes e tardiamente, por não vislumbrarem interesses geo-estratégicos a serem satisfeitos com essa intervenção, apoiaram directamente a intervenção da ECOWAS, Comunidade Económica dos Estados da África Ocidental (*Economic Community of West African States*), bem como para outro desastre humano que foi a intervenção na Serra Leoa em 1997. Relembrem os abusos cometidos pelas forças de manutenção da paz envolvidas que não respeitaram directivas tais como as de não poderem aplicar sanções sem pedir autorização ao Conselho de Segurança das Nações Unidas, por exemplo.

Os defensores da doutrina “responsabilidade de proteger” relembram por sua vez todos os mortos e toda a destruição que uma intervenção internacional tardia, inexistente ou apressada provocou no mundo, e citam os casos da Somália, do Ruanda, da própria Libéria, e da Bósnia em 1995.

Afinal, será que se pode entender essa intervenção como um meio de impor externamente uma ordem que um qualquer Estado de forma soberana e internamente quer fazer subverter ou uma forma da comunidade internacional se posicionar em defesa dos mais desprotegidos? Esta questão decorre dessa outra controvérsia que divide opiniões: a comunidade internacional intervém vezes de mais ou intervém vezes de menos ou em tempo inapropriado?

Os redactores do documento procuraram fazer associar ao termo soberania um outro, o da responsabilidade, e os Estados, alega-se, ao ratificarem com a sua assinatura a Carta da Nações Unidas, passam a aceitar as condições que essa declaração implica. Daí que não haja perda de soberania dos Estados, alegam, mas sim uma reorientação dessa soberania. Esta deixa de estar assente em princípios identificadores como os que relevam do poder de controlo absoluto sobre a sua ordem interna e passa a estar sujeita à presença de um outro princípio para ser legitimada: o Estado é responsável pela defesa e pela protecção dos seus cidadãos. A partir do momento em que falhe no cumprimento





deste dever, declara-se a falência do Estado e declara-se como sendo possível uma intervenção humanitária por forças internacionais.

Se a função soberana de um Estado se exercia a favor da segurança dos seus cidadãos, e se este dever for violado, então a própria noção de soberania estaria em colapso. Violados estes princípios de protecção e de garantia de bem-estar dos seus cidadãos, estariam igualmente a ser violados os princípios de protecção dos cidadãos da comunidade internacional a que aqueles Estados declararam pertencer. A intervenção seria então possível e legítima, segundo estas regras, porque se quebrara o acordo que obrigava cada Estado a proceder de forma a não pôr em perigo a sua população. A responsabilidade de intervenção prestar-se-ia então em três níveis de obrigação por parte da comunidade internacional: 1. Responsabilidade de prevenir; 2. Responsabilidade de reagir e 3. Responsabilidade de reconstruir.

Responsabilidade de intervenção que a comissão indica estar autorizada a evocar pelo exposto no artigo 24<sup>5</sup> da Carta que evoca a possibilidade das Nações Unidas intervirem para assegurar a segurança: “[...] os seus membros conferem ao Conselho de Segurança a principal res-

---

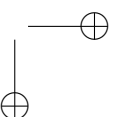
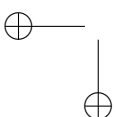
<sup>5</sup>**Funções e poderes**

*Artigo 24º*

1. A fim de assegurar uma acção pronta e eficaz por parte das Nações Unidas, os seus membros conferem ao Conselho de Segurança a principal responsabilidade na manutenção da paz e da segurança internacionais e concordam em que, no cumprimento dos deveres impostos por essa responsabilidade, o Conselho de Segurança aja em nome deles.
2. No cumprimento desses deveres, o Conselho de Segurança agirá de acordo com os objectivos e os princípios das Nações Unidas. Os poderes específicos concedidos ao Conselho de Segurança para o cumprimento dos referidos deveres estão definidos nos capítulos VI, VII, VIII e XII.
3. O Conselho de Segurança submeterá à apreciação da Assembleia Geral relatórios anuais e, quando necessário, relatórios especiais.

In <http://www.fd.uc.pt/CI/CEE/pm/Tratados/carta-onu.htm>

*www.labcom.pt*



ponsabilidade na manutenção da paz e da segurança internacionais e concordam em que, no cumprimento dos deveres impostos por essa responsabilidade, o Conselho de Segurança aja em nome deles.” Há uma transferência de autoridade da soberania interna de cada Estado a favor das Nações Unidas. A legitimidade de intervenção assentaria exclusivamente nesta nova norma: responsabilidade de proteger. Um dos maiores defensores deste conceito de soberania, para além das Nações Unidas são, obviamente, os Estados Unidos da América. É deste país que provêm o maior número de autores que defendem a ideia de “responsabilidade de protecção”.

Ora quando o relatório foi escrito, em 2000, os autores sublinharam as grandes expectativas internacionais que se faziam sentir então acerca da necessidade de uniformizar e estabelecer padrões de acção relacionados com a intervenção internacional em situações que hipotecam a segurança comum da humanidade, decorrente da recente e bem aceite, junto da opinião pública internacional, intervenção militar humanitária no Kosovo.

Hoje em dia há autores, como os australianos Williams e Bellamy, que afirmam que o que se está a passar no Darfur, com o retardar de uma intervenção humanitária por parte das Nações Unidas ou dos EUA, põe em causa o novo entendimento da soberania como um processo de responsabilidade. Porque na realidade não se tem sentido claramente por parte das potências a necessidade de se proceder a uma intervenção em nome da responsabilidade de proteger, nomeadamente no Sudão, por causa do conflito na região do Darfur,<sup>6</sup> e porque põe em causa a própria norma alcançada de “responsabilidade de proteger”, enfraquecendo o conceito de demonstrar solidariedade efectiva aos povos em perigo.<sup>7</sup>

Alex de Wall vai mesmo mais longe ao afirmar que o Darfur é o

<sup>6</sup>Desde 2003 que já morrerem mais de quatrocentas mil pessoas e mais de dois milhões foram obrigadas a saírem de suas casas.

<sup>7</sup>Williams, P. D. e Bellamy, A. J. (2005) “The Responsibility to Protect and the Crisis in Darfur”. *Security Dialogue*, Londres, Sage, vol. 36, n.º 1, 2005, pp. 24-47.

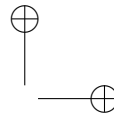
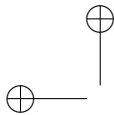
caso-teste para a doutrina da “responsabilidade de proteger”, e falhando, como o está a falhar, isso acontece não por falta de vontade política em realizá-lo com sucesso por parte das Nações Unidas, mas por causa da fraqueza contida na própria doutrina que evoca um tipo de protecção globalizada que materialmente é impossível de concretizar. Porque o seu conceito de protecção coerciva, imposta sobre os Estados que possam não considerar necessária essa intervenção, fica num meio-termo indefinido entre intervenção militar externa em conflitos internos, proibida à luz da carta, e uma tentativa mais leve de sustentar a segurança e a paz, que provoca avanços e recuos na forma de proceder que, segundo o autor, desfavorece as negociações para a paz.

O poder de cada Estado que tende a exhibir-se como forma de legitimar os seus interesses que lhe permitam uma manutenção indefinida do seu grau de satisfação, pode ou não ser circunscrito por todos os que exigem, por outro lado, que atenda e defenda os interesses, que não sendo especificamente os seus, e podendo até estar contra si, dos que querem ver esse poder limitado? Entre a teoria e a prática a questão continua em aberto.

Porém, este poder de atender a todos como um dever do Estado, um poder ao serviço dos Estados modernos democráticos, pode continuar a ser um factor ameaçador para os governados, pois, como nos alerta Chaïm Perelman “[...] se a noção de verdade desempenhou um papel emancipador, porque permitiu a oposição às tradições e às autoridades, quando posta ao serviço do poder, essa noção pode legitimar o despotismo esclarecido que não hesita em impor pela força uma verdade fundada na razão, indo contra os preconceitos comunitários”.<sup>8</sup>

A luta contra a tirania e a opressão dos indivíduos e dos povos pode ela própria servir de álibi à vontade tirânica de certos Estados, de certos grupos ideológicos tomarem de assalto os Estados, se imporem a outros, porque militarmente mais agressivos e com interesses geo-estratégicos mais determinados e aguerridos. Este é a síndrome do déspota esclarecido que em nome de um bem (a intervenção humanitária-

<sup>8</sup>Cf. Chaïm Perelman (1990), *Ética e Direito*, Lisboa, Ed. Piaget, 2002, p. 366.



ria, por exemplo, no caso de conflitos armados internos) pode praticar o mal. Intervenção humanitária que é, aliás, uma figura não só controversa à luz da Carta das Nações Unidas, como é uma figura proibida.<sup>9</sup>

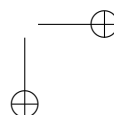
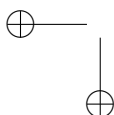
Todos conhecemos a história de intervenções militares orientadas em nome de interesses geo-estratégicos nacionais e no maior desrespeito por quaisquer regras internacionais, e por isso há autores que defendem que a soberania deve ser mantida nos precisos moldes em que Boudin a definiu, a fim de impedir os Estados mais fortes de submetem aos seus interesses os estados mais fracos.

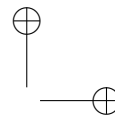
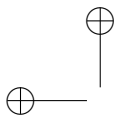
Em nome do quê se pode defender a autoridade dos Direitos Humanos? Pessoalmente partilho esta tese de que a soberania de um Estado se comprova na prática pela sua capacidade de proteger os seus cidadãos da violência e da aniquilação, e se esta capacidade falhar ou for reorientada para outros interesses que não a salvaguarda da vida e da segurança comum, então torna-se legítima a intervenção da comunidade internacional: num reforço claro do papel das Nações Unidas que têm um “povo” cuja representação se divide hoje por 189 países-membros.

Por outro lado, o que tenho assistido no quadro da prática das políticas internacionais faz-me temer o tipo de destino que esta posição terá, pois no quadro das mais recentes intervenções militares que se têm feito no mundo de forma unilateral, sobretudo depois da destruição das instituições iraquianas e da morte de milhares de civis após a intervenção militar unilateral americana, e à revelia das próprias condições enunciadas no relatório das Nações Unidas como sendo justificativas para uma intervenção à luz da norma “responsabilidade de proteger”, parece-me que mais uma vez o que está escrito se obscurece por uma prática que não segue rigorosamente os procedimentos nem respeita os critérios que justificariam a intervenção. Assim, esses procedimentos estão mais reorientados para a intervenção militar (reação), quando,

---

<sup>9</sup>Haverá que não a confundir com a assistência humanitária que é uma intervenção caucionada maioritariamente por organizações não governamentais (ONG), embora os Estados possam intervir enviando para a zona indivíduos não armados e que se abstenham de tomar posição por uma das partes do conflito, de forma a que estes prestem assistência.





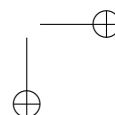
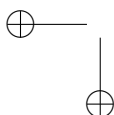
na teoria, deveria sobrepor-se a prevenção, sendo que aquela a acontecer deve ser devidamente escrutinada averiguando formas e interesses que excedam o recomendado pelas Nações Unidas no estrito respeito pela teoria desenvolvida no relatório.

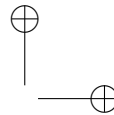
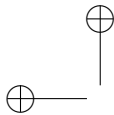
Os historiadores das ideias que buscam os fundamentos filosóficos de conceitos que adoptamos hoje como positivos, contextualizando-os relativamente ao tipo de problema social/político, a que, então, visavam dar resposta, ajudam-nos a compreender os princípios que estão na origem das nossas instituições políticas, culturais e jurídicas. Por exemplo, conceitos tais como democracia representativa, equidade, liberdade, igualdade, etc., não resultam de meras elucubrações solitárias de filósofos, mas são sim respostas a dificuldades concretas experimentadas na sociedade onde se vive e labora e dadas por quem reflectiu sobre os problemas.

Há uma atitude que é sinal de irresponsabilidade em muitas das consciências contemporâneas e que consiste em ignorar sistematicamente o facto da especulação filosófica revelar um grau de racionalização na resolução dos problemas de ordem prática que não só não é desprezível em termos de uma explicação da acção social, como do ponto de vista de propostas de ordem social com efeitos directos no tipo de ordem social a defender.

Tomemos em análise o conceito de “aufklärung”, de uso livre e público da razão, que é, em Kant, um conceito que surge como resposta à questão concreta do pastor Zöllner, corria o ano de 1784. Este, confrontado com um texto, escrito por um anónimo, no qual se defendia que a cerimónia do casamento religioso não se adequava ao espírito iluminista da época, perguntava: Mas afinal o que se entende por espírito iluminista da época? Será a famosa pergunta, “Was ist aufklärung?”, a que Kant irá responder publicamente quando edita o seu influente artigo “O que é o iluminismo?”,<sup>10</sup> e que irá servir como um dos textos

<sup>10</sup>Immanuel Kant (1784), *A Paz Perpétua e outros Opúsculos*, Trad. A. Morão, Lisboa, Ed. 70, 1992, pp. 11-19.





legitimadores dos valores que defendem a importância de uma cultura racionalista e individualista.

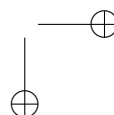
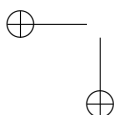
Um outro exemplo, tomemos o conceito moderno de tolerância. Este surge como a solução encontrada para resolver o problema dos conflitos religiosos que, nos séculos XVI-XVII afligiam os governos e populações europeias e que precisavam de uma solução: como seria possível estimular a coexistência pacífica dos indivíduos que seguissem diferentes crenças religiosas sob um mesmo Estado.<sup>11</sup> Problema tanto mais carente de resolução quanto a grandeza dos fenómenos de violência física que ele configurava, num tempo de desordem social, política e religiosa que a guerra entre religiões propiciava.<sup>12</sup> É verdade que em França, mesmo após o Édito da Tolerância de 1562 (o qual decretava a concessão de certas liberdades aos protestantes calvinistas), o confronto entre católicos e huguenotes recrudesceu de tal forma que se envolveram numa guerra civil que durante trinta anos arruinou a região e sacrificou brutalmente milhares de vidas. Promulgar em edital a tolerância não a torna um facto social, nem um estado de coisas historicamente determinado.

Os interesses estratégicos dos que têm o poder e o querem manter é matéria condicionante a não desprezar nas análises, quer no séc. XVI, quer hoje em dia, sempre que vamos confrontar no tempo os modos de adequação, exequibilidade e aplicação sistemática das teorias com as práticas que delas decorrem.

No séc. XVI, as tensões entre o poder político, interessado em exigir reconhecimento pela absoluta soberania do Estado, e o poder re-

<sup>11</sup>Ver o livro *Les Fondements Philosophiques de la Tolerance*, vol. I, II e III, Paris, PUF, 2002.

<sup>12</sup>No romance de Marguerite Yourcenar, *A Obra ao Negro*, podemos seguir o caminho do médico, filósofo e alquimista Zenão, da sua família, amigos e conhecidos que, no século XVI, nos Estados da Europa central, viveram esses tempos de confrontos e disputas religiosas entre católicos, luteranos e calvinistas que dividiam famílias e cidades e propiciaram os inúmeros confrontos denominados de “Guerras de Religião”. Tempo em que “A indiferença tornava-se raiva e a semicumplicidade execração.”, como escreveu Yourcenar.



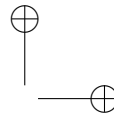
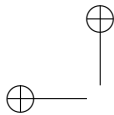
ligioso (que apelava à uniformização das crenças pela religião católica) são constantes. O Edito de Nantes de 1598, promulgado por Henrique IV, o rei de França, um huguenote<sup>13</sup> que se converte ao catolicismo para assegurar uma base de apoio social mais alargado para o seu reinado, e coagido, aliás, pela Liga católica a fazê-lo. Esse rei exemplifica bem o que acontece quando se proclama pela primeira vez, com indicações precisas relativas à liberdade de devoção e aos lugares de reunião, na história do Ocidente cristão, o princípio da tolerância de culto.

Esta tolerância, ainda que limitada, em relação a uma comunidade religiosa que ocuparia certas praças fortificadas, e com um perímetro de segurança para circulação de pessoas e bens, a uma minoria protestante (os huguenotes), numa França maioritariamente católica, é um princípio de mudança de mentalidade dos detentores de poder. Mesmo se isso representou mais um sinal para a ordem da religião não se imiscuir na ordem da política. Sabemos que este não foi o fim da história do conceito nem o fim da história da aplicação do conceito de tolerância, pois em 1685 a França assiste a uma revogação do Édito e embrenha-se novamente em lutas de intolerância religiosa.<sup>14</sup>

Ao trabalho de arqueologia do saber e da acção humana, que podemos hoje praticar, poder-se-á juntar um outro: analisar os discursos, as proclamações e as declarações dos Direitos Humanos, procurando saber se há um fundamento que não resulte em absoluto de uma qualquer necessidade social e histórica, pois se as Declarações dos Direitos Humanos se puderem apresentar como programa legitimador de uma nova ordem do poder político, há que saber como elas próprias se legitimam, i.e., à luz de que preceitos podem reclamar a sua universalidade e a sua implementação num registo supra cultural, comum à humanidade.

<sup>13</sup>Em França era com este nome que se identificavam os protestantes seguidores, na sua grande maioria, de Calvino.

<sup>14</sup>Mais uma vez, quando, em 1685, Luís XIV revogou o Édito de Nantes, pareceu que a intolerância retomara o seu lugar e mais uma vez a liberdade de consciência foi posta em causa como valor a preservar politicamente, mas nestes recuos e avanços a civilização vai firmando a sua consciência e balançando-se para alargar a sua base de apoio de intervenção e de implementação.



Hannah Arendt<sup>15</sup> e Norberto Bobbio<sup>16</sup> são apenas dois dos muitos defensores da teoria que advoga que as Declarações dos Direitos do Homem proclamam um conjunto de direitos históricos, i.e., direitos que remetem para uma circunstância espaço-temporalmente definida que os determina na sua origem (são um produto da civilização humana<sup>17</sup>), não havendo por isso nenhuma carta que apresente direitos irrefutáveis e absolutos. Bobbio acrescentará ainda, com a sensibilidade própria à questão jurídica de um professor de Filosofia do Direito (foi docente na Universidade de Turim até se reformar em 1984<sup>18</sup>) que, mais importante do que procurarmos justificar os direitos, há que procurar apresentar e aplicar os melhores meios existentes para os proteger.<sup>19</sup>

É certo que esta tarefa, a de procurar os meios e as pessoas (Perelman sublinha a ideia óbvia de que sem juízes não há direito<sup>20</sup>) que realizem as proclamações de princípio, obrigando os Estados e os povos ao cumprimento das proclamações, valerá muito mais para quem precisa de uma decisão judicial que influa no alívio imediato da sua dor, do seu sofrimento ou da sua miséria, do que uma teoria sobre a existência ou não de direitos fundamentados. Mas, a médio prazo, essa negligência em relação à questão do fundamento terá um valor muito alto: a da possível recusa em aceitar a autoridade da entidade que intervier para aliviar ou suprimir a dor, por quem evocar que diferentes culturas deverão ter diferentes leituras para o tipo de ocorrências que nelas ocorram.

<sup>15</sup>Hannah Arendt (1963), *Sobre a Revolução*, Trad. I. Morais, Lisboa, Relógio d'Água, 1971, pp. 71-172.

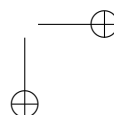
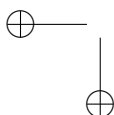
<sup>16</sup>cf. Norberto Bobbio, *A Era dos Direitos*, Rio de Janeiro, Ed. Campus, 1992, p. 5.

<sup>17</sup>*Id.*, p. 32.

<sup>18</sup>Ler Norberto Bobbio, *Autobiografia*, Trad. José C. Barreiros, Lisboa, Ed. Bizâncio, 1999.

<sup>19</sup>*Id.*, p. 24.

<sup>20</sup>Cf. Chaïm Perelman (1990), *Ética e Direito*, Lisboa, Ed. Piaget, 2002, pp. 335-347.



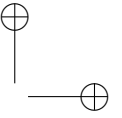
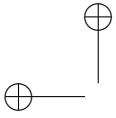
Argumentar-me-ão que também não é o acumular de provas a favor da universidade a temporal dos direitos que fará com que eles sejam mais respeitados, e que Kim Jong-Il, chefe de Estado da Coreia do Norte, filho de um Presidente considerado “eterno”, por exemplo, sentir-se-á mais motivado a respeitar os Direitos Humanos se for coagido a fazê-lo, no respeito pela lei internacional, mas sob pressão económica ou militar, do que se for exclusivamente confrontado com argumentos que intercedam a favor da ideia da existência de uma legitimidade supra nacional e supra cultural dos direitos, que nenhum legislador deve poder alterar a seu belo prazer. Mas será assim isto tão evidente? Será que abalizar argumentos acerca da primazia da vigência dos Direitos Humanos sobre a dos regimes e dos governos, não cumprirá o papel de alavanca da actividade dos juristas, dos activistas, das organizações, facilitando-lhes o trabalho em possíveis negociações, salvaguardando-se o interesse geral sobre o particular?

Sendo de uma relação de poder o que se trata, entendendo-se por poder a capacidade ou a possibilidade de agir, de produzir efeitos,<sup>21</sup> quero saber se o poder de legislar, através de um conjunto de regras bem definidas através das quais se determina um certo ordenamento normativo que orienta o comportamento dos seres humanos, terá que assentar inevitavelmente no uso ou na ameaça do uso da violência física ou psíquica para assegurar obediência e proporcionar legitimidade à acção. Ou, por outro lado, se haverá possibilidade dos governados virem a aceitar seguir a lei, porque lhe reconhecem autoridade, decidindo agir em conformidade com as regras, não por obrigação, mas por respeito à lei.

Respeito pela lei que se definiria no caso em que, como nos diz Jürgen Habermas, “todos os eventuais implicados poderiam concordar como participantes de discursos racionais”.<sup>22</sup> Nesse caso, a reclamação

<sup>21</sup>Cf. M. Stoppino, “Poder”, in *Dicionário de Política*, Brasília, Ed. UnB, 2004, pp. 933.

<sup>22</sup>Cf. Habermas, Jürgen, “Sobre a legitimação pelos Direitos Humanos”, in *Direito e Legitimidade*, organizadores: Jean-Christophe Merle e Luiz Moreira, São Paulo, Ed. Landy, 2003, p. 70.

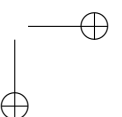
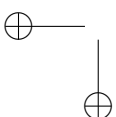


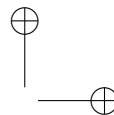
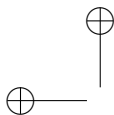
pela legitimação de quaisquer que fossem as regulamentações não seria defendida através da ameaça de sanções utilizadas pelo poder político contra qualquer forma de desobediência, mas seria o reconhecimento de uma outra forma de poder: o da acção comunicacional, o poder presente na actividade que influencia o processo de socialização e a formação das instituições.

A paz depende, ao limite, do tipo de agressividade que um Estado está disposto a abdicar em defesa de um valor que considere supremo. Não será fácil a negociação e compreende-se que quem tenha um forte poderio militar, e esteja imbuído de uma ideia, a queira fazer aplicar. Os EUA são neste momento histórico a fulguração máxima deste princípio, o de levar aos povos a ideia universal da democracia. Paradoxalmente, assim entendo acção da “paz americana” e com um sentimento de ambivalência, que procurarei explicar mais à frente no capítulo “Um Estado Comunicacional”.

Por acção comunicacional entende-se uma interacção linguística através da qual se visa alcançar a compreensão mútua e pela qual os intervenientes numa argumentação procuram cooperar entre si, garantindo a livre e equitativa participação de todos os interessados numa discussão que tenha por assunto um tema relacionado com qualquer assunto de ordem pública que os afecte, motivados para a forma de alcançar a resolução do conflito de interesses através de um consenso. É uma teoria fundacional da identidade de cada um de nós (somos o que somos porque estamos em relação, porque a nossa socialização se faz através da comunicação) e da identidade social (a existência do grupo assenta nas condições de interagirmos comunicacionalmente). É um *a priori* comunicacional este, o da assumpção de um *a priori* transcendental das condições humanas de sociabilidade, e que só é defendido por Karl-Otto Apel.

O filósofo alemão Jürgen Habermas diz-nos que a nossa mente social é um produto resultante de um processo de interiorização da comunicação interpessoal, porém a nossa socialização é circunscrita por



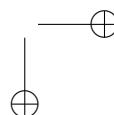
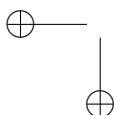


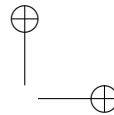
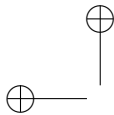
regras cujos procedimentos comunicacionais excedem a própria identificação ou selecção social dessas condições de comunicação.

Diria que Habermas poderia defender que os conteúdos dos discursos estão sujeitos às circunstâncias históricas que condicionam a nossa vontade e escolhas em cada momento, mas que a forma que adoptarmos para efectuarmos uma escolha não é arbitrária ou subjectiva ou histórica. O modelo não assenta em exponenciar as faculdades subjectivas do indivíduo, como se por qualidades se estivesse a querer identificar uma qualquer característica essencial da natureza humana, mas assenta na ideia de ajudar a compreender-nos na medida da dependência da nossa existência social das de outrem, com os quais, necessariamente, e em interacção, formamos e desenvolvemos a nossa identidade. Por faculdades subjectivas entende-se as faculdades racionais ou emocionais derivadas ou manifestas através de uma análise do sujeito consigo mesmo, usando as técnicas de introspecção, associação livre, registando aspectos de que tem memória, ou exprimindo a sua imaginação.

Há uma esfera de competências comunicacionais/argumentativas nossas que não é uma construção social, os autores que referenciarei, dizem que nessa esfera existem as condições pragmáticas da comunicação (acto de fala através do qual o falante visa ser compreendido pelo seu interlocutor acerca de algo do mundo).<sup>23</sup> Esta teoria foi apresentada por Karl-Otto Apel, Robert Alexy e, sobretudo, por Jürgen Habermas, sendo este último que a tem vindo a desenvolver no quadro dos estudos que conduz em Sociologia, Linguística e Filosofia. No contexto desta teoria assume-se claramente que a linguagem tem a faculdade de ser um meio de coordenação da acção social, não só porque ela, na vertente de comunicação se constitui como um meio de integração social mas, sobretudo, porque ela é constituída por estruturas, as propriedades

<sup>23</sup>No livro *Uma Ética para a Política*, capítulo dois, expôs mais detalhadamente o modo como entendi a formulação desta teoria por parte de Habermas.





formais das situações de fala, que, sendo gerais, determinam, todavia, a coordenação de qualquer acção concreta.<sup>24</sup>

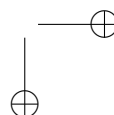
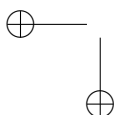
O poder por acção comunicacional fundamenta-se sempre que os conflitos na acção sejam solucionados de forma consensual por parte de todos os intervenientes. A validade de uma norma terá que passar pelo processo de reconhecimento que implica uma reunião em presença (se não for fisicamente possível há que se idealizar como membro e participante uma comunidade o mais alargada possível) de todos os interessados nas consequências dessa norma, e que possam participar num discurso prático, discutindo o tipo de consequências a esperar da realização dessa norma – princípio universal do discurso.

A discussão acerca da tendência para a abstracção paira sobre este tipo de propostas, e é relevante, pois sempre que evocamos, com Alexy, Apel e Habermas, a defesa de um conjunto de princípios contrafactuais no discurso, teremos que justificar em que medida as regras dos discursos, que são apreensíveis logo que dois ou mais indivíduos se envolvem numa argumentação relativamente a uma decisão/escolha acerca de algo que os afectará, são constitutivas da própria acção e da validação dessa acção. E interessa saber se as regras são ou não condições de sustentabilidade do próprio acto discursivo, isto é, sem as quais não se realizaria uma acção comunicacional válida. Tomemos como exemplo a afirmação da regra que no ponto (1.2.) da tabela das regras básicas do discurso prático geral nos diz que: “a todo o falante só é lícito afirmar aquilo em que de facto acredita.”<sup>25</sup>

Os elementos que validam uma acção discursiva são: a *verdade* do que é proposto nos nossos discursos – quando nos referimos a algo do mundo exterior, com que nos podemos confrontar –, a *correção* ou

<sup>24</sup>Ler Jürgen Habermas (1983), *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, Rio de Janeiro, Ed. Tempo Brasileiro, 1989, pp. 111-114.

<sup>25</sup>Cf. Robert Alexy (1982?), *Teoria da Argumentação Jurídica*, São Paulo, Landy, 2001, p. 293, ou em “Eine Theorie des praktischen Diskurses”, in *Normenbegründung, Normendurchsetzung*, Paderborn, 1978, p. 39 ou, ainda, Jürgen Habermas (1983), *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, Rio de Janeiro, Ed. Tempo Brasileiro, 1989, p. 111.



inteligibilidade do discurso (quando nos referimos a algo do mundo social comum), e a nossa *sinceridade* (algo que manifesta o mundo subjectivo de cada orador); estas constituem as propriedades formais que determinam o modo como falantes e interlocutores utilizam a linguagem de forma comunicativa,<sup>26</sup> e o acordo resulta quando há reconhecimento inter-subjectivo relativo às pretensões de validade de um determinado plano de acção verosímil.

As estruturas gerais do fenómeno da compreensão desencadeiam-se num processo que remete inequívoca e necessariamente para a socialização adquirida através da acção da interacção pessoal, que assenta na exigência do locutor ver reconhecidas as suas elocuições por parte do ouvinte, e de este ter a possibilidade de as admitir ou negar, no decorrer de uma discussão/esclarecimento, acerca das divergências ou incompreensões relativas ao sentido dos termos em uso.

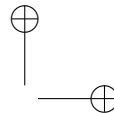
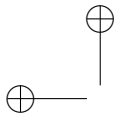
A racionalidade e a vontade, como faculdades exigidas para pontificarem nas escolhas e decisões que cada um de nós toma, não são pré-sociais ou pré-linguísticas, é pela interacção dos indivíduos, em sociedade, e pela linguagem, que elas se formam.

Habermas encontrou uma solução para fundamentar a acção do poder político numa teoria da discussão, e fê-lo em contraponto à teoria do poder político de Max Weber. Este possui uma concepção do poder fundado em três ordens de “razões de legitimidade”, a do poder legal, a do poder tradicional e a do poder carismático.<sup>27</sup>

No capítulo dois do seu livro de 1981, *Teoria da Acção Comunicativa (Theorie des Kommunikativen Handels)*, Habermas apresenta um novo trabalho de análise e diagnóstico da época moderna, retomando o trabalho empreendido por Max Weber. Habermas produz agora uma teoria da sociedade que discute o modelo de razão defendida pelos seus mestres, que suspeitaram desta faculdade, e apresenta um novo para-

<sup>26</sup>Habermas, J., *Idem*, p. 79.

<sup>27</sup>Ler Max Weber (1922), “Os três tipos puros de legitimidade” (Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft), in *Três Tipos de Poder e outros Escritos*, Trad. A. Morão, Lisboa, Tribuna, 2005, p. 19-32.



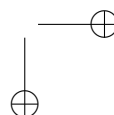
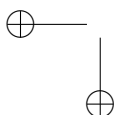
digma de racionalidade, um modelo alternativo àquele que evoluiu no contexto exclusivo de uma concepção de razão instrumental e estratégica, que dominara as teorias filosóficas e sociológicas do início do século XX.

Max Weber entende a racionalidade social como passível de ser analisada, para o podermos fazer temos que considerar o conjunto de meios que uma determinada sociedade mobiliza para coordenar as suas acções e as formas como estabelece uma ordem que lhe permita a sua continuidade e o seu desenvolvimento. Ora, Weber identificou na racionalidade moderna uma característica dominante a que chamou “o espírito capitalista”. Por este conceito descreve-se uma força cujo efeito na histórica se pode observar pelo modo como determina a acção social num esquema paralelo ao operado pela acção das relações de uma economia capitalista (modelo económico-social que se epilogava nas sociedades do ocidente europeu e americano, à época).

Esta acção económica, que tem uma ética própria, i.e., e que se apresenta como um sistema que não só se entende a si própria como uma forma de produção superior a qualquer outra na história do trabalho e das relações económicas, como o faz enunciando máximas de cariz filosófico-utilitário, para coordenar a acção que orienta a própria vida moral dos seres humanos. Ganhar dinheiro representa, na estrutura social moderna, o sucesso alcançado com a actividade profissional, logo o sucesso de uma vida bem orientada pelos valores da posse e que se auto-legitima, por via do êxito da esfera económica, no domínio sobre todas as outras esferas da vida.<sup>28</sup>

Weber indica ser o par ética protestante/sistema jurídico moderno aquele que propiciou a produção de actividades sociais que estabeleceram a ruptura com as estruturas sociais feudais e conseqüente passagem a uma sociedade moderna. Esta apresentando-se agora com um claro processo de racionalização das esferas sociais tais como a política, a religião ou a economia.

<sup>28</sup>Ler Max Weber, *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo (Die Protestantische Ethic)*. Trad. Ana F. Bastos e Luís Leitão, Lisboa, Presença, 2001.

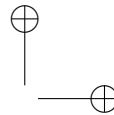
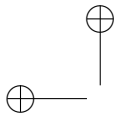


A racionalidade irá ser definida como uma faculdade que tem por objectivo arrolar os meios necessários e os suficientes para atingir um determinado fim. A racionalização das esferas sociais procurava torná-las eficazes e bem sucedidas. Planear, executar, potenciar e aplicar os meios necessários que garantam o objectivo visado no domínio específico passou a ser a regra de orientação, defendendo-se que uma sociedade se poderá assumir tanto mais racional, quanto os seus cidadãos partilhem e generalizem este tipo de comportamento disciplinador na condução da sua própria vida privada.

Weber identifica os critérios da racionalidade, e depois estabelece uma hierarquia segundo a ordem dessa avaliação criteriosa: 1. A racionalidade instrumental que produz um tipo de saber empírico-analítico, como o saber científico, por exemplo. Este saber aclamado pelo sucesso que revela sempre que tem que dar uma solução para enigmas ou sempre que é preciso realizar tarefas técnicas ou produzir artefactos, pois é um saber operativo como mais nenhum outro no que a uma construção de meios eficazes para obter os fins propostos diz respeito, satisfazendo assim os interesses do sistema político-económico dominante; 2. A racionalidade estratégica, utilizada como ferramenta de selecção da melhor acção para o melhor momento; e 3. A racionalidade normativa, aquela que permite resolver tarefas morais-práticas da sociedade no quadro de uma ética regida por princípios. Se à ciência se atribui por maioria de razão a manifestação da razão instrumental, já a política e a produção artística, segundo Weber, manifestarão, ponderadas a diferenciação de grau, a racionalidade estratégica e normativa.

A questão que Max Weber colocara a si próprio, e que Habermas retoma, é a de saber se os fenómenos culturais que dão origem ao processo de racionalidade moderno são circunstanciais, i.e., se são circunscritos a um tipo de civilização particular como é a ocidental,<sup>29</sup> ou se, pelo contrário, teremos que os entender com possuindo um signifi-

<sup>29</sup>“O poder da concepção da vida puritana favoreceu sempre, nas zonas onde chegou – e isto é bem mais importante que o simples incremento da acumulação de capital – a tendência para a conduta económica racional da burguesia. Foi o seu único suporte consequente e o principal, foi a ama-seca do *Homo economicus* mo-



cado e uma validade universais, que ultrapassam a sua contextualização histórico-social.

Habermas considera que a posição de Weber quanto à questão do relativismo cultural *versus* universalismo das formas de vida é ambivalente e pouco clara. Por um lado aquele terá defendido a existência de um método universal para descrever os fenómenos sociais que considera estarem condicionados pelo mesmo tipo de sistema que se estendeu a todas as civilizações, já que quer a industrialização quer os critérios da acção instrumental se estenderam a outras esferas de acção social não ocidentais, globalizando formas de vida. Tudo em nome de uma eficaz produção de bens e produtos e de uma racional forma de fazer circular e comercializar mercadorias e dinheiro. Mas Weber, por outro lado, tem uma posição crítica relativamente a esse domínio do espírito tecnocrático. Este tende a querer regular toda a acção social, impondo-se como modelo exclusivo, e a exaurir de importância todas as outras formas de agir que o contrariem ou que o detenham no seu processo.

Para autores que julgam que o que está em jogo não é a redução da pluralidade das formas de vida a um sistema formal de as entender,

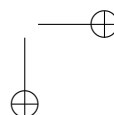
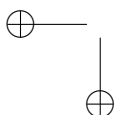
---

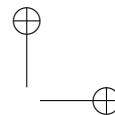
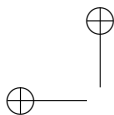
dermo.” Cf. Max Weber, *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, Trad. Ana F. Bastos e Luís Leitão, Lisboa, Presença, 2001, pp. 134-5.

Entre a ideia de Pascal, de que qualquer actividade na terra não passa de vaidade e astúcia, essa outra ideia fundadora daquela, a defendida por São Paulo que considerava que todo o ganho material que ultrapassasse as necessidades próprias e que, para mais, se fundamentasse na exploração de outrem devia ser considerado um sinal de concretizada ausência da graça divina no sujeito ou na acção efectuada, logo algo a rejeitar, e, finalmente, a ideia de origem calvinista, na linha do ascetismo secular protestante, que defendia que o trabalho incessante e continuado era a forma de melhor louvar e dar exemplo vivo da sua crença em Deus, podemos ver como há uma ruptura ética assinalável no que ao entendimento da acção profissional e do correspondente ganho que daí adviesse diz respeito e não uma continuidade evolutiva. De todo.

Weber considera que é no ascetismo protestante que se encontra ao mesmo tempo a ideia de libertação do desejo de lucro, este deixa de ser algo negativo como objectivo, e a ideia de necessidade de limitar o consumo. Ora o capital passa a acumular-se através do espírito da poupança, e este capital pode, posteriormente, via a aplicar-se em investimentos. *Idem*, p. 134.

*LabCom Books*



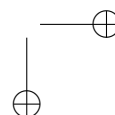
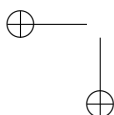


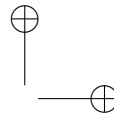
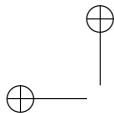
mas compreender o modo como uma teoria de pretensão universalista que assenta na afirmação de uma partilha geral de certas propriedades formais da compreensão moderna do mundo *inter pares*, contribui para uma melhor caracterização da sociedade contemporânea, como Habermas o faz, tem sentido voltar a falar de formas universais de compreender a acção social.

À teoria da acção estratégica como M. Weber a concebeu, contrapõe Habermas com a teoria da acção comunicacional. A estratégia argumentativa de Habermas na sua leitura dos fenómenos sociais e políticos aplicar-se-á em:

1. Equacionar a leitura crítica da acção em Weber com o conceito de acção comunicacional;
2. Alargar o domínio pertencente à teoria da acção humana em direcção à teoria da acção comunicacional, ligando-a, por sua vez, à teoria dos sistemas e,
3. Permitir a inclusão de uma teoria da acção comunicacional na teoria dos sistemas, de forma a tornar a teoria da actividade comunicacional o vector de análise do processo de racionalização social, visando-se uma interpretação mais dinâmica e abrangente das manifestações políticas, económicas e sociais da modernidade.

O conceito de acção tal como Marx, Weber, Horkheimer e Adorno o entenderam, não serve, segundo Habermas, para caracterizar a racionalização social em todos os seus aspectos. Procurando evitar a confusão epistemológica entre o que são as orientações da acção, por um lado, e o que são as estruturas do mundo vivido, alertando os cientistas sociais para o tipo de evolução complexa e crescente dos sistemas de acção, e da necessidade de um modelo teórico que descreva e explique o processo de racionalização da sociedade e que reformule o conceito weberiano.





É no contexto teórico de uma teoria da acção comunicacional que poderemos reflectir sobre o modo como as declarações políticas e filosóficas dos Direitos Humanos, compreendidas como uma prestação de serviço à humanidade, condicionam as ordens sociais.

A declaração francesa dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 representa o dealbar na história de uma nova ordem política, secular, cuja fundamentação se ancorava num conjunto de conceitos filosóficos/antropológicos positivos que se queriam princípios reguladores da acção humana. Conceitos tais como os de liberdade, autonomia, igualdade, tolerância e emancipação, não exerciam apenas um efeito polarizador para alimentar discussões intelectuais ao tempo, mas revelavam que um modo novo de entender o método de governar os povos se estava a sistematizar e a ganhar espaço na discussão acerca da natureza e finalidade dos negócios públicos (porque decorrente de um modo novo de entender a formação da identidade e o exercício do poder na sociedade).<sup>30</sup>

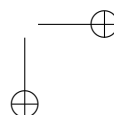
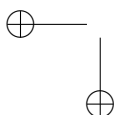
Podemos entendê-los talvez como uma configuração teórica do princípio clássico da temperança, pelo qual se quer crer que cada indivíduo deverá saber governar-se a si próprio “comandar em si próprio os prazeres e as paixões” como defendera Sócrates<sup>31</sup> junto de Cálicles, antes de ter a pretensão de se propor para o governo dos outros? É um trabalho em história das ideias que aqui fica por fazer. É verdade que a maioria dos autores segue pela via de Marcel Gauchet, tal como nos é explicada em *La Révolution des Droits de l’homme*.<sup>32</sup> Gauchet enquadra histórica e filosoficamente o tema.

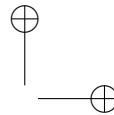
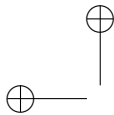
A questão que venho a perseguir é a de saber de que modo a teoria pode contribuir para transformar as condições históricas da vida

<sup>30</sup>Atente-se, por exemplo, aos três volumes orientados por Rogers John, Lessay Franck e Zarka Yves-Charles, *Les fondements philosophiques de la tolérance*, Vol. I e II, *Etudes*, Paris, PUF, 2002.

<sup>31</sup>Cf. Platão, *Górgias*, Trad. M. de Oliveira Pulquério, Lisboa, Ed. 70, 1991, p. 133.

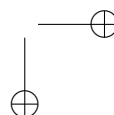
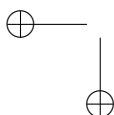
<sup>32</sup>Marcel Gauchet, *La Révolution des Droits de l’Homme*, Paris, Gallimard, 1989, pp. 13-35.

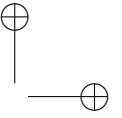
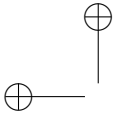




prática de cada um de nós. No livro *Uma Ética Para a Política* pude analisar os argumentos avançados por dois filósofos da comunicação, Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas, que defendiam a existência de um procedimento, de um método comunicacional/linguístico que nos permitiria compreender a presença de um conjunto de princípios comuns à humanidade (princípios discursivos) que propiciariam a realização de uma acção social justa. Será que um facto físico ou um acontecimento decorrente deste tipo de formas discursivas se poderá inscrever no real? Será que uma ética procedimental pode ver concretizados os pressupostos que nomeia ou, sendo uma idealização, não passará de uma descrição de um futuro por acontecer? A questão é que não há um tipo de formas discursivas que se proponham como um modelo original e promissor. Não se inventou, assim o julgo, uma nova ideologia para realizar no amanhã do indivíduo ou dos povos. O que se apresentou à discussão foi uma descrição de um fenómeno, o da sociabilidade, que propõe uma explicação para a criação da identidade de cada um de nós e do grupo a que pertencemos, e isso através de um processo de interacção comunicacional. O tipo de discurso que se propôs como passível de regular as acções é o discurso que utilizamos quotidianamente, sendo que os recursos utilizados são o da análise dos argumentos apresentados relativamente a um conjunto de princípios pragmáticos necessários para a validação dos argumentos.

Seria importante aprofundar esta intuição relativa à existência de uma intrínseca relação entre teoria e prática, ao estudar o modo como a “Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão” em 1789 e a “Declaração Universal dos Direitos Humanos” foram criadas, difundidas e percebidas pelos conjuntos dos povos que delas tiveram conhecimento, investigando o papel que os filósofos políticos tiveram, ou não, na resolução de conflitos sociais do seu tempo, não na sobrevalorização dos estudos do conceito sobre os estudos empíricos, mas no enquadramento dos segundos através do trabalho dos primeiros e de uma perspectivação para a história das actividades humanas que



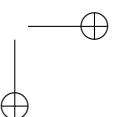
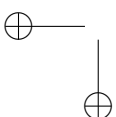


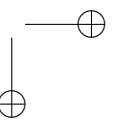
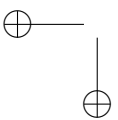
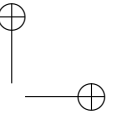
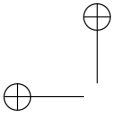
os primeiros estarão em condições de oferecer segundo o modelo da discussão racional.<sup>33</sup>

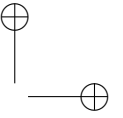
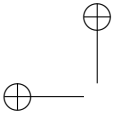
A Declaração Universal dos Direitos Humanos é um texto justificador de políticas mundiais, contribui para um resultado prático na acção política, e, sobretudo, no discurso político. É claro que a questão da legitimidade da aplicação universal dos princípios, continuará a ter que ser discutida em domínio próprio da Filosofia da comunicação e da Política em geral e no domínio do direito em particular. Mas será a prática, a acção das nações e das organizações internacionais, que ditará mais a defesa das ideias de salvaguarda dos Direitos Humanos como uma responsabilidade colectiva.

---

<sup>33</sup>No livro *História Crítica da Filosofia Moral e Política*, editado em 2004 pela Verbo, os directores da edição, A. Caillé, C. Lazzeri e M. Senellart, surpreendem-se com a ausência, até ao último quartel do século XX, de grandes sistemas filosófico-políticos que servissem de modelo de explicação ou de acção relativamente à ordem social. Dizem-nos eles que no século XX se esteve a reflectir sobre a prática política a partir de algumas teorias do século anterior (o marxismo, por um lado, e as teorias nietzscheanas acerca do poder e da ordem moral, por outro lado), e, ou, a regular a acção a partir das doutrinas dos partidos, de teorizações económicas, da prática dos sindicalistas e de mudanças de mentalidade de funcionários. Tudo isto os leva a perguntarem-se se os filósofos políticos foram substituídos pelos economistas e sociólogos ou se a Filosofia política chegou ao fim. Cf. pp. 637-8.







## Capítulo 3

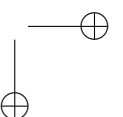
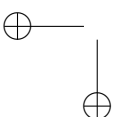
# Estado de Direito

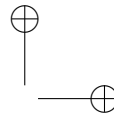
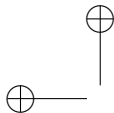
O sofista Cálicles, personagem inventada por Platão para representar os críticos da posição defendida por Sócrates/Platão no que a uma apologia do papel das leis para uma cidade diz respeito, considerava que as leis, no seu conjunto, nada mais eram do que mecanismos frustrantes de coerção através dos quais os cidadãos que cívica, física ou mentalmente eram mais fracos procuravam defenderem-se dos mais fortes. Assim, cidadãos conscientes do seu poder de acção e de influência não precisariam nunca de leis para regular os seus comportamentos sociais ou os de outrem, pois por si próprios sabiam fazer valer perfeitamente os seus interesses/direitos de acordo com o poder da sua vontade e assentes no princípio da sua própria força.<sup>1</sup>

Cálicles tem um sonho: o de um dia ainda se poder evocar um direito natural das gentes que desmistificasse essa conspiração civilizacional dos mais fracos que defendem a ideia de justiça como igualdade de aplicação das leis entre todos os cidadãos. Espanta-se e inquieta-se Cálicles quando pergunta: “A justiça consiste em ter o mesmo, e não

---

<sup>1</sup>Um autor como Friedrich Nietzsche (1886) no livro *Para Além do Bem e do Mal*, Trad. Carlos Morujão, Lisboa, Círculo de Leitores, 1996, surge no século XIX com uma teoria semelhante.





mais que os outros, e que é mais feio cometer do que sofrer a injustiça?”<sup>2</sup>

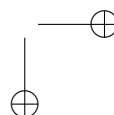
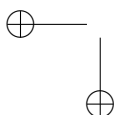
Esta ideia de fealdade associada ao acto de cometer uma injustiça (de um princípio estético enquadrar um princípio ético) vem subverter uma ordem social assente no ideal heróico da bela figura que tudo pode, um direito concedido pela natureza aos que fizera mais fortes ou mais belos ou com mais saúde e vontade. Por isso se espanta, então agora dizem que é preferível sofrer uma injustiça a cometê-la? Esta nova concepção implica a introdução de um novo tipo de desequilíbrio entre forças: agora os agentes mais agressivos e violentos, que não obedeciam a ordens normativas exteriores às da sua própria vontade eram regulamentados, julgados e criticados pela primeira vez. E pela primeira vez se começa a falar na contenção dos direitos da natureza sobre os direitos universais das leis da cidade.

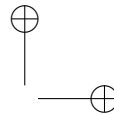
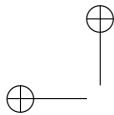
Cálicles reclama: se algum dia o tempo de todos vivermos segundo as leis impostas pela cidade se vier a realizar, esse será o tempo de se viver em assombro pelo facto daqueles que mesmo desfavorecidos pela natureza ou pela fortuna poderem tomar a seu cargo a ciência dos negócios públicos e da administração do Estado. Cálicles reclamava pela iminente inversão das regras e das razões que legitimavam o exercício do poder.

Mas Cálicles também não consegue definir muito bem o que entende por aqueles que ele diz serem “os mais fortes” ou os “mais sábios” ou os “mais corajosos” ou ainda aqueles que são os “melhores” de uma cidade. Enreda-se nas explicações, que Sócrates irá contestar, quando lhe é pedido que defina os termos em relação uns aos outros. Se Cálicles vier a afirmar que os termos se identificam entre si, que ser forte é igual a ser belo e que ser belo por sua vez é ser igual a ser corajoso, logo igual a ser o melhor da cidade, e ele acaba por escolher esta saída argumentativa,<sup>3</sup> é apanhado em contradição: aquilo ou aquele que é o melhor nem sempre é a coisa ou o indivíduo mais forte,

<sup>2</sup>Platão, *Op. Cit.* secção 489a, p. 126.

<sup>3</sup>*Id.*, p. 127 secção c.





por exemplo. Por outro lado, um grupo será necessariamente mais forte que um indivíduo, mesmo se do mais corajoso de entre eles, logo, podemos ter uma maioria de pessoas temerosas a tornarem-se mais fortes que um indivíduo corajoso. São de Cálicles as palavras: “[...] mas a própria natureza, em minha opinião, demonstra que é justo que o melhor esteja acima do pior e o mais forte acima do mais fraco. Em muitos domínios, não só entre os animais como entre as cidades e as raças dos homens, é evidente que é assim, que, na ordem da justiça, os mais poderosos devem dominar os mais fracos e gozar as vantagens da sua superioridade.”<sup>4</sup>

Ao tipo de justiça natural de Cálicles responde Sócrates com a natural ordem do Universo, com a geometria do Cosmos que não se rege pela fórmula de que o melhor de tudo é obtido quando se tem mais que todos os outros.<sup>5</sup> O povo reunido de uma cidade, por exemplo, tem maior força natural do que um só indivíduo. A lei que provier do grupo é afinal a lei do mais forte. Mas Sócrates não procura definir a lei como uma tentativa de impor uma ordem do mais forte sobre o mais fraco, trate-se de indivíduos ou de grupos. O que importa é a prática da virtude de cada um, do domínio das paixões que cada indivíduo revelar e que faça com que o homem de bem não venha a praticar a injustiça. Porque o verdadeiro homem forte e corajoso é aquele que sofre o acto de injustiça e fraco será o que a pratica. Aquele que aparece como vítima poderá demonstrar o domínio de si, pois mesmo não podendo totalmente evitar a ignomínia que lhe é feita, poderá aprender a dominar-se e a continuar a praticar a manutenção da ordem e da harmonia na sua alma, a única fonte da lei.<sup>6</sup>

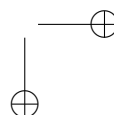
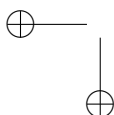
A analogia entre a lei e as forças da natureza parece mais evidente em discursos como o de Cálicles, que faz apelo a noções de força e de poder físico como fonte de legitimação da autoridade, à semelhança do que acontece com os animais na sua vida selvagem. Mas a verdade é

---

<sup>4</sup>*Id.*, p. 118, 483d.

<sup>5</sup>*Id.*, p. 180.

<sup>6</sup>*Id.*, p. 173d.



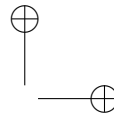
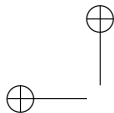
que quando se procurou racionalizar os meios de acesso ao poder político, criando procedimentos e critérios de execução que justificassem o exercício do poder político, inventou-se o direito como sistema normativo que sobrepunha as razões do Estado regido por leis universais sobre o universo das forças naturais, procurando-se uma nova ordem na resolução de conflitos para além daquela que podia ser exercida através da coacção pela violência.

Os Direitos do Homem e do Cidadão, em primeiro lugar, e a Declaração Universal dos Direitos do Homem, em segundo lugar, seguem o modelo comunicativo: “X declara que Y”. Uma declaração visa a fixação de uma certa ordem de coisas. Em nome do quê pode X fazer as suas declarações?

Dirá Mounier, falando em nome da equipa que estava a redigir a constituição francesa em 1789, “uma constituição não é outra coisa senão uma ordem fixa e estabelecida na maneira de governar”. A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, que precedeu a constituição, é um preâmbulo que fixa em princípios formais e universais a arte de governar. É a resposta moderna dos filósofos e juristas às regras de acção no governo dos povos. É sobretudo a resposta ao *Príncipe*, de Nicolau Maquiavel e ao *Leviatã* de Hobbes, por um conjunto de indivíduos com crenças religiosas, filosóficas e culturais distintas, que cooperaram entre si e produziram uma súpula de normas.

Só a insistência numa arte de governo justa não o torna um governo justo, mas é uma alternativa às concepções clássicas de poder, a deste novo poder que se vem requerendo subordinado à justiça. Quem declarou os axiomas delineados na Declaração de 1789 não foi a massa popular, não foram os mais destituídos do poder entre os cidadãos, foram sim os seus representantes na Assembleia Nacional à época. Estes é que escolheram os princípios universais de cidadania, numa votação que contou com 1200 decisores.<sup>7</sup> A saber, homens, com uma idade média de 45 anos, alfabetizados, muitos deles pertencentes ao clero

<sup>7</sup>Cf. Jean Morange, *La Déclaration des Droits de L'homme et du Citoyen*, Paris, PUF, 1988, p. 48.

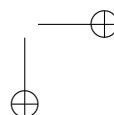
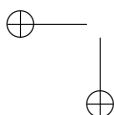


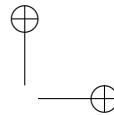
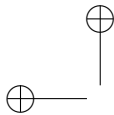
(Primeiro Estado) ou à nobreza (Segundo Estado), mas, na sua grande maioria, pertencentes ao Terceiro Estado,<sup>8</sup> isto é, aqueles que representavam a maioria que constituía a população francesa em 1789, entre os quais os usufrutuários de profissões liberais sobretudo os da área jurídica (advogados e funcionários administrativos) pertencentes à média burguesia, assim bem como representantes da alta burguesia, como financeiros e empresários. Estes pontificavam sobre os representantes dos restantes cidadãos da média e da baixa burguesia e os das classes rurais. Não esquecer que a França contava ao tempo com os seus aproximadamente quatro milhões de servos rurais sobrevivendo em regime feudal.

A vida política seria então susceptível de ser racionalizada e cuidava-se defender a ordem política de quaisquer abusos do poder físico ao serviço do poder político. A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão é um manual de como circunscrever a acção humana prevenindo o futuro, circunscrever o tempo. Como se dissessem: “Nós, hoje aqui reunidos, declaramos que estes são os direitos que os governados devem poder exigir aos seus governos, sempre”. Mas quem lhes concedeu essa prerrogativa? E porquê estes direitos e não outros?

O mesmo irá acontecer com a Declaração Universal dos Direitos do Homem de 1948. A circunscrição daquele conjunto de direitos será sempre uma questão polémica. Norberto Bobbio tem razão ao dizer que não corresponde a um facto histórico o enunciado que proclama na Declaração de 1945 “Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e em direitos”. É verdade que este enunciado não descreve uma realidade histórica, mas uma declaração acerca da natureza humana que seria prévia ao acontecimento histórico. Mas então como infirmar ou confirmar? Nesse sentido não é um enunciado de facto. Há demasiadas pessoas a nascerem em famílias ou em Estados ou governos que não lhes providenciam de facto um tipo de ordem social que os ponha num nível de igualdade com todos os que acidentalmente

<sup>8</sup>Terceiro Estado designa todo um conjunto de cidadãos que na França do século XVIII não faziam parte, nem do Clero, nem da Nobreza.

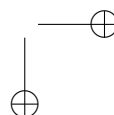
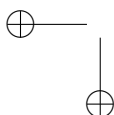


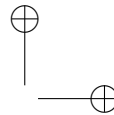
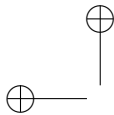


nascem em grupos sociais afectivamente mais protegidos e com mais condições materiais. Mas é uma pressuposição assente num facto: o enunciado resultou de uma discussão, determinada por um contexto histórico específico, é certo, mas que levou a uma ratificação, em 1948, por parte de 48 dos 56 Estados-membros das Nações Unidas. Houve 8 abstenções mas nenhum voto contra.

É um enunciado concebido e proclamado pela Assembleia Geral das Nações Unidas como um ideal comum a atingir pela humanidade. É um enunciado de facto aquele que anuncia esse princípio geral dos seres humanos, porque aceite na sua substância após uma discussão em que se visava definir as exigências básicas e as garantias fundamentais a que todos os seres humanos deviam usufruir, e porque condiciona os países que ratificam a Declaração a desenvolverem estratégias materiais a fim de realizar na história aquele princípio geral.

Vejamos, não é porque um conjunto de 48 Estados declaram que aceitam a Declaração que esta passa a ser verdadeira no seu conteúdo, mas é porque estes aceitam de forma livre e esclarecida declarar os princípios gerais que norteiam a Carta Internacional dos Direitos do Homem, que estes passam a ser considerados uma realidade passível de ser realizada a curto ou médio prazo, realizáveis numa ordem social e histórica concreta. Não se garante a validade dos conteúdos dos princípios em nome de uma verdade metafísica, mas sim em nome de uma acção, a comunicativa, que envolveu os membros poderosos de uma determinada organização internacional, os Estados, que aceitaram condicionar o seu poder, limitando-se no exercício da sua vontade, em nome de uma ordem supranacional. Se o fizeram por estratégia, com o intuito de obter mais benefícios financeiros com a desculpa de procederem à criação das instituições necessárias para providenciar o acesso de toda a sua população aos meios necessários para se usufruir dos direitos proclamados, se o fizeram com medo das sanções económicas ou militares decorrentes do seu afastamento, ou se o fizeram por convicção após aturada discussão, é uma verdade difícil de apurar, o que importa é o seu comprometimento. E se isto não soluciona os constantes atro-



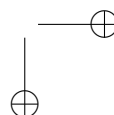
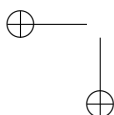


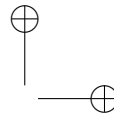
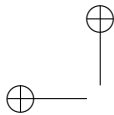
pelos feitos aos mais elementares direitos do homem (estabelecidos em todas as declarações internacionais ou regionais, como o direito à vida, por exemplo) é critério que serve para cotejar a acção política. É o marco que indica aos governantes e aos governados o território onde podem circular de forma mais justa. Mas quem define o que é justo? E porque se considera defensável o princípio da limitação e racionalização da vontade? Porque se apela à contenção se aos fortes tudo parece possível e dependente dos seus desígnios?

Será o poder judicial internacional suficiente para encaminhar positivamente os Estados para o cumprimento dos seus deveres, mesmo se contra a vontade dos seus governantes? E a Declaração, é, ou não, solução para todos os conflitos relativos a uma ordem social cuja realidade está longe da idealizada – que passasse pela garantia de uma vida livre e com iguais oportunidades entre todos os seres humanos? Parece-nos que nem no plano judicial nem no plano filosófico da fundamentação de uma crença na Declaração Universal dos Direitos do Homem investigaram já tudo o que há para investigar ou para apresentar como razões que justifiquem uma tomada de posição universal.

Quer em termos filosóficos, quer jurídicos, ao conceito de Estado é-lhe reservada uma certa indeterminação. A definição do seu conteúdo é variável e terá que remeter para uma noção jurídica de órgãos de soberania que se modifica consoante as formas de Estado que ao longo da história de governo dos povos e na relação deste com os seus governados.<sup>9</sup> Daí que seja recorrente os juristas enquadrarem-no em diferentes tipos e formas, ao Estado como colectividade soberana, de acordo com o tipo de sujeito de direito nele manifesto: supõe a existência de uma pessoa colectiva formado pelo povo – conjunto de nacionais desse Estado, as pessoas jurídicas singulares e colectivas que estão vinculadas

<sup>9</sup>Como nos diz Gustavo Gozzi, no seu artigo para o *Dicionário de Política*, um Estado de Direito e um Estado social não se comprazem na mesma forma jurídica, já que ambos comportam diferenças ao nível da estrutura material e da estrutura social (por exemplo com a crescente pressão da sociedade civil em integrar a esfera do poder político). G. Gozzi, “Estado Contemporâneo”, in *Dicionário de Política (1983)*, Brasília, Ed. Univ. de Brasília, 2004, p. 401.





entre si pela sua nacionalidade – o território – elemento que delimita a área geográfica de funções do Estado e o poder político – conjunto de instituições constitucionais e legalmente legitimadas para participarem ou para manifestarem a vontade ou a decisão relativa ao governo dos assuntos públicos, atribuível ao Estado, e, de acordo com a personalidade jurídica, manifesta no enquadramento com o direito nacional e internacional.<sup>10</sup>

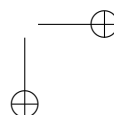
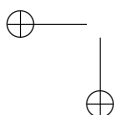
O Estado de Direito é uma realidade jurídica moderna e deriva da concepção filosófica da necessidade de separação dos poderes estaduais de acordo com as esferas atribuíveis às diferentes funções pensadas como fundamentais no governo de uma comunidade (a função legislativa, executiva e judicial), a fim de garantir a independência entre as três esferas para prevenir a concentração de poderes. No Estado de Direito atribuiu-se à lei a tarefa de limitar o poder político, com o intuito de prevenir o abuso e a violência dos governantes, e de os coagir ao cumprimento das leis criadas e aplicadas na comunidade.

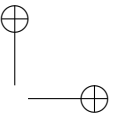
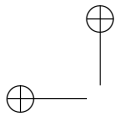
Gozzi sistematizou em quatro pontos as estruturas de um Estado de Direito:

- “1) Estrutura formal do sistema jurídico, garantia das liberdades fundamentais com a aplicação da lei geral-abstracta por parte de juízes independentes.
- 2) Estrutura material do sistema jurídico: liberdade de concorrência no mercado, reconhecida no comércio aos sujeitos da propriedade.
- 3) Estrutura social do sistema jurídico: a questão social e as políticas reformistas de integração da classe trabalhadora.
- 4) Estrutura política do sistema jurídico: separação e distribuição do poder (F. Neumann, 1973).”<sup>11</sup>

<sup>10</sup>Ler Jorge Miranda, *Manual de Direito constitucional I*, Coimbra, Almedina, 2003.

<sup>11</sup>G. Gozzi, “Estado Contemporâneo”, in *Dicionário de Política (1983)*, Brasília, Ed. Univ. de Brasília, 2004, p. 401.





Mas vejamos como Hannah Arendt<sup>12</sup> explica o estatuto do Estado de direito:

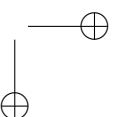
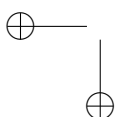
“[...] os homens das revoluções do século XVIII professavam em comum: a convicção de que a fonte e origem do poder político legítimo reside no povo. Na verdade, esta concordância era meramente aparente. O Povo em França, *le peuple* no sentido da Revolução, não estava nem organizado nem constituído; quaisquer que fossem os “organismos constituídos” existentes no Velho mundo, dietas e parlamentos, ordens e classes, eles assentavam no privilégio, no nascimento e na situação. [...] Para o século XVIII, tal como, antes dele, para o XVII e, depois dele, para o XIX, a função das leis não era propriamente a de garantir liberdades, mas a de proteger o direito de propriedade; era a propriedade, e não o direito como tal, o que garantia a liberdade. Só com o século XX o povo ficara exposto, directamente e sem qualquer protecção pessoal, às pressões quer do Estado, quer da sociedade; e foi apenas quando o povo se tornou livre, sem possuir propriedades que lhe protegessem as liberdades, que as leis foram necessárias, a fim de protegerem directamente as pessoas e a liberdade pessoal, em lugar de se protegerem apenas os seus direitos de propriedade.”<sup>13</sup>

Este aspecto de analisar as formas que as leis, no seu papel de reguladoras das acções, tomam na relação de poder entre os cidadãos e o estado é interessante, mas não põe em causa a própria concepção da finalidade das leis num Estado de Direito e que é o de servirem para impor limites à própria acção do Estado. Que essa função se exercesse num domínio mais restrito, o da defesa do direito de propriedade, ou mais alargado, o de protegerem as pessoas e as suas liberdades, a ideia de fazer parar o Estado está presente.

Pela primeira vez com as revoluções, americana e francesa, no século XVIII, o direito do indivíduo vai surgir como um fenómeno tão

<sup>12</sup>Hannah Arendt (1963), *Sobre a Revolução*, Lisboa, Relógio d'Água, 2001.

<sup>13</sup>*Id.*



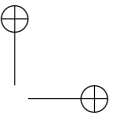
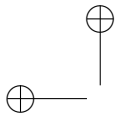
importante para garantir a sua segurança contra as possíveis arbitrariedades do poder político, tanto quanto a posse material de propriedade era vivida como uma forma de protecção do indivíduo e da sua família. O que não deixa de ser paradoxal. Um mecanismo formal, garantido pelo próprio Estado de Direito, a proteger o cidadão de quaisquer abusos desse poder do Estado. As leis como instrumentos de garantia das liberdades, numa orientação da concepção do poder político como aquele que está ao serviço dos seus cidadãos e não ao serviço dos seus próprios interesses e como garantia de uma participação nesse poder.

É revisitando os autores que contribuíram para a história da ideia de tolerância, ideia que dizem interdependente de outras duas, as de liberdade política e autonomia individual, que Zarka, Lessay e Rogers (2002), podem concluir o seguinte: “A história moderna do poder não consiste apenas na história das perseguições e da repressão mas também na história onde se dá uma redefinição da coexistência civil.”<sup>14</sup> Sem que se pretenda branquear os actos de crueldade de Robespierre durante a Revolução Francesa, por exemplo, a partir das suas leituras de Rosseau,<sup>15</sup> há por parte dos autores do livro *Les fondements philosophiques de la tolerance* a consciência de que a evolução dos conceitos ou mesmo a criação das noções têm uma matriz filosófica, em que os pensamentos podem ser encontrados numa determinada obra ou em determinado autor e identificados como sendo aí manifestados pela primeira vez na história da cultura. Por exemplo, a noção de tolerância

<sup>14</sup>Zarka, Yves Charles (e outros) (2002), *Les Fondements Philosophiques de la Tolérance*, Vol. II, Paris, PUF, 2002, p. 15: “l’histoire moderne du pouvoir n’est doc pas seulement celle de la persécution et de la répression mais aussi celle de la redéfinition de la coexistence civile.”

(O volume II é uma antologia de textos clássicos ingleses e franceses, assim bem como de documentos históricos de ambas as nações do século XVI e XVII, através dos quais podemos ir acompanhando a história do conceito de tolerância, o surgimento de uma Filosofia do indivíduo e dos seus direitos.)

<sup>15</sup>Ver o capítulo de Gertrude Himmelfarb, “The French Enlightenment: The Ideology of Reason” no livro, *The Roads to Modernity*, Nova Iorque, 2004, pp. 149-187.

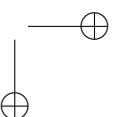
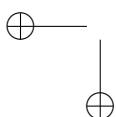


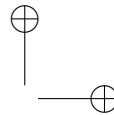
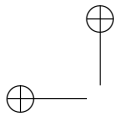
enquanto conceito inventado para definir a experiência social de nos pormos no lugar do outro, como o respeito pelo “lugar do outro”, é encontrada pela primeira vez em Leibniz, sendo posteriormente aplicada nas suas análises sobre política e religião.

Imaginemos então que atingido um grau de saturação do estado político vigente num qualquer país contemporâneo, democrático, faria convergir para forças que procurassem não o aperfeiçoamento da democracia (pela aplicação de reformas) mas a sua destruição e substituição por um outro tipo de regime. E que o mal-estar crescente com um governo não se satisfazia com a ideia de uma possível e processualmente cíclica mudança de titulares no governo da “cidade”, a prazo, mas reclamava violentamente por uma mudança total do sistema, por um novo modelo de ação política. O que impede os povos e as pessoas de se encaminharem mais frequentemente para este tipo de solução radical? As instituições? A cultura cívica? A socialização política?

Se pensarmos na democracia contemporânea, no esforço imenso da sua manutenção, percebemos que há um trabalho diário de pensadores e de activistas dos direitos civis e políticos que estão permanentemente a fazer circular as ideias de exaltação e de defesa dos valores de uma sociedade democrática. É o reforço constante de uma ideia de regime que tem dado bons resultados práticos, sendo que esses bons resultados práticos servem de prova do interesse e da credibilidade do regime, fazendo aumentar o número dos que aderem aos princípios democráticos. O círculo alimenta-se a si próprio enquanto satisfazer os que chegam de novo a si e/ou enquanto a socialização da maioria dos cidadãos continuar a ser seduzida/convencida para a defesa dos valores da democracia. Não se pode adormecer durante esta discussão, porque não há estados de coisas em sociedade que sejam definitivos. Daí a importância dada pelos Estados à vigilância das suas crises internas e à dos outros, porque o equilíbrio de forças internacional depende da inexistência de Estados falhados: que não cumpram os seus deveres para com os seus cidadãos.

É certo que a classe trabalhadora (o proletariado mundial) quer vi-





ver bem. O melhor possível no quadro democraticamente possível de redistribuição de bens numa economia capitalista. Quando surgem conflitos laborais ou sociais graves, a democracia tende a aglutiná-los e a procurar uma solução, mesmo que esta se encontre na substituição dos titulares do poder executivo e legislativo, prevista e requerida para a manutenção da própria democracia. Mas então e a revolução? Ainda faz sentido acalentar esperanças num “novo amanhã?”

Hannah Arendt (1963) no seu livro *Sobre a Revolução*, diz-nos o seguinte:

“[...] só podemos falar de revolução quando ocorre mudança no sentido de um novo começo, onde a violência é empregada para constituir uma forma de governo completamente diferente, para conseguir a formação de um novo corpo político onde a libertação da opressão visa, pelo menos, a constituição da liberdade. E o facto é que apesar da história ter sempre conhecido aqueles que, como Alcibíades, queriam o poder para si próprios ou os que, como Catalina, eram *rerum novarum cupidi*, famintos de coisas novas, o espírito revolucionário dos últimos séculos, isto é, a ânsia de libertar e de construir uma nova casa onde a liberdade possa demorar, não tem precedentes nem semelhança em toda a história anterior.”<sup>16</sup>

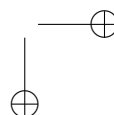
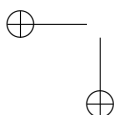
Essa ânsia de libertar e de construir uma nova casa, pacificou-se? Reorientou-se para outro tipo de ansiedades sociais? É um acontecimento político do passado? Ou está camuflada, pronta a manifestar-se violentamente?

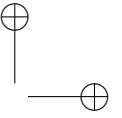
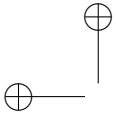
Mas a própria autora nos diz que a ânsia de libertação e a ânsia de liberdade não são bem a mesma coisa. O movimento que induz o primeiro não declara por si próprio o segundo. Quantos servos da libertação nunca foram livres?

As ideias, e as palavras que as manifestam, têm uma história. A história das ideias. Isso mesmo é redito por Arendt quando procura situar no tempo o aparecimento das palavras, e do significado que hoje

---

<sup>16</sup>*Id.*, p. 40.





lhes é atribuído. E isso para palavras como revolução, igualdade ou liberdade.

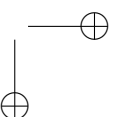
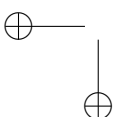
O termo *revolução*, por exemplo, viu o seu significado original, usado num contexto astronómico, ser alterado. O conceito de revolução tomado como aquilo que “designando o movimento rotativo regular das estrelas que, desde que se soube estar para além da influência do homem e ser por isso irresistível, não era evidentemente caracterizado nem pela novidade nem pela violência.”<sup>17</sup>, passa a ter um outro significado. E essa alteração começou por ocorrer quando no séc. XVII é utilizado pela primeira vez como termo que descreve um acontecimento político, significando então ainda o mesmo que o termo “restauração” significa. Diz-nos a autora: “Assim, a palavra começou por ser empregada, não quando aquilo a que chamamos uma revolução rebentou em Inglaterra e Cromwell fez surgir a primeira ditadura revolucionária, mas, pelo contrário, em 1660, após a destituição dos restos do Longo Parlamento e por ocasião da restauração da monarquia. A palavra foi usada, precisamente com o mesmo sentido, em 1688, quando os Stuarts foram expulsos e o poder real foi transferido para William e Mary. A “Gloriosa Revolução”, o acontecimento através do qual, paradoxalmente, o termo encontrou o seu definitivo lugar na linguagem histórica e política, não foi de modo algum uma revolução, mas a restauração do poder monárquico na sua glória e integridades anteriores”.<sup>18</sup>

Então, quando é que o termo *revolução* adquire este novo significado agora difundido e aceite de fenómeno criador de uma nova ordem de coisas, mesmo se para isso se fizer uso da violência, e deixou de significar a restauração de uma desejável ordem antiga? Com a revolução americana e francesa?

E se há uma história para a palavra e para a ideia política como é o caso do conceito “revolução”, por exemplo, e se esse tempo é identificado como o que surge da pré-modernidade em diante, quer isso dizer que a ânsia de alterar radicalmente o estado de coisas onde se vive,

<sup>17</sup>*Id.*, pp. 48 e 49.

<sup>18</sup>*Id.*, pp. 49 e 50.



mesmo que recorrendo à violência, não era experimentado por povos da antiguidade? Isto ficará por responder.

E o que estava a acontecer em Portugal nesse tempo?

O povo estava informado do que estava a ocorrer nos Estados Unidos e em França, as classes dirigentes estavam vigilantes, e no entanto a Revolução, como os franceses a estavam a viver, não parece seduzir os portugueses. Nem o povo, nem a burguesia ou a aristocracia parecem sentir necessidade de reagir contra a coroa ou contra o poder político centralizado e absoluto. Porquê? Será que o sentimento que animou os revolucionários franceses no início, e os americanos também, e que era o de restaurarem uma ordem perdida contra o despotismo das autoridades, não fazia sentido na conjuntura portuguesa à época?

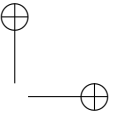
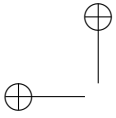
Sabe-se, é verdade, da existência de conflitos com os senhorios, com os proprietários da terra mas, como explica Nuno Gonçalo Monteiro,<sup>19</sup> esses movimentos, muitos deles orquestrados pelos notáveis da terra “Recorriam escassamente à violência, confinando-se geralmente à resistência passiva ou, quando bem apoiados, ao litígio judicial, escudado numa atitude quase unânime da colectividade local.”<sup>20</sup> Conclui então o autor que eram conflitos circunscritos às comarcas. E sobretudo, a Norte do país, pois o Sul, menos povoado e com outro tipo de divisão da propriedade, nem desses conflitos parece dar-se conta.

Será que os homens que estariam em condições de procurar restaurar essa ordem antiga, perdida ou sonhada, estavam, no Portugal de 1789, suficientemente satisfeitos com o esforço empreendido logo no início do reinado de D. Maria, 1777-1816, com a reacção contra o governo e a pessoa de Marquês de Pombal?

E se o rei D. José I, morrido mais tarde e Pombal continuasse as suas violentas e autoritárias reformas políticas, a história da Revolução

<sup>19</sup>Nuno Gonçalo Monteiro, “Poder senhorial, estatuto nobiliárquico e aristocracia” in *História de Portugal*, dir. José Mattoso, vol. 4, coord. António Manuel Hespanha. s.l., Círculo de Leitores, 1993, pp. 332-379.

<sup>20</sup>*Id.*, p. 262.



Francesa em Portugal não teria outro sentido? Não sabemos. Seria entrar na ficção histórica.

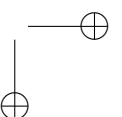
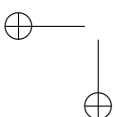
Portugal, no tempo de D. Maria I, terá então procedido exactamente com o intuito revolucionário, mas no que ao termo se poderá conotar originalmente com o significado de restaurar uma ordem perdida. O que veio a acontecer com a reacção anti-pombalina conhecida como “a viradeira”. A reabilitação de nobres caídos anteriormente em desgraça e o afastamento de governantes, de entre os quais destaca-se o próprio Marquês de Pombal, terão descansado os ímpetus revolucionários que, em Portugal, não se transformaram em agentes e agenciados da própria necessidade histórica revolucionária que conduziu os franceses? Penso que é uma resposta plausível.

Explicaria Hannah Arendt, parece-me, que em Portugal, por circunstâncias diversas, das quais eu destaquei de forma simplista a que me parece primordial, os homens de setecentos não se submeteram ao rumo dos acontecimentos internacionais e nacionais e procuraram manter a revolução no domínio da satisfação dos interesses e necessidades decorrentes ainda de um circunscrito poder político hierárquico.

A necessidade dos oprimidos portugueses não pareceu coincidir com a necessidade histórica de outros desvalidos que no mundo tiveram a tentação de afirmar querer tudo mudar para criar algo de absolutamente novo. Terão escapado ao terror da revolução francesa, ou perderam a oportunidade de criar uma nova prática política, como aconteceu com a revolução americana?

Seja como for, a nossa revolução não se tornou revolucionária. Não escapou da vontade dos seus operadores políticos. Em França, ao contrário. Arendt revela como a necessidade de um povo foi a alavanca para um movimento histórico brutal:

“Foi a necessidade, as carências urgentes do povo, que soltaram o terror e conduziram a Revolução à sua ruína fatal”. Robespierre, no fundo, sabia bastante bem o que tinha acontecido, embora o tivesse formulado (no seu último discurso) em forma de profecia: “Iremos perecer porque, na história da humanidade, deixámos escapar o mo-



mento de fundar a liberdade. Não foi a conspiração de reis e de tiranos, mas sim a conspiração mais poderosa de necessidade e da pobreza [...].

A transformação dos Direitos do Homem nos Direitos dos *Sans-Culottes* foi a reviravolta, não apenas da Revolução Francesa, mas de todas as revoluções que se lhe viriam a seguir.”<sup>21</sup>

A Revolução Francesa terá então sido tomada não pela intenção de alcançar a liberdade, mas de dar resposta à necessidade de sobreviver que, por sua vez, submergiu a própria constituição de instituições que garantissem a liberdade pública. Torna-se uma ditadura. Mas a força da necessidade não é só um ímpeto, uma ideia, ela materializa-se na fome, na miséria e na morte de seres humanos. Como racionalizar uma necessidade?

A resposta aparece dada por Arendt quando ela nos diz, criticando Karl Marx, que o erro de todos os ideólogos que afirmavam a revolução como único meio para atingir as reformas sociais, foi o de terem afirmado que essa necessidade era uma consequência social (da violência da classe dirigente e exploradora que açambarca os recursos dos necessitados) e não terem entendido a necessidade como um estado de carência natural. Isto é, cometeram o erro de transformar a “questão social numa força política”. Tenho dificuldade em compreender. Para mim a questão social e política nunca foram categorias que pensasse como sendo de esferas diferentes.

Em 1776 existia um grupo de trabalhadores nos Estados Unidos da América que nem miseráveis se poderiam considerar, visto que nem a liberdade para assim poderem ser classificados tinham. Eram os escravos. Arendt interroga-se como foi possível que numa terra em que verdadeiramente não havia hordas de pobres, como na Europa, mas que tinha um sistema social assente na desprezível utilização de mão-de-obra escrava, não ter havido também uma revolução em nome da “necessidade”, como iria acontecer em França, mas sim uma revolução

<sup>21</sup>Hannah Arendt, *Sobre a Revolução*, p. 73.

em nome da “liberdade”. Chega à conclusão que a escravatura não tinha visibilidade como situação social a reparar. Como se de uma não realidade se tratasse, algo invisível.

Os escravos no século XVIII, num papel social de grau incomparavelmente inferior em relação aos pobres, eram entendidos como grupo de indivíduos estabelecidos numa ordem social regular, não discutível ou problemática pela vasta maioria dos cidadãos. Enquanto que a pobreza estava a tornar-se um fenómeno social que se ia tornando lentamente visível, e a ocupar um lugar importante nas reflexões dos intelectuais do velho mundo. Em meados do século XIX Marx e Engels escrevem sobre a situação dos operários na Europa, e sobretudo em Inglaterra, assim bem como a pobreza aparece nas grandes obras literárias da época, veja-se o caso da obra de Víctor Hugo *Os Miseráveis* ou a de Charles Dickens, *David Copperfield*. Esta reorientação social que descobria a inquietação perante o facto da existência de grupos sociais a viverem em grande pobreza na sociedade, acontecia não só porque havia realmente um esforço colectivo dos mais pobres em se manifestarem, em exporem as suas situações, mas, sobretudo, pela descoberta feita por parte de alguns teóricos e de alguns romancistas, de que a pobreza era de facto um resultado das orientações sociais e políticas e não um resultado natural e aceitável da existência humana na terra e que, como tal, através das reformas adequadas, era um estado social passível de ser transformado, prevendo-se soluções para acabar com a pobreza generalizada das populações.<sup>22</sup>

Para Arendt, foram esses teóricos que teriam criado assim uma forma nova de entender a situação alarmante de miséria social em que viviam muitos dos cidadãos, e fizeram-no ao negar a afirmação, até então tida por irrefutável, que o estado de pobreza era um estado natural.<sup>23</sup>

<sup>22</sup>Marie-Claude Dinet-Lecomte, “Les pauvres et la société en Angleterre, en Espagne et en France au XVIIe siècle”, Université de Picardie Jules Verne in <http://www.edutemps.fr/extrait/EX1soc17.pdf>

<sup>23</sup>Eis uma cronologia elucidativa da produção intelectual da época retirada da enciclopédia.

“Jalons chronologiques d’un mouvement intellectuel:

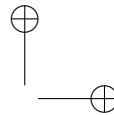
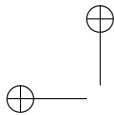
Le baron de Montesquieu (1689 – 1755), président au parlement de Bordeaux et auteur des *Lettres persanes* (1721), satire audacieuse des croyances et des mœurs des Français à la fin du règne de Louis XIV, a formulé, après un voyage en Europe – et plus particulièrement en Angleterre –, une nouvelle philosophie de l’histoire: “*Il y a des causes générales, soit morales, soit physiques, qui agissent dans chaque monarchie, l’élèvent, la maintiennent, ou la précipitent; tous les accidents sont soumis à ces causes*” (*Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, 1734). Autrement dit, on peut expliquer le monde.

L’année 1748 marque un tournant, avec la parution et le grand succès de *l’Esprit des lois*, dans lequel Montesquieu analyse tous les régimes politiques et établit les rapports nécessaires qui unissent les lois d’un pays à ses mœurs, à son climat et à son économie. Par là apparaît bien la relativité du régime monarchique. L’année suivante, Diderot publie sa *Lettre sur les aveugles*, et Buffon le premier volume de son *Histoire naturelle*; en 1751 paraissent le premier volume de *l’Encyclopédie* de Diderot et de D’Alembert et *le Siècle de Louis XIV* de Voltaire.

Entre 1750 et 1775, les idées essentielles des Lumières se cristallisent et se diffusent. La figure centrale est celle de Voltaire (1694-1778); admirateur des institutions et des libertés anglaises, dans ses *Lettres philosophiques*, ou *Lettres anglaises* (1734), il attaque durement, par contrecoup, le régime de Louis XV. En 1760, après une vie agitée, et notamment trois années passées auprès du roi de Prusse Frédéric II, Voltaire s’établit à Ferney, près de la frontière suisse (donc à l’abri des poursuites), d’où il exerce une véritable souveraineté intellectuelle, par ses livres et surtout par son abondante correspondance. Quoique modéré sur le plan social et politique, il s’enflamme pour dénoncer les dénis de justice, le fanatisme et l’intolérance.

À cette époque, les Lumières françaises ont conquis l’Europe cultivée: “*Il s’est fait une révolution dans les esprits [. . .]. La lumière s’étend certainement de tous côtés*”, écrit Voltaire en 1765. Désormais, l’athéisme n’hésite plus à se dévoiler, trouvant en Helvétius (*De l’esprit*, 1758) et en d’Holbach (*Système de la nature*, 1770) ses principaux défenseurs. Un nouveau venu, Jean-Jacques Rousseau, fils d’un modeste horloger genevois, incarne le versant démocrate des Lumières. Persuadé que tous les hommes naissent bons et égaux, il exalte l’état de nature et la libre expression des sentiments, réclame la protection des droits naturels de l’homme.

Si après 1775 les grands écrivains disparaissent (Voltaire et Rousseau en 1778, Diderot en 1784), c’est le moment de la diffusion maximale, tant géographique que sociale, des Lumières; l’opinion se politise, prend au mot leurs idées: la philosophie est sur la place publique. L’œuvre de l’abbé Raynal (*Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, 1770), qui condamne le despotisme, le fanatisme et le système colonial, connaît un grand succès. Le mathématicien Condorcet publie des brochures contre l’esclavage



Começar a descrever as condições de vida e a propor soluções, começava a complicar a atitude de indiferença que até então os governantes tinham tido, já não era possível afirmar, ou deixar de tomar uma posição, sobre essa situação social, já não se podia não se reparar nas situações deploráveis em que milhares de seres humanos subsistiam, ou afirmar que esse era um fenómeno para o qual nenhuma teoria de reforma social ou política poderia encontrar ou propor solução.

Este factor, “o da revolta da barriga”, que segundo Arendt era um factor que provoca a submissão da liberdade à satisfação da necessidade, e um outro, o factor herança histórica, o qual potenciava a falta de preparação prática para o exercício das suas ideias em França, teriam estado na origem das causas que explicam experiências revolucionárias setecentistas tão distintas entre os Estados Unidos e a França.

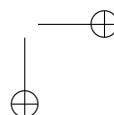
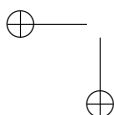
Diz-nos Arendt que enquanto *na América* o povo já formava assembleias de cidade, mesmo ainda sob o domínio da coroa inglesa, assembleias onde aprendiam a desenvolver o gosto pela discussão, pela deliberação e a aprender a fazer escolhas e a tomar decisões públicas sobre o bem comum, numa forma de ensinar e seleccionar assim os seus futuros representantes, os que melhor se adequassem na arte do negócio público, aqueles que sobressaíssem no exercício argumentativo, *em França*, as ideias sobre a sociedade e a política nunca tinham sido experimentadas, não eram discutidas, não surgiam naturalmente no decorrer de uma prática de governação da vida colectiva, não se procurava negociar as propostas em público com todos os interessados. Então o que ficava eram ideias revolucionárias para alterar a realidade, sem que se atendesse a essa mesma realidade. Para Arendt a Assembleia Francesa, por exemplo, não consistiu no laboratório necessário para a criação de uma democracia, porque os valores ali evocados não eram de molde a vir a privilegiar a discussão e a deliberação popular

---

et pour les droits des femmes, et prépare sa synthèse de l’histoire de l’humanité (*Esquisse d’un tableau historique des progrès de l’esprit humain*, 1793), Encyclopédie Hachette multimedia, 1998.

Pode ser lido em <http://www.philonet.fr/auteurs/Lumieres.html>

*LabCom Books*



sobre o poder político, mas eram antes valores que procuram recuperar, numa tentativa de mimetismo, os valores dos romanos à época republicana, cujas instituições políticas eram tão admiradas pelos homens de letras de setecentos.<sup>24</sup>

Arendt explica a revolução americana como o acontecimento que melhor soube descrever o tempo em que se procurou fundar um corpo político que garantisse haver espaço para a paixão da liberdade pela liberdade, onde não houve a necessidade de confundir libertação com liberdade, em que a revolução se tornasse ela própria não um meio mas um fim em si mesma.<sup>25</sup>

A Revolução Francesa, e as revoluções que lhe seguiriam o modelo, assumir-se-iam como lutas pela libertação.

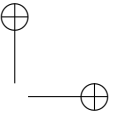
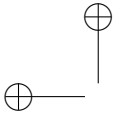
A revolução americana assumir-se-ia como o método de estabelecimento da liberdade pela instauração de um governo constitucional, com uma acção limitada pela lei. Mas permanecem duas questões em aberto. 1. Não tendo sido a revolução na América assolada pela miséria dos seus cidadãos e dominada pela paixão dos pobres no seu início, poderão as suas instituições resistir agora à paixão duma sociedade virada sobretudo para os valores da produção e para o consumo? E será que a criativa e empenhada sociedade civil do século XVIII encontra hoje eco numa sociedade que tem dos mais elevadas percentagens de abstenção do mundo democrático, deixando as escolhas políticas nas mãos de uma minoria? Arendt diz-nos que a este respeito existem tantos sinais de esperança como de receio.<sup>26</sup>

E como se instituiu então o poder e a autoridade num regime que estava a criar-se de novo? Como se legitimou essa nova forma de entender a sociedade e a forma de esta ser governada? Não houve contrapropostas sobre essa forma nova de entender a ordem social? Albert Hirschman é uma autor que nos mostrou como ciclicamente as grandes reformas políticas da modernidade foram sujeitas a reacções argumen-

<sup>24</sup>*Id.*, nota 107, pp. 141-172.

<sup>25</sup>*Id.*, p. 153.

<sup>26</sup>*Id.*, p. 169.



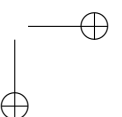
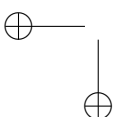
tativas violentíssimas por quem as temeu e viu nelas os princípios que poderiam propiciar ou o desaparecimento, ou a inibição, das conquistas no domínio da liberdade individual que se tinham conseguido alcançar (pondo em perigo), ou como potenciadoras de um mal maior do que aquele para o qual foram chamadas a dar solução (efeito perverso), ou como incapazes de alterar verdadeiramente o que quer que seja na realidade cívica, política e social tal como se apresenta realmente (inabilidade).

Durante três séculos as pessoas que não concordavam com essas grandes reformas civilizacionais que iam recorrendo, sistematicamente, a cada um destes três tipos de argumentos, visando suspender ou combater as acções anunciadas ou previstas. Assim aconteceu de cada vez, quer com a afirmação do princípio de igualdade dos direitos civis, quer com a instituição do sufrágio universal, quer com a concepção de Estado Providência.

Do século XVIII ao XX, grande parte dos cidadãos de alguns países puderam discutir publicamente estas questões, tomar partido e compreender o que estava em jogo por detrás das ideologias dominantes. Em Portugal, esta discussão que noutros países maturou numa relativa continuidade durante três séculos, foi feita praticamente em 32 anos. E, quando nós acabámos quase de chegar à concepção e experiência social de viver num Estado Providência, por exemplo, de assumirmos o direito universal ao voto e a igualdade de direitos cívicos, eis que começavam as primeiras reacções na Inglaterra e Estados Unidos, no fim dos anos sessenta princípios dos setenta, a essa mesma concepção de Estado Providência que até aí fora razoavelmente bem aceite pela generalidade dos pensadores.

Igualmente descapitalizado, igualmente sôfrego pelo reconhecimento de direitos cívicos universais no relacionamento social e político, Portugal não teve três séculos para pensar e agir conforme o pensamento comum. Não deixaram as pessoas pensar e cuidar da sua vida de forma livre, eficaz e solidária.

Na sua análise, e para encontrar uma síntese do que se deseja numa



“filodemocracia”, Hirschman parte da oposição dos dois juízos relativamente à acção social, procurando assim encontrar argumentos que não invalidem a discussão pública, bloqueando-a:

1. Exemplos de *Juízos dos que defendem teses reaccionária*: “A acção pretendida terá consequências desastrosas”; “A nova reforma porá em perigo a precedente”; “A acção pretendida tem por finalidade modificar as estruturas permanentes (ou leis) da ordem social, logo será de todo em vão e inoperante a sua aplicação.”
2. Exemplos de *Juízos dos que defendem teses progressistas*: “Renunciar à acção pretendida terá consequências desastrosas.”; “A nova reforma e a antiga reforçar-se-ão mutuamente.”; “A acção pretendida assenta em poderosas forças históricas que já estão em movimento, o que torna vã toda a acção que se lhe opõe”.<sup>27</sup>

Para os teóricos, mas ainda mais para os decisores democráticos, há esta tarefa de encontrar o ponto de equilíbrio entre teses. Todos terão que procurar usar de toda a lucidez para o saber distinguir.

Tese do efeito perverso.

Argumento do efeito perverso: *qualquer tentativa para direccionar a acção social num determinado sentido faz com que o movimento realmente se dê, mas em direcção oposta*.<sup>28</sup>

Albert Hirschman diz-nos que este argumento foi utilizado pela primeira vez no campo económico quando, em 1795, as *Poor Law* inglesas são reforçadas com a lei Speenhamland. Estas leis visavam regular o mercado de trabalho de forma a minorar a miséria dos assalariados, sobretudo na agricultura, propondo um sistema complementar de salário sob a forma de “oferta” ou garantia de alojamento.

Durante as guerras napoleónicas, este sistema regulado pelas *Poor Laws* permitiu que a Inglaterra conseguisse produzir os bens alimentares necessários à nação, mantendo, concomitantemente, a paz social.

<sup>27</sup> Albert Hirschmann, *Rhetoric of Reaction*, p. 167.

<sup>28</sup> *Id.*: “The attempt to push society in a certain direction will result in its moving all right, but in the opposite direction”, p. 11.

Mas logo após o fim da guerra, há um conjunto de autores que começa a criticar violentamente estas leis, e em 1834, sob a influência de *Malthuse Bentham*, *adopta-se um Poor Law Amendment Act*. Estas leis, fortemente restritivas dos direitos sociais adquiridos anteriormente, tiveram também o efeito de vir a criminalizar a mendicância, sendo criadas para o efeito as *WorkHouses*, onde se detinham todos os indivíduos que não tinham quaisquer outras formas de subsistir.

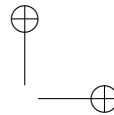
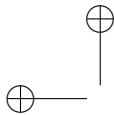
As leis visavam dissuadir os pobres de recorrerem à assistência pública, porque se julgava então que as *Poor Law* tinham contribuído, como efeito social não previsto na letra da lei, para a transformação da mendicância numa profissão, estimulando os vícios anti-sociais, como a preguiça, num valor social retributivo. Isto é, teria beneficiado a preguiça e a má-fé dos indivíduos, premiando a falta de iniciativa.

As consequências sociais deste *Amendment Act* foram de tal forma gravosas para a ordem social, com a miséria profunda que se generalizou ao conjunto de trabalhadores agrícolas e fabris, que durante muito tempo as vozes que atribuíam efeitos perversos à assistência social se calaram, por falta de crédito.

Hirschman chama a atenção para a importância da intervenção de políticos como Disraeli, que, apesar da sua linha conservadora, adopta uma posição crítica relativamente ao *Amendment Act*, dizendo-o como autor de um conjunto de leis que mais envergonhava o Reino Unido, ao invés escritores como C. Dickens que, com o seu romance *Oliver Twist*, fez mais pelo combate contra as leis de repressão dos pobres e pela extinção do estigma da pobreza, junto da opinião pública, que todos os políticos juntos.

O Estado-Providência foi ganhando forma em Inglaterra no fim do século XVIII, princípio do século XIX.

Será nos EUA que vão surgir novamente os argumentos do “efeito perverso” da política social, especialmente num livro publicado em 1985 por Charles Murray, o *Losing Ground*. A este autor juntam-se todos aqueles que enfatizam, mais uma vez, que “qualquer tentativa para melhorar a ordem social só tem como consequência torná-la pior”.



Evocando o crescente estado de crise da economia social no mundo ocidental, estes autores tentam assim comprovar que os sistemas sociais são múltiplos e complexos, não passíveis de serem manipulados ou transformados segundo nenhuma ideologia ou acção económica ou social, já que eles registam uma evolução/movimento próprio sobre o qual qualquer intervenção externa só irá fazer mais mal que bem.

O que Hirschman irá procurar dizer é que esta concepção de efeito perverso assenta num preconceito intelectual enraizado, mas cujas bases de sustentação são frágeis, já que há tantos exemplos perversos de resultados não desejados e não previstos da acção humana, como resultados felizes. Dá como exemplo, um entre muitos, o efeito produzido pela lei que defendia a generalização do ensino obrigatório público que trouxe para o mundo do trabalho, com excelente formação, as mulheres, retirando-as de uma vida privada pouco esclarecida e pouco activa social e civicamente.

O autor sublinha o facto de toda a acção social deliberada ter que contar com dois possíveis tipos de efeitos: os perversos e os benéficos. É na procura deste equilíbrio que os políticos têm que ponderar muito bem acerca das suas medidas sociais e económicas, com responsabilidade e de acordo com um processo de deliberação que está integrado num processo de aprendizagem da história.

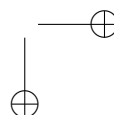
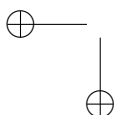
Ora como qualquer decisão comporta a avaliação dos factores que estão em jogo, no quadro de um processo de selecção que tem uma história, a aprendizagem com os erros do passado, ou com o dos outros Estados, ajuda a eliminar os riscos de efeitos perversos.

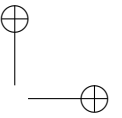
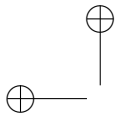
Hirschman termina este capítulo dizendo o seguinte:

*Almost two and a half centuries ago, Voltaire wrote his celebrated novel Candide to mock the proposition that ours is the “best of all possible worlds”. Since then, we have been thoroughly indoctrinated in the power and ubiquity of the perverse effect in the social universe. Perhaps it is time for an Anti-Candide to insinuate that ours is not the most perverse of all possible worlds, either.<sup>29</sup>*

---

<sup>29</sup>*Id.*, p. 42.





*Argumento de inanidade*: qualquer tentativa de modificar a ordem social não passa de perseguição de uma ilusão, já que, na realidade, a estrutura “profunda” da ordem social permanece imutável, independentemente das modificações superficiais que sofrer e independentemente das pressões nela exercidas para a transformar.

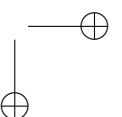
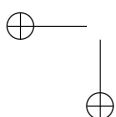
Como nos diz Hirschman, este argumento da inanidade é apresentado epigraficamente pela expressão francesa do pós 1789 “Plus ça change plus c’est la même chose” e artisticamente bem representado no livro *O Leopardo* de Giuseppe di Lampedusa.

No *O Leopardo*, Dom Fabrizio ou o príncipe Salina, conversa com o seu jovem sobrinho Tancredi que, quando se inicia o romance, está preparar-se para sair da villa Salina, em Palermo, e ir combater com as forças de Garibaldi, pela causa da reunificação da Itália. Corria o ano de 1860 e, no Reino das Duas Sicílias, os liberais, seguidores do republicano Mazzini, e os absolutistas, fiéis seguidores do rei, confrontavam-se. O tio Salina admoesta Tancredi dizendo-lhe: “Um Falconeri deve estar connosco, ao lado do rei.” Ao que o rapaz responde: “Ao lado do Rei, sim, mas de que Rei? E continua “Se não estivermos com eles, impingem-nos uma república.” Para concluir com as famosas palavras “*Se queremos que tudo continue como está, é preciso mudar tudo. Percebeste?*”

E o aristocrata tio vai percebendo, ao longo do romance, que a morte de alguns jovens de ambas as facções é o preço a pagar para que a ordem social se volte a acomodar após aquele “estremecimento” que implicou, é certo, alguma movimentação social, com a ascensão de alguns burgueses ao poder, mas mantendo-se a estrutura de sempre. Pensa o príncipe.

O paradoxo foi adoptado imediatamente por reformistas e por conservadores, quer os que manifestam desânimo pela inutilidade dos esforços aplicados para alterar um determinado estado de coisas na vida social e política, quer pelos que manifestam agrado pela manutenção de um estabelecido *status quo*, faça-se o que se fizer para o alterar.

Este argumento é insidioso, pelo que tem de instigador à inacção.

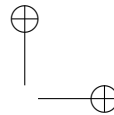
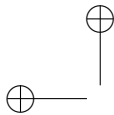


Assim como assim, se nada muda na ordem social o melhor é poupar esforços e dedicar-me a outras actividades, e não pensar mais em reformas, industria-nos o argumento.

No que diz respeito ao tema Estado de Providência, o *argumento de inanidade* é profusamente utilizado por todos os que alegam que os recursos da assistência social não estão verdadeiramente a ser guiados para minorar a situação social dos pobres, mas a ser desviados para a classe que já possui mais recursos materiais, académicos e outros, já que esta ocupa o poder, e está na posse dos verdadeiros esquemas para atribuir a seu favor a ajuda destinada aos mais desvalidos, ficando estes na mesma situação de miséria como antes.

Diz-nos Hirschman que em 1970 o economista Georg Stigler, num artigo enigmático intitulado *Director's Law of Public Income* (“A lei de Director sobre a redistribuição dos dinheiros públicos”), alega que o seu colega universitário, de nome Director, terá concluído que as despesas públicas estão sobretudo ao serviço da classe média e não dos pobres, sendo que as taxas pagas por ricos e pobres eram orientadas sobretudo para financiar as acções a favor da classe média, como educação, saúde, reformas, etc. Stigler vai mais longe que o Director, ele afaixa que a proveniência fiscal desse dinheiro está sobretudo assente na transferência do que os mais pobres são obrigados a pagar, a favor da classe média que detém o poder e que selecciona o sistema fiscal que mais lhe convém, manobrando de forma a manter longe do sistema político os pobres, para que estes não tomem decisões que os favoreçam. Dá como exemplo o ensino universitário público na Califórnia que favorece sobretudo os filhos da classe média e alta, ou o pagamento das forças policiais que protegem sobretudo a propriedade dos que a possuem.

Dos marxistas aos conservadores foi utilizado este mesmo argumento. Já que o que se ataca de um lado ou do outro é a ideia que defende a possibilidade de reformar o sistema capitalista, de molde a que este inclua uma vertente mais solidária e com um maior cuidado na



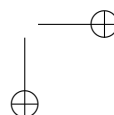
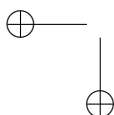
redistribuição dos dinheiros pela sociedade, através de regulações das actividades económicas ou sociais.

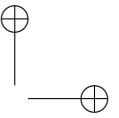
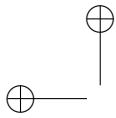
Mais à esquerda, o Estado de providência é atacado porque se continua a temer os interesses ocultos do Estado burguês, sobre o qual se diz não favorecer nunca os pobres, sendo que os seus programas sociais só servem para travar o avanço da verdadeira revolução social que poria em ordem os abusos e as pilhagens do Estado capitalista.

Mais à direita ataca-se o estado social porque se acredita que o sistema capitalista tem a possibilidade de auto-equilibrar-se, sendo que quaisquer tentativas exteriores introduzidas para o regular não terão realmente êxito e só contribuirão para confundir e atrapalhar a ordem social. Isso mesmo foi avançado por autores que procuravam provar que o pagamento de subsídios de desemprego, por exemplo, eram motivadores do aumento de desempregados não entre os mais desfavorecidos, mas entre os indivíduos da classe média (argumento do efeito perverso) que dele beneficiavam maioritariamente por melhor dominarem as regras da assistência social (argumento da inanidade), já que os mais pobres não teriam tido acesso a empregos cujos patrões os tivessem inscrito de forma legal no sistema social, podendo posteriormente usufruir desse direito.

No *argumento da inanidade*, os críticos do Estado de providência parecem pôr-se do lado dos desfavorecidos, contra os parasitas do sistema, sem deixarem de procurar minar os fundamentos do Estado social. Porém, este argumento é cada vez mais encarado como tendo um papel de “desconcentração” na discussão pública do tema. E isso porque os governos têm procurado tornar mais rigorosa a selecção dos indivíduos a quem deve ser atribuída a assistência pública, de modo a evitar que pessoas que verdadeiramente não necessitam desse apoio entrem no sistema.

Por outro lado, pretender que nenhuma lei poderá afectar a acção humana porque só na aparência esta é passível de ser modificada, traduz não só o reforço de uma atitude desmoralizadora relativamente à hipótese de ser possível proceder a uma melhor distribuição da riqueza





e do poder, como ao mesmo tempo põe exclusivamente em evidência a ideia de que o poder é de natureza hipócrita, porque agrava quotidianamente o fosso entre a teoria (distribuição crescente e contínua da riqueza) e a prática (manutenção do estado de coisas tal como se passam há séculos).

Porém, o Estado de providência é ainda historicamente muito recente para se poder chegar a conclusões definitivas como o desejam os que defendem o argumento da inaniidade, e depois, como acrescenta ainda Hirschman, o uso deste argumento implicaria a própria inaniidade na acção de quem o profere. Se o sistema se auto-regula per si, como dizem os conservadores, então nada do que façamos alterará essa ordem, mesmo os artigos ou acções que o subscrevem. Se a revolução esperada não chegar, como dizem os marxistas, foi porque as reformas no sistema capitalista aparentemente satisfizeram as pessoas que não a procuram realizar no “amanhã que há-de vir”.

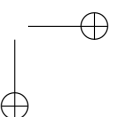
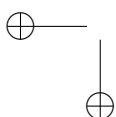
*“[...] the appropriate metaphor [...] in that case the Nessus tunic of antiquity, which burns him who puts it on. In fact, through their denunciations of the gulf between announced policy objectives and reality, our conservative or radical critics are themselves busily weaving just such a garment.”<sup>30</sup>*

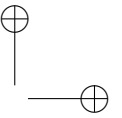
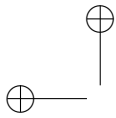
*Argumento do pôr em perigo:* argumento utilizado contra todas as novas reformas, no sentido em que por este se defende que os custos da adesão a uma nova ideia, programa ou acção, poderão ser, em muito, superiores aos benefícios. A mudança ou transformação de um determinado estado de coisas é entendido como ameaçador da ordem que já se conseguiu conquistar.

Em Inglaterra, as conquistas nas dimensões civis, políticas e socio-económicas deram-se historicamente de forma continuada e sequencial (como T.H. Marshall esquematizou), daí que seja evidente a utilização deste argumento, de forma também sequenciada no tempo, tal como Hirschman o identificou: crítica ao programa da democracia, pelo que

---

<sup>30</sup>*Id.*, p. 80.

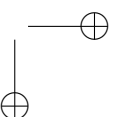
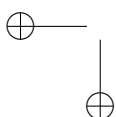




ele poria em perigo a liberdade individual, e crítica ao Estado de providência pelo que ele poria em perigo a liberdade, ou a democracia, ou as duas. Este argumento assenta no pressuposto de que todos os progressos que vêm de novo porão em risco de desaparecimento, ou suspensão, os progressos antigos.

Em Portugal, no contexto de uma tradição cultural e literária deixada pela simbologia Camoniana, este argumento poderia ser entendido como o da “voz do velho do Restelo”. Não se deve tomar as conquistas antigas como garantidas quando se avança para a obtenção de novas formas de vida, estas poderão fazer perigar o que anteriormente já se conseguiu obter, e fazer-nos retroceder no tempo, poderia dizer o “velho do Restelo” aos nossos reformadores.

O argumento de Keynes a favor de uma maior intervenção estatal na economia, como resposta à crise económica vivida em Inglaterra no anos 30 do século passado, é fortemente contestado por F. Hayec, que em 1944 escreve o seu *Road to Serfdom*, procurando defender a tese de que a interferência do governo como regulador do “mercado” levaria à destruição da liberdade. Não que ele não defenda a necessidade de toda a gente poder contar com um mínimo para a sua subsistência, não, até porque a Inglaterra pós-primeira Grande Guerra manifestava fortes vínculos de solidariedade social e não o compreenderia se ele dissesse o contrário. A sua crítica ao Estado de providência é de outra ordem, revela-se contra o tipo de economia planificada a que um Estado assistencial teria que obedecer para assegurar a segurança a determinados grupos sociais. Hayec temia que o valor da segurança social prevalecesse sobre o valor da liberdade individual. O seu argumento justifica-se pelo raciocínio que continha quatro passos: 1. O acordo geral só é obtido relativamente a um número reduzido de temas. 2. Para ser democrático, um governo tem que ser consensual. 3. Como as pessoas têm um limitado número de tarefas às quais dão o seu acordo, o Estado democrático tem que confinar-se a esse número de tarefas. 4. Quando o Estado procura exceder as suas funções nesses temas que são particularmente passíveis de ser alcançados por consenso, só o poderá

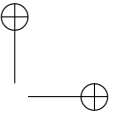
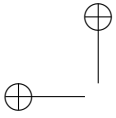


fazer por coação, obrigando os seus cidadãos a aceitar o que não estavam preparados para fazer, sendo assim destruída a democracia e a liberdade.

Nos anos 60, com o seu *The Constitution of Liberty*, Hayec reforça a sua crítica, e rebela-se contra a concepção de economias planificadas de acordo com uma noção de justiça social que o autor considera ser particular a uma ideologia, e que não é extensível à forma de agir e pensar de toda a comunidade, pese embora esteja a ganhar uma adesão formidável junto da opinião pública mundial, com a adopção generalizada nos países ocidentais, de uma legislação marcada pela agenda do social. Facto este que o autor considera como forte indício de submissão acrítica dos indivíduos a uma ideia socialista da partilha dos rendimentos, que poria em perigo a sua liberdade de acção individual na escolha da sua forma de vida na sociedade.

Mas a crítica generaliza-se quando a popularidade às políticas do Estado de providência começa a baixar, por motivos de crise económica e social no fim dos anos sessenta. A guerra do Vietname, o choque petrolífero, as revoltas estudantis, são acontecimentos que vêm introduzir perturbações no sistema económico e no político, e o argumento do pôr em perigo surge com uma nova roupagem: o Estado social terá cavalgado o sucesso económico do período pós Segunda Grande Guerra, e terá deixado exangue o sistema económico. Qual moscardo no dorso do jumento, era agora necessário enxotar as amplas garantias do sistema de segurança social para renovar as forças da economia, pensam as forças mais conservadoras da direita; qual amiba sem manifestar intenções de pôr a nu as contradições e os limites do sistema económico provido pelo capitalismo, pensam as forças mais reformadoras da esquerda.

De ambos os lados do espectro político surgem as críticas ao Estado de providência. E a crise do capitalismo é explorada tanto pela esquerda, que põe a nu as contradições entre as duas funções do Estado moderno, a “acumuladora” e a “legitimadora”. A primeira que se desenvolve na esfera das relações capitalistas, a segunda que se mani-



festa pelas relações de assistência social que conseguir garantir junto da comunidade (primeiras obras de O'Connor e J. Habermas). Como é explorada pela direita, que evoca que a função legitimadora põe em risco a saúde da economia, da “acumuladora”, levando a uma crise que põe em jogo a própria democracia.

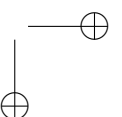
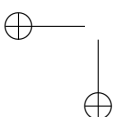
Mal chegados nós à nossa democracia, e num particularmente controverso ano na história da política portuguesa, é publicado em 1975 o relatório de especialistas na análise da crise política generalizada no mundo ocidental, da comissão trilateral formada por membros da Europa ocidental, do Japão e dos EUA, sob o título “The crisis of Democracy”. Deste documento destaca-se a opinião de S. Huntington, um americano que sublinha que o estado de crise das democracias se deve à falta de autoridade do Estado, e daí a crise no governos, que ao terem expandido as suas funções para campos cuja complexidade social excede a das suas competências, conhecimentos ou poderes, expõe a comunidade ao sentimento de insegurança social, policial e militar, que tem por efeito a degradação dos sistemas que já se tinham alcançado, provocando o declínio na concepção do que é uma boa acção política.

Hirschman termina por dizer que afinal os países que eram ditos como à beira do desgoverno total nos anos setenta, continuam hoje a ser referenciados como países com os mais elevados índices de qualidade de vida, a procurarem o aprofundamento das liberdades civis e políticas, a tentarem garantir meios de subsistência a todos os cidadãos.

Que as críticas ao sistema continuam, e, obviamente, são fundamentais para as necessárias reformulações ou transformações, não há dúvida. Mas há que ter cuidado com essas profecias acerca do que o que ganhamos com qualquer nova aplicação tecnológica, ou social ou política, que acrescenta mais direitos ou mais conhecimentos, é sempre de menor grau do que aquilo que temos a perder, porque:

- 1. The prophecies turn out to be absolutely correct – except for the occasions when they are not.*
- 2. As the frequency with which such statements are made is con-*

*LabCom Books*



*siderable in excess of what occurs “in nature”, there must be some inherent intellectual attraction in advancing them.*<sup>31</sup>

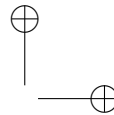
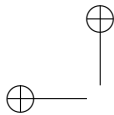
Qualquer reforma social poderá ser entendida então como algo do género, “*ceci tuera cela*”, ou seja, “isto mata aquilo”, como nos diz Hirschman, que visualiza como o único argumento avançado por todos os que ao analisarem sucessivas reformas no tempo, consideram sempre as últimas como as mais perniciosas. Mas também poderá ser entendida como, utilizando o argumento do apoio mútuo ou da complementaridade, já que uma “reforma ou instituição já estabelecida do tipo A pode ser reforçada, ao invés de enfraquecida, por um projecto de reforma ou de instituição do tipo B; sendo B actualizado para dar robustez e sentido a A; sendo B necessário como complemento de A”.<sup>32</sup>

Na realidade, quando B surgiu (tomando por B o Estado de providência) o que se procurava com ele era salvar o sistema capitalista dos seus excessos que o estavam a condenar (o desemprego, a emigração de massas, a desagregação das comunidades rurais, dos grupos familiares), por um lado, e, por outro, promover a educação geral e a capacidade financeira de todos os que tinham direito a votar, para que nem o sistema ficasse refém da sua incompetência na acção política, nem eles reféns de políticas que não servissem interesses gerais. Com B procurou-se complementar as reformas de A (liberdades e sufrágio universal) anteriormente conquistadas.

Mas será que podemos fundamentar argumentativamente o valor de um qualquer princípio político ou social proferido por X num enunciado do tipo: “A asserção de X é do interesse geral ou público”? E quando podemos dizer que uma asserção proferida por X é legítima do ponto de vista desse critério assente na ideia de interesse público? Note-se, o tipo de legitimidade que podemos usufruir numa sociedade democrática e em relação ao poder legislativo e executivo é prioritariamente aquela que nos assegura que o valor do enunciado/programa de X foi escrutinado em acto eleitoral (onde se designam pessoas e os seus

<sup>31</sup>*Id.*, p. 122.

<sup>32</sup>*Id.*, p. 124.



projectos) ou referendário (onde se toma uma posição, por sufrágio, sobre determinados assuntos considerados de interesse nacional), o qual resulta de um exercício do poder popular na sua forma representativa, mas este acto não esgota a legitimação possível para o enunciado de X. Este também pode reclamar por um outro tipo de legitimidade, a que se inscreve na fundamentação argumentativa do que é proposto num discurso. Quer dizer que há uma força ou um poder de coordenação social em qualquer enunciado que se manifesta através dos actos ilocutórios (actos), poder que advém do facto da linguagem possuir uma estrutura comunicacional de dupla vertente: performativa e cognitiva. Ora um Estado de Direito, no qual o poder político para reclamar qualquer tipo de autoridade normativa tem que recorrer à que é veiculada e imposta pela lei, e esta deriva, é um facto, do poder positivo que a administração judicial e policial consegue aplicar, mas a produção da lei também é influenciada pelos cidadãos que dela são usufrutuários, haverá que reconhecer a autoridade dessa lei no quadro dos interesses da comunidade a que ela se destina.

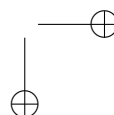
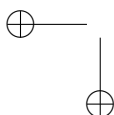
Mas como é que se pode impor na nossa sociedade o tipo de instituições que atendam ao modo de socialização fundado sobre a discussão? Esta é uma preocupação revelada por Habermas,<sup>33</sup> o qual evoca uma teoria da democracia através da qual se possa legitimar democraticamente o exercício do poder e do direito, procurando conciliar os modelos democráticos de conteúdo normativo, com as teorias democráticas tal como são propostas pelas ciências sociais. Habermas afasta-se deste modo da concepção dos diferentes tipos de modelos democráticos que se aproximam duma análise empírica, tal como Becker, por exemplo, a vem defendendo.

A reflexão habermasiana estuda o fenómeno de tensão que resulta

---

<sup>33</sup>Habermas, Jürgen (1992a), *Faktizität und Geltung*, “Deliberative Politik- ein Verfahrensbegriff der Demokratie” (Política deliberativa – um conceito procedimental de democracia, cap. VII., Frankfurt, Suhrkamp, 1992, pp. 349-398.

Nota: utilizei simultaneamente a tradução inglesa, *Between Facts and Norms*, “Deliberative Politics: A procedural concept of democracy”, cap. 7, Trad. William Rehg, Polity Press, 1996, pp. 287-328.



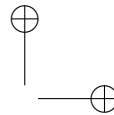
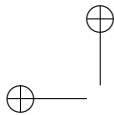
do confronto entre a concepção normativa que tem de si o Estado de Direito – e que se explicita através da Teoria do Discurso (*Diskurstheorie*) –, com os factos sociais proporcionados pelo próprio processo político que se desenvolve no contexto organizacional do Estado de Direito, na sua dupla vertente: poder fundado sobre a comunicação e poder manifestado nos e pelos sistemas administrativos e económicos.

Já Kant se propusera integrar a Filosofia política sob o domínio de investigação e de acção da razão prática, procurando restabelecer a unidade entre Filosofia moral e política. Habermas retoma essa tarefa, preocupando-se fundamentalmente em apresentar uma teoria discursiva do direito e da política, pelo recurso a uma análise da multiplicidade das formas de comunicação e das práticas próprias à cidadania através das quais as condições de uma formação colectiva da vontade adquiriram uma estabilidade institucional.

Para Habermas qualquer processo democrático deve estabelecer um elo interno entre reflexões pragmáticas acerca dos compromissos, discussões e interpretações que dizem respeito à identidade colectiva e, ao mesmo tempo, as discussões relativas à justiça. É uma leitura das relações sociais que depende da concepção de democracia que relaciona modelos de sociedade com modelos de democracia. O elemento central do processo democrático reside no procedimento da política deliberativa.

A teoria da discussão opera a partir da sua compreensão do processo de socialização que julga ser conduzido através da acção comunicacional/linguística, que se estabelece na formação de grupos e no quadro de compreensão mútua. A questão reside no facto de que a política deliberativa depende não só dos outros sistemas sociais (como a economia e a administração), mas também (e é isso que Habermas entende de forma determinada) de uma estrutura favorável do mundo da vida, i.e., em que a comunicação política passa a ser filtrada pelo método das deliberações e entendida tendo como fundamento a liberdade de acção e de expressão.

Procurar-se-á assim estabelecer um conceito de democracia que

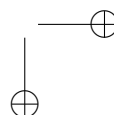
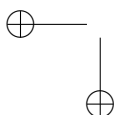


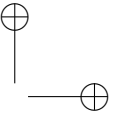
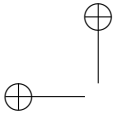
assente sobre o pressuposto argumentação razoável na resolução de quaisquer diferendos que vão surgindo, ajuizando-se da possibilidade em vir a compatibilizar a existência deste tipo de Estado com as outras formas sistémicas que compõem a sociedade.

Como compensar a fraqueza inerente, segundo Habermas, à coordenação de acção fundada sobre a razão prática? Esta questão, que visa a aplicabilidade da teoria da discussão no processo de socialização, implica uma aproximação às teorias sociológicas que analisam o processo social do ponto de vista dos sistemas nele implantados: sistema administrativo e o sistema económico. Procurar-se-á estabelecer assim um conceito de complementaridade entre direito e moral, com o intuito de se explicitar através deste meio a compreensão efectiva da aplicabilidade dos princípios universais do discurso, a transformação de uma ideia de socialização comunicacional pura numa realista concepção social que se manifesta num Estado de Direito.

É através do conceito processual de democracia que o modelo da teoria da discussão ou da comunicação ganha fiabilidade como modelo de coordenação social. É possível apresentar uma teoria da discussão ao definir um modelo de democracia no qual a sociedade civil se distingue, quer do sistema económico, quer do sistema administrativo, reequilibrando-se estes dois sistemas com a solidariedade enquanto força de integração social. Este conceito de solidariedade demanda uma fundamentação que passa a estar para além da dos pressupostos necessários a um processo comunicacional, procurando-se encontrá-la também nos processos institucionalizados de um Estado de Direito. Nesse sentido, procurar-se-á, através de um meio, o direito, preservar as características de intercompreensão (da linguagem como fenómeno de comunicação), ressaltando-as dos ataques por parte do sistema económico e do sistema ligado ao poder administrativo. Passemos à divisão do tema proposta por J. Habermas.<sup>34</sup>

<sup>34</sup>Habermas, Jürgen (1992a), *Faktizität und Geltung*, “Deliberative Politik – ein Verfahrensbegriff der Demokratie” (Política deliberativa – um conceito procedimental de democracia, cap. VII., Frankfurt, Suhrkamp, 1992.





### 3.1 Justificação empírica das regras democráticas

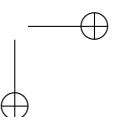
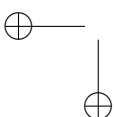
Habermas não aceita este ponto de vista, o de uma perspectiva empirista, através do qual se pretende legitimar as práticas democráticas a partir do interesse que os cidadãos manifestam acerca da sua vontade em manter coesa a sociedade em que estão inseridos, e que se baseia nos dados adquiridos pelo observador. A teoria empirista esforça-se em mostrar quais as razões, verificáveis experimentalmente, que podem levar um conjunto de indivíduos a agirem necessariamente de forma a contribuírem normativamente para a legitimação da democracia liberal de massas: fundando um modelo de democracia sobre a noção de interesse.

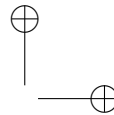
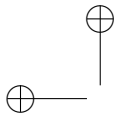
Becker utiliza precisamente elementos empiristas para construir a sua teoria normativa da democracia, concebida para justificar o poder, que é entendido como uma superioridade manifestamente empírica da vontade do mais forte. O Estado alcança o seu poder através da manutenção da ordem que ele assegura, e a partir da manutenção da estabilidade social granjeia a sua legitimidade. Esta legitimidade é conferida e confirmada factualmente pelos cidadãos que estão sujeitos a essa ordem (parece-nos que se recorre ao tipo de estratégia que se estabelece sempre que os estadistas evocam a análise das estatísticas que assinalam a intenção de voto dos seus cidadãos, para virem a decidir sobre o tipo de tática que vão adoptar na manutenção da estabilidade social).

Habermas considera que há em Becker uma compreensão empirista das regras sociais, estabelecendo que aquilo que lhe irá permitir distinguir entre uma teoria do poder manifesto na democracia, e uma teoria do poder submetida aos ditames de uma ditadura (afinal ambas visam assegurar a manutenção da ordem, daí a necessidade de sublinhar o que os permite distinguir) reside na adopção das seguintes pressuposições:

---

Nota: utilizei simultaneamente a tradução inglesa, *Between Facts and Norms*, “Deliberative Politics: A procedural concept of democracy”, cap. 7, Trad. William Rehg, Polity Press, 1996, pp. 359-364.



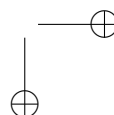
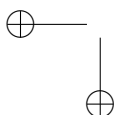


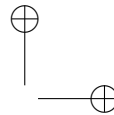
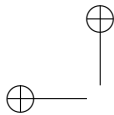
1. A democracia mantém-se através regras que estabelecem o escrutínio universal.
2. A existência de uma pluralidade de partidos que concorrem entre si.
3. O domínio da maioria.

Mesmos estas normas (1 e 2) que permitem distinguir modelos políticos, e em especial as que dão relevância à democracia de massas, vêm estabelecer-se no quadro de uma auto descrição empirista o que implica uma explicação que se baseia no ponto de vista de um observador, e da redução que fazem do fenómeno do poder político ao poder social, escamoteando de certa forma a presença de elementos de normatividade distintiva pertencentes a essa esfera exclusiva que não se justificam à luz da vontade de cada um dos intervenientes.

Becker teria herdado o conceito de regulação social apostada na resolução de conflitos violentos como regra prioritária a partir da teoria de Hobbes. Mas Habermas questiona-se acerca da efectiva possibilidade desta teoria poder garantir-nos a defesa da minoria em relação aos interesses e valores da maioria, mesmo que estes se expressem de forma democrática. Como salvaguardar então o direito às minorias de discordarem da maioria e de poderem manifestar-se nesse sentido? Becker faz evoluir o seu pensamento no quadro de uma interpretação empírica na análise da sociedade, explicando que a legitimidade para as acções e para os discursos da maioria, assentam no jogo combinado da estratégia ideológica e da política social. Becker preteriu a dimensão cognitiva presente em qualquer discurso político, dispensando uma das características de um discurso político válido que é o de poder ser racionalmente discutido e aceite, sobrevalorizando neste a sua função socio-psicológica, a sua função emotiva orientada para a adesão acrítica dos espíritos.

Para Habermas, ao contrário, os discursos têm necessidade de ser justificados, de modo a virem a ser aceites pela comunidade a que se dirigem. Por exemplo, não deixa que os critérios normativos pelos quais

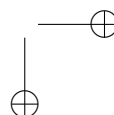
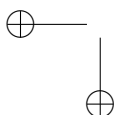


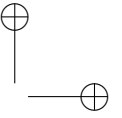
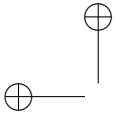


os compromissos são considerados sejam entendidos ao nível dos concernentes à retórica publicitária. Como acontece, por exemplo, com a noção de justiça social, se entendida sem um contexto de validação inter-pessoal por parte dos interessados numa comunidade que terão que sopesar os benefícios e os custos gerais de medidas do foro social (como a estipulação de uma idade da reforma, por exemplo).

Pode-se contraditar Becker avançando com o argumento de que aquilo que podemos aceitar como observadores de um determinado processo político, não tem, e muitas vezes não pode ser, aquilo que um participante tem ou deve aceitar. Daí o carácter de auto-contradição de uma teoria empirista da democracia. Pois os cidadãos, contando exclusivamente com o método dos cientistas sociais que lhes permite auto-descrever as suas práticas políticas e sociais, ficam sem um fundo de reserva para aprenderem que fazer política passa também pelo processo de discussão pública em que se discute a pertinência, legitimidade e garantia oferecida pelas regras do jogo democrático.

Ora, não se podem explicar as considerações racionais exclusivamente em relação ao fim que neles é proposto, há que discutir a racionalidade dos meios escolhidos para obter esses fins, pois quais são as razões que justificam as regras do jogo democrático, porquê estas e não outras? Que tipo de normatividade existe que justifique umas escolhas em relação a outras, se nos baseamos exclusivamente numa auto-análise das nossas práticas sociais em democracia? Não é a partir de uma teoria empirista que a questão da relação entre norma e realidade se pode explicar, por exemplo. Ter-se-á por isso que recorrer às teorias normativas que pensaram esta relação de forma mais pertinente, que examinaram as concepções de sociedade.





### 3.2 Análise dos modelos normativos de democracia recenseados até agora<sup>35</sup>

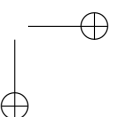
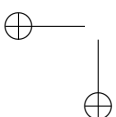
1. *Concepção liberal do Estado como guardião da sociedade económica*: esta concepção entende o processo democrático como o resultado de compromissos. Havendo regras que supervisionam esses compromissos, instituídas através de processos tais como:

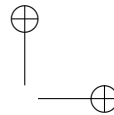
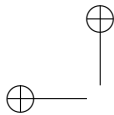
1. O sufrágio universal.
2. A composição representativa dos corpos parlamentares.
3. O modo procedimental de decisão legislativa que salvaguarda o equilíbrio da representação.
4. Um regulamento interior que se funda sobre os direitos fundamentais de inspiração liberal estabelecido entre indivíduos com interesses diferentes entre si.

A vontade democrática manifesta-se na sua função de legitimar o exercício do poder político, desse modo o resultado das eleições surge como a licença atribuída pelos governados aos cidadãos que os vão governar.

2. *Conceito republicano de uma comunidade ética institucionalizada no Estado*: este modelo entende a formação do processo democrático como algo que se estabelece ao nível de uma auto-compreensão ético-política a ter que ser vivido por cada cidadão (e que entra como

<sup>35</sup>Habermas pede-nos (p. 360) que tenhamos em linha de conta que estas descrições do processo democrático derivam de um conceptualismo normativo do Estado e da sociedade. Tendo-se como conceito de administração pública aquele que emergiu no início do período moderno, aquando do nascimento do Estado nação europeu com as suas ligações à economia capitalista. Leia-se o artigo de Habermas, “La crise de L'état-providence”, Trad. francesa: *Écrits politiques*, Trad. de C. Bouchindhomme e R. Rochlitz, Paris, CERF, 1990, pp. 105-126.



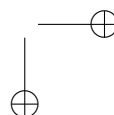
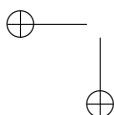


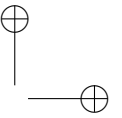
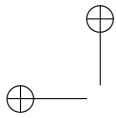
factor de integração social). Por auto-compreensão ético-política explica-se o comportamento social que defende que qualquer deliberação que venha a ser tomada e afecte o grupo tem que ser realizada tendo como suporte os conteúdos concretos e substantivos de uma determinada forma de vida, respeitantes ao problema específico para o qual se procura uma solução, através da procura de um consenso partilhado pelos cidadãos. Esta comunidade ética seria realizada como forma cultural generalizada na replicação de comportamentos de intervenção cívica dos cidadãos na resolução dos problemas de ordem social, nova forma de vida de entender e viver a política.

No caso em apreço, o fenómeno da formação da vontade democrática, da participação individual sobre os interesses públicos gerais, terá como correspondência a função de constituir a sociedade como uma comunidade política, fazendo com que em cada eleição se reviva este seu acto fundador: a ideia de fazer participar cada indivíduo. Neste sentido, entende-se que cada governo é empossado tendo em conta os resultados obtidos por sufrágio e segundo as regras do sistema eleitoral adoptado, mas também é projectado pelos votantes que legitimam, e pressionam, com o seu voto para que se leve a cabo as orientações políticas elegidas.

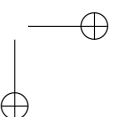
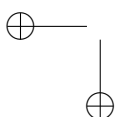
O conceito de soberania popular nesta concepção política surge a partir da apropriação e reavaliação da noção moderna do conceito de soberania que surge inicialmente acoplada com a regra absoluta, a saber: o Estado soberano surge como monopolizador dos meios para a legítima aplicação da força. O poder popular surge como a concentração de poder capaz de ultrapassar todos os outros poderes do mundo.

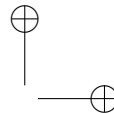
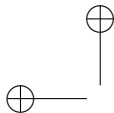
3. *Teoria da discussão (Diskurstheorie)*: esta teoria estabelece que todo o processo democrático reflecte ligações internas entre: a. Reflexões pragmáticas acerca da questão relacionada com os compromissos, discussões e interpretações relativas à questão da identidade pública, e b. Reflexões sobre as discussões relacionadas com a justiça e auto-compreensão.



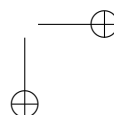
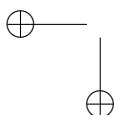


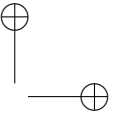
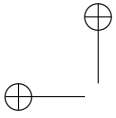
Desta ligação interna aqui referenciada sublinha-se a novidade de pela primeira vez numa teoria política se reclamar especial atenção para as regras da discussão e formas de argumentação utilizadas pelos intervenientes no processo de integração social, na medida em que estas regras contêm em si mesmas relevantes aspectos de normatividade individual e social, e isso enquanto produto de uma actividade orientada para a intercompreensão como é a actividade discursiva. Percebe-se então que a teoria do discurso aglutine elementos teórico-políticos quer da concepção liberal, quer da concepção republicana, a fim de os integrar num conceito denominado de *procedimento ideal* a aplicar, ou presente, quando das deliberações e da tomada de decisões. Sublinha-se nesta teoria os seguintes elementos: 1. O processo democrático tem uma conotação normativa mais forte que o modelo liberal e mais fraca que o modelo republicano. 2. Confere, tal como a concepção republicana, um lugar central ao processo de formação da opinião e da vontade de intervenção política do indivíduo, não considerando todavia a Constituição de cada país como um documento meramente secundário. Pelo contrário, os princípios constitucionais são entendidos como uma excelente revelação do modo como as formas comunicacionais, no âmbito da formação da democrática da opinião e vontade pública, podem ser formalizadas e institucionalizadas. 3. O sucesso da política deliberativa estabelece-se quer através da institucionalização de processos e de condições apropriadas de comunicação (as leis constitucionais de um país, por exemplo, que garantem a defesa das liberdades e dos direitos) quer pelo cruzamento dos processos deliberativos institucionais com a opinião pública formada de modo informal (a discussão das leis e dos procedimentos a serem adoptados por parte dos cidadãos a que elas se destinam). Este elemento remete-nos para a consideração do facto de que estamos em presença de uma ideia de sociedade descentrada, na medida em que se está a ligar o sistema político às esferas periféricas do espaço público, contribuindo-se para a ideia de uma soberania popular apresentada segundo a sua forma de poder processual: participação do cidadão nas diferentes instituições públicas através da tomada de deci-





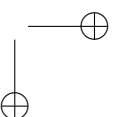
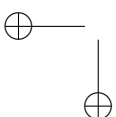
sões por eleições livres. 4. Não há que aceitar a ideia de uma totalidade social centrada no Estado e representada como tendo um fim preciso. 5. Não representa também a totalidade social sob a forma de um sistema regulador de normas constitucionais, seguindo as regras do mercado para equilibrar poderes e interesses. 6. Afasta-se das figuras do pensamento da Filosofia da consciência que nos sugere que descrevamos a prática de autodeterminação dos cidadãos de uma forma macro-social (vê os cidadãos como actores colectivos que reflectem o todo e agem de acordo com ele), ou de relacionar as leis com indivíduos (os actores individuais funcionam como variáveis dependentes nos processos de poder). 7. Esta teoria estabelece-se em processos de elevada intersubjectividade no alcançar da compreensão através de sistemas democráticos, ou através do procedimento comunicacional estabelecido nos espaços públicos. 8. Tal como no modelo liberal, a teoria do discurso respeita a fronteira estabelecida entre “Estado” e “sociedade”. Porém a sociedade civil é aqui entendida de forma distinta da esfera da acção económica e da esfera da administração pública. Do que decorre a necessidade de equilibrar as três fontes a partir das quais as sociedades modernas satisfazem o seu mecanismo de integração social: dinheiro, poder administrativo e solidariedade. 9. A formação da vontade democrática traduz-se através de processos e de condições comunicacionais que se racionalizam sob a forma de discussões acerca das decisões que determinado governo ou administração toma, tendo em linha de conta o quadro legal das leis que regulam as instituições e a ordem social geral. À opinião pública, transformada agora em poder comunicacional através dos processos democráticos que tem à sua disposição, cabe orientar e controlar o tipo de uso que a administração dá ao poder que lhes foi atribuído. 10. Funda um conceito de soberania que não necessita de concentrar-se (segundo Habermas de “forma falsamente concreta”) no povo (cujas competências políticas surgiriam enquadradas por uma teoria de direito constitucional), já que por democracia se entende aqui a realização de uma sociedade descentrada que se produz através de um

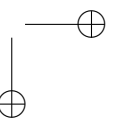
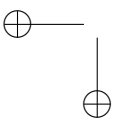
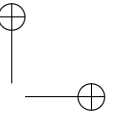
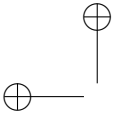


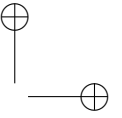
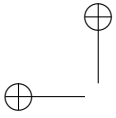


espaço público político: esfera capaz de perceber, identificar e tratar os problemas que interessam em geral à sociedade.

Não concebe o Estado e a sociedade em termos do todo e das suas partes. Em que o todo fosse constituído quer por uma cidadania soberana quer por uma constituição e as partes formadas pelos conjuntos de cidadãos arregimentamos em instituições, mas concebe o Estado como a manifestação mais viva da vida organizada socialmente tal como na contemporaneidade se entende ser o melhor dos processos, vivificado por esses mesmos cidadãos.







## Capítulo 4

# Os Direitos Humanos e as possibilidades humanas

### 4.1 Direitos Humanos e Educação<sup>1</sup>

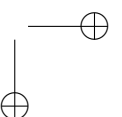
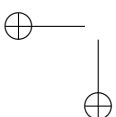
Há palavras que agem sobre a maioria de nós como palavras encantadas, elas afectam a nossa sensibilidade como um dia aconteceu quando ouvíamos alguém contar uma história começando por nos dizer “Era uma vez [...]”.

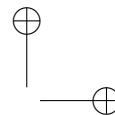
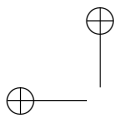
Julgo que ao conjugar três conceitos que por si só dariam extensíssimos trabalhos de investigação, Direitos Humanos, Democracia e Educação, estou a permitir que esses termos se arrolem na sua força retórica aos nossos ouvidos, assumindo que da intercessão dessas três formas resulta, sem margens para dúvidas, a representação de uma mesma identidade cultural, a saber: a forma de intuir a acção civilizada do ser humano no mundo.

Podemos deixar-nos prender pelo poder encantatório dessas palavras e suspender os nossos juízos, podemos deixar-nos paralisar pelo

---

<sup>1</sup>Comunicação apresentada no dia 4 de Maio de 2004 na Esc. Sec. Padre António Vieira, no âmbito das Jornadas de Formação “Saúde-Ética- Educação” org. pelo Centro de Formação Prof. João Soares. À minha mãe, Maria de Lurdes.



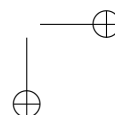
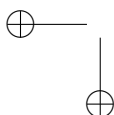


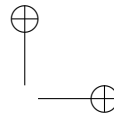
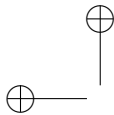
efeito que elas provocam, e remeter-nos para uma acrítica aclamação do seu poder ideológico e de acção, ou podemos recusar o seu fascínio e empenharmo-nos na sua desobstrução, num combate que vislumbremos ser contra os valores históricos da nossa comunidade (o que nos poderá deixar sem princípios orientadores da acção e do juízo quer individual, quer público, tal como os temos vindo a conhecer neste últimos dois séculos e meio<sup>2</sup>). Porventura se nos empenharmos numa quarta via, a da busca pela autoridade com que evocamos essas ideias, as posamos pensar e relacionar de forma crítica, mas sem negar o seu papel axial na construção de uma realidade social. Vejamos.

A democracia constitucional e a defesa de certos Direitos Humanos subjectivos mas que representam todas as criaturas humanas, entendidos, portanto, como universais e inalienáveis, são concepções sociais que tiveram origem num determinado contexto social e histórico<sup>3</sup>. Desenvolveram-se e difundiram-se numa tentativa de concretizar aquilo que começou por ser da esfera dos ideais e que determinados movimentos sociais adoptaram como bandeira ideológica que sustentava a reacção de uma determinada classe em relação às consideradas abusivas formas de legitimação em que assentavam o poder do Estado coevo. É-nos possível hoje identificar os filósofos e as teorias que contribuíram, ainda que por modos variados, e nem sempre de forma tranquila, para a formação duma identificação social e política

<sup>2</sup>Opção que não inibiu grandes pensadores contemporâneos como Nietzsche, Freud, Darwin e Marx que criticaram e rejeitaram os modelos de explicação cultural, antropológica, natural e social, herdados da sociedade moderna, contrapondo, cada um com o seu método, com formas que consideravam desmistificadoras das castradoras ideologias políticas, psicológicas, sociais e económicas, suas coetâneas.

<sup>3</sup>Em Portugal os ecos das revoluções liberais vindos da Inglaterra, Estados Unidos e França, culminam com a revolução liberal de 1820, feita fundamentalmente com o empenho da burguesia do Porto, iniciando-se assim o período de afirmação do pensamento liberal por contraposição ao poder absolutista através de um pronunciamento militar e popular. As primeiras eleições, para as Cortes e Constituintes, da História de Portugal, ocorrem em 1821 e a primeira constituição portuguesa é aprovada em 23 de Set. de 1822.





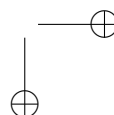
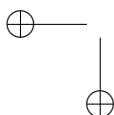
que denominamos hoje de democracia liberal (veja-se Locke, Montesquieu, Rousseau, Mandeville, Kant, Voltaire, entre outros<sup>4</sup>).

Sendo verdade que o confronto de uma determinada classe, a burguesia contra as instituições estatais do séc. XVIII, é o ponto de partida para o fenómeno que caracteriza um regime político democrático, como hoje o conhecemos,<sup>5</sup> também é verdade que a actividade associativa rapidamente excede esse círculo de interesses sociais circunscritos, e passa a ser uma necessidade sentida pelas populações em geral de se protegerem contra a tirania, instituindo uma separação entre o poder da sociedade civil e o poder do Estado (efeitos das revoluções do século XVII em Inglaterra e no século XVIII nas colónias inglesas da América – 1776 – e em França – 1789). Fazia sentido, então, procurar as forças de legitimidade do governo da vida pública pela manifestação da competência do poder, no modo deste anunciar e defender os interesses dos cidadãos esclarecidos e habilitados para se fazerem representar no poder. Ainda que de forma incipiente (porque limitadas a um número restrito de indivíduos), as primeiras eleições são já o prenúncio de que o poder passa a ser baseado no exercício da vontade com que cada indivíduo pode mandar outrem a representá-lo, partindo de um direito a escolher, entendido como natural, porque exclusivamente ajuizado segundo critérios da sua razão. Em nome do poder passa a exigir-se um espaço de comunicação em que o sujeito A tem que convencer e/ou persuadir B da sua competência em administrar a vida pública, ao invés de se limitar a evocar Deus, o sangue, a tradição ou a força física para legitimar o seu lugar na condução da vida humana.

Como novo atributo para legitimar a função de governar, impõe-se a noção de “representantes do povo”. Estes conceitos remetem desde logo para uma experiência que incentiva ao condicionamento da acção política dos eleitos por parte dos eleitores, sendo que os políticos devem

<sup>4</sup>Leia-se o excelente capítulo 2 escrito por Tavoillot, Pierre-Henry (2000) e intitulado “Da querela do panteísmo à querela da Revolução Francesa”.

<sup>5</sup>Estabelecido com o intuito de assegurar a liberdade de movimentos da burguesia, limitando, ao mesmo tempo, os do Estado.

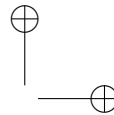
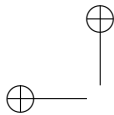


tomar o acto de escrutínio como valor superior de legitimação, podendo passar-se a falar numa soberania popular. Vota-se então para a constituição das recém criadas instituições como o parlamento, em Inglaterra, e a Assembleia Nacional em França do século XVIII. Forma-se assim o conceito moderno de democracia, o qual denota uma realidade política de governo que se encontra até hoje em aprofundamento.<sup>6</sup> Constitui-se historicamente um regime político que para muitos se define como a materialização de um princípio que assenta no exercício próprio ao ser humano de “fazer um uso público da sua razão em todos os elementos”, como nos diz Kant no seu muito justamente célebre e citado texto “Resposta à pergunta: que é o iluminismo?”.<sup>7</sup>

Mas se a matriz desse uso público da razão é a liberdade, condição necessária para se viver em democracia, ela não é condição suficiente para que cada um se julgue ao nível de todos, iludindo a sua obrigação de continuar o seu aperfeiçoamento na e pela ilustração. Kant avisa-nos desde logo que o uso público da própria razão estabelece-se por “[...] qualquer um, enquanto erudito [...]” e segundo o uso que “[...] faz perante o grande público letrado” (Kant, 1784: 13). Por um lado Kant compreende que a liberdade, a discussão pública dos problemas de regulação da vida pública, é extensiva e deve ser considerada a todos os cidadãos que se esforçam por se servir do seu entendimento. Por outro lado, sabe que essa liberdade de expressão e de acção têm por limites a necessidade dos cidadãos cumprirem as suas funções na sociedade a fim de evitar a insubordinação pública. Há pois momentos e actividades que exigem que o cidadão se comporte de forma passiva a bem da ordem social, fazendo uso privado da sua razão (ele dá-nos como exemplo os cidadãos que estão no serviço militar, o do cidadão que não pode recusar-se a pagar impostos ou o do clérigo que está obrigado a

<sup>6</sup>Tome-se como exemplo o trabalho de Jürgen Habermas em procurar teorizar sobre uma democracia radical. (1992). “*Between Facts and Norms (Faktizität und Feltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*”, Cambridge, MIT Press, 1996.

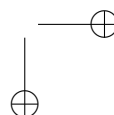
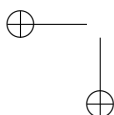
<sup>7</sup>Cf. Kant, Immanuel (1784). “Resposta à pergunta: que é o iluminismo?”, *A paz perpétua e outros opúsculos*, Trad. A. Morão, Lisboa, E. 70, p. 13.

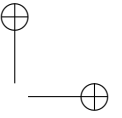
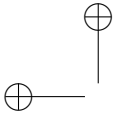


ensinar o catecismo). Em terceiro lugar, Kant admite que todos sem excepção podem, enquanto eruditos, e no uso público da sua razão, ter plena liberdade de comunicar aos seus públicos quer os erros do serviço militar, quer as suas considerações sobre a injustiça das prescrições tributárias impostas pelo governo ou apresentar reflexões de como melhorar nas matérias relacionadas com a religião) (Kant, 1784: 14-19). Isto é, a liberdade deve ser plena mas exigindo responsabilização social dos indivíduos que dela usufruem e que se apresentam explícita ou implicitamente como concorrentes ao poder. O exercício dessa liberdade pressupõe pois a competência ou mérito em fazer uso das suas faculdades naturais. E o mérito é alcançado através de uma sólida educação. Esta entendida como uma acção social que privilegia, proporcionando os meios, o esforço do indivíduo em aprender e sair dessa menoridade que nivela os indivíduos na desresponsabilização e pela ignorância.

Parece então que a democracia que devia pressupor a liberdade mas também a igualdade política, tem dificuldade em fazer compreender aos seus cidadãos, desde que tomou essa nova forma caracterizada pelo sistema teórico e político do século XVIII, e que nós civilização ocidental herdámos, que cada um deve responsabilizar-se em fazer o melhor uso possível dessa faculdade que é a de avaliar, decidir e escolher a melhor política que permita estabelecer o bem comum. Sem que isso, nos impeça de exigir, ao mesmo tempo, às necessárias instituições do Estado, que estas assegurem a criação de condições logísticas, humanas e sociais condignas, a todos os não tem poder de se auto-responsabilizar, por não terem idade suficiente, por não possuírem as condições económicas, sociais ou de saúde que o permitam.

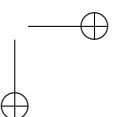
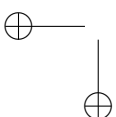
Quando Habermas, um dos grandes pensadores contemporâneos da acção social, nos diz que hoje em dia a opinião pública reina por todo o lado mas deixou efectivamente de governar (porque se passou a confundir por ela o conjunto de opiniões publicamente manifestadas, sendo estas que invadem o espaço da comunicação pública privilegiado pelos *media*), (Habermas, 1962: 258-260), está precisamente a indicar-nos que a delegação do poder que a maioria de nós faz nos nossos repre-

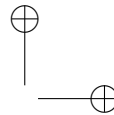
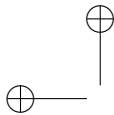




sentantes políticos não corresponde a um exercício de poder efectivo. E que a representação popular continua a ser um desígnio por cumprir ainda que o sufrágio seja hoje, nas democracias ocidentais, universal e equitativo. Por que acontece isto? O fenómeno é estudado por muitos autores, mas há um ponto comum que os une: a ideia de que a massificação da cultura ao invés de potenciar a conquista de autonomia de todos os indivíduos relativamente aos poderes das instituições, afirmando-se como um legítimo mecanismo de vigilância dos abusos do poder administrativo e legislativo, provoca, pelo contrário, o inconformismo irreflectido das massas nos poderes que têm por objectivo controlá-las para benefício próprio. E isso porque o modo como se estabelece a comunicação numa cultura de massas potencia os seguintes factos:

1. Os indivíduos que exprimem a sua opinião são sempre em muito menos número do que o grupo daqueles a que a decisão diz directamente respeito, afectando as suas vidas. Seja por estes ignorarem os modos de dizer, os tempos e os espaços em que o podem fazer, seja por efectivamente aos meios de comunicação terem um acesso determinado pelos editores dos *mass media* que estão por sua vez submetidos ao controlo dos grupos financeiros que capitalizam esses meios de comunicação através da produção e troca de mercadorias (que na prática converte o tempo de atenção que as pessoas dedicam a um determinado órgão de comunicação social a dinheiro, já que a fixação da atenção é uma vantagem para o grupo que aí publicita os seus produtos) (Habermas, sintetizando as teses de Mills e Kornhauser, 1962: 259 e Keane, J. 1991: 63-95).
2. O modo como se estruturam as relações comunicacionais dificulta sobremaneira as reacções dos indivíduos aos problemas para que são solicitados, não havendo, em tempo razoável, uma antevisão dos resultados práticos decorrentes da sua intervenção (que sente como estando mediada e disseminada ou pelos par-



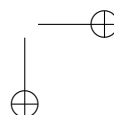
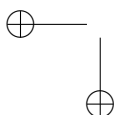


tidos ou pelos meios de comunicação) (Habermas, 1962: 259 e Keane, J. 1991: 161-184).

3. Por outro lado, a acção que a opinião pública pode desencadear está, no limite, subordinada ao controle e à decisão últimos da autoridade que no momento tem o poder executivo de a confirmar ou não, atrasando ou impedindo a efectiva realização da vontade colectiva. E mesmo no caso da autoridade ser consentânea com a opinião geral, a máquina administrativa, burocrática pela natureza das suas funções, tende a ter um tempo próprio que não se coaduna, as mais das vezes, com as exigências de soluções rápidas que os cidadãos frequentemente gostariam de ter (Habermas, 1962: 259 e Keane, J. 1991: 99-115).
4. Por fim, sabe-se que as massas não usufruem de grande autonomia em relação às instituições, raramente se conseguem organizar de modo a promover uma acção contra o poder, pois este, por definição, apresenta-se como uma esfera em que a maior parte dos seus recursos estão dedicados a maximizar a sua esfera de influência (através da comunicação nos *media* ou através da força física, entre outras estratégias) (Habermas, 1962: 259-260).

Estamos pois conscientes que a democracia, tanto há dois séculos e meio, como hoje, regista o empenho dos cidadãos em se oporem aos poderes despóticos, reclamando que o poder se transforme em autoridade, se outorgado por normas. As normas democráticas. Se, então, os valores nascentes dos direitos individuais e das liberdades públicas procuravam constituir-se como um instrumento de defesa contra o poder incontrolado das monarquias, hoje pode dizer-se que os valores são utilizados, no mundo ocidental, para promover a afirmação da capacidade de intervir de cada indivíduo nas acções do seu governo de forma consciente, responsável e imediata. Mas como? E porque hão-de ter as normas expressas nos documentos de protecção dos Direitos Humanos mais poder de autorizar as acções da vida pública dos que as de outrora?

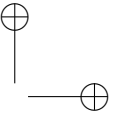
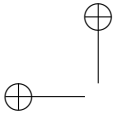
*LabCom Books*



É tecnicamente impossível celebrarmos efectivamente os benefícios de uma democracia directa, onde os cidadãos pudessem intervir publicamente, compondo um auditório onde fossem tantos os que conseguissem expressar publicamente os seus juízos como os que serviriam de receptores, capazes de aceitar ou de recusar em consciência as propostas que lhes seriam apresentadas. Como Kant alertou e propôs, a opinião tem que ser fundamentada, esclarecida e esclarecedora, pois a democracia exige, tanto quanto qualquer outro regime, de uma elite que assuma a sua responsabilidade nos sectores em que tem poder, i.e., que seja um sujeito activo e se auto-governe. Só que diferentemente de outros regimes, como os das ditaduras que pressupõem um comportamento elitista de uma parte restrita da população (uma classe, uma corporação, um partido político, um grupo ideológico, uma família, etc.), a democracia exige, para ser vivida plenamente, essa busca de superioridade para pensar e agir por parte de todos os cidadãos. Vejamos, não se pugna aqui pela negação do valor da igualdade, que é fundamental, a par com o da liberdade, para se estabelecer um governo em que o povo se governe a si próprio. E por povo soberano entende-se todos os indivíduos adultos sem distinção de sexo, raça ou credo. O que eu sublinho enfaticamente neste texto é a ideia de que o princípio de legitimidade do poder conferido pelo voto, tem que estar em sintonia com a capacidade de intervir materialmente, e de outras formas, na estrutura do poder dos cidadãos que para isso estejam interessados. Formas tais que poderão substancializar-se na conquista de uma informação científica, técnica e humanista, que contribuirão para criar uma cultura sólida de contra-poder, ou de confirmação da importância do papel de um interlocutor; função incontornável do poder num Estado de Direito, aberto à discussão pública.

F. Nietzsche temeu que os efeitos de uma cultura democrática, de uma cultura onde as decisões passariam a ser tomadas em fóruns de discussão, mais não fossem que o prevalecer dos procedimentos de governação da população (Nietzsche, 1889: 24).<sup>8</sup> Para este autor, a popu-

<sup>8</sup>F. Nietzsche (1889), *Crepúsculo dos ídolos*, Lisboa, Ed. 70, p. 24. Ler também



laça apenas está à espreita de minar a autoridade precipitando-se em discussões estéreis, opinando sobre tudo e todos, sem outros recursos mais dignos de mérito do que afirmar-se pela vozearia com que julga defender ideias. Hoje muitos de nós, democratas, e que não partilhámos as ideias nietzscheanas de uma governação aristocrática de alguns sobre os muitos, mas que também não nos iludimos sobre a qualidade geral da nossa intervenção sobre os assuntos públicos, continuamos a ter sentimentos ambíguos quanto à real situação democrática vivida nas nossas sociedades. Queremos partilhar os princípios desencadeantes da acção democrática dos nossos dias, sem cairmos na ditadura de maioria que ontem, com as Leis do Terror da revolução política francesa, e hoje com apatia e o desinteresse da maior parte de nós relativamente aos assuntos públicos, propicia um caldo cultural que conjuntamente com a deformação que os nossos representantes fazem do poder que lhes conferimos, precipita-nos a que façamos nossas as palavras de Madame Roland, proferidas momentos antes de ser guilhotinada no ano II da República (1793): “Liberdade, quantos crimes se cometem em teu nome!” (Michelet, 1874: 116-117).

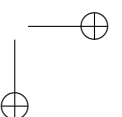
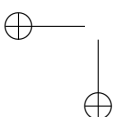
Mas como alterar este estado de coisas? Onde alicerçar as nossas tomadas de decisão de modo a que estas surjam com uma validade supra-contextual?

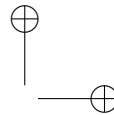
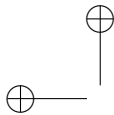
Na realidade é tarefa da Filosofia, entre outras matérias, como assim a entendo, investigar acerca dos pressupostos teóricos e práticos que condicionam as acções, de modo a legitimar o poder, i.e., de encontrar pressupostos argumentativamente sólidos, que sirvam de garantias e de orientação para o exercício de um poder autorizado. O objectivo é, talvez, desmedido, e a ambição não é menor, mas julguem por vós o que está em jogo caso nos detenhamos na prossecução deste ofício:

1. Dizemos que somos felizes herdeiros da cultura política que se baseia na existência de um conjunto de direitos naturais, racionais, do homem, que se materializaram nas nossas constituições,

---

o texto de Luc Ferry, “A crítica nietzscheana da democracia” in *História da Filosofia política*, 2000, pp. 301-323.

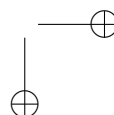
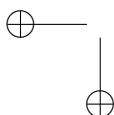




e que isso nos obriga à tarefa de difundir (se preciso, recorrendo à força física) os ideais democráticos pelo mundo.

2. Declararmos, em reacção ao comportamento consequente da frase anterior, que por sermos felizes herdeiros desses princípios teremos que os usufruir enquanto podemos como loteados pela sorte histórica, deixando os outros povos entregues ao seu próprio modo de viver a realidade social e política, sem nos intrometermos nos seus assuntos, porque essa é a sua contingência histórica.
3. Afiançarmos que esses princípios são estratégicos e que correspondem a interesses subjectivos de certas classes ou grupos socio-económicos, utilizados como cortina para continuar a explorar financeiramente os países industrialmente menos desenvolvidos, mas com uma imensa riqueza em recursos naturais, necessários aos mercados dos países ricos.
4. Considerarmos que importam pouco as questões filosóficas relativamente ao fundamento e à legitimidade da teoria dos direitos, que o que importa é criar tão-somente os mecanismos de protecção da prática desses valores.

Se não tivermos argumentos sólidos que ao mesmo tempo se afigurem convincentes na defesa da necessidade de protecção desse específico conjunto de normas, o que acontece? E quem decide o que é melhor para nós, sem se preocupar em fundamentar aquilo com que nos pretende dar a entender como sendo evidente? É claro que na sociedade ocidental há que aperfeiçoar os mecanismos jurídico-legais que possam concretizar extensivamente os direitos dos cidadãos, mas esses mecanismos assentam em normas, e onde vão buscar estas a sua validação, a que critérios?



### 4.1.1 Direitos Humanos: relativismo *versus* universalismo

O meu grande preâmbulo serviu, assim o espero, para contextualizar esta questão fundamental, a saber: se os valores da democracia que se formalizam nos Direitos Humanos que começavam então a ser consagrados (como o direito à liberdade de expressão, igualdade de todos poderem participar na gestão dos assuntos públicos e no acesso aos meios disponíveis para ajudar a desenvolver essas competências, o direito à vida, etc.), assentam ou não em princípios relativistas, historicamente contextualizados, ou se, pelo contrário podemos entendê-los como verdadeiramente universais, como aferentes de uma prática corrente de socialização?

A Declaração Universal dos Direitos do Homem (DUDH) é um instrumento criado pela Comissão dos Direitos do Homem das Nações Unidas, na qual se dá conhecimento à comunidade internacional de um conjunto de 30 artigos que formalizam os princípios ou normas gerais que constituem o conjunto de direitos fundamentais dos seres humanos. A Declaração foi aprovada em 10 de Dezembro de 1948 por quarenta e oito dos cinquenta e seis Estados então representados na Assembleia-geral das Nações Unidas.<sup>9</sup> Isto aconteceu três anos depois do fim da II Grande Guerra e três anos depois de ser proposta pela Carta das Nações Unidas, artº 1, n.º3.

A Declaração tem como precedente histórico o texto que serve de preâmbulo à Constituição do Estado de Virgínia de 1776 e o texto francês da “Declaração dos Direitos do Homem e do cidadão” de 1789.<sup>10</sup> Apesar da existência desses textos e da sua consagração constitucional

<sup>9</sup>Não houve votos contra, só abstenções. Cf. “Direitos Humanos – A Carta internacional dos Direitos do Homem”, n.º 2, Ficha Informativa/Ver. I, Trad. Gabinete de Documentação e Direito Comparado, Nações Unidas, Lx., 2001, p 6-7.

<sup>10</sup>Alain Renaut tem um texto muito claro e condensado, no qual faz uma comparação entre as revoluções americana e a francesa “Revolução Americana, Revolução Francesa”, in *História da Filosofia Política*, 4, Trad. Maria Carvalho, Lisboa, Instituto Piaget, 2001, pp. 17-42.

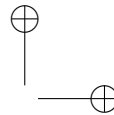
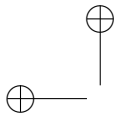
em alguns países europeus, isso não impediu a precipitação dos acontecimentos políticos e militares que conduziram a Europa a duas guerras, num curto espaço de tempo. A 2ª Guerra Mundial, em especial, motiva muito directamente a composição deste texto, já que um dos principais redactores e membros da Comissão dos DH, René Cassin, o diz frequentemente.<sup>11</sup> Em face do terror, da violência sem limites e do poder descontrolado de um punhado de líderes sob as ordens de um ditador, procurou-se encontrar um modo de os indivíduos se protegerem de forma mais sólida, quer da ira destrutiva que pode provir de Estados autoritários, quer do poder arbitrário *inter pares*, procurando-se novas formas de gerir a frustração, os conflitos e as tensões sociais.

Na verdade, a Declaração e os dois Pactos Internacionais que a completam, formam os três documentos que constituem a Carta Internacional dos Direitos Humanos,<sup>12</sup> e através dos quais a organização das Nações Unidas procura influenciar os cidadãos de todo o mundo, diligenciando, através das suas recomendações, para que estes conheçam os seus direitos sociais, políticos económicos e culturais. Ao mesmo tempo, as Nações Unidas surgem como órgão que supervisiona essa política a aplicar pelos Estados, incentivando-os a defender, promover e realizar muitos desses direitos. Para o efeito foi criado um Comité dos Direitos do Homem, onde se analisam os relatórios enviados frequentemente, e com um sentido de obrigação, pelos Estados, estando esse comité habilitado para emitir comentários e fazer publicar listas com os países que incorrem no incumprimento das disposições gerais requeridas.

Como sabemos, este efeito de publicitação funciona mais ao ní-

<sup>11</sup>Ver “ How the Charter on Human Rights Was Born “, *UNESCO Courier*, 21 (January, 1968) 4-6.

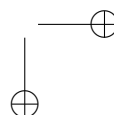
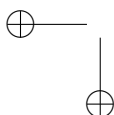
<sup>12</sup>Pacto Internacional sobre os Direitos Económicos, Sociais e Culturais que entrou em vigor em Janeiro de 1976, e o Pacto Internacional sobre os Direitos Cívicos e Políticos que entrou em vigor a 23 de Março de 1976 juntamente com o primeiro Protocolo Facultativo referente ao Pacto Internacional sobre os Direitos Cívicos e Políticos. O segundo Protocolo Adicional ao Pacto Internacional sobre os Direitos Cívicos e Políticos entrou em vigor em 11 de Julho de 1991.

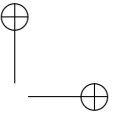
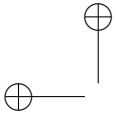


vel psicológico junto da opinião pública desses países ou da opinião pública mundial, já que os pareceres deste comité não têm um valor jurídico vinculativo. A efectividade das leis depende em grande parte das pressões internacionais sobre os estados pouco cumpridores, já que não há meios jurídicos de fazer cumprir as normas, dificultando a acção de fiscalidade das condutas políticas dos Estados.

Então onde reside o poder deste sistema que visa garantir as liberdades gerais? Precisamente no facto das populações virem a reconhecer, como descrição legítima das suas aspirações sociais, a ordem normativa do documento em discussão, servindo-se então deste como um instrumento de pressão sobre os seus Estados, de forma a que estes admitam juridicamente, o que a Filosofia já adoptou como direitos intangíveis: o direito à vida, direito a não ser submetido à tortura, direito a não ser submetido à servidão e/ou escravidão, etc. De acordo com o quadro instituído por essas normas, os cidadãos podem influenciar os seus Estados, modificando as suas orientações de voto relativamente aos que melhor parecem pugnar pela defesa desses interesses, ou, se impossibilitados de escolher livremente, pressionando através das suas organizações civis que desenvolvam um trabalho de consolidação nas bases, dos princípios gerais que as cúpulas governativas não querem ver em uso, por exemplo. Atente-se no papel desempenhado como líder da opinião pública do seu país pela Nobel da Paz de 2003, Shirin Ebadi, apesar de um poder estatal fortemente inibidor da liberdade de expressão, como é o do Irão.

A Carta, através das instituições e das pessoas que a promovem, sintetiza o esforço de todos os que sublinham o seu carácter pedagógico. Acreditam, tal como os pedagogos iluministas, que é fundamentalmente através do ensino das suas normas e do alargamento da educação a todas as pessoas do mundo que se poderá desenvolver o respeito pelas liberdades e garantias dos indivíduos, veja-se o artigo 26º da declaração. E nós, no Ocidente, vamos procurando adequar o nosso ensino a essa realidade, de maneira sofrível. Vejamos, em Portugal, se bem que em termos de acesso ao ensino tenhamos vindo a garantir,



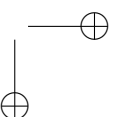
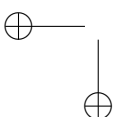


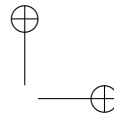
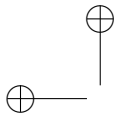
satisfatoriamente, nestes últimos trinta anos, que a maioria da população se escolarize, os nossos níveis de excelência não estão ao nível dos auferidos noutros centros de estudo europeus. Não se soube actuar em democracia: com compreensão pelos que têm origens sociais menos favoráveis, providenciando os meios e os métodos para uma boa inserção no tipo de modelo comportamental exigido, mas sem deixar de preservar na continuidade de uma disciplina de trabalho onde a exigência de conhecimentos científicos e/ou técnicos fosse norma comum.

Há ainda por fazer na sociedade portuguesa um trabalho de difusão do conteúdo programático da Declaração, mas, mais necessário, há que levar a sociedade a reconhecer a importância de interiorizar o valor da norma. Dar-se-á um salto civilizacional de grande alcance quando o indivíduo e a sociedade derem cumprimento a essa interiorização, porque só assim se poderá viver num verdadeiro Estado de Direito, no qual os indivíduos e todas as instituições sociais saibam qual é a moldura normativa das suas acções, e ajam dentro desses limites, a fim de evitar o despotismo.

Aos que julgam ser esta imposição uma restrição às liberdades, em nome de princípios que dizem semelhantes aos veiculados pelas instituições que sempre procuraram condicionar a actividade humana, eu relembro o modo como ela foi produzida: por debate, em sessões abertas e no cumprimento das regras da reciprocidade e do respeito pelas opiniões contrárias, até se atingir um consenso alargado. É obra em aberto do espírito humano, que visa o pluralismo e a tolerância e não o fundamentalismo das suas disposições gerais.

No que diz respeito a um conhecimento quer da Carta, quer da Constituição da República portuguesa ao nível do ensino básico e secundário, então estamos conversados. Apesar de um ou outro manual de Introdução à Filosofia ou de História trazer excertos da DUDH ou da Constituição da República, a verdade é que não é exigido um trabalho de aprendizagem mais sistemático. Os indivíduos não têm preparação para reconhecerem o conjunto dos seus direitos e deveres sociais, e não sabem exigir o desenvolvimento dos mecanismos de protecção na Re-



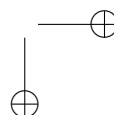
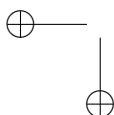


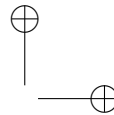
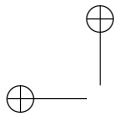
pública em que nasceram. Não têm consciência da força do seu poder e do modo como podem condicionar, livremente e através do uso público da sua razão, as decisões de governação impondo-se não como abstrações no momento da contagem de votos, mas como sujeitos de consciência social e parceiros a considerar.

Pode o sistema de educação garantir esta tomada de consciência? Num curto prazo de tempo, não. A educação não deixa de ser uma trave mestra desta socialização para o pleno exercício do poder,<sup>13</sup> mas a cultura política é também referente ao que na família, no grupo de amigos, na igreja, nos *media*, no sistema de governação e, especialmente, pelo que na estrutura social é propalado como o melhor tipo de governação.

Aos Estados contemporâneos pede-se-lhes agora que intervenham na defesa dos direitos dos seus cidadãos. Esta nova concepção de Estado, como legítimo representante dos indivíduos, fá-lo refém da ideia de serviço público, que o Estado autoritário, contra o qual se lutou no século XVIII, não considerava ser uma responsabilidade sua. Vem-se exigindo ao Estado que permita a realização desses valores individuais, consagrados pelos filósofos das luzes, propiciando ensino público gratuito, saúde pública gratuita, justiça gratuita, acesso a meios de entretenimento públicos acessíveis pela maioria dos cidadãos, desenvolvimento de programas técnico-científicos, etc., num crescendo de exigências para a intervenção estatal em domínios que vão do meio ambiente aos meios de comunicação, e que passam para além do exercício da função meramente jurídica. E, quer em tese quer de forma costumeira, o Estado tem essa obrigação. Porque o Estado democrático está ao serviço dos interesses de toda a população, logo tem que saber que é sua a função de administrar o mais competentemente possível o erário público. Na realidade, os nossos representantes políticos terão que consciencializar-se do que estão ali, muito pragmaticamente, para assegurar o bem-estar de quem os elegeu, porque é esta a condição imposta por um regime que lhes proporcionou essa chegada à governação

<sup>13</sup>Veja-se RosKin, M. e outros (1994), “Political Culture”, in *Political Science: An introduction*, Prentice-Hall, 1994, pp. 121-141.

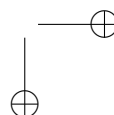
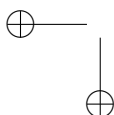


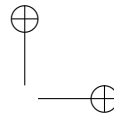
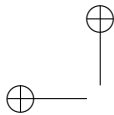


da vida pública. Os referendos serão talvez uma boa forma de lembrar todos os agentes envolvidos no sistema de governação, de forma mais continuada, os pressupostos da democracia. Os parlamentos e os meios de comunicação serão também, e de forma menos pesada para a administração, meios de excelência para controlarem os actos públicos dos que detêm o poder. Estas considerações parecem assentar numa relação de desconfiança com o poder. E são-no. A democracia é descrente das qualidades que possam advir da concentração de poderes que não possam vir a ser julgados, e por isso é um regime que apela a uma vigilância constante por parte de todos os cidadãos. É a razão porque se instituiu, e se procura manter incólume, a estrutura de divisão dos poderes institucionais, é a razão porque o cidadão em democracia tem quase tanta responsabilidade moral pelos actos dos que o governam quanto estes próprios, é também por isso que o indivíduo tem que esforçar-se toda a vida para reagir contra instituições que assentem em considerações paternalistas sobre a acção social.

Mas como conceber estratégias que conciliam os valores individuais com os valores que interessam à comunidade e que aparentemente parecem estar em confronto? E o que acontece às nações cujos Estados não procederam ainda, defendendo-se com argumentos de natureza tradicional e cultural, à distinção entre os valores religiosos e políticos (confundindo publicamente as esferas do sagrado e do profano), advogando mais a importância da acção colectiva do que a importância social da acção individual, como acontece com os Estados islâmicos, por exemplo?

O esforço de retirar da tutela da religião os Direitos Humanos, não encontra eco na maior parte dos dirigentes islâmicos que não admitem a hipótese de separar a esfera do que à lei divina concerne (*Sharia*) da esfera da lei dos homens, afirmando ser a sua, uma reacção salutar de resistência cultural ao que muitos chamam o imperialismo ideológico do Ocidente. Esses Estados escusam-se em fazer cumprir muitas das directivas concebidas pela Carta, dizendo-as comprometidas com concepções civilizacionais estritamente ocidentais, tendo criado, inclu-



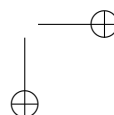
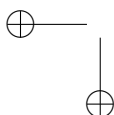


sivamente, uma “Declaração Islâmica Universal dos Direitos do Homem”. Declaração cujas formulações são suficientemente ambíguas de forma a evitar um confronto com os princípios religiosos da cultura em causa, que determinam outro tipo de práticas sociais, não consignadas na Declaração da ONU.

Se alguma coisa a história nos pode ensinar, é que a democracia ocidental, tal como a estamos a experimentar, necessitou de separar os assuntos da religião daqueles que são do raio de actuação laica. A educação nas escolas públicas do Ocidente, onde os currículos visam o desenvolvimento físico, intelectual e cívico do indivíduo, em pouco têm a ver com as escolas dos países muçulmanos na sua maioria financiadas pelas comunidades religiosas à sombra espiritual e logística das mesquitas, e criadas para generalizar um melhor e mais profundo conhecimento da lei divina.

Patrícia Jerónimo<sup>14</sup> no seu livro *Os Direitos do Homem à Escala das Civilizações* convida-nos a fazer outra leitura do fenómeno islâmico. Ela não nega essa realidade política crescente a favor de teocracias que parece cada vez mais substanciar-se a favor de uma união islâmica (para a qual em muito contribuem os grupos extremistas que encontram hoje terrenos socialmente férteis para a expansão da sua mensagem) mas pede para que se reconheça, também, a diligência dos que, correndo riscos de vida, continuam a criticar o sistema político que se está a desenvolver, procurando formas da tolerância se vir a sobrepor ao dogmatismo reinante, num tentativa de “abraçar a causa da modernidade” como nos diz a autora, ainda que com um espírito que se quer livre em relação aos direitos absolutos ocidentais e que a autora admite como sendo uma acção a positivar. Mas não serão os valores ditos oci-

<sup>14</sup>Que tem um livro cujos capítulos relativos à análise dos Direitos Humanos têm tanto de ironia quando roçam o sarcasmo leviano (reacção emocional de quem tem que atacar para se defender?) quanto os outros têm de rigor analítico (2001). O que não deixa de ser surpreendente, porque os comentários à civilização ocidental não deixam prever a qualidade e a exemplar moderação crítica com que trata a civilização islâmica e com que nos obriga a pensar de forma mais complexa do que aquilo a que estamos geralmente habituadas relativamente a esta matéria.



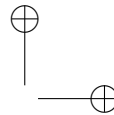
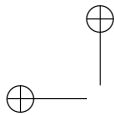
dentais, mais do que símbolos relativos a uma civilização específica, um modo universal de se entender a pessoa humana?

Também os governantes chineses e alguns Estados africanos, entre outros, recordam que a concepção essencialmente individualista dos direitos consagrados pela Carta, não está de acordo com as suas próprias tradições, apontando o carácter excessivamente abstracto, irrealista e, do ponto de vista sociológico, conceptualmente limitado dos Direitos do Homem. Eles defendem que, como contrapartida, possuem sólidas concepções sociais que assentam mais nas estruturas da família ou da comunidade do que no poder subjectivo do indivíduo (Galtung, 1994: 24-31). Ao mesmo tempo alegam que para garantirem os direitos económicos, para atingirem um certo bem-estar material para as suas populações, não podem perder tempo agora a preocupar-se em garantir a positividade dos direitos civis e políticos.<sup>15</sup> Mas como Habermas resume o problema, nem o bem-estar da comunidade deve ser decidido de forma paternalista pelo poder em exercício, nem argumentos relativos à funcionalidade de um sistema que se quer economicamente desenvolvido se podem confundir com argumentos normativos.

Por muito que reconheçamos as imperfeições e o carácter de abstracção das formulações normativas dos documentos visados, e que muitos autores ocidentais foram os primeiros a criticar,<sup>16</sup> a verdade é que não se conhece nenhuma outra ordem normativa respeitante à criação de uma ordem social mundial, que, na prática, seja promotora de maior tolerância cultural, sem que isso a impeça de estabelecer limites e condições estritas do cumprimento de iniciativas de solidariedade e de libertação da servidão dos humanos. Não é o documento, claro, o antídoto para tornar as pessoas mais felizes, isso será da esfera da sua existência pessoal, mas serve como um bom sistema de regulação dos processos de governação, com efeitos práticos na promoção do valor da pessoa humana. E a sua legitimidade não assenta exclusivamente

<sup>15</sup>Galtung (1994), *Direitos Humanos uma Nova Perspectiva*, Trad. Margarida Fernandes, Lisboa, Instituto Piaget, 1998, pp. 24-31.

<sup>16</sup>Atente-se por exemplo na lista que Johan Galtung elaborou, *Op. Cit.*, pp 125-138.



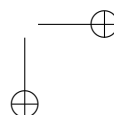
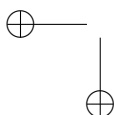
nos pressupostos culturais e históricos ocidentais, que a fundamentam directamente, pois o documento ultrapassa as contingências históricas que remontam para uma concepção individualista aguerrida.

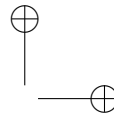
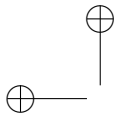
Como Habermas nos diz, os direitos não são relativos e adstritos a esta cultura neo-liberal que vivemos hoje, e que é passível de ser criticada. Estes direitos são o resultado de longas negociações, produtos de uma actividade da esfera de discussão intersubjectiva, que ocorram entre membros que se associaram livremente a uma organização e a um grupo de trabalho, e pressupondo o princípio do respeito mútuo e da argumentação fundamentada e livre. Repare-se, a aprovação da Declaração é feita em Assembleia-geral com cinquenta e seis Estados a servirem de interlocutores, não é uma imposição unilateral por parte de um ou mais Estados sobre a soberania dos outros. Leiamos Habermas: “A alternativa entre ‘individualistas’ e ‘colectivistas’ torna-se vazia se integrarmos a unidade contra direccional dos processos de individuação e de colectivização nos conceitos básicos do Direito. Uma vez que também sujeitos de direito só são individualizados pela via da colectivização, a integração do indivíduo só pode ser simultaneamente garantida através do acesso livre àquelas relações interpessoais e àquelas tradições culturais em que lhe é facultado manter a sua identidade. Sem essa dose de comunitarismo, o individualismo, compreendido adequadamente, permanecerá incompleto.”<sup>17</sup>

Caiem por terra as teorias dos que opõem o colectivismo contra o individualismo exacerbado do ocidente, porque se esquecem que as investigações sociológicas recentes<sup>18</sup> dão conta claramente que a identidade se produz através de um processo de socialização, e que sem este sistema de relações e de interdependência, nunca teríamos um indivíduo capaz de se autonomizar e de pensar por si. A linha de força do pensamento sociológico actual resume-se em grande parte à declaração de William James “sem o impulso dado pelo indivíduo a sociedade

<sup>17</sup>Cf. Habermas, J. (2003). “Sobre a legitimação pelos Direitos Humanos”, in *Direito e Legitimidade*, Merle, J. C. e Moreira, L. (orgs.), Landy Editora, p. 79.

<sup>18</sup>Leiam-se os trabalhos de Georg Herbert Mead.





entra em estagnação, o impulso morre sem a compreensão da comunidade”.<sup>19</sup> Por compreensão entende-se a partilha de sentido acerca do que se aceita como valores fundamentais e inalienáveis. A individualidade só se pode afirmar se tiver como interlocutores outros indivíduos num processo de interacção ininterrupto, a que se chama socialização.<sup>20</sup>

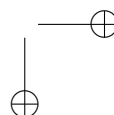
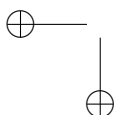
Assim, a Declaração Universal dos Direitos Humanos, é mais do que um documento que denota um estado de crença laica no poder do indivíduo ocidental. Na sua génese dá-se conta de um conjunto de normas que superaram a exigência de uma discussão livre e aberta, e que se podem apresentar como enunciados razoáveis.

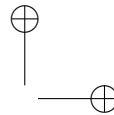
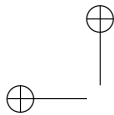
#### **4.1.2 A educação**

Por educação podemos caracterizar de forma geral o fenómeno de passagem de uma mensagem cognitiva entre um sujeito que detém esse saber a um outro que a ignora. Porém, sabemos que ensinar é uma acção que envolve mais do que a troca de informações, já que o que se pretende é modelar o comportamento de um indivíduo, o aluno ou o aprendiz, conforme os valores e as normas da sua cultura. Os nossos currículos dos cursos básicos, secundários e superiores, assim bem como os conteúdos programáticos das disciplinas, mesmo nas supostamente mais neutras das matérias, como as das ciências ditas exactas e/ou naturais, são delineados no quadro de uma visão normativa da sociedade que se quer ver potenciada. Todas as sociedades humanas revelam essa preocupação em fixarem e transmitirem um conjunto de princípios formativos que perpetuem a sua organização cultural e social. Werner Jaeger que estudou especialmente a cultura helénica dá especialmente atenção ao fenómeno da educação que, segundo ele, terá sido especialmente determinada e determinante na cultura clássica, já que

<sup>19</sup>Ver Habermas, J. (1991), *Comentários à Ética do Discurso (Erläuterungen zur Diskursethik)*, Lisboa, Piaget, 1999, p. 113.

<sup>20</sup>Habermas no seu texto dá-nos conta disto mesmo: “L’individuation par la socialization” in *L’Espace public*, Payot, 1988.



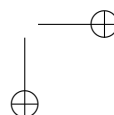
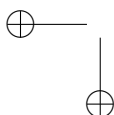


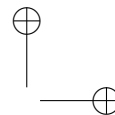
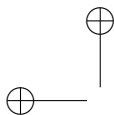
aqui encontramos pela primeira vez na história da humanidade expressos os valores culturais que os mestres concebiam, com um sentido de profunda consciência pedagógica, como necessários à formação física e espiritual de cada cidadão grego. Valores como a honra e a coragem<sup>21</sup> eram na verdade modeladores de um modelo de procedimento para a acção individual e a conduta social dos cidadãos.

Em França, numa cultura e numa época a que nos aproximamos mais, os direitos do homem consagrados pela então recente revolução, também se queriam princípios formadores da cidadania, impulsionados, porém, pela força física de índole libertária, já que até à data de 1789 o esforço pedagógico dos filósofos das luzes em propiciar uma educação que resultasse numa nova socialização não satisfazia os instintos revolucionários dos mais imbuídos na função de positivarem rapidamente esses direitos. Ao tempo, os enciclopedistas, sob a direcção de Diderot, procuravam esclarecer o público sobre a maior parte dos problemas que então se apresentavam à razão humana. Examinadas essas questões, os cientistas, filósofos e historiadores, ofereciam os seus conhecimentos, visando o aumento e a consistência da ilustração pública de todos os interessados. Punha-se então em andamento real o que o movimento intelectual preconizava, e que durante todo o século XVIII se acentua: ajudar a compreender a ideia de que a sociedade se forma por si mesma, que se auto-determina pela troca de informações entre os seus constituintes; compelir à tomada de consciência de que cada indivíduo deve procurar pensar por si (sair do estado de menoridade, como já vimos Kant defender), podendo passar a exigir o respeito pelos seus direitos.

Por sua vez, nos Estados Unidos (país onde em 1776 se anuncia já com a Declaração dos Direitos da Virgínia os valores essenciais que irão figurar na Constituição desse país em 1787) e na Inglaterra de novecentos, o caminho para a democracia é feito de forma mais lenta e pela via política das reformas e não pela forma revolucionária. As sociedades vão-se industrializando, processo que contribui decisivamente

<sup>21</sup> Ver Werner Jaeger (1959), *Paideia*, Lisboa, Editorial Aster, 1979, pp. 3-18.





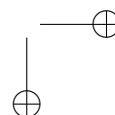
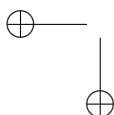
para mais uma transformação da concepção da relação entre os homens e a natureza, e destes entre si. Os valores que configuram os direitos fundamentais vão-se materializando lentamente, apesar da imensa mole de proletários explorados, de camponeses pobres, mulheres sem igualdade de direitos e de escravos, que continuam ainda a coexistir no século XIX e no princípio do XX, com a proclamada Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão.

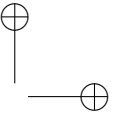
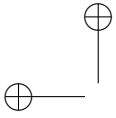
Assim, se democracia, Direitos Humanos e educação parecem ser as três frentes do desenvolvimento da estabilidade das sociedades ocidentais, a verdade é que o peso com que cada uma delas se equilibra em relação às outras é díspar, não só entre diferentes épocas e nações, como entre as diferentes sensibilidades teóricas que compõem o conjunto social em cada país.

No ponto seguinte, relacionado com esta temática, vou chamar a atenção para um conjunto de problemas que neste momento só vou aflorar, e o qual nos obriga a pensar que as democracias não são o regime político onde a excelência do ensino humanista, técnico ou científico esteja automaticamente assegurado por si. A verdade, é que é muitas vezes em regimes autoritários que os resultados das avaliações quantitativas aos desempenhos cognitivos dos alunos são mais altos.

Se é um facto que a educação só por si ajuda a criar uma sociedade mais informada, não é verdade que isso se faça proceder, num curto período de tempo, de uma reforma nos regimes autoritários e pressuponha consequente mudança para a democracia (ou que resulte manifestamente num aprofundamento da própria democracia).<sup>22</sup> Como fazer, então? Aceitar o princípio que cada um deve viver a sua época histórica relativamente aos valores que a sua cultura própria condicionou? Não, porque se todos os indivíduos têm competência para comunicar,

<sup>22</sup>Tenha-se em atenção o facto de que o aumento de pessoas com graus e títulos académicos pode inclusivamente ser fonte de conflito social no caso de estes não encontrarem lugares de desempenho profissional que estejam de acordo com as expectativas que foram criando no esforço da sua habilitação, se os valores que orientaram a sua formação forem as da acumulação de competências cognitivas e técnicas como uma mais valia para um retorno financeiro no futuro.





essa é a esfera que temos de investigar, com o intuito de saber o que por ela universalmente se manifesta, que tipo de elementos, sua natureza e finalidade, são utilizados para dirimir conflitos. Os consensos são formas racionais dos indivíduos se porem de acordo após uma discussão livre, autorizando-os a operar sobre a realidade, ainda que lhes exigindo mérito. O que não queremos é que a crítica sobre os valores sirvam de camuflagem para o prosseguimento de negócios pessoais e de manipulação do poder e das vontades, para vaidade pessoal, sob a forma de uma solução dogmática, como critério de coordenação para a ordem de existência humana.

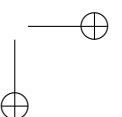
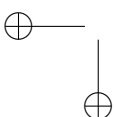
Como intuíram os grandes pedagogos do passado é tornando públicos, difundindo-os, e criando os meios para facilitar essa difusão, que povos que agora sabemos menos felizes (porque de algum modo eles nos dão conta do seu sofrimento e da violência que sobre eles se abate frequentemente, por incúria, má fé ou desinteresse dos políticos que gerem os seus sistemas) conseguirão tomar consciência do seu valor intangível como pessoa – uma natureza capaz de fazer um uso livre e razoável do seu entendimento, com o direito de o expressar, respeitando o juízo dos outros.

## 4.2 Democracia, Direitos Humanos e Educação<sup>23</sup>

“Todas as pessoas têm direito à educação. A educação deve ser gratuita, pelo menos a correspondente ao ensino elementar fundamental. O ensino elementar é obrigatório.” Art. 26.1. DUDH.

*Democracia e Educação* é o título de um livro de um dos mais pro-

<sup>23</sup>Texto publicado na revista “Informação”, editada pela Inspeção-Geral da Educação, ano 8 – n.º 1 – Dezembro de 2000 e também se encontra *on line* em “Intelectu” de 2 de Out. de 2002 (<http://www.intelectu.com/>). Ao Amadeu Manuel.



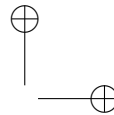
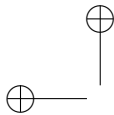
eminentes autores de Teoria Política, o americano John Dewey<sup>24</sup>, que em 1916 transformava em lugar comum, a ideia de que a democracia era uma forma de vida à qual se deviam sujeitar todas as formas de associação humanas. Para quem ajuíze este acto como um fraco feito teórico ou histórico, eu convido a considerar o esforço e o empenho exigido às instituições internacionais que têm como finalidade instituir, fazer preservar e dinamizar a democracia. E isto quase cem anos depois da publicação da dita obra.

Assumir a legitimidade da expansão democrática à escala planetária nos discursos é importante se concomitantemente se reclamar por critérios que traduzam rigorosamente essa legitimidade, problematizando-a, criticando-a, evidenciando desde logo os seus limites e paradoxos, e expondo as suas inequívocas possibilidades sociais como regime político. Daí que afirmar que apenas os indivíduos com uma boa formação académica e cívica podem garantir a continuidade e exequibilidade das regras democráticas que regulam a acção pública, ao mesmo tempo que lhes é imputada a tarefa de vigiarem e reagirem adequadamente a quaisquer abusos que advenham do exercício do poder institucionalizado, sejam atitudes que requerem conveniente reflexão, até porque já se tornou num lugar-comum, cuja validade está longe de estar comprovada e pode mesmo induzir a adesão à teoria que afirma a existência de povos que não estão preparados para a democracia, o que é uma ideia indefensável.

Parece-me claro que se num primeiro momento a fórmula que implicava mutuamente educação e democracia tinha toda a pertinência num mundo em que não se vislumbrava ainda o interesse das classes dirigentes em promover e dinamizar a expansão dos direitos básicos dos cidadãos<sup>25</sup> hoje em dia fará mais sentido questionar essa implica-

<sup>24</sup>John Dewey (1916), *Democracy and Education*, New York, Macmillan. In [http://en.wikisource.org/wiki/Democracy\\_and\\_Education](http://en.wikisource.org/wiki/Democracy_and_Education)

<sup>25</sup>Antes pelo contrário, às populações em geral, mas, sobretudo às rurais, impedia-se ou dificultava-se o acesso aos meios culturais, económicos e sociais que lhes poderiam proporcionar o desenvolvimento do sentido crítico e o incentivo à aquisição de informação. Em Portugal, então, o analfabetismo era endémico, e não houve go-



ção já que se assiste a uma camuflagem escandalosa da vasta e recorrente ignorância dos indivíduos que constituem a nossa sociedade. Tal acontece mesmo através das instituições que supostamente deviam proporcionar a informação e a divulgação do saber a qualquer indivíduo: nomeadamente através dos meios de comunicação<sup>26</sup> e das escolas.<sup>27</sup>

Seria bom que todos os cidadãos permanecessem atentos às consequências que derivam da assumpção do pressuposto de que a única finalidade da sociedade é a democracia, ou a educação ou a concomitância das duas; há o perigo de se cair numa simplificação e restrição acerca do que se considera serem os reais objectivos da sociedade. Como se de algum modo já se tivessem esgotado todas as possibilidades de produzir novas formas de relação social, e nos restasse sobretudo aqueles dois níveis de socialização: o da educação e o da democracia. Este pressuposto reflectiria então uma redução dos objectivos ou das metas sociais a um ponto de convergência unidimensional (utilizando

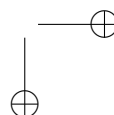
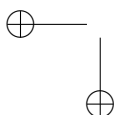
---

vernos, durante séculos e até há bem pouco tempo, que tivessem querido realmente modificar esta situação confrangedora para a sociedade portuguesa. Leia-se a propósito o livro de M. Filomena Mónica, *Educação e Sociedade no tempo de Salazar*, editado pela Presença, em Lisboa, no ano de 1978, e também o artigo de Henrique Medina Carreira, “O Estado e a Educação” In *Cadernos do Público*, Lisboa, 1996.

<sup>26</sup>(3) Consulte-se o artigo de Thomas E. Patterson, “Serão os *MEDIA* noticiosos actores políticos eficazes?” In *Revista de Comunicação e Linguagens*, Relógio d’Água, Fevereiro de 2000, n.º 27. Este artigo resume de forma satisfatória o estado do jornalismo crítico, que se alimenta da personificação dos temas, que reage quase em exclusivo à novidade, prendendo-se a acontecimentos que analisam superficialmente, contribuindo necessariamente para o aumento da ignorância dos cidadãos a respeito dos assuntos públicos.

Westerstahl e Johansson (1986), “News ideologies as moulders of domestic news, in *European Journal of Communication*”, pp. 133-149. Estes autores conduziram um estudo mais ambicioso. Examinaram a cobertura jornalística na Suécia em sete áreas que consideram principais, incluindo a economia, o crime e a defesa. Descobriram que praticamente em nenhum dos casos houve “Qualquer correspondência entre os factos e os desenvolvimentos relatados”.

<sup>27</sup>Perdida, a favor das grandes empresas que controlam os *media*, a autoridade que se centrava na escola.



o termo que um teórico da Escola de Frankfurt,<sup>28</sup> H. Marcuse aplicou recorrentemente nas suas análises sociais), e que em nada contribuiria para uma dinamização e renovação dos discursos e das instituições que regulam as sociedades.

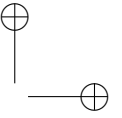
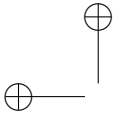
Um autor que nos deixou uma boa reflexão sobre esta questão foi I. Berlin, no seu artigo “Dois conceitos de liberdade”. Diz-nos ele o seguinte: “Quando se está de acordo quanto aos fins, as únicas questões que se colocam têm a ver com os meios, e estes não são políticos mas técnicos, ou seja, susceptíveis de serem resolvidos por peritos ou por máquinas, como as discussões entre engenheiros ou médicos. Daí que aqueles que põem a sua fé num fenómeno imenso e transformador a nível universal, como seja o triunfo final da razão ou a revolução proletária, tenham de acreditar que todos os problemas políticos e morais podem converter-se desse modo em problemas tecnológicos”.<sup>29</sup>

Instrumentalizar os discursos políticos, restringi-los a uma mera discussão técnica, eis o perigo em que se incorre hoje, quando as questões relacionadas com os objectivos para a educação numa sociedade democrática parecem ser aceites unânime e consensualmente: restringe-se as discussões a um grupo reduzido de peritos e de técnicos. Na maior parte das vezes os indivíduos que ocupam cargos relacionados com a política da educação apresentam um percurso profissional que

<sup>28</sup>Tal como o conceito de “Teoria Crítica”, o da “Escola de Frankfurt” remete para uma corrente de pensamento cuja definição tem por base uma nova concepção da sociedade, produzida na Alemanha, mais especificamente em Frankfurt, por um conjunto de autores (como Horkheimer, Adorno, Marcuse, Lukács, Pollock, Benjamin, etc.) entre 1923 e 1970.

Na realidade, só se começa a falar na Escola de Frankfurt nos anos 60, mas Adorno aceita rapidamente esta denominação passando esta a caracterizar um modelo socio-filosófico assente numa visão crítica do modelo social, partindo dos pressupostos filosóficos e históricos hegelianos e marxistas. P. L. Assoun defende que talvez posamos defender a ideia de que a “escola” define e enquadra o conjunto de discípulos de Horkheimer, na realidade o grande responsável pela doutrina da “Teoria Crítica”. A escola de Frankfurt, Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1989, p. 15.

<sup>29</sup>Isaiah Berlin, *A busca de um ideal*, Trad. Teresa Curvelo, Lisboa, Editorial Bizâncio, 1998, p. 243.

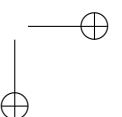
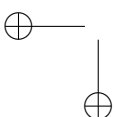


nunca se chegou a cruzar com a função específica de pensar ou de aplicar princípios, regras ou normas para a educação, seja da perspectiva do teórico da educação, seja, principalmente, como docente.

Falta hoje em Portugal a aplicação de um método analítico na reflexão acerca dos conceitos utilizados na nossa política da educação. Essa análise permitiria aos agentes envolvidos no processo (o qual compreende fundamentalmente políticos, teóricos, professores, técnicos do Ministério da Educação, alunos e pais), que soubessem o que estão realmente a dizer e quais os efeitos do que dizem quando falam de processo de ensino/aprendizagem. Aceder à compreensão do modelo político e social que orienta e conota cada palavra no discurso da educação, eis um papel importante a realizar por todos os interessados que reclamam para si uma atitude mais interveniente e crítica na constituição dos valores da sociedade que constituem.

A repetição de conceitos sem o reconhecimento e a compreensão dinâmica dos conteúdos e das implicações que eles sustentam acaba por esvaziar de significado quaisquer projectos educativos que se queiram apresentar como inovadores e transformadores do actual estado de coisas na educação em Portugal. Até porque o diferendo acerca do que é ensinar, do modo como se ensina e acerca do que se ensina, não se reduz de modo algum a questões partidárias em nome de ideologias (configurações da consciência do indivíduo ou do grupo) e interesses estratégicos, mas é essencialmente um projecto científico social e político da comunidade. Há que distinguir, na reflexão acerca da educação, áreas científicas distintivas entre si e com uma dignidade epistemológica própria. Neste capítulo proponho-me apenas abordar duas dessas áreas: a questão da Epistemologia da Filosofia da Educação, assunto que se relaciona com os currículos a serem leccionados, e a questão da reflexão de uma Filosofia Política para a Educação.

Ao nível da reflexão epistémica/filosófica são muitos os filósofos que discutem objectivos e métodos científico e pedagógicos. Inclusive Dewey, o autor que já indiquei como sendo aquele que no nosso século sistematizou de forma clara e pertinente a relação democrática



e educação. Dewey acabou por hipotecar a concepção tradicional da calendarização e da estrutura curricular da escola, tal como nós, ocidentais, a tínhamos instituímos, e que consistia na obediência estrita ao modelo de educação assente na transmissão de conhecimentos de um professor para um aluno. Para Dewey, ao invés, o currículo adequado seria aquele que se baseasse no encorajamento do aluno à aprendizagem por experimentação, de molde a exercitar o seu sentido crítico e autonomia na resolução dos diferentes problemas não só de ordem teórica, mas também prática, que lhe fossem surgindo. Desde logo há que saber quais os valores, princípios e métodos de trabalho que se pretendem ver actualizados pela juventude de um país. Atente-se na palavras valores. Porque a educação estabelece-se sobre modelos de valores.

Por outro lado a questão que problematiza a relação entre democracia e educação (a questão política) obriga-nos a pensar na existência de uma certa racionalidade na acção social que conferiria a um dos planos o poder de coadjuvar o outro. É assim que fomos habituados a pensar e é assim que, em boa fé, vamos legitimando a expansão do Direito à educação transformando-a até num dever, já que os efeitos imediatos que resultam da aplicação coerciva do ensino obrigatório são visíveis ao nível da redução da taxa de analfabetismo no mundo e da melhoria das condições de vida económicas e sociais dos implicados. Tome-se como exemplo o caso de Portugal e veja-se o que as estatísticas das últimas três décadas revelam a esse respeito: há redução evidente da percentagem de analfabetos, uma melhoria generalizada das condições sociais, uma melhor e mais extensa participação das mulheres na vida pública. Três factores que ainda terão de ser mais cultivados, mas que já dão indicações de mudança.

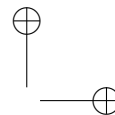
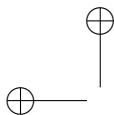
Mas será que o aumento exponencial de indivíduos letrados e academicamente preparados nas sociedades democráticas faz delas um modelo universal de governo, tal como os pensadores mais optimistas e esclarecidos do século XVIII nos fizeram crer?

O que a realidade nos mostra é que a democracia é tão compatível com a manutenção de preconceitos, obscurantismo e ignorância, tanto

quanto o poder autoritário e ditatorial o pode ser com elevadas exigências na formação cultural, científica e social de um indivíduo. Hitler não deixava de ser um profundo conhecedor e apreciador das belas-arts alemãs, assim bem como alguns comandantes das S.S. a partir dos campos de concentração não deixavam de defender publicamente as virtudes de uma educação académica exigente e rigorosa junto da sua juventude. Estaline era um profundo conhecedor de história política e civil, um leitor compulsivo, e isso não o impediu de assinar ordens que assentes sobre modelos socialistas de entender as políticas agrícolas e industriais, levaram à morte milhares de compatriotas seus.

Na verdade, e infelizmente, a prova do tempo parece sugerir-nos que se é verdade que a expansão do direito à educação e à informação parece ter mais sucesso em liberdade criativa se o poder político estiver centralizado numa instituição que promova e defenda valores democráticos, vendo-se no Estado moderno a encarnação do promotor ideológico e financeiro desses interesses, também é verdade que esse Estado não tem obrigatoriamente que ser democrático para obter resultados idênticos ou até superiores, em termos de universalização dos métodos e dos resultados. A formação académica dos cidadãos provenientes de países do Leste Europeu, ainda há pouco sob reservada influência do sistema político soviético, continua a ser uma referência para os portugueses. O que nos permite concluir que a implicação imediata dos conceitos educação e democracia, por si só, não é suficiente para garantir as vantagens sociais de um processo que assegure a auto-consciencialização da importância da liberdade política e da autonomia, ou exercício de livre-arbítrio, por parte dos indivíduos.

A condição de ser-se mais democrata por se ser mais instruído, defendido por democratas liberais como John Stuart Mill (1806-1873), é hoje posta em causa pelos modernos liberais políticos como S. Macedo (1995), já que estes vêm grandes dificuldades em conciliar os objectivos defendidos pelos liberais compreensivos com a sua defesa de contenção dos interesses da sociedade em relação aos do indivíduo, com os objectivos dos liberais que têm uma visão comunitária



da política e da sociedade. Os primeiros apostam na educação, vendo nesta um meio por excelência do desenvolvimento da autonomia individual, sem conferirem, no entanto, grande importância ao papel formador da identidade que constitui as tradições do grupo ou da família em que se nasce. Uma consequência nefasta a apontar a esta tese, segundo Macedo, prende-se com a perda do sentido de uma ordem social que fosse aceite comunitariamente e em nome de uma coesão que se alcança quando se compartilham valores. Os segundos, ao contrário, apesar de apostarem na defesa da diversidade de costumes, culturas e disposições, defendem ao mesmo tempo um controlo da educação pelo poder democrático.<sup>30</sup>

Em qualquer discussão acerca da relação Democracia e Educação há que ter em atenção o seguinte:

1. A existência de vários tipos de democracia (os especialistas referem-se geralmente a seis tipos principais.

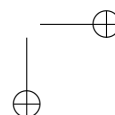
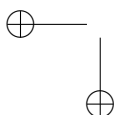
A democracia segundo Schumpeter – 1943, a democracia populista, a democracia liberal, a democracia participativa, a democracia social e a democracia deliberativa;<sup>31</sup>

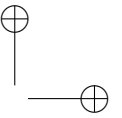
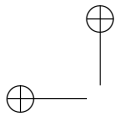
2. A pluralidade de vários tipos de modelos de educação.
3. A multiplicidade de teorias da acção social.
4. A diversidade de teorias relativas ao desenvolvimento humano.
5. Os paradoxos existentes nas próprias teorias.

O direito à educação surge na segunda geração de direitos (os socioeconómicos) isto se quisermos usar a linguagem que alguns especi-

<sup>30</sup>Leia-se a este propósito A. Guttmann (1987), autora do livro *Democratic Education*, publicado pela Princeton Univ. Press.

<sup>31</sup>Amy Guttmann, “Democracy” in *A companion to contemporary political philosophy*, edited by R. E. Goodin e P. Pettit, Oxford, Blackwell, 1996, pp. 411-421.





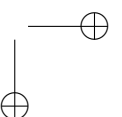
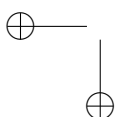
alistas nos Direitos Humanos utilizam.<sup>32</sup> Quer dizer, é um direito que aparece depois do direito à liberdade, do direito de voto, por exemplo (direitos, liberdades e privilégios tradicionais) e antes do direito dos povos à autodeterminação, direito à paz, etc., direitos estes ditos de terceira geração. O que é que isto poderá querer dizer? Que entendendo-se por democracia o “governo pelo povo”, este mesmo povo ver-se-á na contingência de ter de entender de algum modo que há uma hierarquia nos direitos, e que alcançar um tipo de governo que atenda aos interesses comuns da sociedade sobre a qual legisla, como direito ao voto e direito à liberdade será primordial sobre o direito de garantir a educação universal. Seria interessante vermos se a sistematização dos direitos em grupos hierárquicos corresponde de alguma forma a uma valorização selectiva. Deixamos apenas a proposta.

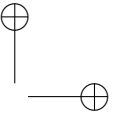
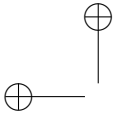
Mas se para haver um grupo social coeso tiver que se aceitar os pressupostos decorrentes do processo de interacção social, ou interdependência dos indivíduos, como conciliar aqueles com as ideias de autonomia, individualismo e auto-responsabilização, valores que se pretendem ver multiplicados com o poder da educação? Isto é, como conciliar os interesses do indivíduo com o interesse do grupo?

Na realidade há teorias que se defendem com um cepticismo teórico que hipoteca o próprio conceito de racionalidade prática, enquanto faculdade de deliberar e optar, já que criticam os princípios defendidos pela modernidade, tais como: ilustração universal, princípios racionais que permitam regular o conhecimento e a acção de todo o ser humano, autonomia e sentido crítico. Os desconstrutivistas ou pós-modernos procedem a uma crítica radical do papel da razão na história, negando ou contrariando o tipo de Filosofias que defendem a importância de pressupostos universalistas (segundo eles teorias abstractas, formalistas e vazias de conteúdo), quer a nível gnosiológico, quer a nível das questões éticas. Para esses autores, criar concepções antropológicas,

---

<sup>32</sup>P. Alston, “A third generation of solidarity of rights: progressive development or obfuscation of international human rights law?” In *Netherlands International Law Review*, nº 29, 1987, pp. 307-365.



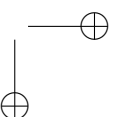
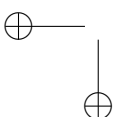


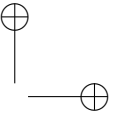
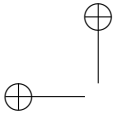
políticas ou sociais, que escamoteiam as naturais contradições, as ocorrências espontâneas e aleatórias da acção e do conhecimento humanos no mundo, é o mesmo que propiciar a manutenção de explicações de ordem mitológica. Como podemos vir a concluir, estes autores acabam por defender o princípio da relatividade dos valores e das crenças. Leiam-se os teóricos que criticaram os modelos de racionalidade e de produção (artística, económica, etc.) da época moderna e contemporânea. Entre outros há que reter os nomes de: Nietzsche, Marx, Weber, Adorno, Horkheimer, Marcuse, Heidegger, Foucault e Lyotard.

A crítica à racionalidade logocêntrica (auto-referencial) que tem no sujeito individual o seu ponto axial, é pertinente. Aliás, o retrato efectuado por aqueles autores sobre a sociedade contemporânea apresenta-nos claramente uma teoria social que em muitos aspectos privilegia um tipo de racionalidade instrumental, através da qual se evidencia uma forte vontade de poder e de domínio de alguns detentores dos meios de produção, de informação ou de especulação monetária, sobre a maioria dos indivíduos, numa tentativa de objectivar todas as esferas de actividade humana no mesmo sentido: o de colaborarem tendo em vista os fins propostos pelo sistema económico-político dominante. O que mais tarde ou mais cedo produzirá conflitos sociais. Atente-se nos confrontos teóricos e físicos entre os críticos da economia globalizada e os detentores do poder.

Ao optar por um quadro teórico que procura evitar, quer as dificuldades da posição relativista que as abordagens culturais, etnocêntricas e historicistas proclamam, quer as fantasias da posição que remete para a hipótese de conceitos totalizadores e abstractos, que não explica nem justifica a coordenação da acção nas sociedades, encontrei em Habermas, juntamente com K. O Apel, dois dos teóricos que nos podem propiciar um bom modelo de aproximação às questões relacionadas com o estabelecimento de modelos de interacção, à luz dos quais se arquitecta a coordenação de acções.

É através da instituição escola e pela educação (entre outras instituições tão importantes como a da família, por exemplo) que o indi-



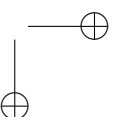
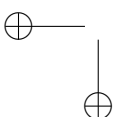


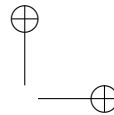
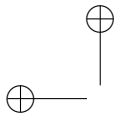
víduo acaba por interiorizar regras ou convenções sociais, dando-se a sua socialização, entre outras formas, através do percurso escolar do indivíduo. Isto é, a aprendizagem por interiorização do seguimento de normas de acção e de aceitação de modelos sociais; daí o condicionamento passível de ser efectuado sobre qualquer indivíduo, a partir de um modelo social de controlo.

É preciso saber também que nem sempre é a autoridade imperativa e coerciva que sob a forma de ameaça, represália ou recompensa contribui para a produção da identidade e da individualidade. Esta, como manifestação de um conjunto de experiências espontâneas, também é formada, essencialmente, pela capacidade do indivíduo participar nas interações coordenadas por normas, sobre as quais, apesar destas lhe serem sugeridas externamente, ele tem o poder de as aceitar ou de as recusar liminarmente. E isto a partir de um reconhecimento intersubjectivo das normas, a partir de uma discussão e alcançado o consenso. O princípio é o seguinte: em cada acto de fala, um falante visa alcançar um nível de compreensão acerca de algo, com a pessoa a quem se dirige.

Habermas considera (na senda de sociólogos como Mead e Durkheim) que é através da linguagem que o processo de socialização se institui. Desse modo está salvaguardada a participação do indivíduo na sociedade. Por muito individualista que se seja, apresenta-se sempre a possibilidade, e até mesmo a necessidade, de participar nas discussões que precedem as escolhas e as decisões. Até porque o recurso à comunicação é fundamental para que os seres humanos coordenem socialmente as suas acções, de molde a permitir a manutenção e conservação da espécie.

Habermas admite, tal como Kant no século XVIII, que as nossas decisões devem ser tomadas tendo em linha de conta a manutenção da sua autonomia em relação aos nossos interesses privados, às nossas paixões e vontades. Reclamando a propriedade de isenção para as normas, e procurando outro caminho que não só aquele que defende que as normas são meras justificações para acções oportunistas, Habermas





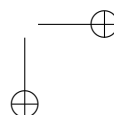
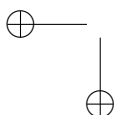
conclui acerca da possibilidade de se legitimar racionalmente as nossas escolhas. Racionalidade que deixa de estar centrada sobre o sujeito e passa a ser uma racionalidade comunicacional. Através desta alcança-se um tipo de socialização que potencia as formas de vidas particulares (num processo de individuação), ao mesmo tempo que permite uma *praxis* intersubjectiva. Todo o processo de interacção social assenta no paradigma do agir orientado para o entendimento mútuo.

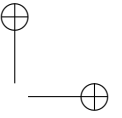
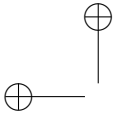
No quadro teórico que adoptamos é-nos permitido falar de critérios de legitimidade em relação às acções sociais coordenadas de forma racional (estruturas racionais são todas aquelas que permitem e incentivam à auto-compreensão), ao mesmo tempo que podemos continuar a reivindicar pela defesa de princípios universais reguladores: se respeitarmos o modelo de acção que está na base de toda a interacção humana. Isto é, só quando o processo de interacção que envolve uma sociedade respeitar o paradigma da acção orientada para o entendimento mútuo,<sup>33</sup> é que se pode vir a estabelecer e a definir o que é o bem comum. A este modelo de intercompreensão corresponde a seguinte fórmula: um indivíduo ao produzir um acto de fala (pode ser uma descrição, um juízo de valor ou a expressão de um sentimento), fá-lo tendo em linha de conta a presença de um interlocutor. Ambos os indivíduos estabelecem uma relação interpessoal, pois ambos visam alcançar a compreensão mútua acerca do que foi dito, i.e., ambos tentam coordenar, de alguma forma, as suas acções.

O ser humano é um ser com competência comunicativa (faz uso de símbolos compreendidos intersubjectivamente), e é sobre esta competência que se manifestam determinados valores que tanto podem ser manipuladores da liberdade, quanto estimulantes da educação para o livre arbítrio dos indivíduos.

Nenhum outro meio de integração social (a escola incluída) tem o

<sup>33</sup>Os fundamentos linguísticos e filosóficos desta teoria, encontram-se sobretudo no capítulo 3 do livro *Theorie des kommunikativen Handelns (Teoria do agir comunicacional)*, Frankfurt, Ed. Suhrkamp, 1981. Há traduções desta obra em francês e em inglês.





poder de legitimizar e estimular as relações sociais de compreensão e acção coordenada, tanto quanto a linguagem enquanto acção comunicacional.

É no interior de cada jogo de linguagem que estão incluídas as regras, os suportes pragmáticos das interacções quotidianas. A boa educação será aquela que otimizar a acção comunicativa (uma compreensão mútua bem sucedida), e esta remete para uma teoria política do desenvolvimento social que potencia e maximiza a democracia.

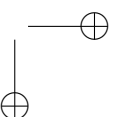
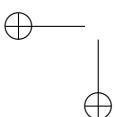
Neste aspecto, a educação surge subordinada ao sistema que defende que todo o discurso se vê orientado para uma certa forma de consenso, só alcançável discursivamente através de discussões sobre os termos ou sobre as premissas dos enunciados.

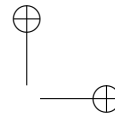
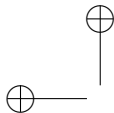
Para quem está preocupado com os assuntos relacionados com o funcionamento concreto do sistema (seja ele o político ou o educacional), parece que as questões que dizem respeito à Epistemologia (o que é o conhecimento?) ou à Teoria Política (como se legitimam as formas de poder, o que se entende por democracia, e como ultrapassar os paradoxos desta forma de governo?), ou são artifícios de linguagem utilizados por observadores passivos da acção social, ou são assuntos a serem tratados por académicos encerrados num jogo de linguagem de especulação vazia. Pois bem, não há que separar a prática da teoria (ou se quiserem utilizar outros termos que traduzem o mesmo tipo de realidade, mas que refinam a concepção, não há que separar o plano empírico do normativo, instituindo assim uma diferenciação radical entre facto e valor).

Como transformar então a acção comunicativa (que pressupõe nas suas estruturas a existência de princípios contra-factuais), numa acção administrativa?

Através da lei, da regra.

O poder administrativo ao necessitar de explicar a sua tomada de posições junto da opinião pública, ao ter que apresentar os critérios e as justificações que legitimem as suas acções tem que ter por referência





o modelo discursivo (o momento de produção de normas). Isto é, tem que fazer uso da linguagem com que a sociedade civil interage.

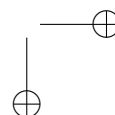
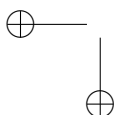
A democracia deliberativa depende assim do sucesso da lei como mediação entre o agir comunicacional e o agir administrativo. É aquela que revela que o poder político depende do poder comunicacional. E isto porque qualquer acto legislativo, está sujeito ao processo discursivo, não só enquanto garantia de que se está a proceder de forma democrática, mas também porque qualquer acto de legislação, sendo discursivo, sujeita-se às regras de qualquer outro enunciado racional, a saber: ser válido formalmente, apresentar premissas verdadeiras que possam ser compreendidas por todos os interlocutores, ser verosímil e sincero. Neste caso, o princípio discursivo que está na origem de todas as interações sociais, e as condiciona, como um princípio democrático, através da lei.<sup>34</sup>

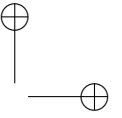
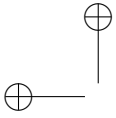
Enquanto os cidadãos exigirem provas legais para as acções conduzidas pelo poder administrativo, dá-se a sua efectiva participação na vida pública do país, através de debates sobre temas de interesse geral (todos os que visam a coordenação e a ordem social dos indivíduos). Isto é possível de ser realizado por qualquer indivíduo.

Concordando com Habermas de que é nas estruturas da própria linguagem e no seu uso comunicacional que podemos constatar que os actos de fala possuem mais uma função de coordenação de acção,<sup>35</sup> en-

<sup>34</sup>Leia-se a tradução inglesa do livro de Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. (Facto e valor. Contribuições para uma teoria discursiva da lei e da democracia): *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Cambridge, Polity Press, 1996, pp. 82-131.

<sup>35</sup>Habermas continua a dar importância à distinção entre o plano semântico da linguagem, relacionado com as questões da estrutura interna da linguagem (este é prioritário em qualquer processo de comunicação, se tivermos em linha de conta que os participantes numa acção de comunicação têm necessariamente que pressupor que estão a conferir um significado idêntico às expressões por ele empregues, se têm como meio de comunicação uma linguagem que lhes é comum) e o carácter de validade do acto de linguagem proferido, e isto no plano de uso da linguagem orientado para a compreensão mútua (há a necessidade de pressupor também, para que qualquer acção





tão, é tendo em consideração o jogo de linguagem de cada grupo (político, cultural, económico, social, etc.), que nos podemos aperceber das suas estratégias para coordenar as interações sociais. É pela análise semântica/pragmática dos conceitos, e pela consideração do contexto histórico que os produziu, através de uma genealogia da palavra, que podemos consciencializar o modo como as nossas vidas são controladas.

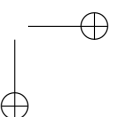
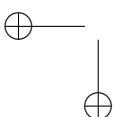
A linguagem constitui o meio por excelência de integração social do indivíduo, ao mesmo tempo que lhe permite o desenvolvimento da sua individualidade. Assim sendo, a linguagem surge como o processo que por maior força de razões, tem a faculdade de coordenar acções.

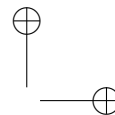
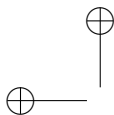
Na realidade, há que confrontar os discursos políticos-sociais em geral, mas, sobretudo, aqueles discursos orientados para as questões da educação, com questões relativas ao seu significado e à sua validade. Devemos também proceder à verificação da consistência teórica das fundamentações que os discursos do poder produzem, à luz da história que está na sua origem. Preconceitos e erros raramente resistem a uma desmontagem do processo linguístico ou histórico que está na origem do conceito ou do enunciado. As excepções estão ligadas aos sistemas de crenças que se baseiam em sentimentos de aversão ou agrado e não admitem discussões que obedeçam a princípios racionais gerais para validar um discurso, pensamento ou acção.

Hoje em dia os discursos da educação são politizados pelos sindicalistas que continuam presos a concepções teóricas sociais que continuam a assentar ou em modelos marxistas (o poder e as necessidades dos seres humanos ao longo da história é explicado a partir das relações

---

comunicacional resulte plenamente, que existem princípios contrafactuais na acção comunicativa que têm como função assegurar um carácter de incondicionalidade de exigências de validade). Esta segunda abordagem teórica acrescenta à primeira a responsabilidade adquirida de orientar uma certa realidade social, pois cada acto de fala que contribua para uma relação de intercompreensão tendo como base o reconhecimento intersubjectivo, torna possível a coordenação de acções. Há uma implicação mútua entre as questões do significado e as da validade dos enunciados linguístico, na Filosofia pragmática formal.





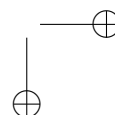
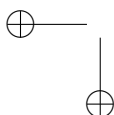
de trabalho e de produção), ou em modelos liberais radicais (que contribuem para o individualismo económico agressivo), sem que os seus dirigentes se vejam capazes de acompanhar a evolução que os termos e os problemas por eles teorizados têm tido ao longo dos tempos. Isto é, não parece haver por parte dos agentes que intervêm no processo educativo, verdadeira consciência acerca do trabalho de investigação que se continua a realizar quotidianamente e que se apresenta como um trabalho de sapa de equipas que procuram relativizar as concepções dogmáticas acerca do papel das instituições ao longo da história e das relações sociais neste tempo.

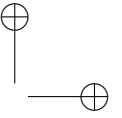
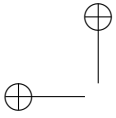
Por outro lado, deixar as questões da educação nas mãos de administrativos ou burocratas, permite, é claro, a manutenção *ad eternum* do sistema, evitando o caos e a desordem total na condução do processo de ensino/aprendizagem dos jovens, embora acabe por ter efeitos perniciosos a médio termo, tal como a ausência de metas, objectivos ou planificações que sejam criativas e funcionais, e que pudessem a vir a ser implementadas no sistema educativo ao ritmo do pensamento actualizado.

Sem reformularmos os discursos acerca do modo como queremos que seja a vida pública não poderemos produzir aquele tipo de acções que caracterizam uma sociedade informada e com sentido crítico. Para mais, sendo este que, correctamente direccionado, permite o desenvolvimento das sociedades.

Ensinar para a democracia equivale a pensar sobre o que se entende por democracia, sobre o que há a realizar para se aperfeiçoar o processo democrático, estimulando ao mesmo tempo a apresentação de princípios ou critérios que legitimem as conclusões a que se vão chegando.

Um ministro e um ministério da educação poderão naturalmente ter de obedecer a um programa de governo que foi previamente aceite pela maioria dos cidadãos do país que nele votaram, mas competirá aos teóricos da educação, da política, da história e da sociedade, esclarecerem equívocos e erros que nesse programa esteja contido, a fim de o substituírem ou de o reformularem.



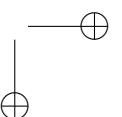
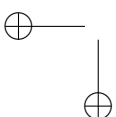


Há que dizer a todos os agentes envolvidos no processo educativo que está por realizar hoje, como estará por realizar sempre, quer o estado democrático pleno quer uma atitude consensual para o estado da educação. Visto que não há que prometer a nenhuma geração o elixir mágico da resolução dos conflitos e da insatisfação. Mas exactamente por isso há que não adormecer sobre as cinzas do tempo que passou e nos deixa vestígios de teorias mal digeridas e pior aplicadas, onde ultimamente a sedução pela ideia do aumento do número de alunos com sucesso substituiu a ideia de conhecimento ou de aprendizagem com rigor e isenção.

Micheline Ishay (2004), por exemplo, tem no seu livro *The History of Human Rights* uma boa introdução ao tema Direitos Humanos e democracia. Ora só poderá haver uma sistematização histórica das ideias, acontecimentos e textos que contribuíram para a produção de uma concepção de Direitos Humanos, se partirmos do princípio que os Direitos Humanos têm uma história secular, que não são o resultado recente de iniciativas públicas de regulamentar internacionalmente o comportamento dos povos, ainda que saibamos que foi a partir das duas grandes guerras que as instituições dos Direitos do Homem expandiram a sua influência sobre o mundo político.

Na verdade concorrem para abordagem do tema dos Direitos Humanos duas correntes distintas:

1. A que vai buscar aos textos clássicos tradicionais testemunhos dos princípios norteadores, destacando o que neles se encontra já de significativo para o tema, e remetendo para uma história das ideias.
2. E aquela outra corrente de investigação dos que se dedicam a estudar os acontecimentos que a partir do século XVIII foram contribuindo, de forma inequívoca, para influenciar os poderes tradicionais, numa leitura mais jurídica ao privilegiarem a análise e a apresentação do processo que levou à ratificação de um



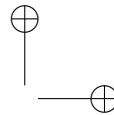
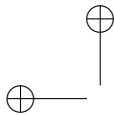
documento como aquele que em 1948 configura universalmente uma Declaração Universal dos Direitos Humanos.

Eu encontro no processo acumulativo de ideias acerca dos Direitos Humanos o pilar que permite que em 1948 se chegue à produção da Declaração, em sede das Nações Unidas, numa clara escolha pelo conceito de história evolutiva do termo. Mas será que se formos analisando os textos e os autores que reflectiram a seu tempo na questão dos Direitos Humanos neles encontramos uma continuidade?

Ishay reconhece que segundo uma perspectiva pós-moderna da história, onde se questione a pertinência de se vir falar numa história das ideias evolutiva e progressiva, como se de um movimento trans-histórico se tratasse, esta orientação metodológica não tem fundamento. Para os autores que defendem esta perspectiva, a história é o resultado de circunstâncias, que não se ligam entre si de forma necessária e previsível.

A ideia de uma história dos Direitos Humanos está ligada a uma concepção evolucionista das ideias que encontra raízes em tradições seculares por todo o mundo. Mas foi sobretudo no Ocidente que essas referências religiosas e laicas foram ganhando uma maior consistência histórica, ao ponto de se poder delinear uma linha de continuidade entre a tradição dos valores éticos e os valores éticos modernos que têm nos Direitos Humanos uma fulguração e que procuram fazer aceder a uma nova forma de entender o poder político. Mas, para concluir com a reflexão de Willem Doise: “Uma crónica exhaustiva da movimentada história dos direitos do homem seria difícil de realizar. Esta história certamente que ainda não terminou e conhecerá sem dúvida muitos rumos tendo em conta o ideal proclamado.”<sup>36</sup> E muitas vezes esses rumos não são feitos apenas tendo como objectivo uma maior aplicação e expansão da Declaração de direitos, em nome de uma intransigente e continua defesa dos direitos, pois como Doise conclui, a

<sup>36</sup>William Doise, *Direitos do Homem e Força das Ideias*, Trad. Maria F. Rosado, Lisboa, Livros Horizonte, 2002, p. 36.



história ensinou-nos que alguns dos grandes defensores da causa dos Direitos Humanos, como alguns daqueles que contribuíram para a produção da Carta Atlântica, assinada em 1941 pelo presidente americano Franklin Roosevelt e pelo primeiro-ministro inglês Winston Churchill, serão os mesmo a preteri-los mais tarde em nome da defesa dos interesses das potências.

### 4.3 Os Direitos Humanos como representações sociais normativas

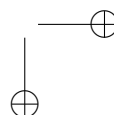
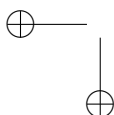
Willem Doise no seu livro *Direitos do Homem e Força das Ideias*<sup>37</sup> descreve como se interessou em investigar, enquanto psicólogo clínico, a natureza e a origem de determinadas crenças civilizacionais. Doise pretende saber em que medida as crenças afectam os comportamentos ou reacções dos indivíduos em sociedade, para o efeito tomou como objecto de estudo os princípios da Declaração Universal dos Direitos do Homem e considerou-os como formas de representações sociais normativas resultantes de processos históricos bem definidos, alargando assim o alcance do sentido dos artigos da Declaração, habitualmente entendidos e analisados segundo a perspectiva da representação normativa, idealizada, nela expressa quer em termos jurídicos quer filosóficos.

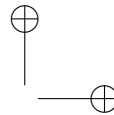
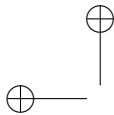
Por representações sociais diz-nos Doise entender, e no seguimento do trabalho de Moscovici<sup>38</sup> os “[...] princípios organizadores das relações simbólicas entre indivíduos e grupos.” Ora, acrescentará ele, “apesar de compreenderem sempre um aspecto normativo, nem todas assentam explicitamente sobre normas.”<sup>39</sup> E será sobre estas últimas

<sup>37</sup>William Doise (2002), *Direitos do Homem e Força das Ideias*, Trad. Maria F. Rosado, Lisboa, Livros Horizonte.

<sup>38</sup>Moscovici, Serge (1981), “On social representation”, J.P. Forgas (org.), *Social Cognition – Perspectives on Everyday understanding*. London, Academic Press.

<sup>39</sup>*Id.*, p. 68.





que ele se inteirará, pois os Direitos Humanos contribuíram para um conjunto de procedimentos jurídico-políticos que Doise reconhece já serem ancoragens na realidade das relações sociais quotidianas ainda que tenham tido a sua origem numa representação social normativa.<sup>40</sup>

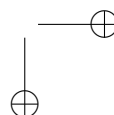
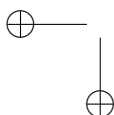
O que Doise pretende saber é então em que condições e em que medida estas representações sociais que são os Direitos do Homem, com princípios como a justiça, solidariedade, equidade, respeito pela vida e dignidade humana, entre outros, constroem a identidade dos indivíduos entrevistados, e como são elas partilhadas entre si, para que se possa concluir algo acerca do tipo de identidade social criada por esses valores.

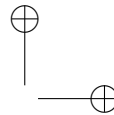
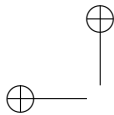
O estudo conduzido por Doise realizou-se em três fases: em trinta e cinco países procurou-se saber se havia ou não convergência na compreensão dos direitos enunciados na Declaração pelos nacionais desses diferentes países, isto é, se havia ou não um entendimento comum e universal do que era apresentado. Um conjunto mais reduzido de cinco países procurou-se analisar-se aspectos específicos da hipótese de haver elementos de transcultura a partir dos Direitos Humanos e, concomitantemente, realizou-se um estudo que permitisse identificar quais os efeitos dos Direitos Humanos sobre os jovens e os adultos habitantes de Genebra. Procurou-se saber se os direitos compeliem a um tipo de compreensão específica que lhes desse um tipo de socialização diferente dos demais cidadãos no mundo, por nessa cidade estarem sediadas as maiores organizações internacionais dedicadas à cooperação e à divulgação dos Direitos Humanos.

O autor, partindo dos princípios expressos nos Direitos Humanos, diligenciou compreender como essas normas expressas na Declaração, essas intenções de criarem uma realidade civilizacional distinta, estavam, ou não, realmente a reorganizar as relações e interacções sociais no mundo. A conclusão a que chega, corroborando outros estudos que apontavam na mesma direcção, é que os indivíduos que aderem mais profundamente aos ideais presentes na Declaração e os querem

---

<sup>40</sup>*Id.*, p. 66.



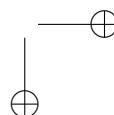
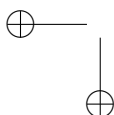


ver realizados na prática como alicerces da sociedade são os mesmos que depois vêm a manifestar um maior consentimento perante a violação, ou derrogação dos mesmos, em nome de outros interesses: “Desta forma, seriam precisamente as pessoas que mais aderem à ideia de mundo justo que melhor aceitariam certos actos de discriminação”,<sup>41</sup> pois registou-se um acentuado desacordo pela maioria dos indivíduos interrogados, quando lhes é dito que há direitos que exigem protecção absoluta. Conclusão inquietante e à qual teremos que regressar para explicar melhor.

Na origem das representações sociais normativas que hoje denotam os princípios como os de solidariedade, igualdade, justiça ou equidade, estão sistemas de pensamento filosófico, religioso e económico da Antiguidade, mas há uma incidência especial nos autores e nos sistemas de pensamento da época moderna ocidental. Estas representações de intenções de regulação da acção, estes princípios normativos para os comportamentos sociais que constituem o que Doise chama de ideias-força, na esteira de Paul Gordon Lauren que as denominara de “visões” (*vision seen*),<sup>42</sup> uma vez apresentadas pelos seus criadores e admitidas no discurso comum da esfera política, tornar-se-iam legitimadoras, tanto quanto promotoras, de movimentos de cidadãos que combatessem os acontecimentos sociais que remetessem para situações consideradas injustas ou discriminatórias dos direitos. Porém, reconhecer que há uma efectiva institucionalização dos Direitos do homem que através de organizações jurídicas ou políticas internacionais procuram tornar-se uma prática, defendendo-os, e convocar a seu favor a opinião pública mundial, não implica que os Direitos Humanos sejam efectivamente reconhecidos e aceites universalmente como formas de vida a arvorar sem reservas ou delongas. Daí o seu carácter essencialmente normativo que mesmo os esforços para tornarem mais substancialmente jurídica a sua protecção e os internacionalizarem através da criação de uma ju-

<sup>41</sup>*Id.*, p. 10.

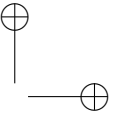
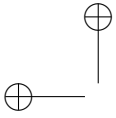
<sup>42</sup>Lauren, Paul Gordon (1998), *The Evolution of International Human Rights – Visions Seen*, Philadelphia, Univ. of Pennsylvania Press, 2003.



risdição que universalize de forma permanente, instituições, métodos e processos judiciais, desejo consagrado na criação do Tribunal Internacional de Justiça e no Tribunal Penal Internacional, todavia não apagam.

Atente-se no caso de prática social como foi o da escravatura nos Estados Unidos durante o século XVII, XVIII e até 1863, data da “Proclamação da Emancipação”. Durante décadas não há registo de nenhum movimento abolicionista, mesmo após as conquistas de uma revolução que dá origem a uma constituição fundamentalmente centrada na reclamação de direitos de liberdade política. Mas as ideias abolicionistas tornar-se-iam representativas de um dos movimentos políticos mais activos nos Estados Unidos. O movimento que questionava a legitimidade de um indivíduo possuir outro como se de uma propriedade sua se tratasse. Sentiu-se então a necessidade, por parte de um número crescente de indivíduos, sobretudo cidadãos dos estados do Norte dos Estados Unidos, de pôr em prática a proclamada ideia de igualdade de direitos sociais manifesta na sua constituição, juntando-lhe o cariz anti-esclavagista, mesmo se contra as ideias políticas e sociais predominantes na época, maioritariamente nos estados do Sul, de pessoas que não compreendiam porque razão a ordem social baseada na segregação racial estava errada ou era motivo de controvérsia política.

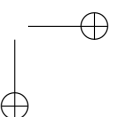
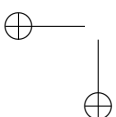
A socialização generalizada da ideia que representava o direito inalienável de ninguém poder ser mantido em escravatura fez-se nos Estados Unidos através da guerra. Há uma imposição pela força física de uma certa forma de vida, de uma certa consagração de uma ideia que defendia uma representação social baseada na recusa da servidão humana. É curioso que Doise ao enunciar as três hipóteses em estudo no que a representações sociais diz respeito, não avance com a hipótese das representações sociais se produzirem por efeitos de coacção ou de imposição pela força. Mas esta imposição de certas ideias pela força, como já vimos em capítulo anterior quando discorri sobre o relatório que a ONU produziu “A Responsabilidade de Proteger”, não é despicienda, sobretudo quando se quer encontrar uma norma que assegure uma

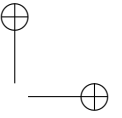
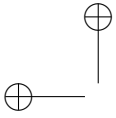


intervenção humanitária que respeite os princípios dos Direitos do Homem e ao mesmo tempo respeite a soberania de cada Estado, fazendo da intervenção militar um meio ao serviço das ideias de protecção de comunidades em perigo onde quer que eles se encontrem.

Doise identifica porém outras três hipóteses explicativas para a criação e adopção de representações sociais e que podem ser testadas:

1. A de que as representações sociais se criam nas relações de comunicação, e estas dão origem a identidades que se desenvolvem por relacionamento, já que os indivíduos através de trocas simbólicas estão a manifestar na prática que existe um mínimo factor comum no que a referências e orientações de comportamento diz respeito, sendo então que ao estudar-se os Direitos Humanos enquanto representações sociais no quadro desta hipótese recorre-se à investigação sobre o tipo de sistema comunicacional que permite falar da existência de uma base comum de orientações, na procura de conciliação, procurando-se descrever esse processo e o tipo de ideias institucionalizadas por via dessas significações (não que Doise o diga, mas é nesta direcção que os filósofos ou sociólogos como Apel ou Habermas evoluem).
2. A segunda hipótese aposta na importância de estudar o fenómeno da dissensão, no estudo das posições distintas que os indivíduos podem ter face à lista dos direitos, com o intuito de se compreender o que leva a que haja diferentes posições dos indivíduos em face da mesma representação social.
3. Numa terceira hipótese estuda-se o tipo de enraizamento (a ancoragem) na sociedade dessa representação social que são os “Direitos Humanos”, e isso pode ser feito de três modos diferentes, ou estudando a relação que há entre a variação quanto à posição e escolha de certas representações sociais e os valores e crenças gerais dos indivíduos, ou estuda-se as representações sociais a partir da percepção que cada indivíduo possui de si por relação



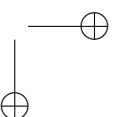
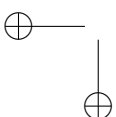


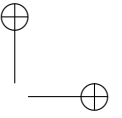
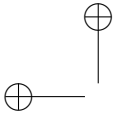
com o grupo social, ou ainda estudar o tipo de ancoragem que a representação social dos direitos do homem implica, através do tipo de explicações utilizados pelas pessoas para justificarem as suas pertenças a grupos ou as suas posições relativamente a assuntos sociais, no que aos direitos diz respeito. Uma vertente mais psicológica, outra mais sociológica e finalmente uma terceira que fará ponte entre as duas perspectivas.

Os resultados obtidos em todas as investigações conduzidas, e as conclusões a que chegou, foram os seguintes, e vou enunciá-las de forma muito sintetizada:

#### **4.3.1 Intervenção da socialização sobre o posicionamento dos indivíduos relativamente aos Direitos do Homem – visão sociológica**

1. Para as pessoas entrevistadas os direitos do homem estão ancorados já na sua realidade de relações sociais porque há resultados que indicam que as pessoas aceitam largamente os seus procedimentos não os vendo como narrativas fantasiosas.
2. As pessoas aderem aos princípios gerais da declaração e aceitam geralmente a definição institucionalizada dos direitos do homem, embora esta adesão se faça, ao mesmo tempo, com o contexto social onde vivem como moderação, e isso faz com que os resultados em diferentes países mostrassem haver uma reacção/utilização bastante semelhante quando avaliavam os casos de restrições de direitos e de liberdades individuais que lhes apresentavam. Quando a análise dos casos incidia sobre a análise de casos concretos e não de princípios gerais, os entrevistados tendiam igualmente a ter uma visão normativa geral menos visível e a aplicarem aos casos as mesmas regras que enquadram as suas relações inter-individual ou inter-grupo. Por exemplo, há respostas semelhantes e de grande anuência quanto à concordância





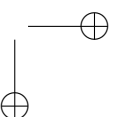
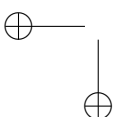
com os princípios gerais, mas diferenças substantivas na análise de casos concretos da violação dos direitos, evocadas em factos triviais do dia-a-dia das pessoas. Aqui a variabilidade de análise das situações é grande.

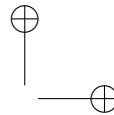
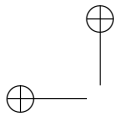
Há dissensão entre a reacção à ideia potencial de violação de um direito, quer este pertença à Declaração dos Direitos do Homem, ao Pacto Internacional dos Direitos Cívicos e Políticos ou ao Pacto Internacional dos Direitos Sociais, Económicos e Culturais, e a reacção à violação efectiva e real de um direito apresentado como um acontecimento ou facto trivial. Assim a consideração de uma violação em abstracto do direito à vida tem um julgamento médio que ronda os 3,73 (sendo 7 o valor máximo), enquanto o julgamento médio de uma violação ao direito à vida evocado num acontecimento dito trivial, sobe para 4,66 de média.<sup>43</sup> A condenação da violação é mais forte quanto mais a situação for precisa e exemplificar um acontecimento de violação concreto.

3. Porém, a condenação das violações aos direitos registam um valor de adesão muito mais baixo do que a clara adesão dos indivíduos aos princípios dos direitos. Esta conclusão é inquietante. Quer dizer que as pessoas estão mais empenhadas em dizerem que defendem os Direitos Humanos do que criticar e penalizar na prática todos aqueles que os violem ou que defendem a sua suspensão. Não só há um enfraquecimento da universalidade e da questão da inviolabilidade dos direitos sempre que estes são aplicados a situações concretas, como as pessoas estão mais preparadas para dizer que os defendem do que a defendê-los realmente. Volta-se à questão de as pessoas conhecerem muito bem os direitos mas na prática aceitarem a sua derrogação, em nome de outros interesses que não o da sua defesa de direitos.
4. Revela-se uma utilização etnocêntrica das representações normativas e que esta favorece os países ocidentais quando se trata de

---

<sup>43</sup>*Id.*, p. 90.





falar sobre Direitos Humanos, pois há uma tendência clara para se considerar como menos graves as violações dos direitos se estas ocorrerem nos nossos países, e muito graves se ocorrerem em países distantes.<sup>44</sup>

5. Quando evocam os direitos, a referência aos artigos da Declaração aumenta com a idade dos entrevistados, preterindo-se a enunciação dos novos direitos, como os direitos a um ambiente saudável, por exemplo. Aumenta igualmente as evocações das liberdades públicas.<sup>45</sup> Porém, a hierarquia dos direitos não é igual para todos eles.

#### **4.3.2 Intervenção das instituições sobre o posicionamento individual em relação aos Direitos do Homem – visão institucionalizada**

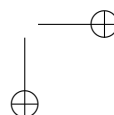
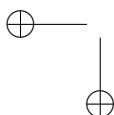
1. A escolarização dos indivíduos quanto mais prolongada tiver sido, mais oferece resultados orientados para a defesa de valores sociais e comunitários do que individuais. Os mais escolarizados tendem a dar mais importância aos valores objectivos, a preocuparem-se com a acção do indivíduo na sua sociedade.<sup>46</sup>
2. As ancoragens aos Direitos Humanos nos jovens podem ocorrer igualmente pelas teorias políticas existentes, pois há uma ligação entre os valores das políticas económicas e políticas mais liberais, que dão predominância aos direitos individuais, e as mais sociais ou comunitárias com ligações aos direitos económicos, e esta ligação pode ajudar a compreender o modo como as escolhas dos indivíduos se organizam. Uma das representações tradicionais ainda existentes faz com que se oponha os valores bem-estar

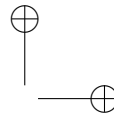
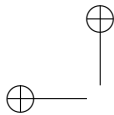
---

<sup>44</sup>*Id.*, p. 92.

<sup>45</sup>*Id.*, p. 119.

<sup>46</sup>*Id.*, p. 108.





material e liberdade de ideias ou autonomia individual e ligação religiosa.<sup>47</sup>

3. Já as atitudes que advêm da religião fazem ter atitudes em relação aos direitos mais centradas em definições concretas dos direitos do homem, centradas na aversão ao mal, e em definições mais subjectivas dos direitos das crianças.
4. As pessoas empregadas revelam uma maior evocação de direitos dos trabalhadores ligados à sua posição social.<sup>48</sup>
5. A própria representação da ideia que se tem de Estado-nação, e a mudança internacional que esta representação tem tido, é gizada pelas representações sociais dos direitos do homem, pois na prática os direitos sociais dos trabalhadores estrangeiros, por exemplo, têm feito com que na prática os direitos se internacionalizem, pois o Estado já não defende apenas os direitos dos seus cidadãos nacionais, como passa a defender e a praticar o uso de direitos internacionais.

Conclusão: consoante mudanças ocorridas em tempos diferentes e por corresponderem a diferentes níveis de socialização (grau escolar, inserção profissional, desenvolvimento económico, etc.), o valor atribuído aos diferentes grupos de direitos vai sofrendo alterações ao longo da vida dos sujeitos, ou entre sujeitos do mesmo grupo social mas em níveis de socialização distintos.

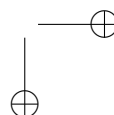
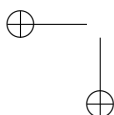
### **4.3.3 Intervenção das posições culturais no posicionamento individual em relação aos Direitos do Homem – visão mais subjectiva**

Será que os Direitos Humanos são um produto etnocêntrico ocidental

---

<sup>47</sup>*Id.*, p. 120.

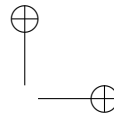
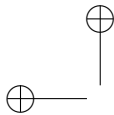
<sup>48</sup>*Id.*, p. 120.



tal como o antropólogo Melville Herskovits logo em 1947 o denunciara, e sendo esta conclusão partilhada por muitos outros autores até hoje? Na realidade há a ideia de que os antropólogos são, pela natureza dos seus estudos, aqueles mais terão contribuído para que se recuse a ideia de universalidade dos direitos, pela insistência de muitos deles que afirmam que os seus estudos apontam para a existência de direitos enquanto conceitos formados e relativos em cada cultura, e de que há que dar uma primazia científica ao estudo dos direitos da comunidade sobre as formulações gerais de direitos dos indivíduos. Por razões metodológicas de trabalho de campo ou por razões epistémicas de enquadramento disciplinar, a verdade é que os antropólogos não têm contribuído com estudos que referenciem o fenómeno recorrente na comunidade científica das ciências sociais, da preocupação de saber qual o fundamento para afirmar a existência de uma ideia de universalidade dos direitos. No entanto, autores como Alinson Dundes Renteln<sup>49</sup> têm contribuído com estudos sobre a questão dos fundamentos nas diferentes culturas e têm chegado a resultados interessantes, pois afirmam que há a efectiva hipótese de se considerarem os valores culturais sem que estes obnubilem os valores universais, pois não se deve abusar dos primeiros que não explicam nem justificam todas as acções humanas. Os seus trabalhos empíricos indicam existir indicações que há denominadores comuns na definição e aceitação dos valores, qualquer que seja a cultura. Ora esta possibilidade de partilhar significado (que os filósofos da comunicação já tinha destacado) permite a obtenção de um acordo sobre a universalidade de determinadas normas, mas mais, há ainda o exemplo prático que ela observa nas diferentes culturas estudadas e que está na origem da proibição do genocídio como arma a utilizar entre culturas.

Abdullahi An-Na'im labora igualmente nesta área de estudos em que cruza perspectivas culturais para reflectir sobre os Direitos Humanos. Neste caso há a tentativa de compreender como é possível cruzar

<sup>49</sup>A. D. Renteln (1990), *International Human Rights: Universalism Versus Relativism*, London, Sage.



a sua identidade e cultura islâmicos com a sua defesa de valores universais como são os Direitos Humanos. É ele quem afirmou que os Direitos Humanos são invocados por todos aqueles que combatem os abusos do poder em qualquer cultura. Sem mais.<sup>50</sup>

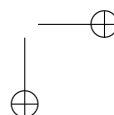
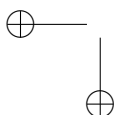
É verdade que tanto Renteln como An-Na'im, ambos citados autores que procuram fazer a ponte entre a natureza cultural e a natureza universal dos Direitos Humanos, entre o pluralismo e a unidade, não advogam a queda da defesa cultural na avaliação das acções, eles continuam a dar importância à necessidade de contextualizar os comportamentos, no sentido em que afirmam que a cultura afecta toda a gente e que é ela quem norteia os comportamentos. Ora como as culturas diferentes implicam diferentes códigos entre si, estes autores desejam que esses códigos sejam conhecidos, analisados e tomados como relevantes seja nos julgamentos da política internacional seja no caso dos julgamentos de pessoas que provêm de diferentes países. Consideram pois necessária uma negociação dos direitos quanto ao seu entendimento privilegiado como direitos dos indivíduos, que eles querem ver delimitados pelos conceitos de produção cultural e entendidos como produtos de um determinado sistema.

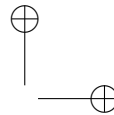
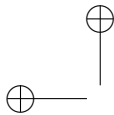
Espontaneamente há ainda pessoas que no mundo privilegiam nas suas evocações mais os direitos do indivíduo ou das relações entre os indivíduos (grupo de direitos civis e políticos) enquanto outras escolhem os direitos socioeconómicos.

<sup>50</sup>Abdullahi Ahmed An-Na'im (2002), "Human Rights" in Judith R. Blau (editor), *The Blackwell Companion to Sociology*, Malden, MA: Blackwell Publishers, Inc. (2001), pp. 86-99. <http://people.law.emory.edu/~aannaim/pdfiles/dwnld12.pdf>

Abdullahi Ahmed An-Na'im (2000), "Islam and Human Rights: Beyond the Universality Debate," *Proceedings of the 94th Annual Meeting of the American Society of International Law*, pp. 95-101.

Abdullahi Ahmed An-Na'im (February 1987), "Religious Minorities under Islamic Law and the Limits of Cultural Relativism," *Human Rights Quarterly*, pp. 1-18.





#### 4.3.4 Universalidade/Relativismo Cultural dos Direitos Humanos

Willem Doise sabe que esta é uma questão fulcral a responder por todos que querem defender a universalidade e a inviolabilidade dos direitos. Para quem os quer legitimar de forma supracultural retirando-lhes a hipótese de serem aplicados de formas distintas e em graus distintivos consoante as variações culturais, pois isso abriria a porta às excepções recorrentes e estas ao abuso do poder no quadro legitimado pelo uso dessas excepções por quem melhor as quer manipular.<sup>51</sup>

Doise e os seus colegas conduziram então uma investigação por trinta e cinco países, onde fizeram distribuir textos com a Declaração Universal do Direitos do Homem<sup>52</sup> a estudantes desses países, com o intuito de saber até que ponto havia uma compreensão comum entre os diferentes cidadãos acerca dos artigos nela delineados.<sup>53</sup>

As conclusões obtidas foram as seguintes:

1. As pessoas tendem a associar os Direitos Humanos aos direitos fundamentais.
2. As diferenciações dos artigos que foram feitas aquando da sua redacção continuam a servir quando hoje os cidadãos a eles se referem e continuam a estruturar a sua apresentação.<sup>54</sup> Há dois grandes grupos de direitos que se continuam a separar, por um

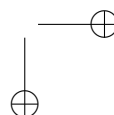
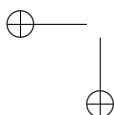
---

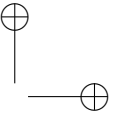
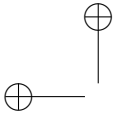
<sup>51</sup>É certo que nós já aqui falámos anteriormente que mesmo os maiores defensores dos direitos e da sua aplicação e defesa universal podem ser os mesmos que em situações de conflito em que há que fazer opções entre os interesses da sua soberania e a dos povos do mundo, escolham os primeiros. Este exemplo, por ser relevante de um comportamento contraditório, permite introduzir um grau de violabilidade que prepara os direitos para serem relativizados.

<sup>52</sup>Sabendo-se que é na declaração que assenta a legitimidade teórica dos dois tratados sobre Direitos Humanos que têm de facto uma força legal, o *Tratado Internacional dos Direitos Cívicos e Políticos*, e o *Tratado Internacional dos Direitos Económicos, Sociais e Culturais*.

<sup>53</sup>*Id.* nota 173, pp. 121-167.

<sup>54</sup>Doise retira das palavras de um dos redactores da Declaração, René Cassin, a





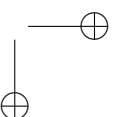
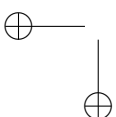
lado, os artigos que formam o conjunto dos direitos sociais e fundamentais (dos artigos 1 ao 27) e os artigos que formam o conjunto de direitos jurídicos e individuais. Porém, a adesão ainda se faz em maior número aos direitos de princípios (1 e 2) e aos jurídicos individuais, do que em relação aos direitos relacionados com a ordem social.

3. Os indivíduos não se podem ocupar do mesmo modo de todos os direitos consagrados na Declaração, daí uma generalizada hierarquização dos valores por grau de interesse que vai dos valores fundamentais aos socioeconómicos, passando pelos direitos individuais.
4. As experiências com situações de violência ou uma aguda percepção dos conflitos na sociedade fazem das pessoas militantes mais activos na defesa dos Direitos Humanos.
5. A escolha dos direitos deriva também da orientação na escolha de valores<sup>55</sup> que precedem aquela. As pessoas que mais aderirem a valores de harmonia, compreensão, tolerância e solidariedade universal revelam uma maior tendência para aceitarem os Direitos Humanos.

---

ideia de que a Declaração Universal está dividida em seis grupos de artigos: “O primeiro grupo, dos princípios fundamentais, compreende os artigos 1 e 2, o segundo grupo compreende os direitos da pessoa e inclui os artigos 3 a 11, o terceiro grupo trata dos direitos sobre as relações entre as pessoas (artigo 12 a 17), o quarto grupo refere-se às liberdades públicas (artigo 18 a 21), o quinto grupo compreende os direitos económicos e sociais (artigos 22-27) e, finalmente, o sexto grupo trata dos direitos relativos à ordem social e internacional (artigo 28-30).”, *Id.*, p, 123.

<sup>55</sup>Por valor Doise adopta a definição de Milton Rokeach: “Um valor é uma crença persistente de que uma forma específica de conduta, ou um objectivo final a atingir na vida, é pessoal e socialmente preferível a uma forma oposta ou inversa de conduta ou de objectivo final na existência [...]”, p. 124. E recorre à lista de valores de Shalom Schwartz para os definir (Schwartz, S. H. and Bilsky, W. (1987), “Toward a universal psychological structure of human values”, *Journal of Personality and Social Psychology*, 53, pp. 550-562.



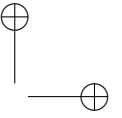
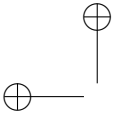
6. Indivíduos que vivem em países onde os Direitos Humanos são menos respeitados, sendo países que se encontram numa fase de desenvolvimento económico relativamente mais baixo tendem a privilegiar mais a intervenção pessoal a favor dos Direitos Humanos do que a intervenção governamental.
7. Há diferentes percepções e diferentes valores que se cruzam na leitura que os estudantes destes trinta e cinco países fizeram, o que os leva a tomar posições distintas em relação aos mesmos valores (sobretudo nos assuntos que dizem respeito ao tipo de papel que os governos devem desempenhar na área dos direitos, assim bem como saber qual o papel dos indivíduos relativamente a esse assunto), mas a verdade é que para todos os Direitos Humanos serviam como representações sociais normativas de referência.

Doise considera-se em condições, do ponto de vista dos estudos realizados em Psicologia Experimental, de afirmar que este estudo confirmou que existe um entendimento comum acerca dos valores. Que a ideia de universalidade dos mesmos é, também desta perspectiva, uma possibilidade, e convoca todos os autores a prosseguirem com esta orientação: a de pedir a membros de diferentes nações e culturas que registem a sua posição relativamente à Declaração dos Direitos do Homem.<sup>56</sup>

O facto de Doise insistir que devemos procurar um fundamento para os Direitos Humanos que assente em critérios “intersociais”, não nos deve impedir de olhar os outros percursos que filósofos foram percorrendo para procurar dar resposta aos mesmos assuntos. Para Doise o facto de os Direitos Humanos terem sido produzidos numa sociedade marcada pelo modelo social e conceptual ocidental não os impede de continuarem a ser usados noutras condições sociais, por outras culturas, como representações sociais normativas. Há uma visão dos Direitos Humanos que tem resistido às contradições do seu mau uso ou má defesa por parte de muitas instituições governamentais.

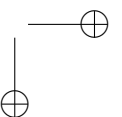
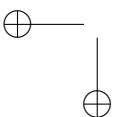
---

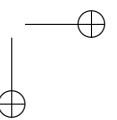
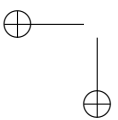
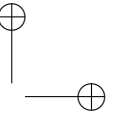
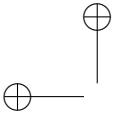
<sup>56</sup>*Id.*, p. 153.

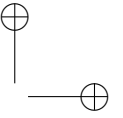
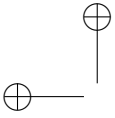


Haverá também de saber como se fundamenta universalmente essa normatividade, e aqui, penso eu, entrará a Filosofia da comunicação com uma resposta adequada, como eu penso ter já deixado claro em capítulos anteriores.

Mas agora haverá que saber como se procedeu, em termos de divulgação dos Direitos Humanos, na imprensa em Portugal. De que forma a imprensa mediou a esfera da produção dos Direitos Humanos e a da recepção portuguesa no contexto sociocultural da época consideradas.







## Capítulo 5

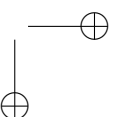
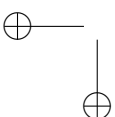
# Recepção, difusão e implementação dos direitos e garantias da pessoa humana em Portugal a partir de um estudo da imprensa da época referente aos anos de 1789<sup>1</sup>

Corria o ano de 1789 e em França sucediam-se os acontecimentos revolucionários que propiciariam a passagem do Antigo Regime a uma monarquia constitucionalista. Imprimiam-se em Portugal os periódicos

---

<sup>1</sup>Uma tradução em inglês deste texto foi publicada na *Brazilian Journalism Research*, Volume 3, Nº 1, 2007, com o título “Human Rights and Consership in the Portuguese Press”.

<http://www.unb.br/ojsdpp/include/getdoc.php?id=365&article=128&mode=pdf>



cos noticiosos “Gazeta de Lisboa”<sup>2</sup> e “Jornal Enciclopédico” e lia-se o papel volante “Notícias de Madrid”.<sup>3</sup>

D. Maria I ocupava o trono,<sup>4</sup> tendo por ministro do Reino José de Seabra da Silva e como intendente-geral da Polícia da Corte e do Reino Pina Manique.<sup>5</sup>

Esperava que a Real Mesa da Comissão Geral sobre o Exame e Censura dos Livros, tribunal inquisitório da censura régia (tribunal de Estado), impedisse notícias relativas aos acontecimentos que se desenvolviam em Inglaterra, Estados Unidos e, sobretudo, em França no ano de 1789, e enganei-me.

Esperava, por parte dos escritores/pensadores portugueses, a existência de mais artigos com tomadas de posição ideológicas, textos de opinião, de crítica ou comentário relativamente aos princípios sociais e políticos veiculados pelos intelectuais franceses e ingleses, e enganei-me.

Esperava que o intendente-geral da Polícia interviesse mais oficialmente no sentido de vigiar e alertar para os perigos das ideias dos “pervertidos filósofos destes últimos tempos” como alertava o 14º ar-

---

<sup>2</sup>As “folhas volantes” de carácter noticioso terão tomado o nome de “gazeta”, porque em Itália se pagava uma “gazetta” (pequena moeda do séc. XVI) pelo acto de leitura de um jornal. Rocha Martins, 1941, diz que essa pequena unidade monetária era o custo do jornal, mas outras fontes dizem que é o preço que as pessoas pagavam quando queriam ler o jornal sem o adquirir. O termo universalizou-se e passou a ser sinónimo de um jornal, quase sempre uma folha oficial.

Ver <http://www.etymonline.com/index.php?term=gazette>

<sup>3</sup>No catálogo da “Real Mesa Censória” do Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), no que ao tema “imprensa periódica” se refere, está indicada a impressão do periódico “Passatempo curioso. Tardes de Inverno” (1776-1792) e também notificados para o ano de 1789 os periódicos estrangeiros traduzidos para português “Courier de Londres” (1788-1810) e “Gazeta de Madrid” (1713-1770; 1777-1795; 1796-1799; 1800-1803). Porém, não encontrei para consulta nenhum exemplar destes jornais relativo ao ano de 1789. J.Tengarrinha apresenta também o título “Com Privilégio Real”, nos anos compreendidos para 1778-1807.

<sup>4</sup>Serrão, J. Veríssimo, *História de Portugal*, Lisboa, Verbo, 1990, pp. 293-460.

<sup>5</sup>*Id.*, pp. 293-460.

tigo do Regimento de 18 de Maio de 1768<sup>6</sup> acerca dos critérios a seguir relativamente à censura de livros, e que D. Maria I faz ampliar<sup>7</sup> em decreto de 21 de Junho de 1787, e enganei-me.

Se folhearmos os exemplares manuscritos da “Gazeta de Lisboa” existentes no Arquivo Nacional<sup>8</sup> respeitante ao ano de 1789 não encontraremos vestígios de qualquer tipo de censura<sup>9</sup> explícita relativamente às notícias provenientes de Paris, que, sublinho, não possuem aquele carácter inócuo como as que diziam respeito, no período considerado, às novidades sobre a sociedade e o Estado em Portugal, por exemplo. Em todos os manuscritos se pode ler declaradamente o parecer do censor que, no caso, ditava invariavelmente: “imprima-se e corra”. E a “Gazeta de Lisboa” imprimia as notícias dos seus correspondentes no país e estrangeiro que, por carta, lhe faziam chegar as novidades, ou imprimia traduções de notícias já publicadas em jornais de além-fronteiras, sem se vislumbrar qualquer inquietação por parte do redactor, ou dos leitores, relativamente ao desfasamento de tempo entre a ocorrência e o relato/notícia da mesma.

Por exemplo, no dia 14 de Julho, a “Gazeta de Lisboa” publicava uma compilação das resoluções tomadas em Assembleia-geral, mas relativas aos acontecimentos iniciados em Paris na segunda quinzena de Junho. No dia em que o público português ficava a saber das intenções do Estado francês de coligir as razões que levaram a população (mais precisamente o Terceiro Estado) a proclamar a necessidade de

<sup>6</sup>Marques, M<sup>a</sup> Adelaide Salvador, *A real mesa censória e a Cultura Nacional-Aspectos da Geografia Cultural Portuguesa*, Coimbra, Ed. Coimbra, 1963, p. 50.

<sup>7</sup>Bastos, José Timóteo (1929), *História da Censura em Portugal. Ensaio sobre a compreensão do pensamento português*, Lisboa, Moraes, 1983, pp. 131-137.

<sup>8</sup>ANTT- Arquivo Nacional da Torre do Tombo, “Real Mesa censória”, “Imprensa periódica”.

<sup>9</sup>Em Portugal foram identificadas quatro fases da censura (Bastos, 1983: 11): 1. Inquisição (1537-1776); Real Mesa Censória (1776-1787); Real Mesa da Comissão Geral sobre o Exame e Censura dos Livros (1787-1795); Regresso à Inquisição (1795-1820). A extinção das Inquisições de Lisboa, Tomar, Coimbra, Évora, Viseu e Porto dá-se em 1820, mas o decreto-lei que determina a extinção oficial é de 31 de Março de 1821.

uma Assembleia nacional constituinte (a fim de compreender e actuar sobre as causas que estavam a provocar a sublevação popular contra as instituições do governo de Luís XVI) estava precisamente o povo francês a iniciar a sua revolta contra a ordem social e política estabelecida. Em Portugal só a 4 de Agosto se publicam os acontecimentos de 13 de Julho de 1789 em Versalhes. Estes indiciam já o movimento de revolta popular que preparava a tomada da Bastilha, em Paris, a 14 de Julho de 1789.

Só vinte e dois dias depois do acontecido é que em Lisboa se escreve na “Gazeta de Lisboa” que o povo de Versalhes grita três vezes: “Às armas, às armas! É preciso morrer, ou ser livre”.<sup>10</sup> Era o tempo que decorria entre a recepção da correspondência, redacção do texto, envio do manuscrito para obter parecer junto das autoridades que constituíam a Real Mesa da Comissão Geral sobre o Exame e Censura de Livros, e finalmente a impressão do jornal que era então posto a circular.

Também não havia preocupação em identificar os correspondentes de cujas cartas se retiravam extractos para impressão, e era muito mais rara a indicação das fontes junto das quais se obtinham as notícias. O conhecimento do nome do redactor, que não aparecia publicitado em parte alguma do periódico, parecia ser garantia suficiente para que os leitores atribuissem valor de verdade aos factos enunciados no jornal<sup>11</sup>.

<sup>10</sup>“Gazeta de Lisboa”, n.º 31, de 4 de Agosto de 1789, exemplar microfilmado do arquivo da Biblioteca Nacional de Lisboa (BNL).

<sup>11</sup>A autorização para imprimir (ou para importar obras) era um favor real, um privilégio atribuído a um indivíduo identificado que, ciclicamente, tinha que renovar essa autorização. Por exemplo, Manuel de Figueiredo em Abril de 1778 explicita bem, na sua petição, como estava ciente do monopólio no privilégio de impressão do redactor e editor Joseph Freire Monterroyo (José Freire Monterroio Mascarenhas) em publicar a conhecida “Gazeta de Lisboa” enquanto fosse vivo, sem que mais ninguém pudesse mandar imprimir “papeis algum da mesma natureza ainda que debaixo de outros títulos, nem ainda mandados vir de fora [...]”. Cf. ANTT. Real Mesa Censória. “Requerimentos para obtenção de privilégios de impressão e de importação de obras” (1771-1799), cx.180.

Pese embora António C. Gouveia, nos ter correctamente chamado a atenção para o facto de que quando este periódico apareceu em 1715 se denominar “*Historia Annual*

Na realidade era a ele exclusivamente, e por pedido deste, que era atribuído o “privilégio régio de impressão”.<sup>12</sup> Em 1789 a “Gazeta” tinha como redactor e editor Felix António Castrito.<sup>13</sup>

Nunca na “Gazeta de Lisboa” é indicado o nome do correspondente em Paris. É José Tengarrinha (1983) quem nos diz que o correspondente em Paris era o então exilado Félix Avelar Brotero,<sup>14</sup> botânico de renome. Este tornou-se uma figura central para o redactor da “Gazeta de Lisboa”, que, nesse mesmo número de 4 de Agosto, toma uma posição editorial, escrevendo o seguinte: “Como a famosa revolução de Paris é o mais interessante objecto da presente conjuntura, e desejamos que os nossos leitores saibam verdadeiramente as ulteriores circunstâncias (que huma voz mal fundada aqui exagera sobremaneira) publicaremos amanhã em um suplemento extraordinário uma carta fidedigna, que, em data de 17 de Julho, acabamos de receber daquela capital a este respeito.”<sup>15</sup>

Pode concluir-se que haveria manifestação de interesse por parte do público leitor ou ouvinte, relativamente às ocorrências políticas de França, pese embora Jorge Borges de Macedo ter concluído que “[...]

---

*Chronologica, e Politica do Mundo, e especialmente da Europa*”, e não “Gazeta de Lisboa” como hoje é referenciado. Cf. *História de Portugal*, dir. por J. Mattoso, Lisboa, Estampa, 1993, p. 427.

<sup>12</sup>Para que uma obra pudesse ser posta à venda (livro, folheto ou periódico) era preciso ter 1. Licença para impressão; 2. Licença para correr e 3. Efectuar o pagamento de uma taxa de circulação (Tengarrinha, 1983: 105). A jurisdição applicava-se também no Ultramar. O interessado metia um requerimento à Mesa (a petição era dirigida à Rainha), expondo os argumentos em defesa do interesse geral na impressão da obra.

<sup>13</sup>Martins, Rocha, *Pequena História da Imprensa Portuguesa*, Lisboa, Inquérito, 1941, p. 28.

<sup>14</sup>Em 1789 tornou-se cronista da *Gazeta de Lisboa*, narrando os acontecimentos dessa epopeia. Um ano mais tarde regressa a Portugal, e em 1791 é nomeado professor na Universidade de Coimbra. Cf.

<http://www.instituto-camoes.pt/cvc/ciencia/p6.html>.

<http://www.arqnet.pt/dicionario/mirandainocencio.html>

<sup>15</sup>“Gazeta de Lisboa”, nº 31, de 4 de Agosto de 1789, arquivo microfilmado da Biblioteca Nacional de Lisboa (BN).

apesar de todos os precursores e de todas as simpatias, a revolução francesa interessou pouco, no plano da acção prática, a população e mesmo as elites.”<sup>16</sup>

No campo da acção prática sim, até porque não há notícia de nenhuma movimentação social que desse conta de em Portugal se estar a questionar profundamente a ordem política vigente, e, nesse ano, não se noticiam acções de repressão violentas às obras ou aos seus autores. Mas o interesse da população em ficar a saber sobre o que se estava realmente a passar em França fica aqui registado, e não é um tema a subvalorizar.<sup>17</sup>

Mas na verdade “A Gazeta” publica a última notícia sobre os acontecimentos revolucionários em França a 5 de Setembro de 1789 para só voltar a referir-se a França em 15 de Dezembro de 1789 com uma notícia datada de 24 de Novembro sobre uma discussão tida na “Academia Real das ciências” de Paris sobre astronomia.<sup>18</sup> Mas a 5 de Setembro ainda há a oportunidade do correspondente ver publicado um longo extracto da sua carta de 11 de Agosto, relativo ao que se passou na “Assemblea Nacional desde 5 até dos mesmo mez”. Nele escreve que:

<sup>16</sup>Macedo, J. Borges de, “Absolutismo”, in *Dicionário de História de Portugal*, Lisboa, Figueirinhas, 1971, p. 13.

<sup>17</sup>Eu julgo que o facto de os pensadores portugueses serem maioritariamente ecléticos “iluministas católicos”, e terem entendido sempre a razão como faculdade submetida à “Escritura e à Tradição” (Pedro Calafate, “*Ética*”, in Luzes, Lisboa, Círculo dos Leitores, Vol. III, 2002, pp. 115-121), e o facto de António Verney, o nosso mais destacado orientador pedagógico de Setecentos, ter uma clara orientação regalista explica a peculiaridade da experiência social e política portuguesa relativamente ao que estava a acontecer na Inglaterra (cuja política parlamentar era conhecida e acompanhada pelos periódicos portugueses que noticiavam as discussões tidas nas duas câmaras relativas aos assuntos públicos da nação), nos Estados Unidos e, sobretudo em França. Não é um pormenor de somenos que Verney fosse um dos ideólogos do discurso político e da orientação prática do Marquês de Pombal, sendo este convicto defensor do poder absoluto do Estado, centralizado na figura do monarca. Mas não me é possível aqui desenvolver esta tese.

<sup>18</sup>BN, “Imprensa Periódica”, “Gazeta de Lisboa”, Segundo suplemento, n.º XXXV (5 de Set. 1789) e n.º 50 (15 de Dezembro de 1789).

“A 5 d’ Agosto teve principio a sessão da Assembleia Nacional pela leitura do processo Verbal da Sessão do dia precedente: sessão, que será sempre assinalada nos Annaes da França”.

E o 4 de Agosto ficaria nos Anais de França, porquê? Porque nesse dia se discutiu, dizia-nos o relator “[...] a questão dos direitos do Homem e do Cidadão.”. Isto está conforme a noticia publicada na gazeta de 3 de Setembro.

E de quem seria a tal voz mal fundada que exagerava acerca dos acontecimentos em Paris à qual o redactor Félix António Castrioto se referira na edição de 4 de Agosto? Não era a voz do jornal noticioso concorrente, o “Jornal Enciclopédico”, porque este periódico, editado mensalmente por Reycende, dedica apenas uma atenção mínima às “Relações políticas dos diferentes Estados do mundo”, no artigo VIII, de entre os oito temas em que divide os assuntos sobre os novos descobrimentos em todas as ciências e artes para instrução geral, como está escrito no seu frontispício. Nos meses de Junho, Julho e Agosto essa publicação só dedica algum espaço à publicação de notícias sobre os acontecimentos políticos franceses a ocorrerem em Paris, no exemplar de Julho,<sup>19</sup> e, mesmo assim, só para dar conta do Editio de Luís XVI a favor da actividade religiosa dos protestantes.

Referir-se-ia então o redactor da “Gazeta de Lisboa” aos panfletos e pasquins que circulariam de forma desconhecida mas com uma influência garantida junto dos seus leitores? Seriam estes os concorrentes temidos?

Os pasquins, pela sua natureza de textos anónimos, parecem corresponder a essa denúncia acerca da existência de uma “voz mal fundada” que andaria a fazer circular notícias. Como Tengarrinha<sup>20</sup> nos diz, os pasquins eram constituídos por um conjunto de folhas nas quais os seus textos publicados auferiam de relativo poder de influência junto dos po-

<sup>19</sup>BN, “Imprensa periódica,” “Jornal Enciclopédico”, Julho de 1789, p. 58 (nota de rodapé).

<sup>20</sup>Tengarrinha, José, *História da Imprensa Portuguesa*, Lisboa, Caminho, 1983, p. 7.

pulares, pela manifesta capacidade de distribuição e circulação, apesar de não estarem licenciados para o efeito, conseguindo reunir um considerável número de público receptor interessado em divulgar o que neles lia. Diz-nos Tengarrinha: "No púlpito, frades e padres tropejavam contra os novos ideais subversivos; no seio das famílias nobres ou abastadas reinava o terror contra os ímpios assassinos de Luís XVI. No entanto, sub-repticiamente, insidiosamente, nos botequins, cafés, bilhares, às esquinas onde apareciam pasquins alusivos aos acontecimentos de França, as ideias revolucionárias eram discutidas com voz prudente, mas cada vez mais amplificadas."<sup>21</sup>

Na realidade, essa discussão não se materializa em textos de opinião que possamos ler na imprensa. Os correspondentes e o redactor não fazem eco do confronto de argumentos que, por essa altura, já se fazia escutar em França, relativamente quer à legitimidade da acção revolucionária contra o poder da monarquia quer à legitimidade para o novo tipo proposto de exercício dos poderes da Assembleia, quer, também, ao conteúdo do texto constitucional e da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, que os deputados franceses queriam ver discutidos e apresentados como modelo de acção política, e princípios preambulares da futura Constituição francesa.

Em Portugal havia pessoas habilitadas para essa discussão. M<sup>a</sup> Adelaide Marques,<sup>22</sup> pela análise que fez das relações de bibliotecas (sua natureza, quantidade, origem e pertença), através das listas que os seus proprietários eram obrigados a facultar à Mesa Censória até ao 3º quartel do séc. XIII, e Pedro Canavarro,<sup>23</sup> que faz um estudo relativamente à origem, natureza e finalidade da Impressão Régia criada em 1786 no reinado de D. José, dão-nos razões para que possamos afirmar a existência de um número considerável de pessoas que, em Portugal, manifestavam curiosidade e possuíam um grau de conhecimento efec-

<sup>21</sup>*Id.*, pp. 78-79.

<sup>22</sup>Marques, M<sup>a</sup> Adelaide S., *A Real Mesa*, 1963, pp. 57-82.

<sup>23</sup>Canavarro, Pedro, *Imprensa Nacional – Actividade de uma Casa impressora*, Lisboa, INCM, 1975, pp. 30-31

tivo acerca do conteúdo de muitas obras estrangeiras de circulação limitada pelo poder político. Obras que tratavam de temas propriamente científicos, da área da medicina e da área das ciências naturais, mas também jurídicas, religiosas e filosóficas.

Podemos constatar que mesmo as obras que eram proibidas e postas no *Index Expurgatório* não deixavam de ser encomendadas e encontradas em elevado número de bibliotecas particulares que nos finais de Setecentos existiam em Portugal,<sup>24</sup> pois estas são frequentemente registadas nessa relação de listas.<sup>25</sup> Inclusivamente havia pessoas ou instituições a quem era dada autorização para possuírem e/ou consultarem livros proibidos.<sup>26</sup> Era o que acontecia na Academia Real das Ciências.

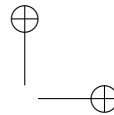
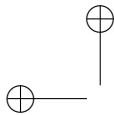
A Academia real das ciências, criada em 1779, tem na pessoa do seu fundador o duque de Lafões e do seu secretário o abade Correia da Serra, indivíduos conhecedores e apreciadores de obras científicas e filosóficas estrangeiras. Ao aceitarem efectivamente a prática tutelar e escrutinadora do Estado na vida cultural, era-lhes permitido, em muitos casos, acesso, ainda que “resguardado”, a certas obras proibidas de circularem livremente. Pese embora mais tarde, já na primeira década de noventa, Pina Manique os pôr sob vigilância<sup>27</sup> desconfiando do seu espírito de reserva e de ausência de sentido crítico. Temos também outro sinal da existência de circulação de livros e ideias no Portugal coevo, este denota-se no facto de serem frequentes os processos judiciais contra os livreiros por importação e venda ilegal de livros proibidos,

<sup>24</sup> ANTT, “Real Mesa Censória”, Livros Defesos/*Index Librorum prohibitorum*.

<sup>25</sup> M<sup>a</sup> Adelaide S. Marques no seu livro *A Real Mesa Censória* mostra que em 1769 para uma população calculada em 2.500.000 habitantes havia 2420 bibliotecas listadas oficialmente na “Real Mesa”. Cf. pp. 57-60. Uma lista para 1000 habitantes. Mas nem todos os possuidores de bibliotecas dariam relação das suas bibliotecas aos censores, sobretudo fora das grandes urbes.

<sup>26</sup> *Id.*, p. 46.

<sup>27</sup> José Tengarrinha, *História da Imprensa*, p. 79.



o que indicia ser uma prática corrente desta corporação de importar e comercializar essas obras apesar das proibições régias.<sup>28</sup>

Outro sinal, não menos importante, incide no facto de ser recorrente utilizarem-se livros e autores reconhecidos como confiáveis para ajudarem a combater outros livros ou ideias entendidos como perniciosos. A 16 de Fevereiro de 1789, o censor António Pereira Figueiredo faz assim a sua apologia do *Dicionário da Filosofia da Religião* do Abade Nannotte:

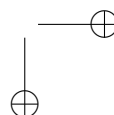
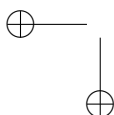
“[...] não posso deixar de ter esta Obra não só por muito útil, mas ainda por absolutamente necessária, e que assim deve esta Real *Meza* deixa-la imprimir a correr, para com este antídoto expulsar do meio da Nação o veneno, que *nella* apesar de todas as nossas diligências e precauções, tem introduzido tantos *maos* livros.”<sup>29</sup>

Pela citação precedente apercebemo-nos que circulavam muitos livros (e não há razões para excluirmos a circulação de jornais estrangeiros) não autorizados, e que escapavam à fiscalização da Mesa, e apercebemo-nos também como havia intuitos claros de seleccionar autores e livros que ajudassem a confirmar a ordem social e política escolhida e estabelecida pelo Estado português, livros que deviam ser lidos como antídoto.<sup>30</sup> Ninguém ignorava pois o poder formativo sobre o indivíduo e sobre a ordem social das palavras e das ideias postas a circular. E o temor que as mentes “libertas e incrédulas” suscitavam é na realidade o temor à contestação do poder estabelecido que essas mentes poderiam prosseguir. Veja-se como o prospecto do “Jornal Enciclopédico”, que acompanha o pedido em 1789 para obter mais uma autorização régia que lhes possibilitasse o privilégio de publicação por mais 5 anos, é elucidativo da consciencialização do efectivo poder de influência dos jornais, e mais, da consciência que os seus redactores

<sup>28</sup> ANTT, “Real Mesa censória”, “Processos a livreiros, impressores e outros”.

<sup>29</sup> ANTT, “Real Mesa censória”, “Censuras e pareceres”, cx. 14, n.º6.

<sup>30</sup> José Timóteo da Silva Bastos (1926), *História da Censura em Portugal. Ensaio Sobre Compreensão do Pensamento Português*, Lisboa, Moraes, 1983, p. 152.



tinham desse poder, sobre o qual, claro, o poder político estava perfeitamente avisado. Lia-se aí então:

“Os jornais são o meio mais pronto de difundir no Público as Luzes dos sábios, e de fazer proveitosos à todos as suas descobertas. O grande número a que eles se tem multiplicado, em todos os *países*, prova quanto a sua utilidade se acha geralmente conhecida. A experiência tem mostrado que eles *excitão* no Povo o gosto à instruir-se, e quem não vê quanto há útil ao estado que o Povo se instrua?”<sup>31</sup>

José T. Bastos dá-nos a ler os pareceres de alguns censores que nessa última década de Setecentos mostravam habilidade para apresentar argumentos e para ajuizarem acerca dos materiais impressos do ponto vista político, religioso e moral.<sup>32</sup> Independentemente do valor da sua função de inquisidores e das conclusões a que chegavam, isto prova que havia pessoas em Portugal habilitadas para discutir ideias, traduções e gramática.<sup>33</sup> Mas não o faziam em público. Porquê? Bom, o poder político tinha estabelecido princípios políticos bem determinados que estão sintetizados nas regras 8<sup>a</sup>, 10<sup>a</sup>, 11<sup>a</sup>, 14<sup>a</sup>, 15<sup>a</sup> e 16<sup>a</sup> no já citado Regimento de 18 de Maio de 1768<sup>34</sup> e que não estavam sujeitos à discussão. O confronto de ideias propicia um outro tipo de ordem social cuja legitimação não é aquela que se defendia: o poder político administrativo que regulava a ordem social legitimava-se pela intervenção esclarecida do soberano.

O monarca institui princípios claros de disciplina, indicadores do tipo de comportamento a adoptar, e não os põe a discussão.<sup>35</sup> A haver discussão, possibilitar-se-ia a problematização, e desde logo esta

<sup>31</sup> ANTT, “Real Mesa censória”, “Requerimentos para obtenção de privilégios de impressão e de importação de obras” (1771-1799), cx.180.

<sup>32</sup> Bastos, José Timóteo (1926), *História da...*, pp. 131-160.

<sup>33</sup> Em 1789 podemos verificar que foram dados 47 pareceres sobre manuscritos apresentados à Mesa.

Cf. ANTT, “Real Mesa Censória”, “Censuras e pareceres”.

<sup>34</sup> Marques, Maria Adelaide S. (1963), pp. 47-50.

<sup>35</sup> Ler Ant<sup>o</sup> Camões Gouveia, “Estratégias de interiorização da disciplina”, in *História de Portugal*, dir. José Matoso, Lisboa, Ed. Estampa, 1993, pp. 415-449.

hipoteca qualquer defesa da ideia de que existe uma suprema e imutável autoridade normativa. Por outro lado, se esses pareceres surgissem à luz do dia estar-se-ia a publicitar os conteúdos das obras (já que os títulos e os autores, esses eram sempre publicitados pela sua inclusão no *Índex*) e a admitir a troca de argumentos, a possibilidade de aprender a interrogar-se, e de descobrir o poder de contestar os princípios propalados.

É de considerar, na mesma linha, a interpretação de Tengarrinha (1983: 116) relativo ao desinteresse dos intelectuais portugueses em utilizarem a imprensa como meio para manifestar o seu pensamento, ou de colaborar como correspondentes ou redactores. Pese embora o “Jornal Enciclopédico” ter um conjunto de redactores bastante conhecedor dos temas científicos, filosóficos e literários, e onde os professores universitários marcam presença constante com os seus artigos académicos,<sup>36</sup> no questionamento da realidade política-filosófica coeva. Haverá também que admitir, a partir da informação que Arons de Carvalho e A. Monteiro Cardo nos dão,<sup>37</sup> que a ausência de um jornalismo de opinião em Portugal no ano de 1789 não resulta de uma inaptidão do nosso jornalismo, porque se não havia jornalismo político em Portugal, também não o houve, por exemplo, e até ao dealbar da Revolução, em França.

E no entanto, o correspondente em Paris da “Gazeta de Lisboa” em 1789 consegue informar o seu público de uma das questões políticas mais pertinentes para as gerações vindouras, a qual desafiava os intelectuais e políticos franceses: A Declaração dos Direitos do Homem é um tratado metafísico e abstracto, perigoso porquanto desfavorável à religião (como defendia o Marquês de Sillery, tendo o Sr. Camus proposto que se lhe juntasse o conceito “deveres”), ou é uma declaração que ao permanecer como “Declaração dos direitos do Homem e do Cidadão”, por decisão quase unânime da Assembleia, ocupará “[...] hum

<sup>36</sup>Veja-se o artigo sobre o uso da liberdade publicado no exemplar de Agosto de 1789 pelo professor de Filosofia de Évora Bento José de Sousa Farinha.

<sup>37</sup>A. Arons de Carvalho, e A. Monteiro Cardo, *A liberdade de imprensa*, Lisboa, Meridiano, 1971, p. 14.

bem distinto lugar na história da França, e na do Espírito Humano.”<sup>38</sup> Os leitores estavam pois cientes da importância e da existência deste problema.

Tengarrinha alude ao facto de estar então instituída em Portugal uma jurisdição rígida no que respeitava à liberdade de imprensa e de isso fazer com que nas últimas décadas de Setecentos os redactores “tolhessem a própria mão”.<sup>39</sup> Eu não tenho provas de que o redactor ou o correspondente da “Gazeta de Lisboa” tivessem sofrido quaisquer pressões oficiais. Não encontrei parágrafos, textos ou ideias censuradas nos manuscritos. Inclino-me para a tese de acto de autocensura a que se submeteu o redactor quando se apercebeu que poderia perder o máximo privilégio concedido por Sua Majestade aos profissionais do seu campo: o privilégio de imprimir.

A sociedade portuguesa, todos os que podiam comprar os caros jornais ou todos os que em sítios públicos tinham acesso às suas informações, estava razoavelmente informada dos acontecimentos em Paris, como demonstram estudos recentes sobre essas sessões.<sup>40</sup> E estava a acompanhar a polémica relativa à produção de um texto relativo aos Direitos Civis do Homem e do Cidadão. Uma polémica relativa à institucionalização dos direitos civis não do povo francês, mas do Homem. Polémica que se estava a estender ao público português, porque esse preâmbulo à Constituição francesa tinha pretensões de universalidade que excediam as fronteiras da nação francesa.

Mas no lugar da notícia fica o silêncio. Será este conivente com a linha oficial do poder, ou forma de resistência, como defende António M. Hespanha?<sup>41</sup>

<sup>38</sup>BN, “Imprensa Periódica”, “Gazeta de Lisboa”, Suplemento Extraordinário, n.º XXXV (3 de Set. 1789).

<sup>39</sup>Tengarrinha, José (1983), *A História da...* p. 47.

<sup>40</sup>Morange, Jean, *La Déclaration des Droits de l’homme et du Citoyen*, Paris, PUF, 1988, pp. 11-20.

<sup>41</sup>O autor de “A resistência dos poderes”, in *História de Portugal*, dir. J. Mattoso, Lisboa, Ed. Estampa, vol. 4, 1993, pp. 451-459., não aplica esta tese aos jornalistas portugueses do antigo regime, mas eu julgo que é possível estabelecer um parale-

No ano de 1798, Pina Manique toma atenção, e orienta as suas preocupações no que à ordem pública diz respeito, com crimes relacionados com furtos, adultério, rapto e “defloração”, fuga à recruta e pelo monopólio de certos indivíduos do trigo e da cevada com o intuito de inflacionarem os preços.<sup>42</sup> Não temos registo de uma acção de vigilância ou punição mais rígida da imprensa, nem preocupações visíveis com a liberdade nas ideias e nos termos, por exemplo, manifestos pelo correspondente F. A. Brotero.<sup>43</sup>

Como nos diz J. Bastos,<sup>44</sup> mesmo após o acentuar da fiscalização à imprensa em 1795, a Academia Real das Ciências continuar a usufruir da licença de importar e ler obras sem que estas necessitem de ir à censura régia. O que prova que existia em Portugal conhecedores das teorias políticas que então se liam noutros reinos da Europa. Mas não temos registo de uma discussão entre os nossos intelectuais como a que aconteceu, por exemplo, entre Edmund Burke com o seu livro *Reflecti-*

lismo, porque homens que sabiam da importância das notícias, ao deixarem de as dar, sendo coagidos exteriormente ou não para isso, sabiam que esse silêncio ia ter uma leitura. A leitura pode ser: fomos instados a coagir a nossa redacção, ou sentimos que não podemos ir mais longe com estas notícias senão pode-nos ser retirado o privilégio de impressão, ou somos coniventes com a apreensão do poder régio relativamente à perigosidade da difusão deste tipo de acções e ideais políticos pela possibilidade de desordem social, ou, ainda, fiquemo-nos com este silêncio cauteloso e neste espaço que ficará vazio de notícias de França vocês, leitores, verão um universo de coisas a acontecer, o que vos deixará no mínimo alerta e curiosos relativamente a tudo o que de lá vier.

<sup>42</sup> ANTT, Intendência Geral da Polícia, Livros das Secretárias, livro III, respeitante ao ano de 1789.

<sup>43</sup> Mais tarde acontecerá que o seu poder fiscalizador e punitivo em nome do Estado se acentuará, ao ponto de em 1812 Pina Manique exigir que os próprios anúncios só pudessem ser publicados quando por si autorizados. Antes disso, em 1795, já o Poder compreende que tem que substituir o tribunal da Real Mesa, tribunal de Estado, por um outro tribunal que julgavam mais fiscalizador, rigoroso e eficaz na luta contra as opiniões contrárias às do regalismo, e que se percebia estarem a ganhar muitas consciências em Portugal, instituindo-se assim o tribunal do Santo Ofício da inquisição.

<sup>44</sup> Bastos, José T., *História...*, pp. 15-155.

*ons on the Revolution in France* (1790) e Thomas Paine com o seu *The Rights of Man* (1791-92).<sup>45</sup>

Albert Hirschman, no seu *Rhetoric of Reaction*,<sup>46</sup> apresenta-nos uma das mais interessantes teses em Comunicação Política relativa ao tipo de contra ofensivas ideológicas (ao tipo de retórica utilizada) para cada uma das três etapas de progresso na cidadania tal como T.S. Marshall as identificou: a dos direitos civis (séc. XVIII), a dos direitos políticos (séc. XIX) e a dos direitos económicos e sociais (séc. XX). Essas reacções podem ser esquematizados em argumentos do tipo: Tese do *efeito perverso - perversity* (qualquer acção que vise melhorar em algum modo a ordem política, social ou económica só vem agravar a situação que se procura corrigir), a Tese da *Futilidade - futility* (qualquer tentativa de transformação da ordem social é vã, o que quer que façamos é inconsequente) e a *Tese do pôr em perigo – jeopardy* (o custo da proposta de reforma é muito alto na medida em que pode vir a pôr em perigo, suspendendo, direitos já adquiridos).<sup>47</sup>

A Revolução de 1789 em França teve também a sua análise baseada na defesa do argumento do “efeito perverso” adoptado por todos os que viram nela, parecendo dar razão aos argumentos de Platão e de Aristóteles sobre a descrição de uma sociedade em Democracia como aquela submetida na realidade a um processo de governo submetido à tirania da maioria, em que a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* seria uma forma mais das ideias aí delineadas virem a potenciar estados de violência e de desordem social ao invés de promoverem situações de tolerância e de paz.

Edmund Burke tornou-se o arauto intelectual de todos os que defendiam a ordem estabelecida, acrescentando-se que essa ordem era a do Estado político e social inglês tal como se apresentava, e dito como

<sup>45</sup>Portugal teve uma amostra desse espírito crítico à Revolução Francesa que E. Burke começara por teorizar, oito depois, na tradução do jornal inglês “Mercúrio Britânico”, que circulava em 1798.

<sup>46</sup>Hirschman, Albert O., *The Rhetoric of Reaction*, Cambridge, Belknap Harvard Press, 1991.

<sup>47</sup>*Id.*, p. 7.

potenciando uma sociedade que diligenciara a mudança sem reclamar alterações radicais na concepção da tradicional acção individual britânica, a qual deveria permanecer regulada em primeira instância pela divina Providência.

Em Portugal, a ideologia regalista ainda garantia fundamento suficiente para guiar as acções de fiscalização e protecção da ordem social existente, no quadro de uma conclusão relativa à perversidade dos efeitos.

Em Portugal, no ano de 1789, os leitores<sup>48</sup> estavam razoavelmente informados dos acontecimentos que conduziram à revolução em França e estavam cientes das propostas políticas que confluíam para a necessidade de se criar uma Constituição na qual uma Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão pontificasse. Estavam cientes de que houve uma discussão sobre a natureza da Declaração, mas já não puderam ler no seu jornal o texto final que consagrava esses direitos.

A comunicação política, que em Portugal vai ganhar grande relevo na imprensa quando das invasões francesas na primeira década de Oitocentos, esteve quase sempre sujeita aos interesses do Poder político institucionalizado. Chamo a atenção para o facto de em Portugal só termos vivido cinquenta e seis anos sem censura na imprensa, menos ainda, se restringirmos esta contabilidade ao período que dá conta da origem e da existência de periódicos.<sup>49</sup>

<sup>48</sup>A “Gazeta de Lisboa” teria uma tiragem de 1500 exemplares, mas, como nos diz Tengarrinha no seu livro *História da Imprensa...*, p. 119, muitos desses jornais iam para locais públicos, alargando-se assim o número de potenciais leitores ou ouvintes das notícias.

<sup>49</sup>Luís Humberto Marcos, “História da censura em Portugal”, in *Imprensa, Censura e Liberdade*, catálogo da exposição, Instituto da Comunicação Social e Museu Nacional da Imprensa, 1999.

## 5.1 A recepção na imprensa portuguesa de 1948 da Declaração Universal dos Direitos do Homem

Sabendo-se que a Declaração Universal dos Direitos do Homem sublinha de forma inequívoca as liberdades civis, políticas e sociais dos indivíduos, e que essas asserções contradiziam as restrições impostas pelo Estado português às acções cívicas e políticas dos seus cidadãos em 1948, importar-me-á distinguir os jornais ou as revistas que incluíram notícias ou artigos sobre a Declaração, e sobre o acto que levou à sua aprovação em sede das Nações Unidas, analisando o conteúdo dessas informações e opiniões com a finalidade de compreender como é que essa informação era lida pela comunidade dos leitores da época, procurando conhecer também a influência que essa leitura teve na representação simbólica da Declaração junto dos portugueses. E isso relativamente à tomada de consciência, ou não, dos seus direitos e responsabilidades como cidadãos numa sociedade que a Declaração queria plural, democrática e confirmada de direitos universais.

A 8 de Dezembro de 1948, Portugal tomava conhecimento que a União Soviética, um dos cinco Estados-membros permanentes do Conselho de Segurança, tinha vetado a sua entrada para a Assembleia Geral das Nações Unidas. Esta é a notícia internacional chamada à primeira página dos periódicos que consultei por esses dias, sendo que o acontecimento que se prende com a aprovação pela Assembleia Geral das Nações Unidas da Declaração Universal dos Direitos do Homem (DUDH), a 10 de Dezembro, tem um tratamento quantitativo e qualitativo na imprensa consultada em grau bastante inferior àquele.

Em 1948, o universo de periódicos impressos em Portugal atingiu o número de 496, destes: 30 eram diários, 168 eram semanários e 298 estavam qualificados como outros.<sup>50</sup> Os periódicos consultados para

<sup>50</sup>*Anuário Estatístico 1948*, Portugal, Instituto Nacional de Estatística, Lisboa, Tipografia Portuguesa Lda., 1949, p. 133.

este artigo, correspondendo ao período de Nov./Dez. de 1948, são os seguintes<sup>51</sup>:

- *A Voz*, Lisboa. Director: Pedro Correia Marques
- *A Acção*, Lisboa. Director: A. Marques Mano de Mesquita
- *Diário de Lisboa*, Lisboa. Director: Joaquim Manso
- *Diário de Notícias*, Lisboa. Director: Augusto de Castro
- *Diário da Manhã* (1931), Lisboa. Director: Manuel Múrias
- *Diário Popular*, Lisboa. Director: Luís Forjaz Trigueiros
- *Ilustração Portuguesa*, Lisboa.
- *O Mundo Literário*, Lisboa. Director: Jaime Cortesão Casimiro
- *O Comércio do Porto*, Porto. Director: Seara Cardoso
- *O Século*, Lisboa. Director: João Pereira da Rosa
- *Jornal de Notícias*. Lisboa, Director: M. Pacheco de Miranda
- *Primeiro de Janeiro*. Lisboa, Director: M. Pinto de Azevedo Júnior
- *República*, Lisboa. Director: Carvalhão Duarte

---

<sup>51</sup>Jornais tradicionalmente afectos ao regime de António Oliveira Salazar, chefe de governo do Estado Novo (1932-1970): “Diário da Manhã” (oficial); Oficiosos: “Diário de Notícias”, “A Voz” e “Novidades”.

Jornais afectos à oposição republicana e socialista: “República”, “Diário de Lisboa”, “Jornal de Notícias” e as revistas “Seara Nova” e “Vértice”.

Revistas afectas à oposição comunista: “Sol Nascente” (o “Avante” era um jornal que circulava clandestinamente).

Proibição, no ano de 48, da publicação do jornal católico “Trabalhador”, editado pela Liga Operária Católica.

- *Seara Nova*, Lisboa. Director: José Bacelar
- *Sol Nascente*, Porto.

Dos 15 jornais e revistas com maior circulação e que foram consultados, só três deram a notícia da aprovação pela Assembleia Geral das Nações Unidas da Declaração dos Direitos Humanos ocorrida a 11 de Dezembro de 1948. O jornal “O Primeiro de Janeiro” no dia 11-12-1948 chama a notícia à primeira página, destacando-a com relevo e apresentando um artigo extenso. O jornal “República” dá a notícia também no dia 11, concedendo-lhe duas linhas numa secção no interior do jornal, p. 5, intitulada “Os telegramas de última hora dizem que...”. Igualmente no dia 11, “O Jornal de Notícias” anuncia por sua vez, de forma pouco correcta e não esclarecida, o facto de ter começado o estudo da Declaração Universal dos Direitos do Homem por parte da Assembleia Geral da ONU.

A 7 de Dezembro, no entanto, o “República” já tinha noticiado, na 1ª página, que a Comissão que estava incumbida dos Assuntos Sociais, Humanitários e Culturais nas Nações Unidas tinha conseguido fazer aprovar o preâmbulo da DUDH, concluindo o jornal que “[...] a Declaração é contrária à discriminação resultantes de diferenças raciais, religiosas, de sexo, de idiomas, de política, de propriedade, de origem e de nacionalidade.”

Nenhum jornal publica o texto da Declaração em discussão, nem mesmo quando ela foi aprovada. O texto da DUDU só irá ser publicado na íntegra no boletim editado pela *Liga Portuguesa dos Direitos Humanos*, em Lisboa, no ano de 1949, integrado na colecção Educação.<sup>52</sup> Uma publicação com uma circulação mais restrita.

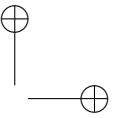
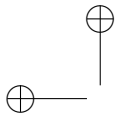
Artigos críticos referentes ao projecto de uma DUDH encontraram-se publicados no jornal “A voz”. Este jornal, de inspiração cristã, publica a 1 de Novembro de 1948 um artigo de Pinheiro Torres no qual

<sup>52</sup>A Liga tinha sido fundada em 1922 por Sebastião Magalhães Lima, jornalista republicano.

este discorre sobre a origem revolucionária e a natureza pagã dos princípios defendidos na Declaração, acusando os seus autores de terem, ao mesmo tempo, esquecido o papel fundamental de uma declaração paralela que assentasse numa concepção de deveres para com o Estado, assim bem como o de terem posto de lado os princípios cristãos, justificação da ordem civilizacional ocidental, que deveriam estar visíveis como fundamento da Declaração. Pinheiro Torres prevê ainda o facto de essa proposta, mesmo não possuindo uma fundamentação religiosa de natureza cristã dos seus princípios, dificilmente vir a ser aceite pelo regime Soviético que, escreve o autor, mantinha ainda em 1948 intocável um sistema de escravidão instituído nos campos de concentração onde se encontravam detidos milhares de dissidentes políticos, ao mesmo tempo que mantinha agrilhoadas ao seu regime outras nações escravizadas.

Na realidade, a União Soviética não votará a favor da aprovação da Declaração, mas, com a sua abstenção, viabilizará a aprovação da DUDH pela Assembleia Geral. Com 48 votos a favor e 8 abstenções (os 6 países do bloco socialista, mais a União Sul Africana e a Arábia Saudita), e sem nenhum voto contra, a Declaração Universal foi aprovada nesse dia de 10 de Dezembro pela Assembleia Geral das Nações Unidas então representada por 56 Estados.

Em Portugal o jornal “Diário da Manhã” anuncia, erradamente, a 8 de Dezembro, que no dia anterior (a 7 de Dezembro) a ONU tinha aprovado a DUDH (acontecimento que só se daria a 10), tendo confundido o processo de votação resultante do pedido de adesão de Portugal à ONU, com o da votação da Declaração. A proximidade das datas entre as duas votações potencia esta confusão nas matérias, e conseqüente erro de facto nas notícias, mas também uma subvalorização da notícia da aprovação da Declaração a favor da notícia que dava conta da não admissão de Portugal como membro das Nações Unidas, por força do veto da União Soviética. Ainda que a Assembleia tivesse votado favoravelmente por 39 votos, com a abstenção de seis países, e o voto contra de um, a resolução que recomendava a adesão de Portugal à Or-

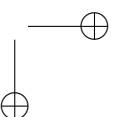
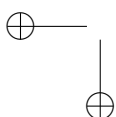


ganização, definindo-o a Assembleia como um Estado pacífico capaz de cumprir as obrigações impostas pela Carta a todos os membros, é vetada.

Os defensores do regime autoritário então vigente no território português, tendo por chefe do governo António de Oliveira Salazar, e os analistas em geral, não aceitarão o que chamam de abuso do uso do veto por parte da União Soviética, multiplicando-se nos jornais as opiniões críticas a propósito da estrutura do Conselho de Segurança, formado pelos cinco “grandes” países saídos vencedores da Segunda Guerra, desaprovando o predomínio que lhe estava a ser conferido no conjunto dos estados representados na organização, assim bem como apontavam a sua ineficiência pelos constantes diferendos políticos que os oponham entre si, sendo de consenso geral a ideia que à época circulava na imprensa de que essas discordâncias estavam a hipotecar a necessária legitimidade das decisões do Conselho no que à resolução pacífica de conflitos internacionais dizia respeito.

No “Diário Popular” pode ler-se na primeira página do jornal impresso no dia 10 de Dezembro de 1948: “*Chailot* vai fechar daqui a dias e, entretanto, continua a haver o bloco-eslavo e o bloco-ocidental, continua a haver o veto, as maiorias substanciais e a minoria persistente e mal-humorada. [...] E é assim que, quando uma questão fundamental se debate, os 58 resumem-se em 2. De um lado, 52, do outro, 6. Deste lado – o dos seis... – a URSS, a Bielo-Rússia, a Ucrânia, a Polónia, a Checoslováquia e ainda a Jugoslávia. Do outro, todos os outros, com uma breve oscilação de pêndulo dos abstencionistas... Mas quero crer que, sinceramente, os 52, como os 6, estão convencidos de que o seu ponto de vista é o bom, aquele que melhor serve os interesses da Carta das Nações Unidas, da cooperação internacional, da Paz do Mundo, da liberdade.”

Por outro lado, é grande o interesse em noticiar a comunicação que o então presidente da Assembleia Geral da Organização das Nações Unidas fez ao Ministro dos Negócios Estrangeiros português dando conta da resolução adoptada pela Assembleia a favor da adesão de Por-



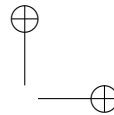
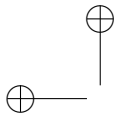
tugal, assim bem como o facto de ter sido entregue na ONU e distribuído às delegações presentes na Assembleia um documento de vinte páginas intitulado “Portugal e a ONU”. Este documento é uma tentativa por parte da oposição política em Portugal, através do *Movimento de Unidade Nacional Antifascista*, de alertar os membros da Assembleia das Nações Unidas para o carácter autoritário e ditatorial do regime de Salazar, e para o facto de se querer criar as condições democráticas que permitissem então no futuro a adesão plena de um Portugal livre à Organização. Apelava-se nesse documento à solidariedade internacional para esta coadjuvar os seus esforços em políticos, vetando, em sede própria, a entrada de Portugal na ONU, como medida penalizadora para o regime ditatorial português.

Os jornais mais próximos do regime criticam o carácter anónimo e de cariz antipatriótico do documento, assim bem como enfatizam sarcasticamente o tipo de apoio dado ao Movimento por um regime opressor como era então o da União Soviética. Os outros jornais limitam-se a noticiar o facto de estar a circular o documento de cariz contestatário à política de adesão de Portugal à ONU na Assembleia.

Os membros do Movimento de Unidade Nacional Antifascista (MUNAF – 1943), embrião do Movimento de Unidade Democrática (MUD-1945), que se encontravam em clandestinidade, conseguiram organizar-se para apresentar o documento de 20 páginas intitulado “Portugal e a ONU” na sede das Nações Unidas, então no Palácio Chaillot, em Paris, no dia 8 de Dezembro, dia em que se iria votar na Assembleia Geral a resolução que recomendava a admissão de Portugal às Nações Unidas. A Rússia, membro permanente do conselho, vetou essa entrada.<sup>53</sup>

A admissão de Portugal às Nações Unidas só iria ser conseguida em 14 de Dezembro de 1955, apesar o então regime vigente em Portugal continuar a ser o mesmo e, para mais, ser explícito haver um conflito

<sup>53</sup>Esta aparente vitória da oposição democrática portuguesa terá um tempo curto, pois com o esforço de internacionalização conduzida pela política externa de Portugal, ver-se-á, em 1949, ser gratificada a política autoritária do Estado Novo. Portugal é aceite como membro fundador da NATO. Uma vitória para o governo.

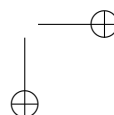
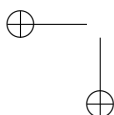


de interesses de cariz internacional que opunha Portugal à União Indiana. Portugal mantinha uma presença colonial em Goa, Damão e Diu, considerados territórios do Estado português na Índia, contra os interesses e a vontade da União Indiana. Mas então nenhum destes factos foi impeditivo da aprovação da adesão de Portugal às Nações Unidas.<sup>54</sup>

Em Portugal preparavam-se as eleições presidenciais, não democráticas, de 1949, e a violenta repressão sobre a imprensa que se iria fazer sentir a seguir ao escrutínio ainda não era totalmente visível nesse período de fins de 1948. Vivía-se ainda na ilusão de que novas reformas políticas pró-democráticas anunciadas como estando a ser preparadas desde o pós-guerra se concretizariam finalmente, notando-se inclusive uma certa abertura noticiosa às informações e notícias políticas provenientes do estrangeiro. Abertura que não implicava, é claro, a hipótese de a imprensa dinamizar uma discussão livre de ideias acerca dos valores, interesses e personalidades que conduziam o governo da nação.

Ainda que a Constituição portuguesa de 1933, artigo 8.º, n.º 4.º, apresente “A liberdade de expressão do pensamento sob qualquer forma” como constituindo um dos direitos e garantias individuais dos cidadãos portugueses, a verdade é que o regime preventivo de censura é desde logo também ele instituído. No mesmo artigo 8.º, § 2.º, o legislador prevê que “Leis especiais regularão o exercício da liberdade de expressão de pensamento, de ensino, de reunião e associação, devendo quanto à primeira, impedir preventiva ou repressivamente, a perversão da opinião pública na sua função de força social e salvaguardar a integridade moral dos cidadãos, a quem ficará assegurado o direito de fazer inserir gratuitamente a rectificação ou defesa na publicação periódica em que

<sup>54</sup>Portugal beneficiou do acordo estabelecido entre a antiga União Soviética (URSS) e os Estados Unidos da América, a saber: o de não vetarem sistematicamente a entrada de países propostos por cada uma das potências. Portugal foi proposto como membro pelos Estados Unidos. Porém, a colonização portuguesa será sempre um tema a contribuir para um agudizar de tensões na relação de Portugal com as Nações Unidas. Estas tensões só iriam terminar com a mudança de regime provocado pela Revolução de 1974, e pelo conseqüente processo de descolonização dos territórios ultramarinos do império português.



forem injuriados ou infamados, sem prejuízo de qualquer outra responsabilidade ou procedimento determinado na lei.”

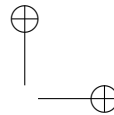
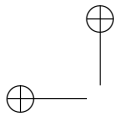
A oficialização da censura dar-se-á então com o decreto n.º 22 469 no 11 de Abril de 1933, o qual estabelece no artigo n.º 2 “[...] que continuam sujeitas a censura prévia as publicações definidas na lei de Imprensa e bem assim as folhas volantes, cartazes e outras publicações, sempre que em qualquer delas se versem assuntos de carácter político ou social”.

Em 1948 era no *Secretariado de Informação e Cultura Popular* que estava integrado o serviço de censura, sendo que este era controlado directamente pelo então chefe do governo Oliveira Salazar. Situação que o próprio estabelecera desde 1940 quando a censura deixa de estar definitivamente sob tutela do Ministério do Interior e passa a ser responsabilidade sua.<sup>55</sup>

Embora sob o poder formal de uma constituição que se apresentava como exemplar na confirmação da existência inalienável de direitos, liberdades e garantias para os cidadãos portugueses, estes viviam na prática em 1948 sem usufruir desses direitos consignados na letra do texto constitucional. A sociedade portuguesa encontrava-se então sob o jugo de um conjunto de leis que regulava de forma repressiva, entre outros, o exercício do direito à liberdade de expressão.

Arons de Carvalho defende que Salazar mandava praticar uma censura por omissão (a de retirar o que não queria que o público lesse e tendo por órgãos repressores a polícia política e o sistema de censura sob o seu próprio controlo) e não de imposição ou propaganda (do tipo: escrevam o que eu quero), ao contrário do que tinham feito os representantes das forças fascistas na Alemanha, Itália e Espanha,

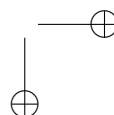
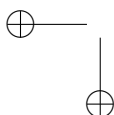
<sup>55</sup> A história da evolução da censura em Portugal pode ser lida no livro de Alberto Arons de Carvalho e A. Monteiro Cardoso, *Da Liberdade de Imprensa*, Lisboa, Meridiano, 1971. Ou ainda no de Alberto Arons de Carvalho, *A Censura e as Leis de Imprensa*, Lisboa, Seara Nova, 1973. Curiosamente, dois livros publicados ainda antes do 25 de Abril de 1974. O que prova que o regime do Estado Novo com Marcelo Caetano, que substituiu Oliveira de Salazar, por morte deste, permitia uma maior liberdade de publicação.



e ao contrário, igualmente, do que sucedia na Rússia com Estaline. O que leva Arons de Carvalho a dizer que “Salazar não considerava a imprensa um instrumento essencial, nem mesmo importante de execução da sua política”.<sup>56</sup> A imprensa era então um meio que devia ser controlado, mas não seria entendida em termos absolutos como um meio de propaganda.

Já dei conta aqui que, à excepção do jornal “A Voz”, não há, em 1948, nos jornais portugueses, artigos de fundo sobre o tema “Direitos Humanos”. Naquele jornal pode-se ler então um longo artigo de Pinheiro Torres sobre as questões relacionadas com o fundamento e a selecção dos valores defendidos nos artigos da Declaração. Escreve ele na p. 4: “As leis fundamentais da liberdade e da fraternidade humanas são as da consciência; e nesta só a religião pode actuar com eficácia.” Reflecte esta afirmação uma posição geral da sociedade portuguesa? Não o podemos confirmar. Na realidade, ainda que nos jornais consultados não haja artigos de opinião que adoptem claramente uma defesa dos princípios universais da Declaração tal como eles estavam a ser providenciados pelo método do consenso entre todos os intervenientes na redacção do texto, numa busca de conceitos comuns a todas as culturas e religiões, também não há, relevada a excepção, uma frente comum de ataque aos princípios ou ao documento. Que Pinheiro Torres dê voz à posição de uma parte da Igreja portuguesa da altura, mais ortodoxa, e que esta posição fosse próxima da linha de interpretação do governo, é algo que podemos admitir com facilidade, sendo que em questões de foro moral a tradição de Oliveira Salazar era respeitar as directivas da Igreja, tendo havido aliás uma cooperação estreita entre ele e a Igreja até que esta começou a desenvolver um pensamento social crítico do regime. O diferendo inicia-se em 1959, quando o Bispo do Porto escreve uma carta pública a criticar a ausência de garantias e de liberdades públicas em Portugal, iniciando-se um confronto entre

<sup>56</sup>Alberto Arons de Carvalho, *A Censura e as Leis de Imprensa*, Lisboa, Seara Nova, 1973, p. 103.



o pensamento de alguns grupos de católicos e a ideologia do Estado Novo.<sup>57</sup>

Mas também é verdade que em 1948, Portugal não era membro das Nações Unidas, logo a votação da Declaração não convocava a nação portuguesa para uma tomada de posição pública. De certa forma Portugal mantém-se à margem da discussão sobre o texto, porque, julgo, estava à margem da Organização, não tendo ratificado então o documento. Que certos sectores da Igreja em Portugal quisessem publicitar activamente a sua posição crítica relativamente a um documento que evocava uma defesa ética de determinados valores, como se faz no jornal “A Voz”, era algo que decorria da consciência que a própria instituição tinha da importância internacional do fenómeno, e a partir de indicações acerca da posição oficial tomada pelo Vaticano.

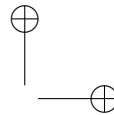
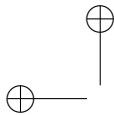
Mas se a imprensa portuguesa não faz um grande anúncio da aprovação da Declaração, nem do conteúdo oficial da mesma, tal não impede que possamos afirmar que os portugueses estavam informados acerca da existência do acontecimento. Também em lado nenhum dos arquivos encontrei documentos que comprovassem ter sido exercida censura ou penalização, sob a forma de processos disciplinares contra os jornais, relativas à publicação de notícias relacionadas com a DUDH.

Já sobre o papel das Nações Unidas no mundo, sobre a sua constituição e função, há um interesse jornalístico generalizado que se exprime pela quantidade de notícias acerca da Organização, assim bem como pela existência de um conjunto de artigos que reflectem sobre a possibilidade/finalidade da organização como promotora da cooperação internacional.

No dia em que o Artigo 19.º da DUDH proclamava entre outros princípios o de que *Todo o indivíduo tem direito à liberdade de opinião*

<sup>57</sup> António Barreto, “Salazar” in *Dicionário de História de Portugal*, Lisboa, Figueirinhas, 2000, p. 373.

Manuel Braga da Cruz, “Igreja Católica e Estado Novo” in *Dicionário de História de Portugal*, Lisboa, Figueirinhas, 2000, pp. 233-243.



*e de expressão, o que implica o direito de não ser inquietado pelas suas opiniões e o de procurar, receber e difundir, sem consideração de fronteiras, informações e ideias por qualquer meio de expressão, a imprensa portuguesa permanecia impedida de o consubstanciar na prática.*

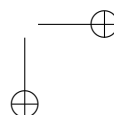
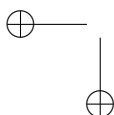
E se a preocupação de Eleanor Roosevelt, quando esta sai da sede da Organização e após a aprovação da Declaração, sobre o carácter de obrigatoriedade de uma Declaração que não passava então de um depoimento de intenções, era um preocupação que fazia sentido para cada Estado no mundo, tinha um particular interesse para os países que não viviam ainda em democracia nem possuíam uma imprensa livre, como era então o caso de Portugal. Este país teve que esperar por 1974 para ver instaurado um regime democrático, e ver adoptada em 1976 uma Constituição que finalmente instaurava um catálogo extensíssimo de direitos fundamentais, consolidada numa efectiva prática de liberdade de imprensa.

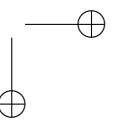
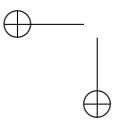
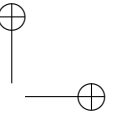
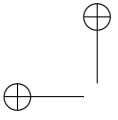
Eleanor Roosevelt:

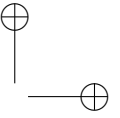
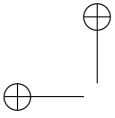
*“It was after midnight when I left the Palais de Chaillot”, she wrote: “I was tired. I wondered whether a mere statement of rights, without legal obligation, would inspire governments to see that these rights were observed.”<sup>58</sup>*

---

<sup>58</sup>Mary Ann Glendon, *A World made new: Eleanor Roosevelt and the Declaration of Human Right*, Nova Iorque, Random House, 2001, p. 170.







## Capítulo 6

# Um Estado comunicacional<sup>1</sup>

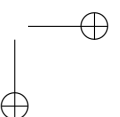
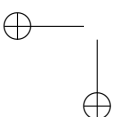
A discussão relativa ao tipo de ligação existente entre meios de comunicação, persuasão política e opinião pública permanece actual porque os estudos mais recentes continuam a corroborar a ideia de que qualquer argumentação tem por finalidade provocar ou aumentar a adesão dos espíritos, visando a sua aprovação.<sup>2</sup> Ora como aprovar um argumento, equivale, em muitos aspectos e em política, a aprovar uma determinada visão do mundo, é prudente que numa democracia essa aprovação seja sujeita a escrutínio por parte de todos os que suspeitam da qualidade do argumento produzido e/ou do valor proposto por aqueles que tendo o poder, ou querendo disputá-lo, usam de forma equívoca os seus discursos. Isto é, procurando condicionar ou mesmo determinar as formas de comportamento social dos seus pares com o intuito de usufruir da aprovação estratégica de uma maioria.

Na Antiguidade Clássica, a suspeita afluía sobre o discurso retórico usado pelos oradores pela natureza da actividade que visava “pro-

---

<sup>1</sup>Artigo apresentado no Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, *Seminário Comunicação e Política* em Junho de 2006. Aos meus pais.

<sup>2</sup>Chaïm Perelman e Olbrechts-Tyteca (1992), *Traité de l'argumentation*, Bruxelas, Ed. Université de Bruxelles.



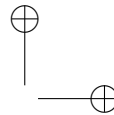
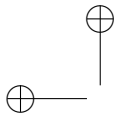
duzir um certo agrado e prazer”,<sup>3</sup> para adular a multidão e adquirir poder na cidade. Na contemporaneidade essa suspeita permanece porque recrudescer a importância da comunicação na organização do nosso modo de vida social e político, mas, desta feita, juntam-se novos actores, os *media*. É pela ambivalência da relação políticos-*media*-público que continuamos a procurar saber quais os mecanismos de distorção presentes na comunicação política de um Estado democrático.

São os *media* que nas sociedades democráticas modernas detêm ainda o monopólio da circulação de informação dos cidadãos entre si e destes com o seu Estado. Sobre a sua actividade está suspensa a espada de Empédocles, pois desde o início que estes procuraram acentuar a sua independência relativamente ao sistema político e económico, e desde o início, também, que sob si recai a suspeição por estarem, ou podem vir a estar, congruentes com os partidos, com as elites económicas e culturais, com os governantes, em nome dos mais diversos interesses ou das mais prementes fraquezas do próprio sistema que envolve a produção e divulgação da informação.

Importará pois saber que tipo de estado social estão os *media* a criar, quer a partir da lógica própria das técnicas utilizadas para a função de comunicar, quer pela linha editorial, quer pela estratégia comercial e económica global que passa a dar uma grande importância à recepção e à difusão de um conjunto de informações de interesse mundial, quer a partir da análise da selecção de conteúdos, das opiniões e do tipo de testemunho de especialistas que os *media* sistematicamente chamam a si para ajudar a formar, e a legitimar, um determinado tipo de acção social, que se quererá saber se é globalizado ou não.

Assim como importará saber que tipos de *media* criam os Estados pela produção das suas leis. Mas disso não tratarei neste texto, já que aqui apenas irei procurar confrontar teorias para compreender a que nível se deu, e se é que ocorreram, as transformações na concepção clássica do tipo de poder do Estado-nação, sobretudo no que na sua

<sup>3</sup>Platão, *Górgias*, Trad. Manuel de Oliveira Pulquério, Lisboa, Ed. 70, 1991, p 56.



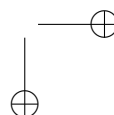
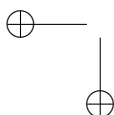
relação com os outros Estados diz respeito, quando passíveis de ficarem sujeitos a pressão mediática desfavorável à orientação das suas políticas externas.

Será que os *media*, por exemplo, ajudaram a corroborar a ideia de falência do Estado-nação, a favor de uma ideia mais global de acção política e social concertada entre Estados, e sob os auspícios reguladores de organizações internacionais? Há teorias que apontam neste sentido,<sup>4</sup> e que, ao estudarem a influência da acção dos *media* sobre as decisões governamentais, chegaram à conclusão que os *media* podem tornar-se factores de inibição ou controlo dessa esfera específica de acção governamental, que é, aliás, uma das prerrogativas de qualquer Estado de Direito moderno. Esta manifesta-se no direito das administrações poderem adoptar, livres de constrangimentos internos, a política de defesa e a política externa que entenderem ser mais favorável aos interesses do Estado. Este fenómeno de reconhecida influência dos *media* sobre a política externa dos governos, através da pressão da opinião pública, é, por exemplo, conhecido nos EUA como o da reacção pública ao “saco para cadáver”.

Os investigadores que defendem esta tese concluíram que a uma maior exposição de imagens, notícias e conhecimento da realidade vivida nos cenários de guerra, sucede uma maior reacção da opinião pública, que pode levar a alterar o comportamento de adesão relativamente às iniciativas tomadas pelo seu governo.

O fenómeno de reacção negativa interna às políticas intervencionistas militares que provoquem baixas, comum nos países de regime democrático, é frequentemente sopesado quando os governantes têm que tomar decisões sobre o seu envolvimento ou não em conflitos armados, como forma de resolução de conflitos com outros Estados. E, tal como nos dizem Curran e Seaton, “Um outro aspecto do declínio dos Estados-nação – defendido de modo particularmente vivo pelos políticos – é a usurpação pelos *media* do direito do Estado-nação de

<sup>4</sup>Curran, James e Seaton, Jean, *Imprensa, Rádio e Televisão – Poder sem responsabilidade*, 1997, pp. 283-311.



formular políticas externas. Assim, nos Estados Unidos da América foi sugerido que a televisão em tempo ‘real’, que mostra os acontecimentos à medida que se desenrolam, começou a ‘sobressaltar’ o governo em acções desapropriadas”.<sup>5</sup>

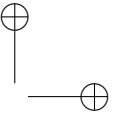
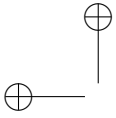
Ora a identificação desta forma de poder revelada pelos *media*, o poder de influenciarem a opinião pública de cada nação, através da apresentação de imagens ou informações que a levariam a reagir claramente contra as políticas de defesa mais agressivas e unilaterais, no que a uma resolução de diferendos diz respeito, parecia indiciar que, ao tempo da defesa dos valores nacionalistas do Estado-nação do século XIX, e que ao tempo da propaganda de guerra conduzida pela Inglaterra e Estados Unidos na Primeira Guerra e pela Alemanha, Inglaterra e Estados Unidos na Segunda Grande Guerra, estaria a suceder o tempo dos valores de defesa e segurança confirmado por instituições internacionais, no quadro de uma discussão mais universal de interesses supra-estatais. Como se estivesse a ser substituído o paradigma do exclusivo interesse nacional por um que visasse uma acção consentânea com a ideia geral de um bem comum para a humanidade.

Sob os auspícios das Nações Unidas, parecia que os *media*, pelo domínio nas técnicas utilizadas, estariam a fazer antever a existência de um mundo sem fronteiras ideológicas radicais, e cujas barreiras sociais e fronteiras políticas tenderiam a esbater-se. A tecnologia ao serviço dos *media* permite aos seus utilizadores emitir para qualquer parte do mundo e a qualquer hora, e a ideologia da divulgação assente na ideia de que existe um mercado global para os conteúdos faz com que a aptidão de reproduzir notícias acerca de modelos de vida que se julgam transversais a todas as culturas, sem o devido sentimento de inclusão por parte dos receptores nessas formas de vida propaladas, se tornasse uma forma sobrevalorizada de comunicação, daí o reforço na expansão dos canais de informação em língua anglo-saxónica nas últimas décadas do século XX.

Nos anos sessenta do século passado, e pela primeira vez na histó-

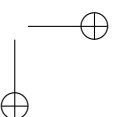
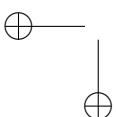
---

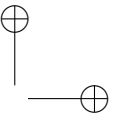
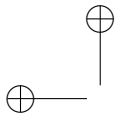
<sup>5</sup>*Id.*, p. 297.



ria, uma guerra teve uma cobertura pela imprensa e pela televisão sem que lhe fosse imposta qualquer tipo de censura, e sem estar sujeita a firme enquadramento propagandístico. Tal aconteceu com a guerra do Vietname. Ao invés do que se passara com a Primeira e com a Segunda Grande Guerra, a guerra do Vietname não esteve sujeita à censura militar por parte das forças americanas. Tal poder-nos-ia levar a pensar que estavam oferecidas as condições para que, pela primeira vez na história da imprensa, a informação sobre os acontecimentos a decorrerem no cenário de guerra aparecessem a público de forma o menos distorcida possível. Mas nem a ausência de uma linha de vigilância rigorosa e dura sobre o que era noticiado parece ter sido suficiente para a realização de um trabalho jornalístico correcto.

Segundo Eric Louw, as informações transmitidas pelos repórteres em Saigão estavam marcadas por uma falta de qualidade no que ao cumprimento de critérios jornalísticos diz respeito, tanto quanto as notícias que eram fornecidas pelos que exerciam o cargo de relações públicas do Pentágono. Louw identificou os factores para que essa ocorrência tivesse acontecido: inexperiência profissional dos jovens jornalistas que foram enviados para fazer a cobertura de um acontecimento a que os chefes de redacções e directores de informação inicialmente terão dado pouca importância; manifesta incapacidade dos jovens repórteres para se aperceberem de todos os interesses político/militares que estavam então em jogo nesse conflito; e estando esses jovens jornalistas motivados pela ideia de actuarem no quadro de um jornalismo do tipo “cão de guarda” (do jornalista como *watchdog*) acabaram como vítimas da sua própria concepção de jornalismo, terminando todos por consultarem e aceitarem as versões das mesmas fontes, a discutirem entre si os problemas e avançando com o mesmo tipo de conclusões, julgando-se paladinos na defesa de uma causa que não estavam a conseguir perspectivar. Ao sofrerem portanto influências recíprocas acabaram por produzir as suas estórias enclausurados num estado de informação em “circuito fechado” (*closed-shop*).

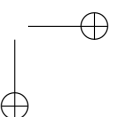
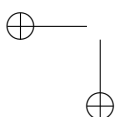


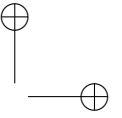
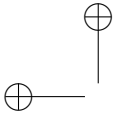


Eric Louw diz-nos que as forças militares americanas aprenderam duas coisas com a cobertura jornalística durante a guerra do Vietname:

1. As imagens televisionadas e não censuradas de um conflito armado podem promover a consciência pacifista entre os cidadãos (pelo número de mortes de civis, pelas destruições extensivas de infra-estruturas, pela morte dos soldados).
2. Numa democracia, em que os cidadãos financiam a guerra através dos seus impostos, e têm que legitimar a guerra como resposta possível à solução de conflitos através do seu voto naqueles que defenderem esse método, quanto mais os civis tiverem uma tomada de posição anti-guerra, mais a guerra tenderá a ficar perdida, pois aqueles de entre os políticos que não tenham uma posição claramente pró-beligerante tendem a reforçar a sua crença tendo a opinião pública do seu lado. Assim, mais cedo ou mais tarde, tenderão a ganhar mais facilmente o debate político público, contra os argumentos dos políticos mais agressivos e a favor de intervenções militares. A sua posição fica legitimada pelo apoio público da maioria, o que os reforça no privilégio de virem a propor a negociação de um cessar-fogo, ou de reclamarem mesmo por uma retirada imediata das forças, propondo o fim da guerra.

Diz-no E. Louw, que impedido, por força das leis de liberdade de imprensa de um regime de Estado de Direito, de instituir um sistema de censura explícita como fizera em outras ocasiões, o Pentágono procurou modos de tornar mais efectivos ainda os esforços dos seus relações públicas, encontrando as soluções para que todas as operações militares e das restantes forças de segurança futuras, pós-Vietname, viessem a ser mediatizadas de forma controlada. Nesse sentido evoluíram todas as intervenções militares das forças anglo-saxónicas desde então, ao procuraram impor o modelo de só autorizar a presença de jornalistas nos cenários de guerra àqueles a quem for concedida permissão para

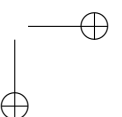
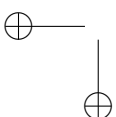




viajar e permanecer com os militares, dizendo-se inimputáveis no que a acidentes provocados por falta de condições de falta de segurança ocorrerem com todos aqueles indivíduos credenciados pela instituição militar. Providenciando para que as imagens negativas sejam eliminadas, não pela imposição de censura, prática cada vez mais difícil de ser aplicada em regimes democráticos, mas pelo impedimento passivo com que as forças militares, que procuram delimitar as fontes, fornecem as informações, pelo compromisso do jornalista em não criticar ou contradizer abertamente as fontes militares por se sentir parte da equipa.

O modelo discursivo que procura demonizar os opositores, ao fazer identificar explicitamente certas figuras públicas da oposição com as características de vilões (tendo muitas das vezes que proceder-se à transformação da sua imagem de aliado em inimigo, como no caso do General Noriega, e, mais tarde, de Sadam Hussein), é utilizado de todas as vezes que um país se prepara para guerra, ao mesmo tempo que se procura garantir a existência e a identificação de potenciais ou efectivas vítimas que precisem de ser resgatadas da esfera de acção desses vilões. Este é o argumento através do qual se justifica a imperiosa necessidade de uma intervenção de força, usando-se os *media* como instrumentos para propalar essa mensagem de molde a obter a aprovação pública para a acção violenta a empreender.

Manipulam-se os órgãos de informação sempre que estes são utilizados para legitimarem o uso de violência sem respeitar o princípio da equidade relativamente a posições críticas ou de discordância. Esta manipulação acontece na maioria das vezes com o livre consentimento dos jornalistas que, anuindo em não editar imagens ou notícias negativas (fotografias de mortos e feridos, notícias com o número de mortos e feridos, sobretudo se de civis) e consentindo no uso acrítico de uma linguagem “branqueada” para descreve os acontecimentos (ex. usar a expressão “danos colaterais” para descrever a morte de civis em consequência de uma acção militar), acabam por fazer com que a efectiva



destruição de infra-estruturas sociais e a morte massiva de civis se torne numa realidade aceitável para a maioria do eleitorado.

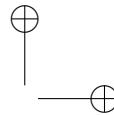
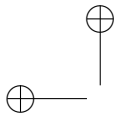
O problema para os agentes de relações públicas que tratam de publicitar acções militares em conflitos é que para que a sua mensagem favorável à solução pelo confronto passe, e convença as populações a aderirem, as guerras precisam de ser curtas. Caso contrário é previsível a perda de controlo sobre os discursos e sobre as imagens provenientes desse cenário de guerra, acabando por se perder a influência.

Repare-se, a propósito, como as imagens mais negativas da guerra do Iraque nos têm quase sempre chegado como material gravado ou fotografado pelos próprios soldados entre si, e que depois é enviado para as redacções do mundo inteiro. Aconteceu com as fotografias de prisioneiros torturados em Abu Ghraib, com as detenções arbitrárias e violentas de jovens manifestantes que reagem contra as forças britânicas, e que foram filmadas em vídeo amador, etc. Não derivaram de investigações jornalísticas, mas de denúncias de camaradas que assistiram aos acontecimentos ou visionaram os filmes por motivo de perda de controlo sobre as informações de que nos fala Louw.

Estes comportamentos agressivos e irregulares dos militares são, aliás, imediatamente criticados em comunicado pelo Pentágono, ou pelo Ministério da Defesa do país a que pertencem os soldados, sendo o discurso concertado no sentido de procurar excluir os indivíduos responsáveis do sistema onde estão incluídos, e exibi-los como as vergonhosas excepções de uma corporação que não representam, quer no seu carácter, quer na sua prática ou pelas suas regras, estando quase sempre afastada a hipótese de se ver envolvida nestes escândalos uma figura de alta patente.

Todavia, como Louw sublinhou, essas imagens negativas da guerra do Iraque têm sido a causa da maior crise comunicacional que a administração Bush e a alta hierarquia militar americana tem vindo a enfrentar.

Eric Louw defende que tanto a guerra como a paz podem ser igualmente promovidas, no aspecto que para impor uma situação de paz



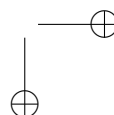
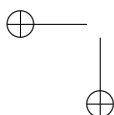
é preciso legitimizar a hegemonia, o poder, de um modelo de comportamento, ou de um conjunto de valores, que determina tudo o mais. Interessará pois saber de que modo os *media* alimentam a ideia de resolução pacífica de conflitos internacionais ou, pelo contrário, ajudam o seu Estado a promover a guerra. Assim bem como importará saber quando é que esse domínio se faz em nome de valores verdadeiramente universais ou se faz em nome de uma agenda para a paz que é imposta pela visão hegemónica de uma “Nova ordem para o Mundo”, seja ela a ordem americana, chinesa, iraniana, ou outra.

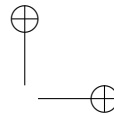
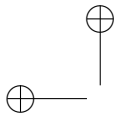
Eric Louw defende que desde 1989, com o fim da guerra fria, se pôde assistir a uma pan-universalização das normas governamentais da cultura anglo-saxónica, e que essa política de imposição de um modelo de “Pax Americana” foi conduzido de forma multilateral, procurando coligações com diferentes nações que aceitassem o seu comando e a sua visão do mundo, garantindo-lhes uma base alargada de apoio.

Em oposição aos termos da Carta das Nações Unidas que procuram orientar as nações no quadro dos conflitos internacionais, o que a guerra dos Balcãs, na Europa, em primeiro lugar, e a guerra do Iraque de 2003, depois, vieram mostrar, é que os sentimentos e ideologias nacionalistas continuam a ser uma arma poderosíssima para convocar populações para uma determinada acção colectiva, em nome de uma superlativa ideia de identidade nacional (a invasão do Afeganistão, que intermediou estes dois acontecimentos, contou ainda com o beneplácito das Nações Unidas).

Em 2002, Michael J. Glennon, escreveu um editorial no *The New York Times*<sup>6</sup> que se tornou mundialmente célebre e foi profusamente estudado nas academias, porque pela primeira vez alguém com funções eminentes no estudo e no ensino do Direito Internacional, com uma posição inquestionável no mundo académico anglo-saxónico e distinto conselheiro político, anunciava publicamente a morte, sem o lamentar, da lei internacional das Nações Unidas, especialmente a que consta do

<sup>6</sup>O texto pode ser lido em:  
<http://www.nytimes.com/2002/11/21/opinion/how-war-left-the-law-behind.html>





artigo 2, n.º 4 que diz que “Os membros deverão abster-se nas suas relações internacionais de recorrer à ameaça ou ao uso da força, quer seja contra a integridade territorial ou a independência política de um Estado, quer seja de qualquer outro modo incompatível com os objectivos das Nações Unidas”.<sup>7</sup>

Morte da lei perpetrada pela acção prática dos EUA, cuja intervenção no Kosovo e no Iraque em 2003 foi exercida contra o que a Carta mandatava, tendo completado Glennon:

“Difícilmente poderemos evitar concluir que a concepção que governa o uso da força na Carta, já não é entendida como uma lei internacional obrigatória”.<sup>8</sup>

No que aos EUA diz respeito, e porque tratando-se de uma sociedade que se quer como o modelo de um Estado com um jornalismo crítico, independente e poderoso, o estudo dos acontecimentos ocorridos no pós 11 de Setembro tornam-se mais relevantes, e desconcertantes, quando essa mesma classe profissional fez a apologia, massivamente sobrevalorizada, de valores de defesa exclusivamente nacionalistas, hipotecando a verdade dos factos.

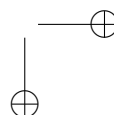
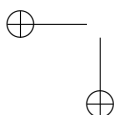
Temos a este respeito, entre outras,<sup>9</sup> as investigações de Kathleen Hall Jamieson e Paul Waldman,<sup>10</sup> que defendem a tese que a catástrofe de 11 de Setembro deu oportunidade à imprensa americana de desempenhar o papel de heroína, enquanto divulgadora e defensora dos valores patrióticos em momentos em que a segurança da pátria estava

<sup>7</sup>Em: [http://www.runic-europe.org/portuguese/charter/body\\_cnu.html#cnucap01](http://www.runic-europe.org/portuguese/charter/body_cnu.html#cnucap01)

<sup>8</sup>“Is hard to avoid the conclusion that the Charte proviosious governing use of force are simple no longer regarded as binding international law.”, em <http://select.nytimes.com/gst/abstract.html?res=F30E10FB3C5D0C728EDDA80994DA404482>

<sup>9</sup>MacArthur, J. R. (2003), “The lies we bought”, *Columbia Journalism Review*, Maio-Junho e Moonet, C. (2004), “The editorial pages and the case for war”, *Columbia Journalism Review*, Março-Abril.

<sup>10</sup>Kathleen Hall Jamieson e Paul Waldman (2003), *The Press Effect, Politicians, Journalists, and the stories that shape the Political World*, Oxford, Oxford Univ. Press.



sob grande perigo, e sem que mais alguém, do poder político ou militar, surgisse a desempenhar esse papel. A representação de si própria como condutora dos comportamentos sociais nesse período vivido como de grande insegurança social, veio a ter como consequência a assumida subvalorização da verdade de facto nas notícias transmitidas acerca dos acontecimentos político-militares que procederam o desmoronar, por atentado, das “Torres Gémeas” em Nova Iorque. Isto aconteceu, concluem os autores, pelo fortalecimento desproporcionado da técnica de enquadramento e de projecção das notícias que, apesar de serem elementos presentes em qualquer trabalho de jornalismo, não foram devidamente fiscalizadas pelo conjunto de profissionais que autorizavam a edição dos trabalhos naquelas circunstâncias e naquele período que decorreu entre a data do atentado, até Abril de 2002, sete meses decorridos.<sup>11</sup>

O facto de os jornalistas terem supervalorizado os valores patrióticos relativamente aos próprios valores jornalísticos, veio ajudar a amplificar a tese de que é frequente, de forma mais ou menos assumida e manifesta, a ocorrência de subordinações da agenda dos *media* em relação à agenda governamental. Prova de que o poder político ensaia a orientação da opinião pública, de acordo com modelos propostos em gabinete, sempre que nos *media* não há resistência a esse exercício.

Foram os jornalistas que assumiram desde o primeiro momento do ataque terrorista do 11 de Setembro, a defesa dos valores democráticos americanos, que fizeram uma cobertura do acontecimento atenta e exaustiva, ao mesmo tempo que se recusavam a enfrentar e a criticar o comportamento inadequado do presidente como líder político da nação. A partir desse momento os jornalistas ficaram reféns da sua própria ideia de que eram a única garantia de que podiam criar a unidade nacional de reacção aos atentados, de que eram capazes de reforçar as instituições. Quando mais tarde o presidente assume a liderança discursiva na descrição da realidade, a imprensa passa a não contestar o

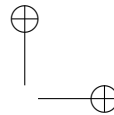
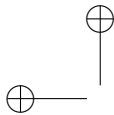
<sup>11</sup>Jamieson e Waldman, *The Press Effect, Politicians, Journalists, and the stories that shape the Political World*, Oxford, Oxford Univ. Press, 2003, p. 162.

conteúdo das suas intervenções, nem a chamar a atenção para os seus deslizes e incorrecções discursivas, tal como habitualmente o fazia, e como se evidenciara na campanha presidencial de 2000.

Modelos predeterminados pela administração americana acerca do que deveria ser a resposta colectiva de reacção da nação, e acerca do tipo de acção colectiva que se esperava que todos os sistemas sociais nacionais empreendessem em face daquela ameaça, foram divulgadas sem crítica pelos meios de comunicação com maior expansão. Isto num Estado democrático que convergiu, por acordo entre o governo e os jornalistas, na ideia de suspender os registos críticos à actuação dos governantes, elidindo a importância da dissonância, da controvérsia e da crítica, e com o aval da maioria dos jornalistas que aceitaram, ou foram coagidos a aceitar, pela força da maioria, a suspensão dos seus deveres perante os cidadãos, como são os de procurar informar com rigor e isenção.

Jamieson e Waldman (2003), discutem a transformação operada nos jornalistas americanos após o 11 de Setembro, afirmando que a imprensa terá entregue, nos dias a seguir ao atentado, e nas semanas e meses seguintes, o controlo inquestionável da produção e emissão dos argumentos sobre o estado de coisas, aos políticos. Abdicando conscientemente de proceder à verificação de factos, à análise das conclusões, e procurando defender as evidentes fraquezas ou limitações nas justificações discursivas avançadas para explicarem os comportamentos ou decisões de importância nacional tomadas, com o argumento do interesse nacional. Tudo isto em nome de um espírito de protecção dos valores e das instituições da nação em crise. Por entre as muitas notificações ao seu comportamento destaca-se o facto de a imprensa fazer eco a uma linguagem declaradamente de guerra nas suas peças, no sentido do que a Casa Branca pretendia, muito antes do próprio congresso ter aceite, a 14 de Setembro, a resolução que autorizava o uso de força, por parte dos EUA, contra os responsáveis pelos ataques perpetrados a 11 de Setembro em território americano.

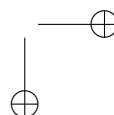
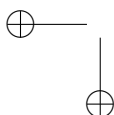
O facto de os jornalistas terem perdido a noção de objectividade



e afastamento dos enquadramentos informativos ministrados pelo próprio governo, pela sua desistência em continuar a aprofundar as histórias que lhe eram contadas, e ao escolherem imagens que encapsulassem acontecimentos, procedendo a autocensura, suprimindo a crítica ao que era apresentado como verdade por parte do gabinete do presidente, tornou-os reféns da ideia de que eram interpretes heróicos, de que eles próprios eram protagonistas de uma acção em prol da defesa da nação. Acção essa que visava em primeiro lugar reforçar o sentimento de união entre todos os americanos, oferecendo uma imagem ao mundo de uma população unida em frente comum pela democracia, contra os seus inimigos externos. A imprensa adoptava no seu discurso a proclamação do sujeito inclusivo “nós” a nação, sempre que noticiavam as decisões ou as declarações do presidente, contra o habitual uso, em circunstâncias anteriores, da utilização da terceira pessoa do sujeito.

Ao reforçarem com a suas opções a estratégia de comunicação do gabinete, os jornalistas abdicaram do seu papel, o de informarem, em primeiro lugar, ou de, em segundo plano, transformarem a própria comunicação política numa actividade mais relevante para a compreensão fidedigna dos fenómenos da governação, usando as entrevistas, os debates, e os confrontos, de forma a poderem continuar no escrutínio sobre a própria natureza e finalidade das decisões tomadas.

É por isso que a decisão de não emitir em televisão os discursos de Bin Laden, a pedido da administração, e apesar do seu valor como matéria informativa acerca da personalidade do que era considerado o indivíduo mais perigoso para a América, foi a prova mais evidente de que os jornalistas tinham procedido acriticamente à transferência de autoridade sobre o que se deve publicar e quando, das redacções para os políticos. Esses discursos, ao tornarem-se acessíveis no mundo inteiro através da Internet, hipotecaram as razões que os jornalistas tinham aceite para não as difundirem pelos seus meios. Mais de dois anos após a intervenção no Iraque e ainda os americanos não eram in-

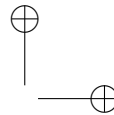
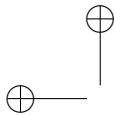


formados acerca do número real de civis mortos diariamente no Iraque em consequência de atentados ou de intervenções militares.

Outra ideia da vontade de influenciar através do poder de divulgação do jornalismo, numa indicação clara da atitude que a imprensa quis ver assumida pela nação enquanto guia dos valores a seguir, foi, como o escreveram Jamieson e Waldman, o exemplo das fotografias usadas para fazer as primeiras páginas dos jornais nos primeiros dias do atentado. De entre as fotografias publicadas destaca-se a imagem que procurou desde logo simbolizar o que se queria que fosse a reacção americana ao 11 de Setembro: três bombeiros seguram o pau de uma bandeira americana desfraldada, que encontraram entre os escombros, levantando a cabeça, olhando-a. Não se privilegia o olhar da vítima, que olha para o chão, ou o do sofrimento, mas o da confiança e da capacidade de resistência e luta dos EUA.

É pela capacidade que a imprensa tem se travestir em diferentes papéis (guardião da moral, contadora de histórias, campeã da verdade, comentadora da realidade, produtora de opinião) que reside a ambivalência de percepções para com ela. Por um lado pode ser vista como garantia última de repor a verdade dos factos e de apelar aos poderes, pressionando-os a favor da reposição da ordem, da justiça e da equidade, por outro lado há também o temor de ela poder estar a ser de algum modo instrumento de perturbação no circuito da comunicação, pois enquanto observadora, analista e narradora privilegiada dos acontecimentos, ela pode alterar o tipo de impacto da informação política sobre os cidadãos. Ao deixar que a agenda dos governos domine a sua própria agenda, por exemplo, ou ao comprometer-se com valores que não aqueles que dizem respeito à estrita funcionalidade da sua actividade, esta perde de vista a apologia dos factos e a defesa da verdade no discurso público, esquecendo que se rege por valores jurídicos e éticos estritos, entre os quais se conta, no seu código deontológico<sup>12</sup>, o de-

<sup>12</sup>Luís Brito Correia, *Direito da comunicação Social*, Vol. I, Coimbra, Almedina, 2000, p. 424.



ver de informar, procurando combater a censura e o sensacionalismo, e respeitando com rigor e exactidão os factos.

É em tempos de crise nacional grave, ou de euforia propagandeada, que a linha que separa o cidadão do jornalista se torna mais ténue. Isto deixa sem fiscalização os discursos e as estratégias dos actores envolvidos nas decisões que determinam formas de vida e condicionam os acontecimentos. É por isso que a questão do tipo de relacionamento entre os *media* e o Estado é recorrente, porque é a partir do estudo do tipo de convívio estabelecido entre os dois sistemas que se poderá entender o tipo de sociedade que se está a defender.

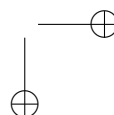
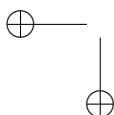
Dizem-nos Jamieson e Waldman:

“[...] que os termos que usamos para descrever o mundo determinam o modo como o vemos, aqueles que controlarem a linguagem controlam o argumento, e aqueles que controlarem o argumento terão mais hipóteses de ser bem sucedidos em transformar a crença em política.”<sup>13</sup> (Jamieson e Waldman, 2003: xiv)

Ora se a imprensa abdica do dever de questionar os direitos e de investigar sobre a legitimidade de todos os que se assumem como controladores dos argumentos, quaisquer que sejam as circunstâncias vividas, seja por medo, pela censura institucional, ou por adesão emocional ou racional a essas razões ou acontecimentos, passa a ter-se um jornalismo que não garante a independência do seu trabalho.

Qual é o objectivo perseguido por uma sociedade? É o objectivo de alcançar e sustentar as liberdades cívicas? De assegurar a implementação e a extensão do regime democrático e dos Direitos Humanos? De garantir a sua segurança e a ordem? Ou assegurar o acesso a um rendimento mínimo que permita o pleno ingresso dos cidadãos ao exercício das suas liberdades e dos seus deveres para com os outros? E em

<sup>13</sup>“Because the terms we use to describe the world determine the ways we see it, those who control the language control the argument, and those who control the argument are more likely to successfully translate belief into policy.”, secção XIV da obra *The Press Effect, Politicians, Journalists and the stories*.

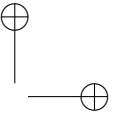
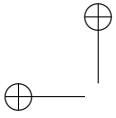


que plano são recebidas as problemáticas relacionadas com a vida privada dos indivíduos que, não tendo um estatuto que as torne objecto de preocupação por parte do sistema político tal como o entendemos, se tornam motivo maior de participação e adesão do grande público aos projectos mediáticos que promovem atitudes de transformação do seu modo de vida, tais como ajudar na planificação da economia doméstica, na educação para a sexualidade, no apresentar de solução para os problemas relacionais com os seus pares e familiares, por exemplo?

Se as três preocupações iniciais no que aos direitos civis, políticos e económicos diz respeito, nos parecem devidamente enquadrados pelo sistema de comunicação da esfera política estatal dos países democráticos, correspondendo à noção universalizada de acções sociais e políticas, o que acontece quando essas acções sociais não passam de exigências de regras normativas concretas de coexistência entre indivíduos, sob a forma de protestos sociais ou de generalização de certas práticas privadas obstativas a longo prazo do progresso social colectivo, como por exemplo o estado de banca rota das famílias, mas que fazem igualmente apelo à razão pública? Ou então, como enquadrar as acções praticadas pelo seu Estado nas suas relações com o exterior, muitas da vezes em regiões longínquas, se a realidade vivida pelos cidadãos no seu quotidiano completamente distinta? É entre o balanço deste aspecto da realidade social em termos micro sociais e em termos macros, que o enquadramento proveniente dos *media* é fundamental.

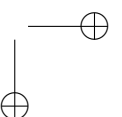
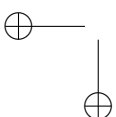
De acordo com cada uma das respostas podemos entender qual o papel que queremos que os *media* tenham, o que em última análise depende da opinião que os legisladores têm acerca da comunicação social e da sociedade, assim bem como depende do papel com que os *media* procurarem ver-se investidos. Papel que lhes é oferecido quer pela visão de mundo do seu público alvo quer pela direcção de informação e restantes elementos de redacção quer pelos proprietários quer, ainda, pelas circunstâncias históricas.

Eric Louw, na sua obra de 2005, sistematizou as oito formas/teorias

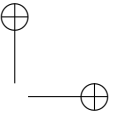
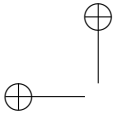


que circunscrevem a forma de poder dos *media* na sua relação com o Estado e no que às questões internacionais diz respeito:

1. Os *media* como “manufadoras de consentimento” (*consent manufacturers*). Desde que as elites políticas e governativas estejam suficientemente coesas e com objectivos definidos no que à política externa diz respeito, os *media* difundirão esse objectivo. Se as elites estiverem em desacordo os *media* reflectirão essas controvérsias, sem no entanto terem o poder de influenciar na produção de políticas. Nesta perspectiva, os *media* são utilizados para “produzirem consentimento” público acerca das políticas, sendo duas, as causas apontadas: a). Os *media* fazem parte do mesmo bloco de interesses sociais, sendo que partilham as mesmas visões que as elites governativas; b). Ou o investimento cada vez maior em relações públicas por parte dos governos faz com que o sistema de desinformação criado para orientar na interpretação da realidade, se imponha definitivamente nos discursos.
2. Os *media* como instrumentos ao serviço dos interesses da classe dirigente (*media* como *lapdogs*). Teoria que assenta no pressuposto marxista de que cada época tem uma ideologia dominante que é imposta pela classe predominante, usando, para o efeito, as indústrias culturais (cinema, livros, música, pintura, etc.) que asseguram a sua reprodução nos diferentes estratos da sociedade.
3. Os *media* entendidos como agentes passíveis de fazer chegar ao poder as opiniões críticas do público (*media* como “watchdogs”). Os defensores desta teoria entendem que um dos efeitos provocados pelos *media* é o de fazerem com que os políticos dêem atenção aos assuntos de interesse público, a que habitualmente não ligariam nenhuma. Um dos exemplos de *media* que se vê a si mesmo como um meio capaz de dar uma visão alargada dos assuntos que interessam ao público do mundo inteiro é a CNN, que, antes de 11 de Setembro, tinha como política contratual ir buscar



- profissionais do mundo inteiro, com a ideia de que estes poderiam defender outras visões, dar outras perspectivas, que não as que eram exclusivamente adoptadas pelos decisores da política interna americana.
4. Os *media* como mediadores diplomáticos (*media* como *diplomatic Channels*). A televisão global teria trazido a possibilidade de se manterem as trocas de informação entre povos cujos Estados tivessem cortado relações diplomáticas, permitindo assim a continuidade de negociações paralelas e não oficiais que contribuiriam para a resolução de crises. No que os críticos à teoria dizem ser uma missão impossível, dada a natureza negocial (*horse-trading*) e exigência de compromissos inerente à função de diplomata, que não se compadece com essas estratégias relacionais mediatizadas.
  5. Os *media* como agentes influentes na formulação da política externa ao serem capazes de mobilizar, através da indignação moral (*moral outcries*), o público e os seus líderes (*media* como *morality play*). Por esta teoria defende-se que os *media* têm um impacto substancial no tipo de políticas elaboradas para a política externa, quer pelo facto de os decisores políticos serem pessoalmente influenciados por estórias emotivas, tanto quanto os outros cidadãos, quer pelos *media* serem capazes de modificar a opinião pública. Os críticos no entanto consideram que esse efeito só acontece se os políticos considerarem que benefícios retirarão ao aceitarem essa apresentação da estória, e/ou se os políticos se encontrarem divididos quanto à opção a tomar relativamente ao problema em apresentação, o que fará com que tendam a ouvir as mensagens que lhes chegam através dos *media* Louw.
  6. Os *media* controlam as relações externas no sentido em que são capazes de criar estórias sobre assuntos internacionais que o público ache excitante, mas estas estórias acabam por fazer crer na

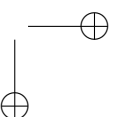
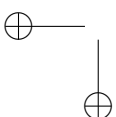


ilusão de que o público em geral se interessa realmente por assuntos públicos internacionais (*media* como *hipe*).

7. Uma teoria oposta à anterior defende que os *media* não têm nenhum efeito sobre a formulação das políticas externas (*media* como *powerless*). Provas há que os “gritos de indignação moral” a que a CNN, por exemplo, possa ter dado extensa cobertura, não provocaram nenhuma atenção especial, ou orientação coordenada para esse tema, por parte da administração americana. Geralmente os políticos só tenderão a defender a existência de um poder de influência dos *media*, quando os podem acusar de serem eles a causa das suas desventuras, ocultando dessa forma os seus erros.
8. Os *media* entendidos como fazendo parte do hegemónico jogo do poder (*media* como *enmeshed in power struggles*). Sendo que há estudos que apresentam os *media* como instrumentos utilizados para estabelecer agendas aos mais diversos grupos de interesse, no sentido de influenciar directamente os decisores políticos ou a influenciar a opinião pública geral para que esta venha a influenciar por sua vez os decisores políticos.

Como podemos ler, há uma miríade de estudos que apontam para conclusões diferentes, não havendo consenso quanto ao real impacto da influência dos *media* na linha de orientação política no que às relações externas do seu país diz respeito. No entanto há uma maior convergência teórica quando se analisa o comportamento dos *media* quando estes apresentam aos seus leitores as linhas definidas pelo governo. Sendo que a este respeito, a maioria das teorias apontam para a conclusão de que se dá uma subordinação clara da agenda mediática à agenda governativa, visto que a administração é a fonte de grande parte das informações.

Importará pois saber quais os procedimentos metodológicos e deontológicos que se podem apresentar para minorar as disfunções da

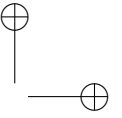
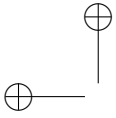


actividade dos jornalistas, e Jamieson e Waldman fazem-no. Mas importará também saber como se legitimam essas regras, à luz de que teoria se pode falar da existência de factos que, na linguagem informativa, devem ser respeitados.

As regras enunciadas por estes autores para guiar os jornalistas nas suas actividades enquanto repórteres ou comentadores políticos, e que os mantenham como os responsáveis sociais por aquilo que eles consideram a mais importante das funções jornalísticas, “a da custódia dos factos”, são: respeitar o princípio da razoabilidade das pessoas que avaliam; definir os termos utilizados; usar e cruzar as fontes para arbitrar com fidedignidade as reclamações; divulgar e explicar todas as conclusões a que se chegou, mesmo que surjam diferentes perspectivas para o mesmo caso; avaliar a representatividade que as histórias terão junto do público; fazer com que a história caiba nos factos e não os factos na história; encadear os factos num contexto mais alargado de apresentação; ser céptico quanto aos enquadramentos que lhe são oferecidos para as notícias.

Ora este conjunto de regras assenta sobretudo na ênfase dada ao nível de organização da informação pública, etapa fundamental para se formar uma opinião, mas há que não esquecer também a vertente complementar ao processo de formação que é a da discussão.

Ao nível de uma teoria da discussão, Jürgen Habermas apresenta os argumentos mais sistematizados, pois identificou o que de característico tem uma política deliberativa, isto é, uma política de sustentação de um conjunto de acções baseada em discussões que permitam a apresentação de argumentos que tenham por finalidade oferecer uma solução racional às questões práticas da vida em sociedade. Ora, como a socialização que é conduzida de forma intencional assenta sempre num processo de interacção mediatizado pela comunicação, os *media* acabam por evidenciar o seu papel quer como mediadores entre os indivíduos geograficamente afastados, quer como distribuidores de saber, quer ainda como o sistema que dispõe dos recursos a que os indivíduos



podem ter acesso, de molde a participarem activamente nas comunicações políticas.

A formação da opinião pública, alerta-nos Habermas no seu livro *Droit et Démocratie*, depende da existência de *media* capazes de se assumirem como mandatários do público esclarecido porque:

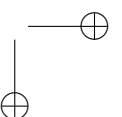
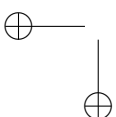
“aos olhos da concepção processual do direito, as pressuposições comunicacionais e os procedimentos que orientam a formação democrática de opinião e da vontade são, por consequência, as únicas fontes de legitimidade”. (Habermas, Jürgen, 1997: 480).

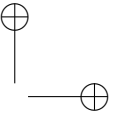
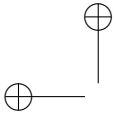
Sendo que o “sistema de direitos” fundado sobre a discussão (os cidadãos examinam os direitos que eles devem conceber uns aos outros) reenvia para uma esfera além da do Estado de Direito democrático singular, do Estado-nação, então visa-se uma globalização dos direitos, fundado numa concepção mista de direito positivo e direito natural. Sendo que por este se entende o processo que assenta no conjunto de pressuposições/princípios inerentes à própria prática dos discurso, inerentes à estrutura da linguagem. Desta forma pretende-se ultrapassar os condicionamentos histórico/culturais das normas, e procurar justificar com uma forma de sociabilidade comum a todos os seres humanos, a linguagem, a existência de um conjunto de princípios orientadores da acção prática que têm uma natureza trans-histórica.

Um Estado comunicacional é um Estado onde os poderes instituídos reconhecem como única forma de se constituírem e de se legitimarem o poder da discussão e a participação pública de todos os interessados na questão. A estrutura e a ordem interna da acção discursiva comunicacional condiciona a prática social. Sendo que esta teoria assenta na ideia de que cada pessoa é portadora de um modelo de interpretação e é capaz de, activamente, procurar formar uma opinião, o que, em democracia, é a única forma admissível, não coerciva, de formar uma opinião e manifestar uma vontade, no confronto com a opinião dos outros.

Mas em que é que o conceito da verdade do discurso condiciona a prática social? Haverá mediação? Jürgen Habermas procede a uma

*LabCom Books*





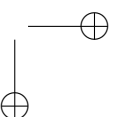
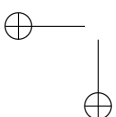
investigação acerca da ordem social que parte do pressuposto que é através da valorização das condições pragmáticas do uso do discurso que se compreenderá não só as formas de socialização do ser humano, como também a compreensão do fenómeno racional/valorativo das normas que coordenam a acção humana através do discurso. Ir-se-á opor a todos os autores que defendem a ideia de que a análise das condições de validade dos enunciados está exclusivamente associada ao campo de estudos da semântica.

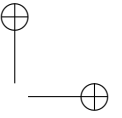
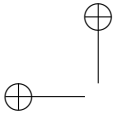
Habermas procura manter o processo de justificação das normas de acção, da prática, de forma concertada com as exigências de validade universais usadas para avaliar o conteúdo das proposições normativas, afirmando que os enunciados normativos podem ser legitimamente reconhecidos como estando correctos ou incorrectos, numa perspectiva que permanece análoga à pesquisa pela inquirição da verdade num enunciado constatativo/declarativo.

Será no método e nas razões evocadas para defender a possibilidade de fundamentar as proposições normativas, que radica agora todo o interesse da investigação, i.e., será em saber que tipo de razões sou capaz de aceitar, ou de oferecer a outrem, como justificação racional para as minhas tomadas de decisão.

No seguimento das conclusões de Durkheim, Habermas mantém a distinção, por um lado, entre a validade social das normas (sujeita à contingência espaço-temporal da ordem sociocultural em que a sociedade é formada e o sujeito vive), e a sua validade deontológica, formal. Ele está consciente do hiato existente entre os princípios normativos e a prática social dos indivíduos, porém tenta salvaguardar o predomínio da justificação das normas (teoria) como algo a relacionar com a questão da aplicação social das mesmas (prática), ao procurar um princípio ponte entre estes dois momentos aparentemente inconciliáveis: o princípio discursivo universal (U).

A procura de fundamentação da validade das normas reflecte uma vertente cognitiva que não tem que ser justificada quer à luz de imposi-





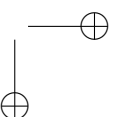
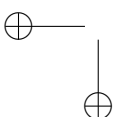
ções dogmáticas, de leis ou preceitos sociais, quer à luz de uma redução da validade dos discursos práticos:

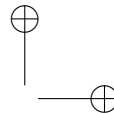
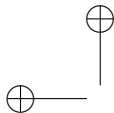
“Uma ética do Discurso sustenta-se ou cai por terra, portanto, com as duas suposições seguintes: (a) que as pretensões de validade normativa tenham um sentido cognitivo e possam ser tratadas como pretensões de verdade; (b) que a fundamentação de normas e mandamentos exija a efectuação de um Discurso real (dialógico), não sendo possível que a fundamentação ocorra sob a forma de uma argumentação hipotética desenvolvida em pensamento.” (Habermas, Jürgen, 1989: 88-89).

Só no quadro de uma acção orientada para a compreensão mútua, no contexto de uma acção comunicacional, i.e., pelo conjunto de interacções através das quais as pessoas se põem de acordo a fim de coordenarem os seus planos de acção, é que se pode vir a abandonar a falsa identificação entre as pretensões de validade das proposições assertóricas e as pretensões à validade das proposições normativas. Defende-se uma tese que permita entender que a verdade proposicional, por um lado, e a correcção normativa, por outro lado, têm realmente papéis diferentes na coordenação das acções, mas possuem um valor análogo no que à questão da sua validade diz respeito.

Logo que os interlocutores num processo de entendimento linguístico se põem de acordo, estão de facto a eleger, através dos seus actos de fala, pretensões de validade que podem ser verificadas, corrigidas e confrontadas, tais como as condições de verdade (presentes quando se referem a algo do mundo objectivo), as de correcção (quando se referem a algo no mundo social que lhes é comum) e as de sinceridade (quando se referem a algo no mundo subjectivo).

O que leva um falante a aceitar racionalmente o acto de fala de outrem é o facto de este último ter que apresentar razões que justifiquem as suas asserções (no caso das questões relacionadas com a verdade), e, no caso da pretensão à sinceridade, ter que manifestar consistência no seu comportamento. A consistência entre aquilo que se diz e aquilo



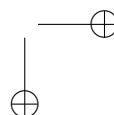
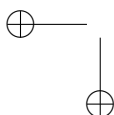


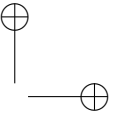
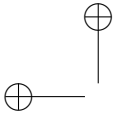
que se faz, só pode ser verificada se o locutor ganhar credibilidade pela consequência das suas acções.

O significado daquilo que é dito numa interacção acaba por aparecer em segundo plano, relativamente às obrigações que relevam dos actos de fala envolvidos. Por exemplo: sempre que o locutor promete ou declara algo, fica obrigado a agir, porque se comprometeu com alguém sobre algo que se espera que ele venha a realizar, ou porque se espera que apresente razões que justifiquem as suas afirmações. Porém, no caso do locutor emitir uma ordem ou fornecer uma instrução, é o destinatário que fica obrigado a agir, respondendo – afirmativa ou negativamente – àquilo que lhe foi requerido. Já no caso dos acordos e dos contratos há uma obrigação de agir das partes envolvidas. Enquanto que no caso das recomendações e advertências o que acontece é que ambas as partes ficam comprometidas a agir, ainda que o possam fazer descoordenadamente no tempo.

Assim, enquanto o conceito de verdade atribuído às proposições declarativas do tipo “A neve é branca”, parece significar a existência de um estado de coisas exterior, mas correspondente, ao conteúdo da linguagem, do mesmo modo o valor atribuído à correcção das acções significa a observância das normas, de acordo com os princípios regulativos estabelecidos no discurso. Porém, diz-nos Habermas, há formas claramente diferentes dos actos de fala se relacionarem com os factos (nos actos de fala constativos) ou com as normas (nos actos de fala regulativos). A tese defendida é a de que as normas (tal como por exemplo: (I) “Não se deve matar ninguém”) adquirem autonomia independentemente dos actos de fala, i.e., podem ser expressas ou usadas independentemente do papel ilocutório de um certo tipo de acto de fala:

”A realidade social, à qual nos referimos com actos de fala regulativos, já está desde o início numa relação interna com pretensões de validade normativas. Ao contrário, as pretensões de verdade não são de modo algum inerentes às entidades elas próprias, mas apenas





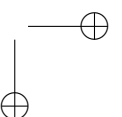
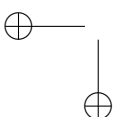
aos actos de fala com que nos referimos às entidades no discurso constativo de factos, a fim de representar estados de coisas.”<sup>14</sup>

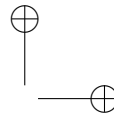
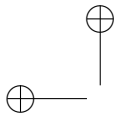
As normas (e o conjunto de pretensões à validade inseridas nos enunciados que as manifestam), apesar de dependerem de relações interpessoais que constituem o mundo social, revelam uma certa objectividade se as compararmos com o mundo dos factos enunciados nos actos de fala constativos. Mas enquanto o estado de coisas do mundo objectivo existe independentemente do facto de a sua constatação poder vir a ser declarada verdadeira ou falsa, pois não deixa de existir a realidade física mesmo que falseada do ponto de vista da linguagem (pese embora o facto de Habermas reconhecer uma relação interna entre a existência de estados de coisas e a verdade das proposições assertóricas que lhe correspondem), o mesmo não acontece para as condições que preenchem a pretensão à validade normativas. Nestas regista-se uma interdependência específica entre a linguagem e o mundo social, do que resulta uma relação acentuada entre a questão da significação e a questão da validade. Qualquer acordo a ser estabelecido, no domínio teórico, ou no domínio moral-prático, não poderá ser imposto quer de forma dedutiva quer através de evidências empíricas.

Enquanto nos discursos teóricos a ligação que se estabelece entre as observações singulares e as hipóteses universais é do tipo indutivo, no discurso prático, o tipo de ligação correspondente que se estabelece descobre-se ao nível de uma regra de argumentação, o princípio universal (U). Este princípio estabelece que apenas sejam aceites como válidas as normas que exprimem uma *vontade universal*. Isto é, uma vontade que só será verdadeiramente imparcial se vier a revelar-se capaz de conseguir universalizar as normas que acolham não só o interesse como o acordo sobre este, por parte de todos os interessados no processo argumentativo (consentimento universal), tendo como base o reconhecimento intersubjectivo.

De acordo com a definição de validade, no âmbito da ética do discurso, uma norma será tanto mais válida quanto todos os que por ela

<sup>14</sup>Habermas, Jürgen, 1989: 81.





sejam implicados possam chegar a alguma forma de convergência da sua compreensão e aceitação, no decorrer de um processo discursivo-argumentativo.

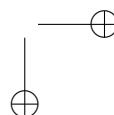
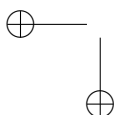
Consequentemente, Habermas procurará reformular o Imperativo Categórico, no sentido em que T. McCarthy o faz na sua obra *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, de 1978, p. 326, a saber:

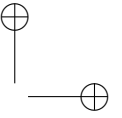
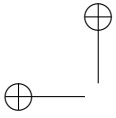
“Rather than ascribing as valid to all others any maxim that I can will to be a universal law, I must submit my maxim to all others for purposes of discursively testing its claim to universality. The emphasis shifts from what each can will without contradiction to be a general law, to what all can will in agreement to be a universal norm.”

Isto é, ao invés de prescrever uma máxima universal a todos os indivíduos que procederão a uma solitária revisão crítica da mesma, Habermas concebe uma outra forma de se alcançar a universalidade nos enunciados morais, através da apresentação da mesma para discussão, e, através da argumentação, a possibilidade de se alcançar o consenso.

É preciso não esquecer que as regras do discurso (qualquer que ele seja) têm um conteúdo normativo próprio. Desse modo, a justificação das normas pode passar pelo estudo da interação linguística (regras pragmáticas de um discurso), na medida em que é aceite como válida, i.e., desde que haja provas de que há ou poderá haver uma decisão consensual por parte de todos os implicados nessa norma, e de acordo com um processo argumentativo que não exclua nenhum dos interessados – princípio universal discursivo (D).

É segundo este modelo de socialização através da comunicação que compreenderemos como a questão dos valores universais ultrapassa o princípio da contingência num processo democrático de formação de opinião. E que aos interesses de qualquer Estado-nação sucedem os interesses de uma sociedade que quer afirmar a sua autonomia e conservar a sua capacidade de participar e de decidir sobre questões relacionadas com a orientação política do seu destino. Mesmo se os sociólogos da comunicação encaram este fenómeno de forma muito céptica.





É ao nível da análise da dialéctica procedimental que Habermas se posiciona, permitindo-nos compreender em que medida é que este sistema nos dá acesso aos pressupostos pragmáticos de uma forma especial de interacção, pelas quais as regras manifestam um conteúdo ético (as pressuposições surgem quer ao nível dos discursos quer ao nível da acção orientada para se alcançar a compreensão). Por ex.:

“(2.1) A todo o falante só é lícito afirmar aquilo em que ele próprio acredita.

(2.2) Quem atacar um enunciado ou norma que não for objecto da discussão tem que indicar uma razão para isso”<sup>15</sup>

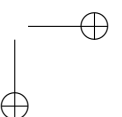
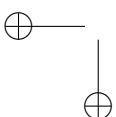
Mas é ao terceiro nível do discurso argumentativo (o processual) que somos conduzidos ao exercício comunicativo, através do qual se pretende alcançar um acordo racionalmente motivado, no qual se pode constatar a presença de estruturas de uma situação de fala imunes à repressão e à desigualdade.

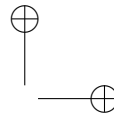
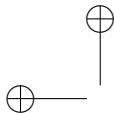
Ao aceitar as regras estabelecidas por Alexy (ainda que esta anuência seja provisória), Habermas diz-nos que podemos dispor de premissas suficientemente pertinentes para que delas se possa fazer derivar “U”, e com esta poderemos vir a justificar as normas. E isto acontece na medida em que todos os que se envolvem em processos de argumentação se acham obrigados a respeitar pressuposições cujo conteúdo se pode apresentar sob a forma das seguintes regras de discurso:

“É lícito a todo o sujeito capaz de falar e agir participar de Discursos. (3.2) a. É lícito a qualquer um introduzir qualquer asserção no discurso. b. É lícito a qualquer um introduzir qualquer asserção no Discurso. c. É lícito a qualquer um manifestar as suas atitudes, desejos e necessidades. (3.3) Não é lícito impedir falante algum, por uma coerção exercida dentro ou fora do Discurso, de valer-se de seus direitos estabelecidos em (3.1) e (3.2).”<sup>16</sup>

<sup>15</sup>Habermas, Jürgen, *Op. Cit.*, p. 111.

<sup>16</sup>Habermas, Jürgen, *Op. Cit.*, p. 112.





Importa pois que se distinga “U” como princípio de universalização e que se apresente como regra de argumentação, pertencendo por isso à lógica do Discurso prático. Deste modo Habermas formula da seguinte maneira a ética do discurso pelo princípio D:

“só podem reclamar validade as normas que encontrem (ou possam encontrar) o assentimento de todos os concernidos enquanto participantes de um Discurso prático.”<sup>17</sup>

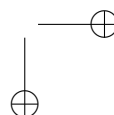
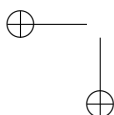
Para a fundamentação da ética do discurso (fundamentação que não adquire nunca o carácter de uma fundamentação última) exige-se que haja:

1. Um princípio de universalização que funcione como regra de argumentação.
2. A identificação de pressuposições pragmáticas da argumentação que sejam indeclináveis e possuam um conteúdo normativo.
3. A enunciação explícita deste conteúdo normativo, como acontece por exemplo sob a forma de regras discursivas.
4. A prova de que existe uma relação de implicação material entre o momento 3 e 1, em conexão com a ideia da justificação das normas.

A vantagem cognitiva de uma moral universalista assume-se a partir do momento em que se aceite a existência de formas de vida que se racionalizaram ao ponto de permitirem a aplicação inteligente de critérios morais universais e sua conseqüente transformação em acção moral.

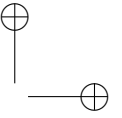
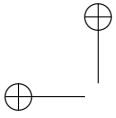
Há que reconhecer que tal como o mundo dos estados de coisas (o mundo objectivo) é passível de ser teorizado, explicado e apresentado no quadro de um conhecimento científico, também o mundo das

<sup>17</sup>Habermas, Jürgen, *Op. Cit.*, p. 116.



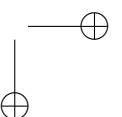
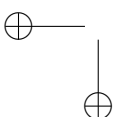
**Objecções levantadas pelo céptico<sup>18</sup>**      **Resposta dada por Habermas (cognitivismo)**

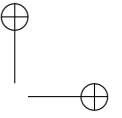
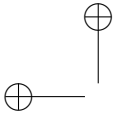
- |  |  |
|--|--|
| 1. Duvida da solidez da derivação pragmático-transcendental do princípio moral.  | 1. O céptico pode recusar a argumentação, mas não pode negar que compartilha com outros indivíduos uma forma sociocultural que se reproduz em contextos de acção comunicacional e que aí se desenvolve. Não pode negar a existência da prática comunicativa quotidiana, nem os pressupostos que nela estão implícitos.   |
| 2. Com a ética do Discurso não se alcançou grande coisa no domínio da ética filosófica, já que aquela se apresenta ao nível de um formalismo vazio.  | 2. Sendo formal, já que a ética do discurso remete para a questão referente a procedimentos argumentativos, não o é no sentido de se abstrair dos conteúdos normativos das proposições. Esta análise faz-se tendo em conta as condições socioculturais em que os discursos reais são proferidos.   |
| 3. O céptico pode sempre dizer que não só não se argumenta, quotidianamente, de acordo com os princípios éticos da comunicação, como também não se age dessa forma. Já que não admite a pertinência de uma separação entre um agir estratégico e um agir comunicacional. | Para Habermas a possibilidade que temos de escolher entre uma acção comunicacional e uma acção estratégica é abstracta, já que nos contextos do mundo da vida a que pertence cada sujeito, essa escolha, de facto, não se apresenta. De acordo com Mead e Durkheim, todas as formas de integração social e de socialização se reproduzem sob as formas de uma tradição cultural, e esta acontece exclusivamente através de uma acção orientada para a compreensão mútua, acção comunicacional, não havendo qualquer outro meio que preencha as mesmas funções. |



relações institucionalizadas, normativas (o mundo social), é passível de ser validado no quadro de uma ética da comunicação. Porém, uma moral universal tem que depender de formas de vida particulares que contrariem a sua tendência para a abstracção e para a descontextualização, mas sem que estas surjam, ao mesmo tempo, como obstáculos à racionalidade ou à evocação de um princípio universal que garanta a legitimidade das decisões e das escolhas. O princípio que deriva do discurso não é algo, todavia, ao qual se possa escapar, pois qualquer locutor, enquanto produto e produtor de discurso e de acção, está sujeito à sua força normativa e reguladora, e disso resulta a sua integração na sociedade, assim bem como o seu desenvolvimento pessoal e a coordenação entre estes domínios.

Teremos que ter a consciência de que o princípio da ética do discurso ou da comunicação incorre no perigo de, tal como todos os outros princípios, não poder apresentar-se como regulador dos problemas que surjam aquando da sua própria aplicação. Porém, o autor considera que há dois pontos que são necessários para que uma ética do discurso se possa manter: 1. Que as pretensões de validade normativa sejam entendidas numa perspectiva cognitivista, podendo assim vir a ser analisadas tal como as pretensões de verdade. 2. Que a fundamentação quer das normas quer dos mandamentos tenha que ser realizada na esfera do discurso dialógico, real, e não sob a forma de um monólogo conceptual. (Habermas, Jürgen, *Op. Cit.*, p. 78). Este é o estado social em que a pública participação dos cidadãos cria o Estado comunicacional.





## Capítulo 7

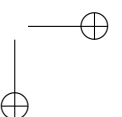
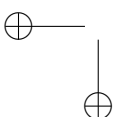
# A pressão política sobre os líderes de opinião – A luta pela soberania do tempo<sup>1</sup>

Porque perdura nos regimes pluralistas contemporâneos uma relação de conflituosidade entre o poder político e os líderes de opinião? Habitados que estamos a pensar que esse grau de conflituosidade, apesar de estar sempre presente na relação políticos-líderes de opinião e formação ou manifestação da opinião pública, só atingir níveis problemáticos em regimes autoritários e totalitários, os quais tendemos a perceber como Estados distantes, ou no espaço temporal, ou no espaço geográfico, acabamos por ficar sem categorias que nos ajudem a pensar esta realidade social e institucional dos nossos dias quando subitamente dela tomamos consciência (ou tomamos conhecimento),

---

<sup>1</sup>Texto apresentado nas Jornadas de Comunicação e Política, Universidade da Beira Interior, 11 de Dezembro de 2004.

Agradeço ao Professor João Carlos Correia o amável convite que me dirigiu para participar nestas jornadas na UBI, o qual me permitiu apresentar e discutir publicamente certos aspectos do meu trabalho e, igualmente agradeço ao Senhor Prof. João Pissarra todas as críticas e todo o cuidado que pôs na leitura deste texto, mesmo não concordando, ou não reconhecendo pertinência, a muitas das minhas ideias aqui expostas.



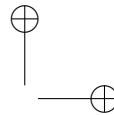
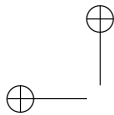
ao experimentarmos-la no interior da nossa ordem social. Caber-nos-á procurar saber em que medida os discursos dos líderes de opinião constituem mensagens políticas que condicionam a actividade dos políticos, como é percebida na teoria e na prática a intervenção desse grupo crítico e qual a reacção possível ou concreta ao fenómeno.

As constituições são uma estrutura ideológica<sup>2</sup> bastante forte, e resultam de uma tentativa de salvaguardar os valores que eminentes gerações anteriores previram como sendo fundamentais para garantirem uma justa regulação da ordem pública do presente e do futuro, mas nada acrescentam para a compreensão, na prática, do desvio à norma. Os estudos de campo contribuem com dados imprescindíveis para a descrição e estudo do comportamento político, sistematizando-o, mas nada acrescentam sobre uma possível solução à questão formulada, a saber: aplicação excessiva do poder no controlo da opinião publicada. A psico-sociologia procurará compreender as motivações e os meios utilizados no processo inter-relacional mas não procurará avaliar o conteúdo e a forma de uma possível solução assente na prova argumentativa. A esta dificuldade metodológica procurámos responder com um trabalho que, respeitando as diferentes abordagens, se desenvolverá sobretudo na área da Teoria Política e da Comunicação, e que tem na definição dos tempos de dois (no grupo de três) géneros de retórica que Aristóteles identificou, o seu eixo axial para compreendermos o problema. A saber, o género deliberativo e o género epidíctico.<sup>3</sup>

Por Comunicação Política adoptámos a definição de Dominique Wolton no texto *La Communication politique, construction d'un mo-*

<sup>2</sup>O Professor João Pissarra critica este meu uso do conceito de ideologia, pois diz o professor: que na Teoria Social e Política, já desde Lukács, que a ideologia ganhou o sentido de “falsa consciência” que eu não considero aqui, voltando eu à tradicional definição do conceito de ideologia como “conjunto de ideias fundamentais”. Admito a crítica mas insisto nesta recuperação do conceito, e vou procurar fundamentá-lo.

<sup>3</sup>Aristóteles no seu livro *Retórica* enuncia três géneros discursivos: género judicial, epidíctico e deliberativo. No primeiro evidenciava-se a importância do tempo passado na construção do discurso, no segundo a importância do presente e no terceiro, o deliberativo, a importância do futuro.



*dele* (1989) que a descreve como um lugar de confronto dos discursos dos políticos, dos jornalistas e da opinião pública, e à pergunta inicial do capítulo procurarei responder ao longo do mesmo.

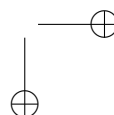
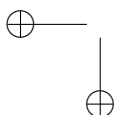
## **7.1 Em que medida os discursos dos líderes de opinião constituem mensagens políticas que condicionam a actividade dos políticos?**

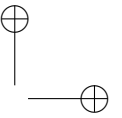
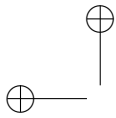
Se considerarmos que há um fundamento empírico e teórico para a ideia que P. Champagne defende, a de que “a opinião pública é uma espécie de máquina de guerra ideológica utilizada pelas elites intelectuais e pela burguesia de toga com o intuito de legitimar as suas próprias reivindicações no domínio político e enfraquecer o absolutismo real”,<sup>4</sup> passamos a ter a coordenada que orienta a nossa investigação na área proposta.

Um dos temas que tem orientado os estudos em comunicação pública e cuja origem remonta à prática concebida pelos modernos relativamente à arte de governar, será, como julgamos, o que evidencia a existência de um conflito aberto entre os poderes<sup>5</sup> estabelecidos. Até aos dias de hoje a opinião pública continua a ser entendida pelos go-

<sup>4</sup>Patrick Champagne (1990), *Faire l'opinion, le nouveau jeu politique*, Paris, Les Ed. de Minuit, 1990.

<sup>5</sup>A saber o poder político, o poder económico e o poder ideológico (na identificação tripartida de N. Bobbio). Por poder entende-se uma relação de domínio estabelecida entre dois ou mais sujeitos. X será subalterno em relação a Y, se X reconhecer, se for coagido a reconhecê-lo ou for persuadido a reconhecer que Y pode alterar o seu comportamento. Norberto Bobbio define assim o poder como “a capacidade que um sujeito tem de influenciar, condicionar, determinar o comportamento de um outro sujeito.” (N. Bobbio, *Teoria geral da Política*, 1999, p. 216). O poder dos meios de comunicação seria então o poder ideológico que “se vale da posse de certas formas de saber inacessíveis aos demais, de doutrinas, de conhecimentos, até mesmo apenas de informações, ou então de códigos de conduta, para exercer uma influência





vernantes e pelos governados como uma máquina de guerra ideológica. Isto é, ainda que se tenha procedido nos países ocidentais a uma democratização dos procedimentos governativos e a uma generalização da tese de que a opinião pública reforçou o seu papel político, sendo que tal potenciará a cooperação entre os domínios do social e do político, a verdade é que ela não perdeu a sua natureza orientada para a acção de confronto, que está inscrita desde logo na sua matriz. Acção que se exerce na manifesta vontade de influenciar as decisões políticas,<sup>6</sup> de controlar o poder político, sendo que este poder raramente se entende a si próprio como sendo de natureza divisível e portanto passível de se deixar controlar indiferentemente.

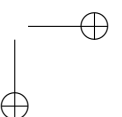
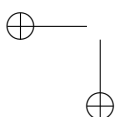
O poder político procede de maneira a procurar ter sempre a vantagem ou dominar a iniciativa de orientar a vontade política dos governados. Por seu lado, a opinião pública revela o seu poder quando consegue orientar a vontade política dos governantes, impondo-lhe as suas razões ou interesses. Ambos procuram prever, antecipar e instituir uma ordem social que se inscreva no futuro. Mas se esse confronto, ou luta pela soberania no tempo a acontecer no presente, nos parece indício de forte espírito crítico que resiste contra as violações dos princípios normativos universais (contra o uso da coexistência em liberdade e com igualdade no que a aplicação de uma lei equitativa diz respeito) de práticas passíveis de virem a ser instaurados por regimes autoritários ou totalitários, já nas sociedades democráticas nos parece surgir muitas vezes como atropelo de tarefas e perda de efectiva representatividade nos papéis a assumir por cada uma das esferas.

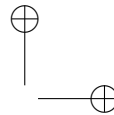
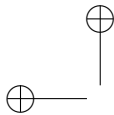
A opinião pública, na pessoa dos seus líderes, surge como entidade

---

sobre o comportamento de outrem e induzir os componentes do grupo a agir de um determinado modo e não de outro.” (*Id.*, p. 221).

<sup>6</sup>Habermas, J. (1962), em *L'espace publique* faz a história do conceito *öffentlich Meinung* (opinião pública) no capítulo introdutório do seu livro. Procedendo à sua etimologia apresenta-o como denotando a realidade de uma discussão crítica, pública, de um público esclarecido que se opõe ao poder estabelecido, visando a realização de uma comunidade que exercesse de forma equitativa a sua razão.





que precipitadamente não deixa o tempo<sup>7</sup> do discurso político correr até transformar a ideologia em acção. Não deixa que os programas e os indivíduos ganhem maturidade temporal. E pensamos que essa fuga para a frente, esse tempo de imponderabilidade das opiniões se deve à interiorização da dinâmica temporal própria do sistema mediático, que está vocacionado para dar a ver e a ouvir, ou a ler, tudo, sobre toda a gente, o mais depressa que se puder (Schlesinger<sup>8</sup>). Os políticos, porque se julgam diariamente confrontados com a necessidade de conquistar a opinião dos públicos a seu favor, cedem a essa dinâmica julgando manipulá-la a seu favor através da propaganda.<sup>9</sup> Quando a contestação aumenta reforçam a propaganda coadjuvada com pressões explícitas ao nível da selecção, regulação dos meios de comunicação através dos mecanismos coercivos que conseguirem fazer passar,<sup>10</sup> criando governos democraticamente fracos que buscam de forma prepotente a imposição

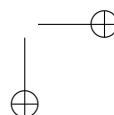
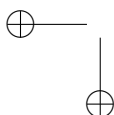
<sup>7</sup>Diz-nos Hanna J. Batoréo “Conforme aponta Filmore (*Toward a Theory of Deixis*, 1971), a conceptualização do Tempo em Função do Movimento, ou seja a sua Localização Dinâmica, constitui o seu traço central. A metáfora utilizada é, no fundo, ambivalente: pode conceber-se o mundo como estando em movimento em relação à dimensão estática do tempo ou, pelo contrário, apreender o Tempo como passando dinamicamente em relação ao mundo estático”, in *Saberes no Tempo*, Lisboa, Ed. Colibri, 2002, p. 104).

<sup>8</sup>Philip Schlesinger (1977), ‘Newsmen and Their Time Machine’ in *British Journal of Sociology* 28(3): 336-50.

<sup>9</sup>Por propaganda aceitamos a definição de Giacomo Sani:

“[...] difusão deliberada e sistemática de mensagens destinadas a um determinado auditório e visando criar uma imagem positiva ou negativa de determinados fenómenos (pessoas, movimentos, acontecimentos, instituições, etc.) e a estimular determinados comportamentos.”, in Bobbio, N. *et al* (1983), *Dicionário de Política* (2004: 1018).

<sup>10</sup>Veja-se o caso do ressurgimento da questão do “crime da blasfémia” que em alguns países europeus surge como uma panaceia para acalmar as comunidades islâmicas sendo que há anos que esse quadro legal fora questionado nos países onde se quer que impere o respeito pelas crenças contrárias às da maioria, mas também pela



do seu ponto de vista. Que esse confronto reverta a favor de um efectivo reforço dos poderes da opinião pública ou que seja um sinal de que o uso público da razão por parte dos cidadãos é uma realidade incontornável do nosso quadro político, são duas outras questões diferentes que para já não desenvolveremos.

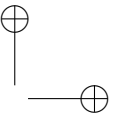
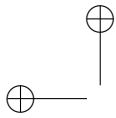
Se a emergência da opinião pública na sociedade do século XVIII reflecte a ambição por parte de um grupo de público político de conseguir de alguma forma contribuir na caracterização do que entende por acção política, num tempo em que o discurso era considerado um meio para desmistificar as crenças legitimadoras das acções dos políticos seus coevos, de exercer, enfim, influência nas altas esferas do poder, numa procura crescente de emancipação dos governados relativamente aos seus dirigentes (ao instituir uma nova forma de racionalização no conjunto de trocas sociais, que passava pela imposição de limites ao poder do governo, e pela liberdade de pensar em relação aos ditames da religião),<sup>11</sup> hoje, e após os estudos conduzidos por autores como Horkheimer, Adorno ou Marcuse, entre outros, ela é duplamente entendida. Por um lado há todo um conjunto de autores no campo da Sociologia Política e no da Filosofia que entendem que a esfera da opinião pública não reflecte senão uma das variáveis psico-sociais susceptível de ser manipulada mediante uma mediatização excessiva da mensagem política propagandeada, por outro lado, há filósofos como Habermas, Popper ou Rawls, entre outros, que preferem acentuar o papel positivo da opinião pública como esfera catalizadora da actividade do público.

A emergência da figura do líder de opinião foi entendida no séc. XVIII como a de um indivíduo que consubstancia numa só pessoa o poder da palavra de muitos. Substituto discursivo dessas duas até então únicas dimensionalidades explicativas do real: a igreja e o Estado. Será no livre exercício das suas faculdades racionais, exercendo o poder de falar em nome dos seus pares, ou de lhes explicar como entende o que

---

liberdade de opinião que já tem moldura penal suficiente no caso de se incorrer numa falta grave contra outrem no abuso deste direito.

<sup>11</sup>Leia-se Kant, *O que é o iluminismo?* ou Stuart Mill, *On Liberty*.



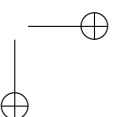
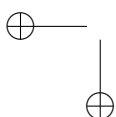
está a acontecer, que ele filtra a informação que provém das instituições políticas e sociais. Homem comum que faz uso das suas faculdades naturais, julga-se então sujeito capaz de fazer uso no seu discurso de princípios que se querem legitimados pela razão, porfiando pelas ideias políticas de liberdade de opinião e liberdade de expressão de opinião. Um líder de opinião é portanto um indivíduo com influência.

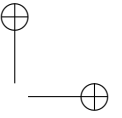
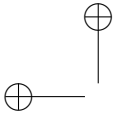
Retoma-se, alargado, o universo social dos indivíduos que passam a poder participar na orientação dos negócios públicos, o discurso público na sua função política tal como os gregos o tinham começado a entender. No século XVIII, o discurso público vê-se como proponente de novos modelos de governo dos povos, através da força de uma nova ideologia, a da autonomia dos indivíduos relativamente ao Estado, e na defesa da assumpção universal do direito à livre expressão. A opinião comum publicitada na conquista de um espaço público de maior visibilidade para manifestar as suas ideias alarga-se, já que o círculo onde se fazia uso da palavra crítica se amplia do salão ou do café até à associação sindical e partidária, passando pelo jornal.

Previsivelmente, na contemporaneidade, este confronto ideológico que estrutura as relações entre as diferentes esferas da acção pública escolheu para campo de batalha os meios de comunicação de massas que topografam quase em exclusivo o nosso espaço público.

Lazarsfeld, Barelson e Gaudet,<sup>12</sup> nos anos 40 e no contexto dos estudos sobre os meios de comunicação de massas, avançaram com estudos que procuraram definir esse tipo de influência, caracterizando os líderes de opinião como indivíduos que possuíam a capacidade de influir nos seus pares uma reacção mais efectiva ao seu discurso, do que o conseguiam fazer as mensagens propaladas pelos meios de comunicação de massas. Isto é, através da teoria do “modelo de comunicação a dois níveis” (*two-step flow of communication theory*) em primeiro lugar

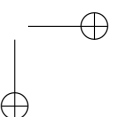
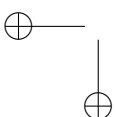
<sup>12</sup>Ler Lazarsfeld, Berelson e Gaudet (1948), *The People's Choice*, Nova Iorque, Columbia Univ. Press. Livro onde se apresentam os resultados acerca do estudo que pretendia mostrar qual o impacto dos *media* como factor de influência no comportamento político no contexto de uma tomada de decisão de voto no decurso da campanha eleitoral. No caso a campanha para as presidenciais de 1944 nos EUA.

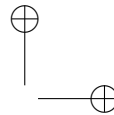
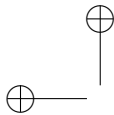




e mais tarde com a “teoria da comunicação a vários níveis” (*multi-step flow*) Lazarsfeld *et tal* desmistificaram a ideia de que os *media*, pela capacidade técnica que lhes permite serem percebidos por um conjunto alargado de indivíduos, constituíam meios poderosíssimos no que se refere ao domínio determinante e massivo de indução de uma precisa mudança comportamental. Recolocaram na comunicação pessoal, no contacto face a face, o valor mais alto no que dirá respeito à adesão à mensagem por parte dos ouvintes. Na comunicação política, os líderes demonstram a capacidade que têm de filtrar as informações/ideias provenientes dos *media* e de as fazer passar com sucesso a grupos da população em encontros casuais, ou que se estabelecem numa rede de cumplicidades intelectuais em que os vários líderes se observam e se acompanham entre si, comentando-se e alargando o conjunto daqueles que medeiam entre os políticos e os cidadãos (veja-se o caso dos “blogs” onde os comentadores se vão referenciando, assinalando as suas leituras com os respectivas ligações aos textos originais, por exemplo). É interessante perceber, no contexto do estudo, como as conversações que são iniciadas casualmente sem o fito explícito por parte do orador em convencer o seu interlocutor de algo, são mais susceptíveis de provocar uma mudança comportamental, já que ele é visto como uma fonte credível que aparenta nada ter a ganhar com a discussão, sendo que o interlocutor se apresenta com menos reservas mentais às teses enunciadas.

A questão é que o estudo clássico em liderança de opinião identifica os líderes como um conjunto de pessoas que estaria disperso pela comunidade, distribuído por todos os níveis sociais, sendo pelo contacto interpessoal que se revelaria a sua autoridade, porquanto eram sujeitos exímios na acção de antecipar, relativamente à maioria, a compreensão dos eventos, ajuizando, escolhendo e assumindo a orientação das escolhas numa determinada direcção que ajudam posteriormente a difundir. Todavia, se esse estudo reforçava a tese de que na sociedade civil existiam naturalmente um conjunto alargado de cidadãos que exerciam pela seu comportamento altamente gregário, em associações ou em grupos

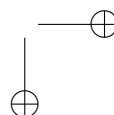
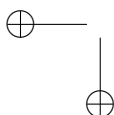


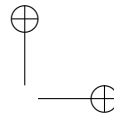
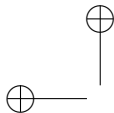


estabelecidos sociais primários (família, amigos, colegas de trabalho, etc.), um papel como líderes de opinião (revelando mestria para orientar os seus pares em assuntos de interesse comum em conversas informais e esclarecedoras acerca da realidade política experimentada), a verdade é que investigações recentes defendem que mesmo na comunicação interpessoal os líderes de opinião se restringem cada vez mais ao grupo dos especialistas, dos que em cada área se circunscrevem à esfera de elites académicas, artísticas, profissionais e que têm mais competência sociolinguística. São eles que tomam a palavra, que argumentam entre si, sendo aceites pela comunidade, pelos políticos e pelos jornalistas como fontes de informação e sujeitos capazes de controlarem o fluxo de informação, seleccionando-a e orientando-a especificamente para os indivíduos que pensam ser parte interessada ou que os tenham solicitado requerendo esclarecimentos.

Os influentes acabam por ser convidados a manifestarem-se num outro modelo de relação social, mediatizado pela técnica, já que frequentemente são chamados a comentar os acontecimentos políticos nos espaços de opinião que os meios de comunicação dispõem. Tal facto não os faz perder as qualidades que caracterizam os líderes de opinião na sociedade, a saber, a habilidade de influenciar o comportamento de outrem através do modo como selecciona e apresenta temas para posterior reflexão e orientação dos consumidores através do ininterrupto fluxo de informação, mesmo se essa mediação se faz na ausência de um contacto directo com o seu auditório.<sup>13</sup> Estes líderes possuem al-

<sup>13</sup>Ainda que a facilidade verbal e gestual, a imagem de simpatia e de empatia que alguns conseguem fazer passar, lhes empreste esse ar de família com que somos levados a reconhecer a sua presença nas nossas vidas de consumidores de informação. Veja-se como, por exemplo, Marcelo Rebelo de Sousa conseguiu, nos dois anos em que fez comentário político na TVI, uma adesão social bastante grande num espectro alargado da representação social dos indivíduos, mesmo os que dificilmente se interessariam por questões políticas, como o comprovavam as audiências ao seu espaço no programa informativo, e as manifestações de reconhecimento e de proximidade de desconhecidos para com ele, conforme foi frequentemente dito pelo próprio e nós podíamos observar quando ele era objecto das notícias, em cerimónias oficiais ou encontros de índole social onde se encontrava presente. Embora se encontrasse na





gumas características comuns, a saber: a) são indivíduos que possuem um extenso conhecimento e/ou cuidada atenção pelos assuntos da sua área de interesse; b) são mais activos na recolha e armazenamento de informação exterior à que é estritamente veiculada no seu círculo de relações; c) é-lhes dedicado um forte reconhecimento social; d) é-lhes reconhecida credibilidade; e) são gregários; f) são de fácil contacto social.

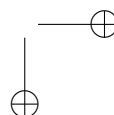
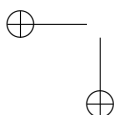
O modelo de “comunicação a vários níveis” ao acentuar a relevância da influência pessoal no processo específico de determinar uma orientação de voto, por exemplo, deixa por pensar dois problemas:

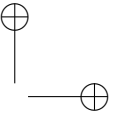
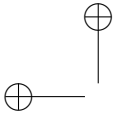
1. A manutenção de uma pressão do poder político sobre os líderes de opinião sempre que estes constituem uma ameaça à mensagem que aqueles querem fazer passar;
2. E o papel amplificado que as posições dos líderes de opinião têm quando acrescentam ao espaço delimitado do contacto interpessoal a hipótese de se estabelecerem nos próprios meios de comunicação disponíveis para fazerem ampliar a circulação da sua mensagem.

Nos nossos dias podemos constatar que há a multiplicação da presença de figuras que ocupam um espaço considerável nos meios noticiosos com as suas opiniões, comentários políticos, acabando por virem a servir-se dos mesmos meios dos quais recolhem grande parte da informação que depois usam como ponto de partida dos seus escrutínios. Sendo uma tarefa aparentemente mais fácil a que consiste em identificar na rede social a pirâmide constituída pelos líderes de opinião

---

vantagem de ter proferido as suas alocações num programa já por si privilegiado no conjunto dos programas de qualquer canal, como é o dos espaços noticiosos, pois a estratégia enunciativa de qualquer telejornal passa por assumir inequivocamente que ali se veiculam informações que se devem crer fidedignas e credíveis à partida. Ler Duarte Rodrigues, A., *Comunicação e Cultura*, Lisboa, Ed. Presença, 1993.

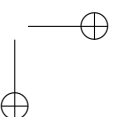
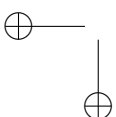




política que têm uma visibilidade mediática, acabamos por os preferir nesta análise. Será que com isto estamos a reforçar a tese da presença nos meios de comunicação de massa do espírito crítico e do engenho dos indivíduos mais empenhados em orientarem cognitivamente os seus concidadãos na interpretação da realidade pública? Ou é um vício de raciocínio que nos faz pensar que é possível admitir que a qualidade que faz de um líder na comunidade um ser de recursos sociais e linguísticos é comparável com a aparente passividade social de um líder mediático? O talento que um líder de opinião tem em estabelecer o maior número de contactos pessoais numa comunidade é reorientado sob que forma no líder mediático? E será que não se estará a sobrevalorizar o papel deste, quando os estudos de campo mostraram que é na recomendação/explicação directa, no boca-a-boca, que se estabelecem as maiores percentagens de influência nas decisões, e que estas ocorrem de forma localizada e no quadro de relações de um pequeno grupo? Há aqui muita investigação a fazer para dar uma resposta, e eu não tenho dados nem conhecimentos que me permitam acrescentar algo mais.

Os métodos sociométricos e outros que são utilizados na identificação dos líderes de opinião ou pessoas influentes na população em geral são bem sucedidos quando nos circunscrevemos ao grupo dos líderes de opinião da esfera mediática. Neste campo, a vontade expressa de um grupo, analisada através da adesão que faz às teses propaladas por um líder, e que pode ser medida através de sondagens de opinião, pela estatística relativa ao número de referências que a ele são feitas nos discursos dos seus pares, a intensidade e a quantidade de reacções/respostas que tem das suas intervenções, dão-nos uma ideia aproximada do seu real poder de intervenção e de influência sobre os comportamentos de outros.

O seu poder acentua-se também pela medição do tempo da sua exposição mediática, da sua permanência visível, e de essa servir como contraponto imediato à mensagem do poder político, impedindo a monopolização do discurso acerca dos acontecimentos. O Prof. João Pisarra chama-me a atenção para o facto de eu estar a descurar a situação

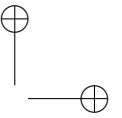
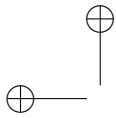


em que os líderes de opinião e os actores políticos serem frequentemente uma e a mesma pessoa, sobrepondo papeis de actuação e, logo, confundindo os dois tempos de registo dos discursos e os efeitos pretendidos. Sendo que um líder de opinião pode influir na mudança de comportamentos, será junto dos detentores do poder que essa influência mais se fará temer, e serão aqueles que mais o vigiarão, por força dos efeitos que estes julgam que esse discurso terá na orientação de voto dos governados. Ora, quando as funções de político e de líder de opinião política se confundem com as do exercício do poder político, a ideia de controlo, ou de contraponto deste poder por parte de outros actores com qualidade e quantidade expositiva das suas ideias, fica suspenso.

O líder de opinião mediático, mais do que um representante da voz pública, continua, como se fora um líder local, a ser o intérprete da voz do público junto dos que seleccionam o meio que ele escolheu para se manifestar, para se manterem situados relativamente à informação sobre os acontecimentos. Ele quer-se o interlocutor por excelência com o poder político, porque dele se diz que tem influência. A influência residual de quem é escutado ou lido pelos seus pares e pelos seus concidadãos. O poder político está a dedicar-lhe a atenção na exacta medida do que julga ser a sua influência junto da sociedade, seja esta parametrizada pelo número dos que constituem o seu auditório e que podem reagir às suas propostas, modificando no futuro a sua orientação de voto, quer pelo prestígio pessoal, académico ou profissional que o faz senhor capaz de alterar disposições, orientando reacções sociais que podem ser civicamente perturbadoras da ordem estabelecida.

Como Fagen<sup>14</sup> explicou, os líderes de opinião constituem o canal por eleição através do qual se transmitem mensagens dos governados aos membros do sistema político, nesse fluxo de comunicação que se estabelece de forma vertical ascendente entre o líder de opinião, através do meio técnico de comunicação social e para o poder político. Será

<sup>14</sup>Richard R. Fagen (1966), *Politics and Communications*, Oxford, Oxford University.

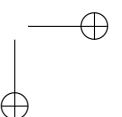
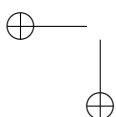


esta concepção uma subversão do procedimento de um líder, ou um exponencial da representação das qualidades comunicativas do mesmo que as vê potenciadas pelo efeito multiplicador dos que têm acesso aos meios de maior divulgação? E qual a influência que sobre ele tem a própria agenda dos *media*, não sendo o caso de o seu papel coincidir com o facto de ser dono, director, editor ou chefe de redacção de um meio de comunicação?

Um líder de opinião identifica problemas sociais mas como não é um político (ou sendo-o, raramente exerce funções executivas ou legislativas), não os pode solucionar. Ele não governa, podendo embora influenciar esse governo. A sua posição é de constatar o erro, ou a falsidade, nas medidas anunciadas e naquelas efectivamente concretizadas para a resolução dos problemas, não tem a função de seleccionar meios que potenciem uma resolução para o conflito surgido. Aí reside a sua força, ele pode analisar e vigiar a forma como os poderes institucionalizados procedem, no quadro dos princípios constitucionais democráticos, de uma forma que julgamos distanciada e não comprometida aos seus interesses pessoais ou de grupo, mas não é o actor que actualiza esse procedimento. A sua fragilidade reside no facto de ser uma pessoa ineficaz no que toca a decidir e fazer escolhas positivas relativamente aos assuntos de ordem pública, e de muitas vezes se iludir a esse respeito, procurando projectar-se no tempo dos que têm o poder de governar sem que possua legitimidade para o exercício dessa função.

Não podemos deixar de nos interrogar também acerca dos critérios de selecção que o analista utiliza para seleccionar os temas a que dá destaque. Onde vai o comentador buscar os argumentos que fundamentam a sua decisão? Na agenda imposta pelos *media* noticiosos? Na sua experiência directa das situações que analisa? Nas suas leituras? Nas conversas que estabelece com o seu círculo de familiares, amigos e conhecidos?

O discurso do líder compromete-o com uma avaliação dos acontecimentos que decorrem no presente. É este o tempo que determina a sua actuação como analista político, quer quanto ao sujeito que re-



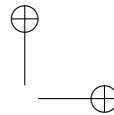
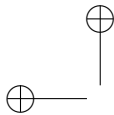
ferencia, quer quanto ao tempo em que esse sujeito está a actuar (nas entrevistas, declarações, apresentações e debates parlamentares dos políticos). Mas o discurso deliberativo do político, do que governa, sendo um discurso de exortação ou de dissuasão relativamente a aspectos de ordem político-social que podem ou não vir a acontecer, projecta-se para um tempo futuro. Só discursando para esse tempo faz sentido a arte de governar, que é a de actualizar, cumprindo, o discurso. Esta arte cumpre-se no exercício de deliberação acerca dos meios para se alcançar o fim proposto quanto a uma projectada ordem social, em programa de governo sufragado.

Ao género de discurso epidíctico, do que emite opiniões, o que elogia ou censura,<sup>15</sup> cabe-lhe avaliar principalmente no tempo presente os acontecimentos, mostrando a qualidade ou o defeito de algo ou de alguém. Só que as consequências dos actos dos políticos estão inscritas num outro tempo, o do futuro, havendo assim um desfasamento no tempo de análise. Isto não implica que se aguarde pelo fim de uma legislatura para só então se quebrar o silêncio, implica sim uma determinação por parte do líder de opinião em resistir à tentação de precipitar uma análise retórica sobre a sua previsão de consequências futuras da acção política, baseado exclusivamente em pressupostos ideológicos prévios à análise que incide sobre a indicação do tipo de meios que irão ser escolhidos para pôr em prática o seu programa. E o que emite a sua opinião tem que saber fazer uma “apreciação racional das consequências” mas sem cair na crença irrealista de que é capaz de prever o conjunto de consequências não previstas e não desejadas sempre que um governante toma uma medida ou anuncia um projecto de lei. Sem esquecer também as próprias consequências não previstas da acção comunicacional do crítico e do oponente.<sup>16</sup>

Então, se compreenderem que os seus discursos os inscrevem como

<sup>15</sup>Aristóteles, *Retórica* Trad. de Manuel Alexandre Júnior e outros, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1998, pp. 56-7 e pp. 75-80, respectivamente.

<sup>16</sup>André Gosselin (1995), *Lógica dos Efeitos Perversos – Ciências Sociais, Retórica, Política, Ética*, Lisboa. Ed. Piaget, 2000.

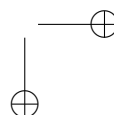
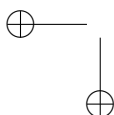


sujeitos públicos com diferentes atribuições do dos líderes de opinião no que concerne ao tratamento dos assuntos gerais, já que actuam para tempos diferentes, talvez isso faça com que os políticos deixem de se fixar no seu reflexo sem densidade e sem duração que lhe é devolvido pelos *media*, parando de procurar ilegitimamente fazer coincidir a sua imagem imaginada com a que é representada nos *media*. E se os líderes de opinião mediáticos percebessem a sua excelsa função de observadores atentos e vozes críticas no assinalar de abusos, infracções ou desvios em relação à escolha quotidiana que os políticos têm que fazer para realizarem um projecto de governação que concerne ao bem público, talvez deixassem de se fixar na vontade de influenciar directamente o futuro através da imposição da opinião sobre a da escolha deliberada do governante.

Objectar-me-ão que é demasiado perigoso esperar pelo futuro para então depreender qual o tipo de responsabilidade que advém de um projecto político; mas isso só potenciará o que procuramos evitar: o estado de irresponsabilidade e de anomia que caracterizam as nossas relações de cidadania em Portugal. O político, sentindo que dele se esperam reacções imediatas às solicitações que surgem constantemente no decurso da sua governação, reage governando à vista dos *media*, que ele sabe ser os que têm a soberania na descrição do presente. Sabe-se que os políticos actuam em primeiro lugar para os comentadores políticos,<sup>17</sup> o que os impele a acelerar o seu tempo de deliberação, já que os comentadores precisam de matéria para analisar e eles próprios estão sujeitos a uma velocidade de circulação que é a do tempo próprio dos meios onde comunicam.<sup>18</sup> Mantendo-se quase em permanência com um discurso de campanha eleitoral, os políticos são apanhados por esse tempo de campanha mesmo quando em exercício de funções, ora esse tempo é o da circulação e difusão dos *media* que, pela sua

<sup>17</sup>Patrick Champagne, *op. cit.*, 1990.

<sup>18</sup>Philip Schlesinger (1977), "Newsmen and Their Time Machine", *British Journal of Sociology* 28(3), p. 336-50.



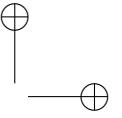
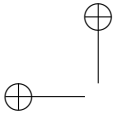
natureza dependente do tempo da descrição do acontecimento, os faz prisioneiros do presente.

A actuação política deve ser perspectivada no contexto dos três vectores tempo que permitem depois construir uma noção de intemporalidade que, julgamos, destaca os acontecimentos e lhes dá um sentido de duração diferente daquele que as notícias privilegiam, já que como Schlesinger escreve “da forma como(elas) são concebidas actualmente, tendem a acabar com a consciência histórica.”<sup>19</sup> É essa atitude em relação ao tempo que torna todos os intervenientes no processo comunicacional, fontes, jornalistas, comentadores, políticos e leitores, submetidos à lógica do “imediatismo”. E se bem que essa atitude por si não nos permita concluir que haja uma relação de causa-efeito na qualidade da nossa consciência histórica, como sublinha Schlesinger em texto supracitado, permite-nos no entanto afirmar que a superficialidade das explicações, a simplificação linguística e temática das mensagens, a rapidez com que é preciso preencher o tempo vazio num espaço noticioso, a ausência de arquivos com informações detalhadas acerca das figuras e dos acontecimentos, são factores que impedem que o tempo longo de uma investigação se realize, que a compreensão das ocorrências respeite a sua cadência própria (procurando-se a sua relação com as forças que os potenciaram e que estão consignadas a um tempo passado que, de forma mais crível, poderão ajudar a contextualizar as observações do presente referenciando as previsões sobre o futuro).

Ao contrário do que afirma Lyotard<sup>20</sup> não cremos que a inumanidade do tempo potenciado pelos meios tecnológicos seja transcendente ao uso que fazemos desses mesmos meios. É na produção e no comentário de notícias que se deve introduzir a questão de ponderação sobre a atitude dessas actividades profissionais. É responsabilidade directa de quem controla os princípios normativos dos meios de comunicação social, sem que o sistema perda funcionalidade, assegurar os meios ne-

<sup>19</sup> *Id.*

<sup>20</sup> François Lyotard, *O Inumano – Considerações sobre o tempo*, Ed. Estampa, 1997.



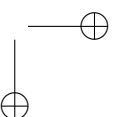
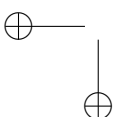
cessários para garantir o tempo e o espaço de reflexão que permitirá a compreensão dos confrontos ideológicos e cognitivos que acontecem, sem que se imponha abusivamente a ideia de que basta um discurso vencer no presente a guerra da ideologia que isso fará com que se imponha a sua descrição da realidade e que sairá vencedor no futuro.

## **7.2 Como é que os políticos percebem, na teoria e na prática, a intervenção de um grupo crítico?**

Os líderes políticos, ou os seus assessores de comunicação, acabam por, nas suas leituras acerca das Teorias da Investigação em Comunicação de Massas (*Mass Communication Research*), confundir comunicação política com comunicação empresarial<sup>21</sup> e mantêm a posição de que a comunicação política, e os custos que toda esta estrutura implica, têm resultados imediatamente concretizáveis e verificáveis em termos de eficácia garantida nos resultados finais das eleições. Julgam que se fizerem com que a agenda dos *media* coincida com a sua, passam a poder comunicar de forma mais eficaz com os seus governados, não havendo ruído (leiam-se vozes discordantes ou indiferentes) que interfiram no processo<sup>22</sup> e que o conteúdo é irrelevante na legitimação de um discurso porque este é substituído pela ideia de que o suporte onde essa mensagem é difundida garante a sua recepção/aceitação geral (Teoria hipodérmica). Há muita confusão a este respeito, e seria de esperar que os especialistas na área das ciências da comunicação viessem mostrar à sociedade que mais do que os eleitores estarem fascinados com a “magia da comunicação” são os eleitos aqueles que se deixam prender por esse fascínio com o conseqüente desnorte em termos da utilização dos recursos financeiros disponíveis nos partidos ou nas instituições pelo

<sup>21</sup>Lucien Sfez, *Crítica e Comunicação*, Lisboa, Instituto Piaget, 1994.

<sup>22</sup>François Rangeon e outros (1991), *La communication politique*, Paris, PUF.



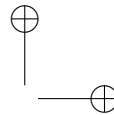
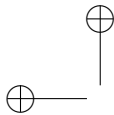
recurso à publicidade massiva, justificada pela ideia simplista de que publicitar mais é convencer mais extensivamente.

Os valores de mercado entram na esfera da política, apresentando-se como um factor extra condicionador da autonomia dessa esfera. O candidato ou o partido que mais recursos económicos e materiais possuir julga difundir mais eficazmente a sua mensagem, o que pode provocar, entre outros aspectos, uma monopolização da comunicação (em Portugal procura-se salvaguardar a equidade na participação mediática dos partidos, não havendo publicidade eleitoral paga na televisão, por exemplo).

Por princípio, nenhum político em países democráticos reconhecerá publicamente que não há efectivamente uma igual legitimidade na livre expressão do discurso político e nas dos discursos da opinião pública e nos da informação. Se tiver uma sólida formação cívica nos valores democráticos, compreenderá que desta relação de forças decorre o tipo de confrontos necessários que asseguram a autonomia de cada uma das esferas de comunicação e a manutenção do sistema democrático, sendo que por democracia aceito a sintética definição de Keane<sup>23</sup> “[...] o poder de públicos que fazem juízos em público”.<sup>24</sup> Mas a sobrevalorização de um dos domínios da enunciação dos juízos em público na sua relação com os outros, conduz, ou ao autoritarismo de Estado, se a relação com os *media* for a do controlo sobre os recursos materiais, humanos e estatutários dos meios de difusão, ou ao autoritarismo da ideologia sobre o da acção política, se os *media* adoptarem a atitude, e os líderes de opinião a assumirem nas sua intervenções, que assumem o controlo da regulação dos assuntos públicos, ou do autoritarismo da opinião pública se se entender que governar é fazê-lo de acordo com a apreciação que a cada momento se faz da realidade, na rejeição pelo princípio da autoridade e dos procedimentos institucionalizados do Es-

<sup>23</sup>John Keane (1991), *A Democracia e os Media*, Lisboa, Temas e Debates.

<sup>24</sup>Vincent Lemieux, *Le jeu de la communication politique*, in *Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique*, Vol. 3, No. 3 (Sep., 1970), pp. 359-375.



tado democrático. Procedimentos que radicam na natureza de um poder que se manifesta na soberania do tempo futuro, e de cuja acção há que tirar ilações e reclamar responsabilidade ética e civil. Mas há que esperar que esse futuro se torne passado, para que não se dissipe e confunda a identidade ideológica e de acção de cada partido, associação ou actor político, na vozearia provocada pelos discursos pouco perspectivados e pouco imparciais do presente.

Partindo da ideia de que há uma ética da responsabilidade do orador, mas também de que o discurso não é neutro, é com H. Mead e J. Habermas que defendemos que o estudo da comunicação e da política pode ser feito à luz de um modelo de acção e de racionalidade assente no pressuposto que decorre do entendimento de uma actividade comunicacional como estando orientada para a compreensão, em que o *ethos* do indivíduo é ponderável nas manifestações discursivas que adopta. Diz-nos Hebermas:

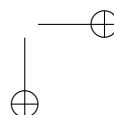
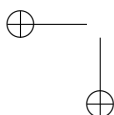
“[...] o espaço público deve [...] reforçar a pressão que exercem os próprios problemas, dito de outro modo, perceber e identificar não somente os problemas mas formular ainda os problemas de forma convincente e influente, apoiar com contribuições e dramatizá-los de forma a que eles possam ser retomados e acatados pelo conjunto dos organismos parlamentares.”<sup>25</sup>

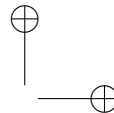
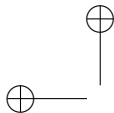
Mas é nas instituições parlamentares que se governa, e a opinião pública só intervirá nesse processo se também se for ouvida junto dessa instituição, sujeita à fiscalidade constitucional e independente.

Um autor como Vincente Lemieux<sup>26</sup> contribui para esclarecer sobre o tipo de poder que efectivamente é verificado na relação entre partidos políticos e *media* e conclui que entendendo-se por poder o tipo de controlo que um actor exerce sobre as decisões relativamente aos seus recursos, ou aos recursos de um outro, não se pode dizer que haja uma vantagem nítida de uma actividade sobre a outra, pois sendo certo

<sup>25</sup>Habermas, J. (1992), trad. francesa de 1997, p. 386.

<sup>26</sup>Vincente Lemieux, *Les réseaux d'acteurs sociaux*, Paris, PUF, 1999.





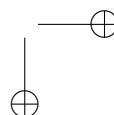
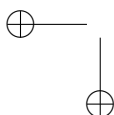
que há forte possibilidade de os partidos controlarem os recursos normativos dos *media* também se prova que estes têm um forte efeito de controlo sobre as escolhas dos recursos humanos e estatutários dos partidos.

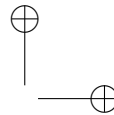
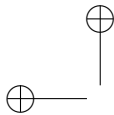
### **7.3 Qual a reacção ao fenómeno do poder ideológico por parte do poder político?**

A conquista da orientação de voto, da conquista da vontade da opinião pública é uma aspiração legítima pelos candidatos e pelos partidos que se apresentam a eleições. Em democracia este procedimento decorre do funcionamento normal do regime de governo de massas assente na ideia de representatividade popular, daí que eles utilizem variados meios para se apresentarem aos seus cidadãos como os mais capazes de solucionar os problemas sociais decorrentes da vida em conjunto, mas caber-lhes-á ouvir (ou serem obrigados a ouvir) as posições dos que se lhes opõem, no respeito pelos limites do seu poder que deve estar enquadrado no conjunto de garantias institucionais que, em primeiro lugar, a Constituição oferece antes de mais, embora estas sejam necessárias, mas não suficientes para assegurar a vitalidade de uma opinião pública.

Vivendo até hoje sob o paradigma do conflito, a relação entre o poder político e a opinião pública contrária ou reticente relativamente à orientação preconizada por aquele, pode ser lida, em Portugal, com ironia. Graça Franco<sup>27</sup> diz-nos que nem mesmo a Revolução de 74 propiciou o caldo cultural necessário para que, ao invés de se ter feito uma Lei da Imprensa, mesmo que de Liberdade de Imprensa fosse ela, se aceitasse que era suficiente para regulação da actividade a aplicação da lei civil aos jornalistas. Não se tendo conseguido essa autonomia em relação à tentação do Estado em controlar a realidade da livre expressão, ela conclui: “Uma lei que, como sempre, logo que a prática se

<sup>27</sup>Graça Franco, *Censura à Imprensa (1820-1974)*, Lisboa, IN-CM, 1993, p. 6.



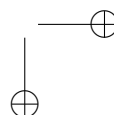
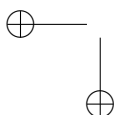


tornou crescentemente mais incómoda alguns pretendem mudar. Nada de novo se olharmos a história”.<sup>28</sup>

Mas se é previsível o estado de conflito que caracteriza, desde a origem do conceito “opinião pública”, o confronto das diferentes esferas de acção comunicacional que procuram espaço de publicitação e buscam a sua autonomia, e se é conjecturável que esse espaço se materialize nos meios que estão preparados para publicitar esse conflito, já não é admissível que aceitemos que esse estado de conflito assumido como de guerra ideológica, e que caracteriza a interacção social e política, possa aceitar-se como uma característica inquestionável da realidade política. Não há uma legitimidade a-histórica para essa realidade. A descrição de um estado de coisas não legitima esse estado de coisas. Não as autoriza.

A guerra ideológica que se trava desde a modernidade, desde que se procurou novamente fazer dos princípios de direito da razão natural a lei do governo público dos povos, é travada por todos os que assumem para si o exercício de publicitarem a sua opinião crítica e que têm nos líderes de opinião os representantes dessa arte, que é a da guerra pela conquista do tempo futuro, quer pelos que governam quer pelos governados, pelos que julgam que se pode partir do condicionamento dos acontecimentos do presente, de forma a melhor garantirem a previsão do que será o futuro social. É certo que é no momento presente que podemos cotejar as nossas perspectivas com a realidade, é neste modo de tempo que nos inscrevemos fisicamente, mas o tempo do discurso político remete para um tempo de maior duração do que o que assenta na opinião. Os acontecimentos não são manifestações extemporâneas ou realidades mais ou menos despiciendas, se comparados com a letra ou o espírito de um projecto político cuja fórmula todos julgam possuir e que crêem que potenciará uma sociedade melhor, mas também não

<sup>28</sup>E nada de novo se olharmos os acontecimentos que envolveram recentemente as figuras dos ministros Gomes da Silva e Morais Sarmento do XVI Governo Constitucional, no diferendo que, sobretudo, opôs o primeiro e o líder de opinião Marcelo Rebelo de Sousa, quando aquele político questionou de forma crítica a legitimidade das intervenções e do aparecimento do comentador no Jornal de Domingo da TVI.



são, numa democracia representativa e constitucional, fórmulas privilegiadas de orientarem o governo.

Por um lado temos uma opinião pública cuja genealogia remete para o desenvolvimento e instauração de uma determinada função social que visava criticar o poder político, propondo quadros novos de acção pública, por outro lado temos um poder político que reage desde logo a essa pressão movimentando os mecanismos de coerção que tem em seu poder, visando suprimir a pressão que se começa a fazer sentir sobre a sua forma de existência e de autoridade, utilizando a violência na sua forma de força física ou na sua forma psicológica, instaurando limites à acção pública, sentenciando-lhe suspensão nas suas liberdades de publicitar os seus juízos. À pressão sobre o poder público central, este reage com a violência que lhe é possível no quadro institucional e legal do seu regime, de forma a delimitar os efeitos de uma posição crítica que pudesse provocar alterações na estrutura do poder estabelecido. Cabe à opinião pública e aos seus líderes aperceberem-se quando os regimes estão a procurar modificar as suas relações institucionais relativamente à liberdade de expressão e circulação, precavendo-se e reagindo contra esse estado de coisas. Sem ilusões, a história ensina-nos que ao lado de cada vontade de emancipação (glosada como uma instauração instantânea e universal) há uma outra de repressão e de controlo. As constituições e as declarações são de direito antes de serem de facto.

Em todas as revoluções, da inglesa à americana, passando pela francesa até à revolução liberal portuguesa, a adequação entre os princípios gerais que norteavam o discurso político e a acção particular dos governos vai uma grande diferença. São frequentes os esforços de condicionar a livre expressão, de reprimir a opinião, de eliminar a oposição, vista como obstáculo para a concretização das medidas de poder.

Em Portugal confunde-se de forma excessiva a mensagem da persuasão com a da informação. Ou se valoriza demais a opinião dos próprios jornalistas acerca das notícias ou estes se escudam em categorias linguísticas que descrevem a realidade de forma estereotipada,

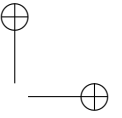
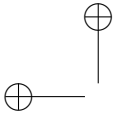
pejada de formulações do senso comum que não são fundamentadas ou problematizadas na exacta medida da sua necessidade.<sup>29</sup> Não sendo a realidade questionada através de um conjunto de trabalhos de investigação jornalística ou de entrevistas bem preparadas aos actores políticos, fica-se com a noção de que se cuida de fazer o melhor possível quando é possível, recorrendo-se a um número elevado de comentadores que nas diferentes áreas, mas sobretudo na política, surgem para legitimar a ideia da presença de uma expressão pública presente nos *media*, quando muitas das vezes essas figuras estão excessivamente enquadradas nas suas associações políticas, dificilmente conseguindo fazer melhor do

<sup>29</sup>Será que a descrição de um facto legitima a sua existência? Quando no passado dia 30 de Novembro o nosso Presidente da República anuncia ao primeiro-ministro que pondera convocar eleições antecipadas e dissolver a Assembleia da República, a SIC Notícias no seu programa “Edição da Noite” reúne oito distintos jornalistas a fim de analisar os acontecimentos. A dado momento, e depois de instado a responder sobre as linhas de orientação em assuntos económicos para a campanha que se avizinha, o director do *Jornal de Negócios*, Sérgio Figueiredo, afirma que, e passo a citar de memória, logo perdoe-se alguma inexactidão: “Os candidatos irão mentir, é claro. Não há campanha eleitoral nenhuma em que os políticos não mintam, aqui ou na China.” Não tendo havido, por parte dos seus pares, nenhuma reacção. Sérgio Figueiredo é reconhecidamente um entendido na sua matéria, ponderado e equilibrado nas suas análises, um irrepreensível profissional, e no entanto anunciava, sem que alguém instasse opor-lhe uma ressalva, ou se dispusesse em contra-argumentar, que o discurso dos candidatos em campanha eleitoral é baseado na mentira e que estes estão sempre preparados para prometer tudo. Que essa seja a percepção do cidadão comum já é factor de incómodo intelectual, mas que seja a de um jornalista que tem por missão identificar, evidenciar e dar a informação ao seu público desse estado de coisas, expondo as situações de mentira e confrontando os candidatos com provas ou argumentos que os obriguem a justificar opções programáticas é deveras um caso mais intrigante. Porque se da constatação de que todos os políticos mentem (por si um sofisma) não resultar nenhuma reacção, passamos a considerar que a descrição de um facto legitima a existência desse facto. Ora sabendo que os políticos actuam, em primeiro lugar, para os comentadores políticos (Champagne, 1990), pois são estes que interpretam, sintetizam e avaliam as prestações dos políticos em primeiro lugar, dando indicações para os seus leitores e espectadores acerca da relevância dos seus discursos e/ou acções, cabe perguntarmo-nos porque se vê a si mesmo como uma força inoperante, no que a este assunto diz respeito, o jornalismo português?

que agirem de acordo com os interesses do seu grupo. Gurevitch e Blumer, autores que Habermas referencia nas páginas 405-406 do livro supracitado, contribuíram com uma lista das tarefas que os *media* deviam inevitavelmente assegurar nos Estados constitucionais, julgamos que essa enumeração pode bem ser uma adenda ao código de conduta profissional dos jornalistas e comentadores políticos, de forma a que as actividades destes e as dos políticos se tornassem complementares na forma de se exercer o poder.

- “1. Observar o meio sociopolítico destacando as ocorrências susceptíveis de interferir, positiva ou negativamente, no bem-estar dos cidadãos.
2. Definir as questões significativas do dia-a-dia político, identificar os temas determinantes, tal como as forças que os produziram e que desse modo podem apresentar-se como solução.
3. Estabelecer plataformas que permitam aos homens políticos e aos porta-vozes de outras causas e de outros grupos de interesse defenderem as suas posições de uma forma inteligível e esclarecedora.
4. Permitir o diálogo entre uma diversidade de pontos de vista, tal como entre os detentores do poder (actual e futuro) e públicos de massa.
5. Criar os mecanismos que permitam exigir aos responsáveis que reportem acerca do seu modo de exercer o poder.
6. Incitar os cidadãos a aprenderem a escolher e a estarem comprometidos, ao invés de os deixar só como observadores do processo político.
7. Resistir, em nome de princípios bem definidos, aos esforços exteriores dos *media* que visam subverter a sua independência, a sua integridade e a sua capacidade de servir o público.
8. Respeitar o público enquanto entidade potencialmente interessada e capaz de compreender o seu meio político.”

David Beetham, opondo-se a Max Weber, quando nos diz que um determinado poder é legitimado não porque as pessoas acreditam nessa legitimação, mas porque ele pode ser justificado nos termos das suas



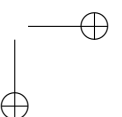
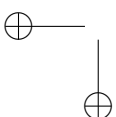
crenças.<sup>30</sup> Assim, as pessoas reconhecem a autoridade de um poder se este se fizer reconhecer no quadro dos valores que elas partilham. Mas esta afirmação obriga-nos a admitir que só as circunstâncias históricas estão presentes na formação da vontade e da opinião pública. E se, de repente, o sistema de crenças evoluir no ataque aos princípios de uma sociedade democrática? É aceitável a divulgação destas crenças só porque o quadro de referências e de representações sociais se alterou de tal forma que leve um auditório a legitimar uma outra forma de exercer o poder que se baseie em princípios déspotas? E a pressão dos meios de comunicação na constituição das referências, situa-se a jusante ou a montante, das pressões exercidas pelo papel de socialização das instituições estatais que operam no mesmo sentido? Beetham considera que há três condições que têm que estar satisfeitas para que se possa dizer que um poder é legítimo:

1. O poder tem que estar conforme com as regras estabelecidas.
2. As regras podem ser justificadas num quadro axial de crenças partilhadas quer pelo dominador quer pelo subordinado.
3. Terá que existir um consentimento explícito por parte do subordinado relativamente a esta forma de relação de poder.<sup>31</sup>

Parece-nos que procurar validar assim uma forma de poder (não só o poder político mas qualquer forma de poder) consiste numa forte demonstração de prova. Pela primeira evoca-se a validade legal da acção, pela segunda procura-se ver se essas regras assentam em crenças que sejam partilhadas pelos sujeitos envolvidos e que acordem relativamente: a) ao tipo de autoridade em que assenta o poder (se por tradição, por título académico, por competência retórica, etc.), b) sobre os meios que permitiram à pessoa adquirir as qualidades para exercer o poder

<sup>30</sup>David Beetham (1991), *The Legitimation of Power*, Basingstoke, Macmillan Press, p. 11.

<sup>31</sup>*Id.*, pp. 15-25.

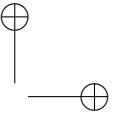
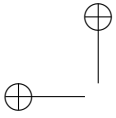


(por cooptação, nomeação por provas dadas no exercício das funções, etc.) e c) sobre os fins para que tende esse poder; a terceira condição remete para a necessidade de ter que existir uma expressão clara do consentimento por parte do subordinado.

Pode definir-se democracia como “o poder de públicos que fazem juízos em público”.<sup>32</sup> Mas qual é o espaço público em que esses públicos, por força da maioria, revelam os seus juízos? E deixou o Estado democrático, por definição um Estado cuja origem radica na representação da vontade pública geral por eleição segundo o sufrágio universal, de representar a opinião pública, no exercício das suas competências legislativas e executivas?

A legitimidade de uma acção democrática excede a do acto de legitimação da representação por acto eleitoral, nesse entremeio surgiram espaços de comunicação que responderam, ainda que recorrendo à mediatização, às necessidades de fazer uso da razão pública das massas. Transformou-se a democracia, e com ela o conceito de Estado, e transformou-se o conceito de sujeito que usa a sua razão e procura públicos esclarecimentos, indo privilegiar como fórum de discussão, por questões técnicas que asseguram um espaço cuja presença se globalizou, os *media*. Conscientes da crítica que muitos dos autores partilham, alertando para o domínio do pseudo-público que hoje ocupa o espaço público, não nos é possível identificar o declínio de um determinado modelo de público com o esgotamento desse mesmo modelo.

<sup>32</sup>John Keane (1991), *A Democracia e os Media*, Lisboa, Temas e Debates, p. 182.



## Capítulo 8

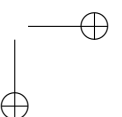
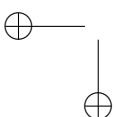
# Conclusão: O poder prático da teoria: a investigação filosófica como um desafio socrático para o século XXI<sup>1</sup>

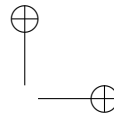
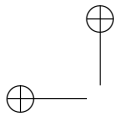
O desafio socrático consistia num repto filosófico, um repto de cariz cognitivo em que se exigia que cada um se dedicasse, antes de mais, ao conhecimento de si próprio, repto dirigido aos seus concidadãos. Por isso, só haverá um desafio socrático para o séc. XXI se houver um desafio filosófico para o século XXI. E só haverá um desafio filosófico se a generalidade das pessoas compreenderem o que de singular pode

---

<sup>1</sup>Texto apresentado nas 4.ªs Conferências Internacionais de Epistemologia e Filosofia organizadas pelo Instituto Piaget. Agradeço ao Sr. Presidente do Conselho Directivo do Instituto Piaget, Doutor António Oliveira Cruz, o amável convite que me fez para apresentar em tão distinto acontecimento académico o meu trabalho no congresso subordinado ao tema: “Século XXI. O desafio socrático – como devir humano, uno e múltiplos: Sócrates, Octávio Paz, Michel Serres, José Saramago”. Instituto Piaget – 4.ªs Conferências Internacionais de Epistemologia e Filosofia. Viseu, 11 de Novembro de 2005.

À memória de Dulce Helena Varino.





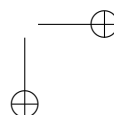
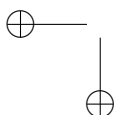
a Filosofia aportar à sua vida no decorrer do exercício de um direito, que em breve perceberão que se transformará num dever, que é o de poderem tomar parte nas decisões que condicionam a acção colectiva.<sup>2</sup> Se essa discussão assentar na premissa de que há que proceder-se a um contínuo exame acerca da ciência que realmente cada um de nós possui, confrontando-nos com as nossas certezas e ilusões acerca do real valor do nosso saber, e acerca do que sabemos sobre os nossos valores, liberdades, direitos e garantias públicas, na pressuposição de que isso contribuirá para uma participação racional mais efectiva na regulação da ordem pública, então o desafio socrático é aceite.

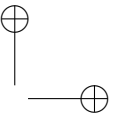
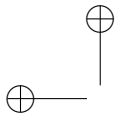
Veja-se em que consiste este desafio: procurar saber quais as reais virtudes de todos os que nos afirmamos como sujeitos capazes de dirigir racionalmente a nossa vontade e, sobretudo, daqueles que, entre nós, se julgam aptos a inquirir sobre o real saber dos que se dizem aptos a governar a vontade dos outros seus compatriotas em nome do bem público. O desafio filosófico consistirá em proceder à autocrítica das razões que apresentamos para justificar as nossas escolhas, e para legitimar as nossas deliberações, sendo que de um ponto de vista socrático, é no processo de escolha, apresentação, divulgação e assimilação do saber, que a natureza cívica do ser humano se poderá desenvolver.

No fim do século XIX, início do século XX, muitos foram os autores que procuraram demonstrar como era urgente abalar a posição que a Filosofia detinha no círculo de saberes relativos à acção humana, entendendo que ou ela se devia transformar continuamente para dar resposta aos novos objectos de estudo e às novas metodologias apresentadas, ou ser substituída por outros domínios do saber. A reacção generalizada dos autores que procederam à crítica do pensamento racional dá-se contra a forma como o conceito de razão se desenvolvera na “antiga” Filosofia. Uma razão que privilegiara o método especulativo e reclamara para sua manifestação um discurso que se queria universal, histórica-

---

<sup>2</sup> Aceitando ou recusando, como participantes numa discussão racional, as ideias de regulação da ordem social que são propostas, ou procurando eles próprios apresentar ideias à discussão pública, de forma livre e equitativa.





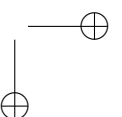
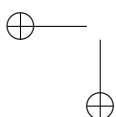
mente dessubstanciado, em detrimento de outros domínios como os da vida concreta dos indivíduos em sociedade espaço-temporalmente determinada.<sup>3</sup> Novas Filosofias são propostas, e novos campos do saber se definem reclamando para si os critérios da objectividade e da certeza assentes em métodos que privilegiam a observação dos factos, a experimentação, com o objectivo de apresentarem as leis positivas que regeriam tanto a esfera da natureza como a da sociedade humana.

Uns irão defender que o discurso teórico da Filosofia promove a ilusão ideológica ao pressupor que o pensamento não tem história, tendo-se por isso assistido ao afastamento dos pensadores de se concentrarem na magna tarefa de considerarem nas suas análises a vida dos indivíduos reais. Os indivíduos que realmente na sua existência concreta e através do seu trabalho, através da sua “produção material”, teriam contribuído de facto para que o pensamento se modificasse ao longo da história. Para que este tivesse uma história. Sendo um produto intelectual, não deixava de ser tratado como qualquer outro produto de ordem material que, em si, não teria o poder de lhes modificar essa existência real. Esta dizia-se determinada essencialmente nos modos de produção dos meios de subsistência em que cada indivíduo laborava. Ora, o pensamento era a expressão das relações materiais, um produto que obedeceria às mesmas regras de produção e distribuição que qualquer outro produto material. São autores que defendem que é a vida que determina a consciência e não a consciência que determina a vida, cabendo à Filosofia pôr-se ao serviço da história, como nos disseram Karl Marx e F. Engels.<sup>4</sup>

Defendendo outros que há um excesso na importância dada à fa-

<sup>3</sup>A crítica agiganta-se contra o excesso de teorização que os sistemas filosóficos predecessores desenvolveram ao procurarem soluções para os problemas que as diferentes práticas sociais iam levantando (política, moral, religião, arte, técnica). São visadas as Filosofias de Descartes e Kant, e, fundamentalmente, a de Hegel, que expendia a autoridade absoluta da razão como faculdade panconceptualista, e que concebera a história dos homens como um desenrolar de um quadro de normas racionais.

<sup>4</sup>Marx, Karl e Engels, Friedrich (1845-1846), “Feurbach. Oposição das concepções materialista e idealista”, in *A Ideologia Alemã*, 1º capítulo, Trad. Álvaro Pina,



culdade da razão logocêntrica na história e na cultura ocidental, o qual impede a afirmação da força criadora do desejo e do instinto com uma igual força existencial. É F. Nietzsche, por exemplo, quem vai identificar Sócrates como a figura “maligna” responsável pela expansão da teoria do predomínio da racionalidade metafísica sobre o espírito da tragédia. Espírito este que apresentava uma visão dita mais próxima do ritmo natural da existência humana, por quanto a entendia como o terreno de luta conflituosa, mas criativa, entre dois princípios antagónicos, a ordem apolínea e o da destruição dionisíaca.<sup>5</sup>

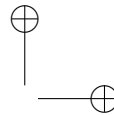
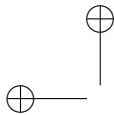
Houve também os que procederam a uma racionalização do irracional e fundaram a ciência que tinha por objecto o estudo do inconsciente psíquico, a psicanálise. S. Freud é suficientemente claro quando afirma que a psicanálise é o método usado para tratar neuroses, sendo que estas são determinadas nos seus sintomas por aquilo que o paciente pensou

---

Lisboa, Ed. Avante, 1982, p. 14. “Não é a consciência que determina a vida é a vida que determina a consciência”.

É verdade que Marx e Engels estão a referir-se em especial à Filosofia alemã, sobretudo ao que chamaram a “charlatanice filosófica” dos Jovens-Hegelianos alemães, mas não deixam de sublinhar o que na sua crítica é extensível à ideologia em geral. Os Jovens-Hegelianos continuavam a aceitar a tese de Hegel acerca da existência das ideias enquanto produtos autónomos da consciência. Ora se essas ideias, ou representações do mundo, mostrassem estar a ser obstáculos a uma mudança da realidade humana, haveria que alterar o mundo real por meio de uma nova interpretação acerca desse mundo. Combatia-se o mundo existente pelo combate às frases desse mundo (*Op. Cit.*, p. 7). A esta ideologia respondem Marx e Engels com a exigência de um saber que querem real, que atenda à vida prática dos indivíduos. Saber que se contraporá ao que chamam ideologia (p. 15), e que se quer fundado no conhecimento do estado real em que se encontra a sociedade, i.e., no estudo do processo de produção dos meios utilizados para a satisfação das necessidades básicas dos seres humanos (beber, comer, vestir, habitação) (pp. 19-20). Sendo que esses meios determinam as condições de vida reais que fazem das pessoas aquilo que elas são (p. 18). É na sequência desta constatação que os autores defendem que a “libertação” real do “Homem” (p. 15) é “um acto histórico, não um acto do pensamento, e é efectuada por relações históricas, pelo nível da indústria, do comércio, da agricultura, do intercâmbio [...]” (p. 16).

<sup>5</sup>Friedrich Nietzsche (1872), *A Origem da Tragédia*, Trad. Helga H. Quadrado, Lisboa, Relógio d’Água, 1997, pp. 95-111.



ou imaginou e não pela realidade do facto que realmente viveu. O que, em termos de um estudo sobre os teóricos da acção política e social, é particularmente interessante, porque Freud diz-nos que o neurótico foge da realidade tal como ela se apresenta, a realidade produzida pelas instituições criadas pelo trabalho colectivo, i.e., pela realização social, para se abrigar num mundo inventado.<sup>6</sup>

Veja-se a analogia, passível de ser confirmada psicanaliticamente, entre o comportamento do neurótico e o comportamento do produtor de uma teoria política ou filosófica, este, tal como o paciente neurótico, buscaria através do pensamento realizar uma ordem social que na realidade, diz-nos Freud, só poderá ser realizada pelo trabalho social colectivo, através das instituições que em comum a sociedade for criando e não pela produção de uma ideia sobre essa realidade.

Outra reacção contra as investigações da Filosofia especulativa, que criará também ela escola, é a de A. Comte. A razão é entendida agora como um instrumento de conhecimento, a qual terá atingido civilizacionalmente o último estado do longo processo histórico evolutivo da ciência, e que é o estado positivo. Estado este que permite ao investigador utilizar o raciocínio e a observação para explicar os factos, descobrindo as leis da natureza que se manifestam no seu conjunto de relações invariáveis de sucessão e de semelhança.<sup>7</sup>

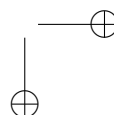
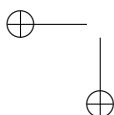
Porém, será já no século XX que o discurso crítico da razão se instala definitivamente nas reflexões dos intelectuais em geral e dos filósofos em particular. Karl-Otto Apel baptizará este fenómeno como o “síndrome da Filosofia actual”.<sup>8</sup> Apel está profundamente consciente da legitimidade dessas críticas, do seu carácter de sintoma do actual estado civilizacional. Descrição de uma realidade contemporânea que dando sinais de tensão social, aliás, se apresentaram em muitos casos como desenvolvimento e aprofundamento dessas críticas.<sup>9</sup> Mas sur-

<sup>6</sup>Sigmund Freud (1913), *Totem et Tabou*, Paris, P. B. Payot, 1968, p. 88.

<sup>7</sup>August Comte, (1830-1842), *Curso de Filosofia Positiva*, Lisboa, Ed. Inquérito.

<sup>8</sup>Karl-Otto Apel, “Racionalidade e críticas da razão”, in *Crítica n.º 4*, Nov.88, Lisboa, Ed. Teorema, 1988, p. 35.

<sup>9</sup>Veja-se o caso dos autores da Teoria Crítica que desenvolveram o seu método de



girá também o caso dos autores que entram em confronto com essas críticas, destacando a perda de perspectividade das propostas de todos aqueles autores que desencadearam, muitas delas, visões e programas totalitários para a *praxis* social e política. Isto acontece pela afirmação de teorias ou práticas que se querem dominantes, quer em termos sociais e políticos quer em termos científicos, e entendidas como agressivamente uniformizadoras das formas de vida de cada indivíduo. Isso aconteceu com a teoria dialéctica materialista de Marx que proclamara o fim da história logo que se desse o fim da luta de classes, e aconteceu com a teoria da racionalidade positivista de Comte. Estes autores, e os seus discípulos, acabaram por perder o sentido auto-crítico que deve orientar qualquer apresentação das suas razões, e transformaram as suas teorias em propostas gerais, dogmáticas, sobre o conhecimento, a história, a política e as relações sociais. Veja-se o que aconteceu com os autores da teoria de Crítica.<sup>10</sup>

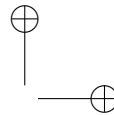
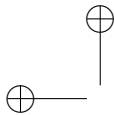
Por “Teoria Crítica” considera-se geralmente o seguinte:

1. Referência à investigação teórica-social iniciada pelos investigadores alemães membros do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt am Main (*Institut für Sozialforschung*) como Friedrich Pollock, Leo Lowenthal, Erich Fromm, e Herbert Marcuse e/ou pe-

análise/crítica social a partir das categorias marxistas da dialéctica das forças produtivas e relações de produção, o que os levava a propor a necessidade de transformar as condições socioeconómicas que estruturam a sociedade para que fosse possível transformar essa sociedade num corpo racionalmente organizado. Os membros do Instituto de Pesquisas Sociais sediado em Frankfurt, tais como Horkheimer e Adorno, adoptaram em 1950 o nome de “Escola de Frankfurt” para denominar a linha de pensamento que tinham em comum: é preciso apresentar soluções para combater as estruturas racionais operativo-instrumentais dominantes na sociedade (na ciência, na tecnologia, na economia, na cultura, etc.).

<sup>10</sup>Este texto está publicado *online*, como uma entrada do *DICIONÁRIO DE FILOSOFIA MORAL E POLÍTICA* no *site* do Instituto de Filosofia da Linguagem.

Agradeço ao Senhor Professor António Marques o convite para me associar a este projecto, com o qual muito me dignificou, e agradeço ao Professor João Pissarra os comentários críticos e as correcções que avisadamente me dirigiu, sabendo eu que este texto final lhe continua a levantar questões.

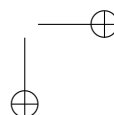
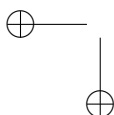


los colaboradores, entre os quais Theodor Wiesengrund-Adorno, do periódico científico publicado pelo instituto *Zeitschrift für Sozialforschung* (Revista para a Investigação Científica) que tinham em Max Horkheimer o seu mentor no que ao modelo e interesse pela pesquisa sociológica dizia respeito.

Em Outubro de 1930 Horkheimer torna-se o director do Instituto e dá início a um trabalho que se orienta pela análise da sociedade segundo uma perspectiva materialista da história. Isto é, procurou destacar as determinações dos indivíduos que caracterizam as relações sociais e políticas conectadas com a produção material, segundo a perspectiva marxista da história. Assim sendo, as relações sociais e políticas eram estudadas em relação com as estruturas económicas básicas, tendo como objectivo conseguir identificar as condições sociais/materiais que regulam a acção humana nos seus diversos planos: nas artes, nas ciências humanas, médicas, exactas e naturais, na política, na religião, entre outros.

2. Alusão à temática que está na base do conjunto de obras de autores associados à linha de investigação da Escola de Frankfurt.

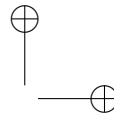
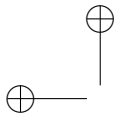
O nome, *Escola de Frankfurt*, foi reconhecido e aceite como identificador de uma determinada área de interesses e conhecimentos dos membros do Instituto de Pesquisas Sociais que tinha sido fundado em 1923 com sede na Universidade de Frankfurt. O Instituto é confiscado pelas autoridades nazis em 13 de Março de 1933 e viu ser cancelada então a sua associação com a universidade. As entidades académicas responsáveis terão entendido que a orientação epistemológica seguida pelos membros do Instituto, assim bem como a origem hebraica de alguns dos financiadores e membros do Instituto, não era reconhecível, aceitável ou conveniente no quadro da ideologia social e política do recém formado Estado da Alemanha Nacional Socialista. O Instituto é mantido pelos seus membros que se exilam em cidades como Paris, Gé-



nova, Londres, Nova Iorque e Los Angeles. O Instituto volta a reunir as suas secções na nova sede em Frankfurt, em 1949.

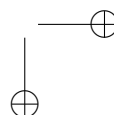
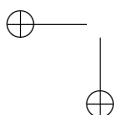
Se em 1930 Horkheimer quisera que se entendesse a “Teoria Crítica” como uma doutrina sistemática e coesa partilhada por todos os investigadores a trabalharem no Instituto, a verdade é que, já em 1956, quando Jürgen Habermas é convidado a associar-se ao grupo, este constata que a “teoria crítica” perdera esse grau de consistência e de princípio orientador que o passado intelectual do grupo, fiscalizado por Horkheimer, parecia ainda querer reclamar como método tradicional a ser seguido no trabalho de todos os membros do Instituto. Em entrevista, Habermas (1986) confessa-se pouco conhecedor desse passado e assevera não se ter apercebido da existência de uma doutrina de investigação que se quisesse comum nos trabalhos que estavam a ser produzidos no Instituto. Habermas enfatiza a ideia de que o Instituto acolhia autores com diferentes projectos e com diferentes orientações. João Pissarra Esteves (1995) sublinha esta ideia. Para este autor, subjacente a um nome identificador comum das actividades do grupo, Teoria Crítica, existia uma multiplicidade de autores cujos trabalhos revelavam sensibilidades distintas e até divergentes entre si.

3. Teoria que começou por ter como objectivo incluir todas as ciências sociais num projecto comum que visasse a construção de uma teoria materialista da sociedade (seguindo a tradição marxista). Rolf Wigerhaus (1986) diz-nos mesmo que o termo “Teoria crítica” serve para camuflar um outro rótulo passível de atribuir à orientação do grupo de investigadores reunidos à volta de Horkheimer, o de “teoria marxista”.
4. Estudo do papel da ciência e da tecnologia na sociedade moderna, sendo-lhe atribuído um papel negativo no que à formação da consciência e da razão diz respeito (sobretudo nas obras de Horkheimer, Adorno e Marcuse).



5. Oposição, sob a forma de análises e produções teóricas, à estrutura racional que fundamentava as escolhas políticas, económicas e tecnológicas das sociedades contemporâneas (na tradição das investigações marxistas e freudianas). Sendo que a teoria se definia como um trabalho sociológico de crítica à sociedade, através do qual fosse possível identificar as várias formas de dominação social dos indivíduos sob a forma variada com que as patologias sociais se apresentam, estimuladas pela aposta da teoria política nas fórmulas ilusórias do tipo de racionalidade exaltada pela modernidade. Fórmulas nas quais se entendia ser a faculdade racional aquela faculdade a que se ficaria a dever a emancipação do género humano relativamente à sua original submissão à natureza e aos poderes sociais, preparada que estaria para iniciar uma luta sem tréguas contra a fome, a peste, a guerra e a ignorância.
6. Teoria que no fim da década de sessenta e princípio da década de setenta serviu como referência teórica para os movimentos sociais de protesto estudantil na Alemanha.

Em 1937, Max Horkheimer tinha publicado na revista *Zeitschrift für Sozialforschung* o artigo *Traditionelle und kritische Theorie*, (“Teoria Tradicional e Teoria Crítica”), no qual enuncia pela primeira vez a natureza e os objectivos de um novo género de teoria: a crítica da sociedade. Em oposição à concepção teórica tradicional que defendia uma insuperável distinção entre o nível do conhecimento (teoria) e o da transformação histórica (prática), Horkheimer propõe uma teoria que se entenda como passível de ser objectivada e realizada na prática social da humanidade. Admitindo a transformação das condições de existência do futuro dessa humanidade, não há lugar para considerações que pactuem com a distinção inconciliável entre a esfera do pensamento e o da acção. Daí a sua atitude de reprovação quer em relação à Filosofia neo-idealista hegeliana quer em relação às Filosofias empiristas suas coevas, acabando por propor uma actividade intelectual que desse conta do modo como a produção das ideias se contextuali-

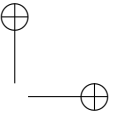
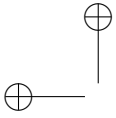


zam no seu tempo histórico, analisando as causas da sua realização, desenvolvimento e implementação na sociedade.

Uma década mais tarde Horkheimer e Adorno, no livro de 1947, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente (Dialéctica do Iluminismo)*, procuram identificar as causas que levaram a humanidade a reincidir na vontade de perseguir o caminho que dizem ser o da barbárie, nele direccionados em nome da exaltação de princípios racionais que, mais do que terem soçobrado perante a violência de um conflito que estaria aquém de si, teriam sido afinal os agenciadores de mais um confronto bélico mundial. Como continuar a afirmar esses princípios após o fracasso do projecto de autonomia da razão humana, tal como o pensamento ocidental, iluminista, a identificou, perguntam-nos eles. A razão terá falhado, dizem os autores, por não conseguir ter previsto o conflito armado, resolvendo-o por antecipação e de acordo com práticas racionais, a fim de evitar as mortes indiscriminadas e os sofrimentos decorrentes. Para eles, o fracasso social, económico, político e cultural a que se chegara precisamente no contexto de uma sociedade que se defendia como ordenada de acordo com os ditames da razão, produzia efeitos tão visíveis que se acharam impelidos a examinar a razão através das suas figuras materializadas no decurso do processo histórico.

A metodologia por eles utilizada consistia em identificar e apresentar todas as formas de opressão potenciadas pela razão histórica (nos discursos e nas actividades), para depois procederem ao anúncio de um tipo exemplar de comportamento que é o crítico, comportamento que se pauta pela unidade entre pensamento e acção. Ao invés da razão se apresentar como motor dinamizador das “luzes”, do esclarecimento, da emancipação e do progresso do indivíduo e da sociedade onde está inserido, tal como fora proclamada, apresenta-se antes como uma “razão instrumental” que terá contribuído para a ilusória imagem que o homem tem de si como senhor da natureza.

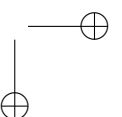
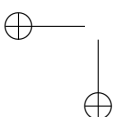
A autoridade e o domínio que se julga possuir sobre a natureza, os benefícios imediatos que estamos a ter das explorações das suas riquezas, o inevitável desenvolvimento tecnológico que se prende com



as explorações e desenvolvimentos de meios mais eficientes para obter mais saber, poder, tempo e capacidade produtiva, teria feito, segundo os autores, com que se privilegiasse como valor de interacção social, e nas relações do homem com o mundo, o tipo de acção que se denomina de orientada de forma estratégica. Por esta entende-se a acção cuja coordenação se estabelece sobre as relações de poder e de influência que os intervenientes no processo discursivo têm uns sobre os outros, e que poderá conduzir à acção instrumental (teleológica). Este termo caracteriza uma acção orientada exclusivamente para produzir os efeitos desejados pelo locutor.

A razão, ao ter servido como meio através do qual se produziram os princípios teóricos que visaram criar as condições técnicas para instrumentalizar a natureza, e numa tentativa de se autoconservar distanciando-se dessa realidade, acaba por ver-se ela própria instrumento das forças naturais e irracionais que não consegue controlar. A alternativa à acção repressora que caracteriza esta idade coeva à exaltação dos ideais racionais burgueses de submissão da natureza em prol de interesses próprios (cujos efeitos ao nível sociopolítico se revela sob a forma de expansão da ideologia do respeito pela autoridade), é-nos dito ser o recurso às formas subjectivas de manifestação da razão que, em Adorno e Horkheimer, se cristalizam na estética.

A identificação do conjunto de circunstâncias que produziu o estado de crise da razão, e as análises e teorias críticas que se foram formando, ocuparam as mentes da maior parte dos filósofos do fim do século XIX e de muitos dos autores do século XX, sobretudo os filósofos da Escola de Filosofia Social de Frankfurt (Escola de Frankfurt). Estes, com tão distintos modos de solucionar a problemática de fundo (a crítica à autoridade tradicional), acabam por utilizar um contexto teórico comum, a Teoria Crítica. Da Psicanálise à Economia, passando pela política e pela arte, os autores da Teoria Crítica (influenciados pelos trabalhos de Freud, Nietzsche, Marx, Korsch e Lukács, consoante as linhas de investigação que perseguiram), procuraram intervir com as suas teorias sobre a prática social, investigando uma nova ordem para as relações

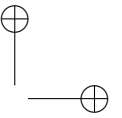
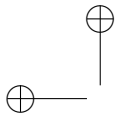


sociais a partir da crítica à ordem presente que não reproduzisse esses modelos de domínio da humanidade. Criticava-se sobretudo o capitalismo como modelo económico dominante que afectava todas as outras formas de produção, inclusive as artísticas, potenciando a “indústria cultural” estandardizada e de fruição imediata.

Desde o início das suas investigações que os pensadores da “Teoria Crítica” (*Kritische Theorie*) se propõem constituir um método alternativo às interpretações sociológicas, estéticas, económicas, psicológicas e filosóficas tradicionais. Compreendidas estas enquanto sistemas de validação dos intelectuais relativamente aos erros cometidos pela sociedade moderna em nome do desenvolvimento e progresso económico. Neste contexto surgiu a necessidade de se desenvolver um novo método de análise social que procurasse dar resposta às aporias a que se tinha chegado pelas formas de dominação das sociedades actuais, pela crítica dos métodos e objectivos pôr elas defendidos, evidenciando as suas fraquezas, o seu horror, as faces negativas do sucesso aparente.

Os que preconizam os princípios da *Teoria Crítica* defendem que na sociedade tecnocrática em que vivemos só conseguiremos emancipar-nos física, intelectual e socialmente, se alcançarmos uma real qualidade de vida, e isso desde que se transformem as condições socioeconómicas que estruturam essa sociedade. As propostas dos investigadores em *Teoria Crítica* vão no sentido de propor uma transformação da realidade social, tendo como objectivo emancipar o homem de um conjunto de relações de poder exploradoras das suas forças e aptidões. A reflexão acerca dos pressupostos necessários para transformar a sociedade e a vontade de submeter a teoria aos interesses de ordem prática, resistindo contra as formas de poder estabelecido, são actividades que traduzem exemplarmente o domínio da *Teoria Crítica*.

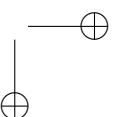
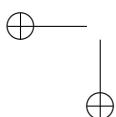
É no início dos anos 50 que Habermas toma contacto com as teorias de tradição marxista, e, de entre as quais com a “Teoria Crítica”. Tal acontece através de uma das mais influentes obras de Horkheimer e Adorno: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente (Dialéctica do Iluminismo)*. Habermas prosseguiu no caminho de aplicar



à análise social e histórica o método filosófico de investigação do seu mestre, o método “Dialektik”, o de uma dialéctica negativa, através da qual se pensa a realidade social atendendo ao que está escondido ou excluído do processo de constituição de identidade, fenómenos como o sofrimento, por exemplo, que pode ter voz na subjectividade criadora de cada sujeito que se manifesta pela sua resistência à ordem estabelecida, pela luta de classes contra a injustiça social, pela arte que desperta a consciência, enfim. Mas rapidamente, e devido aos seus novos interesses na análise pragmática e linguística, vem a reencaminhar as suas investigações para o campo da comunicação linguista, preocupando-se em esclarecer a razão pela qual é possível alcançar-se a coordenação racional de acções, pelo que os intervenientes numa argumentação procuram cooperar entre si, garantindo a livre e equitativa participação de todos os interessados na discussão, motivados para o consenso. No seguimento do trabalho efectuado pelo seu colega e amigo Karl-Otto Apel.

Como autor, J. Habermas tem como objectivo produzir uma teoria da sociedade (componente teórica ou propositiva do seu trabalho) cuja finalidade será a de contribuir para a auto-emancipação das pessoas de todas as formas de coacção e dominação sociais (componente prática ou performativa das suas teses). Por este objectivo vemo-lo associado aos objectivos dos restantes autores da Escola de Frankfurt.

Nas obras que publicou em 1963, *Theorie und Praxis (Teoria e Prática)*, em 1968, *Erkenntnis und Interesse (Conhecimento e Interesse)* e (também em 1968) *Technik und Wissenschaft als “Ideologie” (Técnica e Ciência como Ideologia)*, Habermas dá-nos conta do seu inconformismo relativamente aos pressupostos epistemológicos desenhados para a Teoria Crítica por Horkheimer. Dispondo-se a continuar a esclarecer e a solucionar as questões relacionadas com a acção social, Habermas fá-lo no contexto científico que lhe é proporcionado pela Teoria Crítica, readaptada, quer em relação às situações histórico-sociais vividas pelo autor quer em relação às novas informações filosófico-sociológicas disponíveis. À explicação teórica acerca dos movimentos

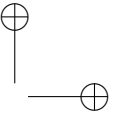
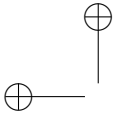


sociais, continua Habermas a exigir, na senda do que fizeram os primeiros teóricos da Escola de Frankfurt, que se dê conta do plano de aplicação prática das ideias. Habermas assume ter que relacionar permanentemente as formulações cognitivas com as produções inerentes ao processo social, fazendo subordinar o conhecimento ao interesse revelado pela espécie humana em alcançar a sua identidade, de se reproduzir e coordenar as suas acções, quer através das relações de trabalho (relação dos homens com a natureza, como o entendera Marx), quer através da interacção linguística/comunicativa (relação dos homens entre si, tal como Habermas o entende).

À racionalidade monológica pode contrapor-se com a existência efectiva de uma linguagem dialógica (original, tal como foi concebida por Apel e Habermas). Aquela teria derivado desta pelo processo histórico de crescente subalternização dos interesses comunitários e do princípio de solidariedade inter-individual, inerente a qualquer processo de socialização, aos ditames de uma razão orientada exclusivamente para produzir os efeitos desejados pelo locutor sobre o seu ouvinte.

Assim, em coexistência com a linguagem coerciva e violentadora dos princípios da reciprocidade utilizada em nome de interesses individuais, uma outra se apresenta a regular as negociações factuais: a linguagem da acção comunicativa. Esta actividade procede tendo em vista a formação de consensos possíveis a favor de imperativos dialógicos no funcionamento dos diferentes sistemas sociais (Direito, Economia, Política, Artes, etc.). É verdade que ambas remetem para uma concepção da linguagem enquanto meio estratégico que permitiria alcançar outros fins que não os que se revelam pela racionalidade intrínsecas da linguagem, sendo que, pela primeira, a meta a atingir é a satisfação dos interesses privados, e pela segunda visa-se realizar um bem público.

Quanto a mim, o século XXI confrontará sucessivamente as pessoas com problemas práticos de ordem sociopolítica que tiveram a sua origem em teorias sociais, e que serão resolúveis no quadro de outras teorias. Por teoria eu entendo o conjunto de pressuposições, regras ou leis produzidas pela pessoa em trabalho de carácter especulativo ou de



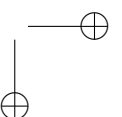
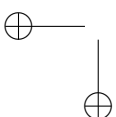
carácter experimental, que, através da sua aplicação em áreas específicas, visa modificar o comportamento das pessoas. Sendo que uma teoria é um produto da racionalidade discursiva e que esta é uma poderosa forma de integração e coordenação social, podemos admitir que as instituições colectivas de regulação da ordem pública que assentam no pressuposto que é possível dirimir conflitos sociais de forma não violenta, partem da ideia da resolução dos problemas através dos discursos práticos.

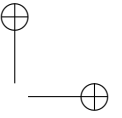
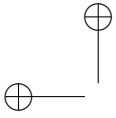
As soluções para os conflitos encontrar-se-ão ao nível das teorias sociais, políticas e culturais propostas, sujeitas a uma radical discussão pública por parte da comunidade dos interessados com competência para aceitar ou recusar as propostas, e de fiscalizar a sua aplicação prática, no quadro de um conjunto de instituições administrativas subordinadas aos princípios da equidade da aplicação da lei. E que contarão, na avaliação do grau da sua verdade, justeza, veracidade e sentido, com a possibilidade de uma justificação racional.<sup>11</sup> Justificação esta que não pode deixar de se manifestar como uma exigência decorrente do tipo de socialização da vida humana no decurso do seu processo histórico, mas que também não pode ser entendida como um acontecimento contingente da história do ser humano.

A par das condições de sobrevivência que com Marx aprendemos a ponderar nas análises sociais, há que tomar consciência de outras

---

<sup>11</sup>Hão-de notar que o regime político referenciado é o da democracia, mas no seu carácter mais aprofundado como o defende Jürgen Habermas no seu livro *Faktizität und Geltung* (Trad. francesa na Gallimard subordinada ao título *Droit et Démocratie*), quando exige a sujeição do poder político ao poder comunicativo, sendo que este permite que a acção política, assente em estruturas administrativas, permaneça em aberto ao mundo real de cada indivíduo, atendendo às reais necessidades da existência, manifestas quer nos contextos informais de discussão pública, quer em contextos de discussão especializada dos interesses comuns, por via de circulação entre todas as esferas de uma linguagem comum. Uma democracia radical será aquela que dispor de um espaço público de discussão racional ao qual qualquer cidadão possa aceder de forma competente, equitativa e livre, de molde a que fazendo uso do seu poder comunicativo, os cidadãos possam participar activamente na resolução dos problemas relativos à des(ordem) social de forma cooperativa.





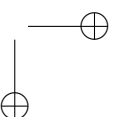
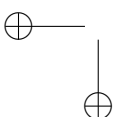
condições que têm um papel fundamental na evolução filogenética e ontogenética da espécie relativamente aos processos de aprendizagem. Como são as condições necessárias para justificar racionalmente as exigências universais de validade de um discurso sem o recurso à violência.<sup>12</sup> Condições que explicam como se reproduz na espécie as ideias e as práticas, enfim, os fenómenos que constituem o mundo da vida de cada um de nós. E esta reprodução faz-se através da acção comunicativa.

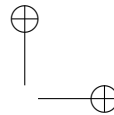
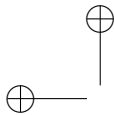
Como nos diz Apel, na Filosofia que ele quer reconstrutiva de um tipo de racionalidade a-metafísica, mesmo a relação do ser humano com a natureza é realizada a partir de uma compreensão linguística de si próprio e do mundo. Não se sabe como é possível pensar a relação sujeito-objecto, sem que isso implique a relação sujeito-co-sujeito.<sup>13</sup>

Estou convencida que as forças intelectuais dominantes numa dada época devem ser estudadas também quanto ao tipo de condições envolvidas na sua produção e na sua divulgação, mas que esse estudo seja suficiente para explicar a natureza das ideias, e que se vá ao ponto de identificar essas forças como produtos fornecidos pelas classes dominantes, as que detêm as forças materiais dominantes, é que me parece uma conclusão redutora do fenómeno da criação das ideias, divulgação e aplicação prática. E, como notam, não utilizo outra vez o termo produção de ideias, não porque o processo criativo intelectual não esteja enquadrado no processo histórico que condiciona a vida humana, mas porque as condições históricas não são abrangentes o bastante para explicar fenómenos como o interesse humano de recorrer sistematicamente a critérios de validação dos discursos e das práticas trans-históricos. De recorrer, enfim, a critérios que legitimem o poder de quem propõe orientações de comportamento, de quem propõe restrições aos nossos interesses individuais, que sejam de aplicação universal, porque universalmente justificáveis. E sê-lo-ão, se compreendermos como essas

<sup>12</sup>Karl-Otto Apel, "Racionalidade e críticas da razão", in *Crítica* nº 4, Nov. 88, Lisboa, Ed. Teorema, 1988, p. 47.

<sup>13</sup>*Id.*, p. 52.





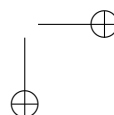
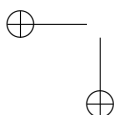
exigências não são só e apenas uma expressão da “vontade de poder” da classe dominante. Na realidade elas só se realizam se eliminarmos a violência na submissão da vontade e num contexto social que exige sempre uma concordância interpares, quer quanto ao sentido do que é dito quer quanto à necessidade desse sentido só se tornar válido se vier a formar-se um consenso inter-subjectivo no decorrer da troca de argumentos numa discussão.

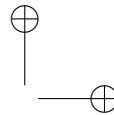
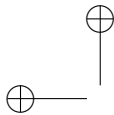
Karl-Otto Apel encontra uma oportunidade da razão se reconstruir para além daquela apresentada nos tipos monológicos de interpretação dos críticos contemporâneos, que a representavam reduzindo-a só a um dos tipos da sua manifestação: a sua faculdade auto-reflexiva. Ora a resposta que foi sendo encontrada não esgota os tipos de racionalidade, porque essa resposta procurou recuperar certos aspectos da razão, valorizados por permitirem descrever ou explicar os fenómenos naturais ou sociais de forma não valorativa, ou de tornar mais eficaz a acção instrumental sobre o mundo. Em ambos os aspectos, a dimensão lógico-semântica ou a dimensão técnico-científica, obscurecem a presença da racionalidade discursiva. O autor vai dizer-nos que a racionalidade não deve ser entendida apenas como o meio necessário que o homem encontrou para responder aos problemas que lhe eram colocados na sua relação com a natureza, como mais um meio de domínio das forças físicas em nome da sobrevivência espécie, mas como uma produção simbólica da criação da identidade social.

É Apel quem vai propor um método de trabalho, o auto-reflexivo, para a tarefa de reconstrução dos tipos de racionalidade, que é uma tarefa simultaneamente teórica e prática, e isto porque sempre que se reconstrói a racionalidade está a reconstruir-se as “condições materiais da vida da sociedade humana”, pelo que haverá que “(. . .) estabelecer a ligação histórica entre a racionalidade do diálogo humano já descoberta na Grécia antiga e o *logos* das ciências hermenêuticas ou das interpretativas no sentido mais lato, à luz da racionalidade do discurso a ser recuperada reconstrutivamente.”<sup>14</sup>

---

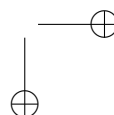
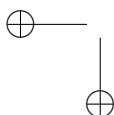
<sup>14</sup>*Id.*, p. 51.

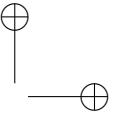
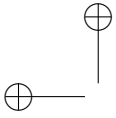




A ligação das formas de racionalidade do discurso é feita a partir da atenção que os investigadores devem dar ao tipo de discurso argumentativo, sendo que este evidencia as características de uma linguagem que apresenta estruturas de inteligibilidade que não se deixam subsumir exclusivamente pelas estruturas do modelo lógico-semântico. Elas propiciam, no decurso da vida social e pela propriedade performativa da linguagem humana, a interacção linguística que está na base da compreensão mútua. Esta exprime-se como um exercício de reciprocidade social que, no domínio da intervenção linguística e com o intuito de alcançar consensos qualificados, pode contribuir para esclarecer sobre a natureza e a finalidade de exigências de legitimidade no exercício do poder, assim bem como avaliar o tipo de razões apresentadas para essa legitimação. Ora, acrescentando-se a estas aptidões, a capacidade dos investigadores em ciências sociais identificarem os fenómenos obstativos à acção social de intercompreensão, com o facto de se poder assumir que à investigação teórica cabe apresentar os modelos que contribuam para a correcção social desses impedimentos, então entramos no universo que consciencializa sem pejo o fenómeno recorrente na civilização humana: o da possibilidade de intervir na *praxis* social com um mecanismo prepositivo de modelos de acção, ou com um meio corrector das descoordenações sociais identificadas.

Jürgen Habermas na sua última grande obra é claro ao indicar os caminhos que podem fazer com que um cidadão possa alcançar efectivamente de forma livre e equitativa o espaço público, espaço onde se discute a ordem política a ser aplicada universalmente. Ele compreendeu que a forma histórica de integração social pela interacção linguística acaba por oferecer aos teóricos e aos políticos um universo racional mais influente para desenvolver leis que incentivem à autonomia dos cidadãos, do que por comparação a proposta que assenta no modelo que defende ser o modo de reprodução da vida social através da *praxis* material o que permite uma alteração das condições materiais da existência. É na interacção social, mais do que no domínio técnico da natureza pelo trabalho, é na produção simbólica mais do que





na relação dos modos de produção da sociedade, que encontraremos uma hipótese de pensar e de transformar a realidade social. Para Apel, como para Habermas, é na linguagem que se presentifica uma certa ordem social, pressuposta nos princípios derivativos da sua utilização social, e é por ela que se compreenderá haver uma orientação reguladora relativamente às instituições que coordenam a intervenção social dos indivíduos, nas instituições que produzem, aplicam e fiscalizam a lei.<sup>15</sup>

Eu considero, porém, que para além do interesse em ligar o trabalho dos sofistas e dos filósofos da Grécia antiga, pela sua compreensão da existência das estruturas de racionalidade do diálogo humano, com as actuais investigações em Filosofia, haverá também que considerar a problemática que esses diálogos introduziram. Isto é, eu procurarei evidenciar o conteúdo dos diálogos como fenómeno que permite também a ligação ao presente, e não registo aqui apenas o interesse formal na relação subjectivo-intersubjectivo do diálogo que os gregos tão bem compreenderam. E deste ponto de vista, no diálogo socrático, eu destaco a pergunta que Sócrates dirigiu a Cálías e que eu julgo que cada geração em cada época histórica tem para responder:

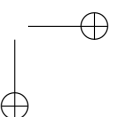
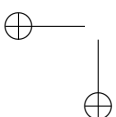
“Quem há que seja entendido nas virtudes próprias de um homem e de um cidadão?”<sup>16</sup>

Eis, julgo, uma das perguntas socráticas com que no século XXI os investigadores de Filosofia e das Ciências Sociais continuam a ser desafiados, já que nela estão subsumidos uma multiplicidade de problemas com que hoje se continuam a debater a Filosofia e a Ciência Política, tais como:

1. Existe um conjunto de virtudes próprias de um homem e de um cidadão?

<sup>15</sup>Jürgen Habermas (1992), *Droit et Démocratie (Faktizität und Geltung)*, Trad. Rochlitz e Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997.

<sup>16</sup>Platão, *Apologia de Sócrates*, Trad. Manuel O. Pulquério, Coimbra, INIC, 1984, p. 20b.

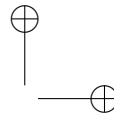
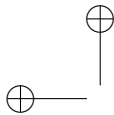


2. Quem são os entendidos nessas virtudes?
  - a) Como são identificados?
  - b) Como adquiriram, como fundamentam, divulgam e dão uso ao seu conhecimento?
  - c) Onde assenta a sua autoridade?
3. É possível identificar princípios normativos universais que regulem a acção humana?
4. Conseguir-se-á apresentar, justificando, os critérios de legitimidade do exercício do poder político sobre o cidadão?
5. Qual o papel da responsabilidade individual na vida pública?

Sócrates procurou todos os indivíduos que passavam por sábios em Atenas no séc. IV a.C.: dos políticos, passando pelos artífices e poetas, aos sofistas.<sup>17</sup> Paradoxalmente o modelo para a actividade do investigador científico-social e filosófico que com ele começou a ser delineado oferece-nos um razoável meio de trabalho para o método de pesquisa científico (método organizado, e através do qual, no caso, se procura explicar os fenómenos sociais relacionados com a legitimação da autoridade evocada pelos pedagogos que educavam a juventude grega), porém o recurso a esse modelo de análise desenvolve-se na procura de uma solução para um problema cuja fonte deriva da fé no divino e do pressuposto de que aos mortais lhes era possível comunicar com os deuses.<sup>18</sup> Pressuposto confirmado pela ordem religiosa arquitectada na

<sup>17</sup>Para explanar sobre o tema proposto para estas conferências, “o desafio socrático” analisei apenas duas obras de Platão: *A Apologia de Sócrates* e o *Crítón*. A razão encontram-na justificada em Werner Jaeger, entre outros especialistas, que consideram ser essas duas as obras mais representativas da vida e obra de Sócrates. Cf. Werner Jaeger, *Paideia*, Trad. A. Parreira, Lisboa, Aster, 1979, pp. 457-540. Diz-nos Jaeger: “Os seus escritos (Platão) da primeira época são os únicos que traçam uma imagem real do verdadeiro Sócrates.”, p. 473.

<sup>18</sup>*Id.*, pp. 23-23b.



sua sociedade, a qual se desenvolvia na tradição de permitir e incentivar o ritual de invocação dos deuses.

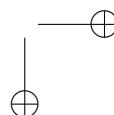
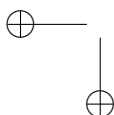
Para o tema que nos estamos a propor trabalhar importará compreender como essa invocação do deus era a fonte da autoridade suprema, fonte externa à das regulações da vida em sociedade, e que surgiu como entidade legitimadora de uma proposta reguladora para essa mesma sociedade, como acontece no caso da proposta com que Sócrates veio a desafiar os seus concidadãos. Esta consistia numa refundação das regras de orientação normativa para a acção e para a teoria: cuidai mais de vós próprios do que daquilo que vos pertence, a fim de se tornarem melhores e mais sábios, cuidai melhor da cidade do que das coisas da cidade, a fim de a tornarem mais justa.<sup>19</sup>

Proposição socrática que encerra um novo entendimento do que é a vida cívica, sendo que Sócrates busca garantir a sua legitimidade pelo exemplo da sua própria acção na cidade, exemplo esse tutelado pela apreciação de uma autoridade exterior que se manifestou pela forma oracular. Apolo é uma entidade reconhecida pelos gregos como transcendendo as representações e interesses particulares com que cada indivíduo tecia as suas relações de poder da cidade, servindo assim como garantia de independência e prova de objectividade sempre que aos seus juízos se fazia recurso. Não podemos esquecer como Apolo tem um valor representativo muito forte enquanto símbolo dos valores supremos da ordem, da verdade e da racionalidade.<sup>20</sup>

Na realidade, Sócrates ao solucionar o problema que nasceu da necessidade de interpretação do sentido das palavras oraculares de um deus que anunciara, através da Pítia, o de ser Sócrates o mais sábio de

<sup>19</sup>*Id.*, pp. 36c e 36d.

<sup>20</sup>Friedrich Nietzsche percebeu muito bem que Sócrates estava a reclamar por um novo tipo de orientação da acção pública e que as regras socráticas assentavam numa simbologia que queria passível de ser compreensível como a que se manifestava na figura de Apolo. Só não compreendo é porque Nietzsche pensa que no olho de Sócrates “[...] nunca brilhou a preciosa loucura do entusiasmo artístico [...]. Mas esta é uma outra discussão.” Cf. Friedrich Nietzsche (1872), *O Nascimento da Tragédia*, Trad. Helga H. Quadrado, Lisboa. Relógio d’Água, 1997, p. 99.



todos os gregos, dá início à discussão sobre as razões que legitimam o poder. No seu caso, o poder de ser o mais sábio de entre todos os cidadãos. A Filosofia política começou pois com um problema relacionado com a tentativa de compreender o significado da palavra (ainda que neste caso a palavra oracular do deus Apolo), correndo em paralelo com o problema levantado com a discussão relativamente aos critérios de legitimação avançados para justificar uma teoria e uma acção que se queria projecto para a vida social da cidade.

Sócrates consagra-se a uma actividade que não representa para si ou para os seus concidadãos a de um teórico especulativo encerrado no seu quarto de estudos, a construir um sistema de conhecimentos estruturado acerca das faculdades cognitivas, morais e práticas dos atenienses. E mesmo se assim fosse haveria que perceber como, apesar de tudo, a ligação ao real do trabalho do filósofo era inevitável, no sentido em que é inevitável que qualquer produção, simbólica ou material, afecte a realidade. Porém, não estamos perante um neutro observador e sistematizador da realidade social. E por isso afasta-se também dos propósitos das teoria dos investigadores dos fenómenos sociais e políticos contemporâneos, porque o seu método de pesquisa, que assenta na arte da dialéctica, a arte da pergunta e da resposta que caracteriza o diálogo socrático, evidencia sobretudo o esforço em fazer incluir o objecto que é analisado no próprio processo de análise.

O filósofo procura assim não só descrever o estado de conhecimento do analisado no que diz respeito às suas reais competências cognitivas ou práticas, mas, sobretudo, propiciar ao sujeito analisado um momento em que este, por se submeter livremente ao exame do inquiridor, se sinta ele próprio a participar no processo de transformação cognitiva, passando, conjuntamente com o seu interlocutor, e pela sua arte da persuasão,<sup>21</sup> de um nível de “ignorância e saber” para um de carência de sabedoria mas também ausência de ignorância sobre o que realmente valem as suas mestrias.<sup>22</sup> Este é o método pedagógico que os filósofos

<sup>21</sup>Platão, *Apol. Soc.*, 29e, 30b.

<sup>22</sup>*Id.*, pp. 22d e 22e.

podem recuperar nas suas análises sobre a actividade sociopolítica das elites governantes para o século XXI.

É neste trabalho conjunto que envolve o investigador e o investigado que Sócrates entendeu ser possível organizar a realidade social do seu tempo, mesmo se pouco interveniente na assembleia da cidade, desde logo porque pouco activo como figura de político institucionalizado.<sup>23</sup> E alheio ao aconselhamento formal dos seus concidadãos a partir de um lugar na assembleia, pelo facto de saber<sup>24</sup> que logo que ousasse dedicar-se aos negócios públicos seria morto. Sócrates não ignorava a violência com que eram tratados todos os que numa assembleia popular procurassem impedir a maioria de praticar actos ou de proferir decisões injustas ou ilegais, assim sendo, julga que essa previsível e antecipada morte não teria qualquer utilidade para a cidade, preferindo continuar a aconselhá-la através das suas irrupções informais nos lugares públicos onde conseguisse encontrar um interlocutor para discutir acerca da qualidade das virtudes do bom cidadão.<sup>25</sup>

A prova de que há uma realização prática da sua teoria, a de que há uma proposta explícita de reorganização social da cidade, está no facto de uma das acusações que lhe são feitas ser o de corromper a juventude.<sup>26</sup> Ora como é que alguém que não tem funções políticas específicas, que não faz parte dos poderosos que orientam a cidade na assembleia e nos conselhos e apenas com as suas conversas acerca da natureza dos valores supremos da acção humana, se torna tão incómodo para os que estão encarregados de orientarem a ordem pública? Eu julgo que os homens de Estado e os cidadãos atenienses que declararam que Sócrates era culpado das acusações feitas contra si por Meleto, Ânito e Lícon, perceberam como era radicalmente diferente da ordem prática estabelecida aquela outra que o discurso, a teoria e o comportamento socrático propunham. E como havia audiência, ainda

<sup>23</sup>*Id.*, p. 31b.

<sup>24</sup>*Id.*, p. 32b, 32c, 32d, 32e.

<sup>25</sup>*Id.*, p. 31e.

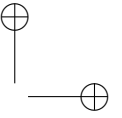
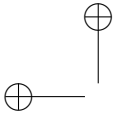
<sup>26</sup>*Id.*, p. 24b.

por cima a estimável audiência de jovens futuros dirigentes da cidade, o perigo de transformação do *status quo* estava iminente. E compreenderam também como isso seria o princípio de uma transformação da realidade social existente, a conhecida, não pela força das armas de um exército invasor, mas pela acção de um método que punha a nu as contradições dos que reclamam saber o que é a verdade ou quais as virtudes para se ser um bom cidadão. Ou, mais ainda, dos que julgam possuir essas virtudes. A força do diálogo racional como modelo de acção cívica e política, contra o uso do poder ignaro do que uma boa acção social deve dizer respeito, eis o que defende Sócrates.

A história de Sócrates é conhecida. Declarado culpado<sup>27</sup> “[...] de investigar, em excesso, os fenómenos subterrâneos e celestes, de fazer prevalecer sobre a melhor a causa pior e de ensinar aos outros essa doutrina” (*Apol. Soc.*, 19b), e ainda “[...] de corromper a juventude e de não crer nos deuses em que crê a cidade, mas em divindades novas.” (*Apol. Soc.*, 24b), Sócrates aceita a sentença, reconhecendo ter sido incapaz de convencer o júri da sua inocência, e é condenado à morte no ano de 399 a.C.

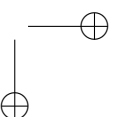
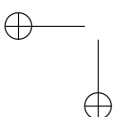
Estabelecido o último dos compromissos de facto entre o indivíduo e o seu Estado, Sócrates, cidadão da sua cidade sujeito aos seus direitos e deveres, aceita a pena de morte. Com essa decisão é-lhe retirado em definitivo o direito de daí para o futuro e até à hora da sua morte, e como cidadão ateniense, poder agir livremente. Até então, Sócrates exercera esse direito, consciente de que essa liberdade cívica era de facto uma prerrogativa atribuída pelo regime da sua cidade, era uma liberdade estabelecida pela lei do Estado de Atenas. Embora aceitando que tinha o dever como cidadão de cumprir as leis da sua cidade, e procurando nunca exercer qualquer mister que o levasse, ou aos seus compatriotas que com que ele se relacionassem, à sublevação contra as leis, Sócrates não deixa mesmo assim de evocar um outro tipo de liberdade, mais importante ainda do que a liberdade instituída pelo regime democrático,

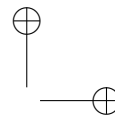
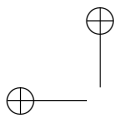
<sup>27</sup> Acusações apresentadas formalmente por Meleto, coadjuvado por Ânito e Lícon (*Apol. Soc.*, 23 e – 24). Corria o ano de 399 a.C. em Atenas.



e que era a liberdade de cumprir a própria lei que escrutinou ser a que correspondia à própria concepção de liberdade do homem sábio: a de examinar em si e nos outros o real valor do seu saber. Sendo que nenhum argumento o convenceu de que esta lei do filósofo concorria de facto contra a lei da cidade, pelo contrário, o que ele procurou com o seu exemplo foi explicar como a lei do filósofo e dos que investigam em Filosofia, visa o aprofundamento da lei da cidade, tal como ele o entendia.

Sócrates não morre porque os injustos cidadãos de Atenas o sentenciaram, morre porque se sentencia a si próprio a respeitar as leis justas de uma cidade que admirava acima de todas as outras. Sócrates prefere a morte em face da perspectiva de uma mais que provável sentença de perda de cidadania ateniense, por sentença alternativa à da morte, o exílio. Mas, como ele argumenta, a partida errática para uma outra cidade que ela própria se regulasse segundo um modelo de leis justas, seria vivida como um renovar de todo o processo de julgamento e expulsão, pois também os cidadãos dessa cidade o queriam ver dali para fora, pois ele não passaria de um homem condenado segundo as leis justas de uma outra cidade justa, alguém que uma cidade justa não poderia aceitar a viver na sua comunidade, porque seria um opróbrio para a comunidade e as suas leis. Se, no entanto, o seu exílio tivesse como destino uma cidade que se regulasse segundo leis injustas, e que a sua comunidade o aceitasse como cidadão apesar das acusações que carregava vindo de Atenas, então, na verdade, essa cidade não mereceria ser habitada por si, o homem amante da justiça e das leis justas da sua cidade. Um homem que não pode ficar na sua cidade, nem na realidade concebe poder viver em nenhuma outra, só pode aceitar a sentença de morte. O episódio que Platão nos relata em Crítón é o testemunho da maior coerência entre o que o filósofo diz e o que pensa com a sua acção, de sincronia entre a vontade geral (não a vontade da maioria, mas a vontade geral transcrita nas leis justas da sua cidade) e a vontade do indivíduo. Não foi o primeiro exemplo na história, e que as letras o dessem como testemunho, de uma pessoa em consonância





entre o que pensa e o que faz, nem foi o último na história, mas em Filosofia continua a ser paradigmático.<sup>28</sup>

Pela acção de interrogar e refutar as opiniões dos que dizem possuir a virtude<sup>29</sup> foi Sócrates condenado. E ficou a saber como os atenienses que o acusam temem verdadeiramente pela possibilidade dos seus discípulos virem a pôr em prática as suas doutrinas.<sup>30</sup> Estas resumem-se à enunciação de um dever: o de cada um procurar proceder com rigor a um exame de si próprio e dos outros.<sup>31</sup> Fica claramente definido para mim que este é o momento em que na história do Ocidente se apresenta a ideia de que a Filosofia, em geral, e a Filosofia Política, em particular, será doravante o sistema mais potencialmente transformador da realidade que se conhece, e também o mais agitador das ordens políticas estabelecidas. Quando a Filosofia substituir esse exame pela produção de mundivisões dogmáticas sucumbirá sobre o seu próprio método de investigação.

A morte de Sócrates não sendo um epifenómeno histórico, também não é um modelo existencial a exigir replicação genética ou um modelo teórico que se apresente isento de correcções ou de transformações. Ela simbolizará todos os actos de censura e de violência passíveis de serem perpetrados ao longo dos tempos sobre aqueles que pensem diferentemente das autoridades estabelecidas em lugares de influência, ou que decidam questioná-las relativamente ao tipo de legitimidade de que se fazem valer para declararem o seu predomínio. Porém, as características da sua intervenção na cidade grega de Atenas são-nos mesmo estranhas, julgo, porque de certo modo para aceitarmos completamente o desafio socrático para o século XXI teríamos que compreender que a actividade cívica de Sócrates, o seu magistério, em nada se separava do que ele entendia ser uma acção de grande utilidade pública.<sup>32</sup> Não ha-

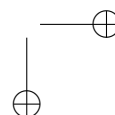
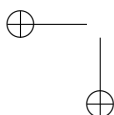
<sup>28</sup>Platão, *Crítón*, Trad. Manuel O. Pulquério, Coimbra, INIC, 1984, pp. 84-86, 52e-53d.

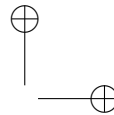
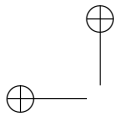
<sup>29</sup>Platão, *Apol. Soc.*, p. 29e.

<sup>30</sup>*Id.*, p. 29c.

<sup>31</sup>*Id.*, p. 28e.

<sup>32</sup>*Id.*, p. 30.



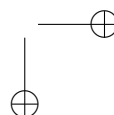
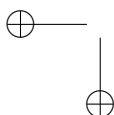


via pois lugar, com esta figura e nas suas circunstâncias históricas, para um entendimento acerca da separação entre a vida privada do indivíduo e a vida pública, como nós hoje a entendemos.

Haverá pois que estudar o papel fundamental que o carácter, a vida moral de qualquer indivíduo se assim o quisermos, pode ter sobre o mundo exterior, na sua influência sobre a matéria de estruturas normativas adoptadas. Isto se quisermos aceitar radicalmente o desafio socrático como um legítimo modelo de investigação para a situação actual no mundo. A unidade entre os actos do indivíduo e os da sua cidade, a unidade entre a consciência e acção do indivíduo e os seus efeitos concretos nos assuntos públicos, é o que nos parece sugerir Sócrates que pensemos para o século XXI.

Dir-me-ão que Sócrates não confiou no poder de legitimação conferido pelos cidadãos de Atenas porque, pelo seu comportamento cívico, os dizia equivocados sobre o real valor dos que elegeram para seus representantes no Estado, homens que davam de si uma falsa aparência de sábios. E que por isso ao pôr em dúvida o poder de discernimento do povo dito como tendo aptidão para eleger os seus governantes, ele preferiu confrontar esse poder questionando-o, não como se de um golpe de Estado se tratasse ou quisesse, mas através da declaração de um prenúncio, o de que teria que passar a haver uma regra com obrigatoriedade moral de cada um dos cidadãos ter que proceder ao autoquestionamento e praticassem a reflexão acerca do real valor dessas suas escolhas, tendo que passarem a apresentar as razões que as justificavam.

Na realidade, Sócrates queria que os cidadãos participassem nessa transformação do poder político que por sua vez afectaria o tipo de ordem a estabelecer na cidade, queria que os indivíduos se fizessem presentes como decisores na esfera das deliberações públicas, mas que tal não os impedisse de fazerem o seu trabalho de análise que os mantivesse conscientes dos seus limites e potencialidades físicas e psicológicas mas sobretudo morais. Considerava mesmo ser sua a missão, ou a do filósofo em geral, de encaminhar os indivíduos para o exercício



dessa arte, a de questionarem a natureza e finalidade do poder, aconselhando os cidadãos a ocuparem-se fundamentalmente no aprofundamento do seu desenvolvimento pessoal, examinando as suas qualidades e aplicando-se em atingir a maior de todas as virtudes para o filósofo: a busca pela verdade.<sup>33</sup>

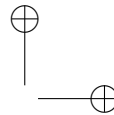
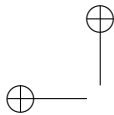
A *areté*, a virtude a alcançar pelo cidadão grego, palavra que em si vai contendo o conjunto de qualidades que ao longo do tempo definiram o essencial do projecto de educação grega, as características que deveriam ser alcançadas pelo homem completo, toma várias formas. Desde a figura modelo do herói corajoso e eloquente, representada nos poemas homéricos, passando pela exigência de uma educação que criasse a figura do homem que busca a justiça e a moderação, até à do homem que buscasse a sabedoria, tudo isto era uma forma de se entender como possível o aperfeiçoamento das qualidades morais do ser humano através do método correcto de educação.

No século V a.C. foi Sócrates muito claro, pelas palavras do seu discípulo Platão, quanto ao facto de um cidadão que não respeite as decisões do tribunal estar a contribuir para o derrube das leis e do Estado que as instituiu.<sup>34</sup> E com o derrube do Estado decorre a dissolução de todas as leis, tais como as que regulam os casamentos, a educação das crianças,<sup>35</sup> enfim, ponham-se em risco as relações de sociabilidade e a inserção social que estruturam o indivíduo, e tal como na Antiguidade Clássica eram conhecidas. O que Sócrates parece estar a dizer é que o desrespeito pela lei da cidade põe em jogo a própria existência do grupo tal como se apresentou até então, pondo-se em causa a própria identidade do indivíduo rebelado. Esta constitui-se num quadro de referências sociais fortemente estruturadas e legitimadas pelas leis que regulavam o grupo. Pode parecer que o comportamento sugerido por Sócrates, o de que um cidadão deverá respeitar o que há de mais precioso para o homem, a virtude e a justiça por um lado, a legalidade e

<sup>33</sup> *Apol. Soc.*, p. 31b.

<sup>34</sup> Platão, *Críton*, Trad. Manuel O. Pulquério, Coimbra, INIC, 1984, p. 50b.

<sup>35</sup> *Id.*, p. 50d-e.



as leis por outro,<sup>36</sup> revela uma excessiva dependência relativamente ao poder estabelecido pelas leis. E que isso fará do indivíduo um eterno subordinado das regras legais, conseqüentemente subordinado aos indivíduos intitulados para exercerem o poder legal. Nada menos correcto. O que Sócrates explica é que desde que os indivíduos entrem na “posse dos seus direitos cívicos”<sup>37</sup> e tomem conhecimento do modo como se exerce a justiça e se administra o Estado, aceitando continuar a viver sob essas condições sem as ter questionado, criticado ou corrigido em nenhum momento da sua constituição ou aplicação, acabam por legitimar essas leis.<sup>38</sup> Se um indivíduo não é física ou psicologicamente coagido a viver sob o governo dessas leis, se pode livremente escolher ir-se embora,<sup>39</sup> se não é obrigado a aceitar passivamente as ordens que lhe são dadas, pois é-lhe permitido em todas as circunstâncias fazer com que o Estado mude de opinião pressionando-o pela apresentação de argumentos que ache justos,<sup>40</sup> então o poder das leis não evolui contra a liberdade do indivíduo.

Se as leis são justas e os homens injustos, então cumpram-se as leis e não se respeitem as opiniões desses homens, mesmo que eles estejam em maioria.<sup>41</sup> Se as leis são injustas, modifiquem-se as leis. Mas as decisões dos tribunais têm que ser respeitadas por força do interesse de subsistência do Estado. Sabemos, porém, que este procedimento só poderá ser salvaguardado, senão mesmo instaurado, numa comunidade onde o poder de Estado, o poder centralizador, permite que se use o direito à crítica, refutação e discussão dos valores que deverão orientar a vida pública. Sócrates, como todos os outros cidadãos de Atenas, vivia numa cidade que o permitia.

Dir-me-ão também que há muito se procura explanar a relação entre o poder do indivíduo influir na acção pública e os seus influenciados,

---

<sup>36</sup>*Id.*, p. 53d.

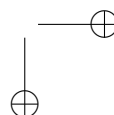
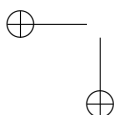
<sup>37</sup>*Id.*, p. 51d.

<sup>38</sup>*Id.*, p. 51e.

<sup>39</sup>*Id.*, pp. 52c e 53.

<sup>40</sup>*Id.*, p. 51c.

<sup>41</sup>*Id.*, p. 47d.



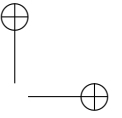
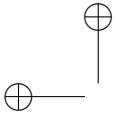
que nessa explanação se começou por tentar perceber o que justificava a obediência. Um dos autores que primeiro organizou uma tese sobre os tipos puros do poder foi Max Weber, que, de um ponto de vista de análise empírica dos factos sociais, inferiu que a autoridade de um indivíduo pode basear-se no seu carisma, na sua capacidade para afectar outrem, para que este se lhe submeta, “por mor das suas qualidades pessoais, fora do habitual”.<sup>42</sup> Não que a sua autoridade releve do reconhecimento por parte dos governados dessas suas não habituais qualidades pessoais, mas do facto de ele próprio reconhecer pessoalmente estar na posse dessas qualidades. Não é uma autoridade legitimada por factores exteriores ao sujeito, mas por um encontro pessoal de si para consigo mesmo, do qual se consciencializa como uma força autoritária, em processo de auto-legitimação, que os subordinados terão que obrigatoriamente reconhecer.<sup>43</sup>

Ora importará saber se a figura de Sócrates evoluciona neste quadro, isto é, se a sua acção pública se caracteriza como carismática. Max Weber dá como critério para uma acção carismática aquela que define a de um indivíduo que encontrou reconhecimento junto dos seus subordinados. Bom, Sócrates gozava de prestígio junto dos jovens atenienses que acorriam a assistir aos interrogatórios a que submetia todo aquele que lhe parecesse sábio.<sup>44</sup> Mas o reconhecimento não seria pelo valor do método de análise, mais do que pelo valor do sujeito que analisa? Entendo que os seus discípulos se sentiam mais prazenteiros com o domínio evidenciado por uma arte de interrogação que hipotecava a ilusão

<sup>42</sup>Max Weber (1922) *Três Tipos de Poder*, Trad. Artur Morão, Lisboa, Ed. Tribuna, 2005, p. 26.

<sup>43</sup>“b) O poder carismático assenta na “fé” no profeta, no “reconhecimento” que o herói guerreiro carismático, o herói da rua ou o demagogo pessoalmente encontra e que com ele se desvanece. De igual modo, não deriva a sua autoridade, por exemplo, deste reconhecimento pelos governados. Mas, ao invés, a fé e o reconhecimento surgem como obrigação, cujo cumprimento o carismaticamente legitimado para si exige, e cuja infracção ele vinga. O poder carismático é, decerto, um dos grandes poderes revolucionários da história, mas, na sua forma mais pura, é de carácter plenamente autoritário, dominador.” *Id.*, p. 27.

<sup>44</sup>Platão, *Apol. Soc.*, p. 23c.



de sabedoria dos indivíduos, inclusive a dos homens de Estado, do que com a convicção de que Sócrates possuía qualidades de domínio especiais sobre os sujeitos de discussão. Afinal ele encontrava-se na mesma posição que todos os outros, objecto de interrogação e de exortação frequente.

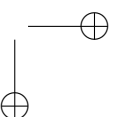
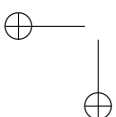
Weber diz-nos que a fé na pessoa do carismático se converte em fé na técnica utilizada.<sup>45</sup> Há que estudar se pode ter sido este é o caso. O oráculo designou Sócrates como o mais sábio de todos os gregos, é certo. Mas Sócrates não compreendeu que qualidade possuía para assim ser denominado. A sua investigação em prol de um entendimento acerca do sentido da designação divina configura-se na técnica do diálogo, e as descobertas que esta lhe permite ir fazendo sobre as qualidades dos outros projecta luz sobre os seus próprios limites.

A legitimidade da técnica utilizada, da actividade filosófica como Sócrates a entende, é-lhe garantida no momento em que ambos os interlocutores de uma discussão aceitam, ainda que contrariados, as várias fases do processo dialéctico, e reconhecem que no fim do processo a que se sujeitaram se encontram num outro estado relativamente ao que julgavam saber. É uma legitimidade obtida na aceitação entre pares do valor da discussão racional. Quando há consenso não há uma relação de poder.

Não são os mestres Górgias, Hípias e Pródico que instituirão, com a autoridade do seu saber, a fonte de legitimidade para os princípios que deverão regular a acção pública. Será Sócrates quem se aproximará de uma conclusão mais fundamentada da forma de vida ideal do cidadão, porque utilizador de uma técnica, o procedimento interrogatório, que é reconhecidamente de mais valia do que a própria personalidade do utilizador dessa técnica. A prática do questionário é mais carismática que o seu utilizador, porque a doutrina que lhe está subjacente é a de que as virtudes próprias de um cidadão terão que ser anunciadas como um trabalho colectivo de cidadãos que se dedicaram à sua busca. Não é Sócrates, apesar de manifestar essa técnica na sua forma de vida, que

---

<sup>45</sup>Max Weber (1922), p. 29.



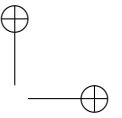
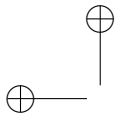
anunciará quais são os valores supremos, é a síntese que resultar desse trabalho de investigação, da análise de si e dos outros, que os poderá fazer aproximar, comunitariamente, desses valores.

Claro está que Max Weber se interrogaria se a legitimidade deste procedimento não incorreria no conjunto de acontecimentos que providenciaram uma crença compreensível à luz da situação histórica concreta da vida de Sócrates, e que então, como hoje, qualquer procura por valores universais seria o vestígio de uma disponibilidade individual ou social para se deixar influenciar a aceitar uma crença, cabendo pois ao investigador estudar os factores de influência e disseminação dessa crença num processo específico de socialização.

David Beetham reclama contra a conclusão marxista pela assumpção de que o poderoso molda as crenças do subordinado desde que se assegure que controla os meios de produção de legitimidade e do controlo dos mecanismos de assimilação das crenças. As objecções são muitas: 1. por mais poderoso que se seja não se consegue controlar todos os meios de difusão e reprodução de ideias; 2. mesmo que se tivesse esse absoluto controlo de meios, isso, por si só não garantia a aceitação das suas ideias por outrem (não há uma equivalência entre o grau de controlo dos meios de informação e ideologia e a aceitação dessas mensagens por parte dos que a recebem, porque as pessoas não são “esponjas”); 2.1 o processo de aceitação das ideias e da informação requer, para ser aceite como autêntica, de uma independência dos poderosos; 2.2 as pessoas não são nunca meros recipientes passivos das ideias a que são expostos; 3. o poder das ideias é medido em termos de credibilidade por parte do indivíduo que as percebe, e não em termos dos meios que o poderoso tem ao seu dispor para as fazer transmitir. As explicações para o poder das ideias ou crenças na sociedade tem que ser dada pela análise interna do tipo de credibilidade que a mensagem consegue transmitir num determinado contexto.<sup>46</sup>

Que o método de investigação sobre a natureza das crenças passe

<sup>46</sup>David Beetham (1991), *The Legitimation of Power*, Hampshire, Palgrave Macmillan, 1991, pp. 105-106.

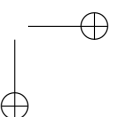
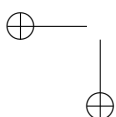


pela descrição e compreensão dos saberes que influenciam o comportamento dos cidadãos, tal como pelo aprofundamento do significado histórico e ideológico dos movimentos políticos, religiosos ou sociais que fazem apelo a uma renovação nas atitudes de demonstração das ortodoxias das crenças dos indivíduos e das populações, é algo de que não duvido. Todavia, os estudos dos casos empíricos que determinam a prática num determinado contexto espaço-temporal, e os estudos especulativos sobre a fundamentação das justificações que vão sendo encontradas para legitimar o exercício do poder de forma trans-histórica, isto é, o objecto da ciência política e o da Filosofia política, se divididos por imperativos epistemológicos, como aconteceu no último século, não são, *per si*, suficientes para contribuírem com um sistema de conhecimento suficientemente amplo.

Tal como David Beetham averiguou, a deficiência desta compreensão está enraizada no tempo, e tem em M. Weber a referência para o trabalho daqueles que julgam explicar o fenómeno da aceitação de crenças como se esta resultasse de um produto das influências acumuladas a que um indivíduo se expôs no decorrer do seu processo de socialização.<sup>47</sup> Assim, a crença numa Declaração Universal de Direitos Humanos, por exemplo, remeteria para o estudo dos factores empíricos que condicionaram a história da pessoa que crê, para a sua história de influências. Procurar-se-ia então identificar o tipo de representações sociais e políticas propostas em livros que ela terá consultado, pessoas que escutou e que foram relevantes para a construção da sua crença, textos históricos que determinassem a sua formação orientando-a no sentido da adesão a essa causa. É um modelo de análise, fundamental para obter respostas. Mas a investigação na área da formação das crenças não reúne o conjunto de todas as razões que se apresentam como critério de legitimidade das representações normativas para a acção social. Procurar as causas dos nossos actos ou convicções na identificação do poder de influência com que algo ou alguém exerceu sobre a nossa capacidade de escolha, faz-nos esquecer que essa relação de poder é

---

<sup>47</sup>*Id.*, pp. 8-9.



escrutinada em cada momento pelo subordinado, que este pode aceitar ou recusar a ideia.

O poder de influência pode ser determinante num primeiro momento de incubação da crença, mas o confronto diário do poder dessa crença com a realidade, a capacidade manifestada constantemente pela pessoa de mudar de opinião no decorrer do tempo, por razões que não se prendem com crenças, mas, por exemplo, que derivam da sua faculdade cognitiva de examinar e criticar com imparcialidade, em contexto social de discussão, complica esse processo. Como, aliás, Jürgen Habermas,<sup>48</sup> por exemplo, procurou mostrar.

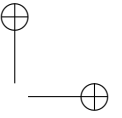
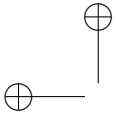
Qualquer acto legitimador implica o exame das condições que justificam essa pretensão à legitimidade, e à aplicação da norma legitimada à prática no decurso do processo comunicacional. Processo através do qual se pode discutir, pelo discurso argumentativo, os pressupostos do proponente. Mesmo no caso de o interlocutor ser uma figura carismática, tal como Weber a definiu, nada impede que esse momento de interacção social seja reactivo, i.e., auto-reflexivo, em que o sujeito rejeite, exija provas, duvide das propostas apresentadas. D. Beetham diz-nos que o que está errado nos estudos dos cientistas sociais é “[...] divorciar a crença das pessoas na legitimidade, dos *fundamentos* ou *razões* para manterem essa crença;<sup>49</sup> [...] propondo ele que “Uma relação de poder não está legitimada porque as pessoas acreditam na sua legitimidade, mas porque ela pode ser justificada nos termos das suas crenças.”<sup>50</sup>

O nosso processo de criação da identidade procede da partilha que a comunidade em que estamos integrados estabelece connosco, no decurso de uma interacção que é sempre de ordem comunicativa, porque será pela comunicação, pela linguagem, que cada um de nós mediará

<sup>48</sup>Jürgen Habermas, “Replay to Symposium Participants, Benjamim N. Cardozo School of law”, in Michel Rosenfel e Andrew Arato (edit.), *Habermas on Law and Democracy*, USA, Univ. California Press, 1998, pp. 381-451.

<sup>49</sup>David Beetham (1991), p. 10: “[...] is to divorce people’s beliefs about legitimacy from their *grounds or reasons* for holding them”

<sup>50</sup>*Id.*, p. 11: “A given power relationship is not legitimate because people believe in its legitimacy, but because it can be justified in terms of their beliefs.”



a sua relação com o mundo. Os estudos que subestimem esta esfera, subordinando-a à da descrição das estruturas de influência, descuram o meio utilizado para convencer as pessoas, e o modo como esse meio é dependente da compreensão que essas pessoas possam ter do objecto em causa.<sup>51</sup>

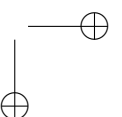
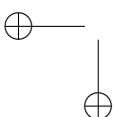
Com Sócrates, a investigação acerca do conceito de justiça, por exemplo, não subvaloriza ou elide a explicação e descrição do modo como a justiça é aplicada quotidianamente. A exigência de um princípio normativo unificador, universal, da acção social, não constitui matéria de abstracção suficiente que impeça uma averiguação substancial aos múltiplos modos como as manifestações do poder político podem ocorrer no tempo e no espaço. Nem a descrição da existência destes fenómenos, que parecem pulverizar a ideia de um valor universal, relativizando-o, é suficiente para descrever a realidade sociopolítica.

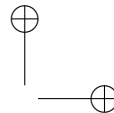
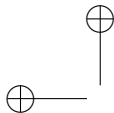
Dir-me-ão que este tipo de análises que evolui na ideia de uma descontextualização social e histórica do pensamento, pelo grau de abstracção que exige, pode tomar um rumo indefinido. É o teórico que mais desenvolveu estudos sobre a questão da legitimidade do poder, David Beetham, quem nos diz que, contemporaneamente, é muito difícil encontrar um investigador que defenda claramente que na análise das questões da legitimidade do poder é possível identificar uma estrutura lógica da legitimação em geral, comum às diferentes formas históricas, independentemente das diferentes configurações que o problema da legitimação do poder tomou ao longo do tempo. Ele propõe, então, que analisemos se em todos os fenómenos históricos há ou não uma estrutura contínua e lógica da legitimação. No seu esquema de representação do fenómeno da legitimação ele afirma que há três elementos característicos presentes em todos os fenómenos históricos de dominação, que permitem dizer se o poder é ou não legítimo:

“1. Se conforme com as regras estabelecidas; 2. Se as regras podem ser justificadas tendo como referência as crenças partilhadas

---

<sup>51</sup>J. Habermas (1981), “Théorie chez Max Weber”, in *Théorie de l’agir Communicationnel*, Trad. J.M. Ferry, Paris, Fayard, 1987, pp. 159-281.





quer pela figura dominante quer pela do subordinado; 3. se existe um consentimento evidente do subordinado àquela particular relação de poder”.<sup>52</sup>

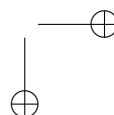
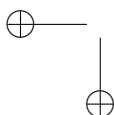
Como Beetham referiu, mesmo um autor como Jürgen Habermas que defende a existência de estruturas comunicativas gerais que legitimam normas de acção social, autor da pragmática formal e universal, aponta noutro sentido diferente do seu. De facto, Habermas afirma que qualquer acto de comunicação racional, qualquer acção orientada para a compreensão mútua dos sujeitos nela envolvidos, atenderá a um conjunto de circunstâncias e situações empíricas em que esse determinado acto ocorre. Haverá pois que dar atenção às formas de vida concretas em que essa comunicação aconteceu, porque para ele as formas históricas da dominação assim bem como da evocação de critérios que a legitimassem em face dos subordinados, foram-se configurando de múltiplos modos ao longo da história e todos de modo diferente entre si.<sup>53</sup>

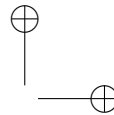
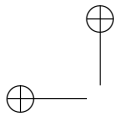
Para Habermas haveria pois que enumerar essas formas de dominação, de coerção da acção, e de, averiguar-se se há ou não possibilidade histórica de proceder à sua correcção factual. Isto apesar de ter ele próprio compreendido como pela comunicação, enquanto processo linguístico através do qual os intervenientes procuram chegar a um acordo mútuo sobre o objecto em discussão (objecto do mundo objectivo, social ou subjectivo), se pode destacar a presença de certas propriedades formais nas expressões linguísticas utilizadas em situações de fala concretas (as condições formais da linguagem que possibilitariam chegar a um acordo, válido, entre interlocutores).<sup>54</sup> Pretensão de validade onde

<sup>52</sup>David Beetham (1990), p. 16. “Power can be said to be legitimate to the extent that: i) it conforms to established rules, ii) the rules can be justified by reference to beliefs shared by both dominant and subordinate, and, iii) there is evidence of consent by the subordinate to the particular power relation.”

<sup>53</sup>Jürgen Habermas (1963), *Teoría y Praxis – Estudios de filosofía social*, Trad. M. Torres, Madrid, Tecnos, 1990, pp. 13-86.

<sup>54</sup>*Id.*, p. 28: “[...] cuatro pretensiones de validez que los hablantes notifican recí-





poderá assentar a adopção de uma acção social por consentimento mútuo, desde que este seja empiricamente reconhecível: nas associações, nas assembleias, enfim.

D. Beetham percebeu que é nas regras do poder, as que administram o uso das formas de exclusão ou de admissão aos recursos estratégicos, às actividades ou lugares de autoridade, que reside o primeiro nível de legitimação presente em todas as formas históricas de poder.<sup>55</sup> Porque para ele as regras constituem o elemento básico da vida social e sem as quais não nos era possível nem predizer o comportamento dos nossos pares, nem termos expectativas no evoluir da nossa vida.<sup>56</sup> O que poderá mudar ao longo da história, diz-nos ele, é a forma como se procede à legitimação dessas regras, ao tipo de fonte a que se recorre para justificar as regras do poder. E essa fonte de autoridade tanto pode ser, como esquematiza Beetham,<sup>57</sup> externa à sociedade (ordem divina, lei natural ou doutrina científica), como interna à sociedade (em nome da tradição ou, nas sociedades democráticas, em nome do povo). Por outro lado, o autor indica os dois conjuntos distintos que reúnem todas as respostas ao “Porquê estas regras e não quaisquer outras?”. Aquele em que se pressupõe uma diferenciação entre o dominante (qualificado) e o subordinado (não qualificado), sendo que ao primeiro compete produzir, discriminar e a fazer aplicar as regras, e aquele outro onde prevaleça a crença de que apesar da existência de diferenças eles também estão unidos por um composto de interesses que servem o subordinado tanto quanto o subordinante, sendo que essas regras acabam por nascer de um acordo formal ou informal que concilie os interesses de ambas as partes.<sup>58</sup>

procamente: se requiere la compresibilidad de la exteriorización, la verdad de soporte constitutive proposicional, la corrección o adecuación de sup arte constitutive performativa, y la veracidad del sujeto hablante.”

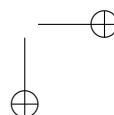
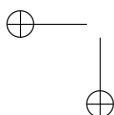
Ler também de Jürgen Habermas (1976), “O que é a Pragmática Universal?”

<sup>55</sup>David Beeetham (1991), p. 63.

<sup>56</sup>*Id.*, p. 65.

<sup>57</sup>*Id.*, pp. 70-76.

<sup>58</sup>*Id.*, pp. 76-90.

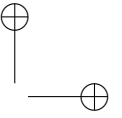
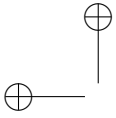


O alcance prático das teorias ético-políticas, ou o real efeito daquilo que é pensado sobre a sociedade na concreta acção sociopolítica dessa sociedade, é uma ideia que gostaria de ver mais discutida nas investigações sobre o fenómeno político. Com este meu protesto, estou já a enunciar uma tese: há uma mediação, ainda que passível de ser analisada criticamente e tendo que estar sujeita a exame rigoroso relativamente à natureza desta intercessão e aos meios utilizados para a sua realização, entre o conhecimento especulativo relativo à acção humana expresso através das leis ou regras que dele são originárias, e a prática social e política. E isto contrariamente aos autores que defendem a impossibilidade de conciliar o que é do foro da meditação abstracto-hipotético com aquilo que é do foro da acção concreta, de conciliar o universal com o particular.

Os estudos desta mediação, entre o plano do saber e da compreensão dos fenómenos, e o plano da aplicação de regras e princípios na resolução concreta dos conflitos, não têm que ser entendidos exclusivamente numa vertente psico-cognitiva de adesão do indivíduo ou do grupo à ideia geral. Mas, também, no estudo do conjunto de argumentos que permitiu a adesão racional de um indivíduo ou grupo, às ideias e ao modo como se seleccionam os meios necessários para proceder à sua aplicação. E eu julgo que este desafio, que terá que pôr em confronto as diferentes explicações sobre o real e estudar o tipo de influência que essas explicações têm nas doutrina políticas e na actual ordem política mundial, far-se-á pelo cruzamento das investigações do cientista social com as reflexões e propostas do filósofo.

Uma política da comunicação, por exemplo, precisará de responder ao problema já identificado pelos cientistas políticos: o que é que faz com que as mensagens sejam mais credíveis, e porque o são mais umas do que outras? Será que a adesão intelectual de um indivíduo a uma proposta de representação social é da ordem do observável empiricamente e passível de descrição pelo sociólogo, ou é algo que se determina num plano de deliberação argumentativa?

Julgo que as respostas surgirão não só pela análise dos manifestos



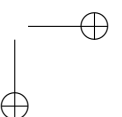
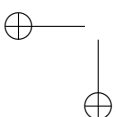
conteúdos programáticos que possam estar encadeados numa teoria e que sejam indicados para a regulação da acção colectiva, não só pela força proposicional do conteúdo manifesto, ou pelos meios utilizados para divulgar esse manifesto, mas, pela força de uma teoria dos procedimentos. Talvez hoje nos sintamos paralisados pela dificuldade de entrarmos num campo de análise no decurso do qual se tenha que recorrer ao ambíguo termo de ideologia<sup>59</sup> fortemente marcado pela tradição marxista. E no entanto, não tendo ainda dados suficientes que sustentem uma tese acerca de uma exacta relação de causa-efeito entre o que é proposto por uma teoria ético ou política e os reais estados da sociedade, posso afirmar com mais segurança que a vontade de transformar a ordem social é comum a todos os pensadores. Vontade manifestada muito antes de Marx o ter consciencializado e declarado como mote para a sua Filosofia.

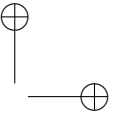
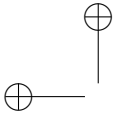
Afirmar que existem critérios universais que regulam a acção ou que podem legitimar essa regulação, não faz com que eles existam realmente. Sócrates para legitimar a sua ocupação, a sua acção na cidade, sabe que o oráculo respondera a Querefonte que “não havia ninguém mais sábio” do que ele, mas desconhece “Qual o sentido das palavras do oráculo proferidas pela Pítia de Delfos?”<sup>60</sup> Será pela busca do sentido de uma sentença, pela tentativa de compreender o sentido de um enunciado expresso pela pitonisa, que se dá o início da tragédia socrática. Mesmo a autoridade do deus de Delfos (evocada por Sócrates para justificar o que deu origem à sua ocupação) não é reclamada como critério para afirmar a sua sabedoria, pois é no exercício pela procura de uma tipologia ou de critérios que definam o que é o verdadeiro saber que se vai encontrar a resposta sobre os valores universais, segundo a proposta socrática.

<sup>59</sup>Onésimo Teotónio Almeida, “Ideologia, revisitação de um conceito”, in *Comunicação e Linguagens*, n.º 21-22, Lisboa, Cosmos, 1995, pp. 69-103.

Paul Ricouer, *Ideologia e Utopia*, Trad. A. Fidalgo, Lisboa, Ed. 70, 1991.

<sup>60</sup>Platão, *Apol.* Secção 21.





Na Europa somos hoje convocados a pensar em dois temas da maior importância:

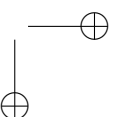
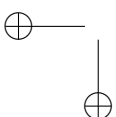
1. O tema da relação do ser humano com os seus pares (com especial destaque para os subtemas relacionados com a questão do Estado social e com a questão da segurança das nações no contexto actual dos conflitos regionais e internacionais).
2. O tema da relação do Homem com a natureza.

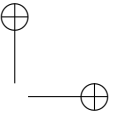
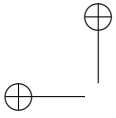
Michel Serres, por exemplo, destaca para que não se descure a sua importância por entre a multiplicidade imensa de pesquisas e teorias sobre a política que descurem o mundo físico, o mundo na sua totalidade.<sup>61</sup>

A sublinhar estes temas temos a questão omnipresente, e complexa, relativa à natureza dos critérios avançados para a avaliação da ortodoxia das crenças dos diferentes actores intervenientes nos processos de apresentação de projectos, de decisão e de escolha.

O fenómeno relativo à prova da ortodoxia das crenças está a ganhar contornos cada vez mais políticos e menos filosóficos, e até menos religiosos, pelo que haverá de continuar a explicar as causas sociais-económicas que estão relacionados com a origem e assimilação dessas teorias, assim bem como estudar os meios utilizados para a divulgação dessas crenças. Tudo isto através do estudo empírico da formação e movimentação da vontade colectiva nas estruturas sociais. Mas haverá também que reclamar por uma investigação paralela acerca da natureza dos critérios a que se apela quando se está a justificar uma crença. E este é um projecto para uma Filosofia, mesmo porque esta oferece hoje um entendimento da racionalidade e da realidade humana que nos habilita uma razoável compreensão acerca de como os sistemas da vida se reproduzem e se pode condicioná-los tendo como objectivo uma prática

<sup>61</sup>Michel Serres (1990), *O Contrato Natural*, Trad. S. Ferreira, Lisboa, Ed. Inst. Piaget, 1994, pp. 49-82.



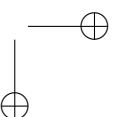
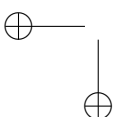


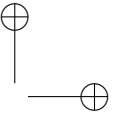
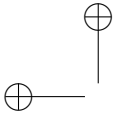
mais participativa do cidadão nas decisões que o afectam (o trabalho, dinheiro, cultura, religião, etc.).

A teoria da racionalidade discursiva não só ajuda a explicar porque é que uma racionalidade instrumental que vise o sucesso técnico-científico é impulsora de desequilíbrios civis, sociais e políticos, a nível global, como permite a sua utilização para a perseguição de uma comunidade que possa concretizar em si a participação do maior número de indivíduos na esfera pública das discussões e deliberações do poder. Ao invés da utilização do poder como mecanismo de exclusão, esta teoria justifica-se pela compreensão de uma forma de socialização que remete para a inclusão, sem perda de identidade, porque do indivíduo só se lhe irá reclamar o que dele há de comum com todos os membros da espécie

A questão da prova da ortodoxia das crenças de um indivíduo, da legitimação que conseguir reclamar para essas crenças, perante si próprio e, sobretudo, perante os seus concidadãos, constitui, quanto a mim, a matéria que une transversalmente os quatro pensadores que nestas jornadas são especificamente nomeados e, sobretudo, é o tema axial que eu penso que continuará a ser pensado nos futuros debates intelectuais relativos ao devir humano da nossa civilização.

As crenças científicas, religiosas, sociais, filosóficas e políticas que estruturam a personalidade do indivíduo, mas também a do grupo social a que pertence ou a que quer vir a pertencer, irão continuar a ser perscrutadas até ao seu mínimo significado. Sobretudo no caso da sua crença o levar a promover, divulgar ou procurar instituir uma ordem social diferente daquela em que se encontra circunscrito espaciotemporalmente. E os investigadores que na Sociolinguística, Antropologia, História, Teologia, Filosofia e Ciências Médicas e Naturais estiverem mais perto de compreender a origem, natureza e finalidade das crenças dos indivíduos, serão os que se tornarão os mais credíveis para justificar acções políticas que intentem reforçar determinados comportamentos sociais por contraposição a outros. Daí a necessidade de uma análise constante da teoria e da aplicação metodológica, para

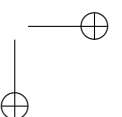
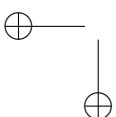


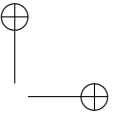
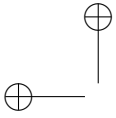


que impere o rigor nos procedimentos e nos discursos de todos os que estejam dispostos a discutir o tipo de garantias obtidas para justificar a existência de uma fundamentação universal para as crenças.

Mas, ao mesmo tempo, esse trabalho não poder ser panaceia para um reflexo de ataraxia intelectual dos pensadores, incapazes de decidir e de fazer escolhas claras relativas aos modos de vida que estas crenças produzem, de procederem criticamente no seu processo de adesão e deliberação sobre as ideias que circulam globalmente.

Os investigadores terão também que ter presente que os seus conhecimentos servem para reforçar positiva ou negativamente todo um conjunto de teorias sociais e políticas que podem incorrer, por sua vez, no condicionamento de comportamentos. Aos pensadores é-lhes pedido sentido autocrítico, liberdade de consciência e erudição, para que atentem nas consequências previsíveis de, no futuro, as suas teorias poderem ser postas em prática. Tudo isto é escrito num contexto em que sublinhei o que de actual pode existir num desafio como entendo ser o da Filosofia. Sem a admissão da validade do exemplo de investigação do saber filosófico como o que busca apresentar, compreender e explicar as razões possíveis que justifiquem as crenças, conhecimentos e comportamentos, muito do que eu escrevi deixa de ter importância. O mesmo acontece se não quisermos admitir que existem factos verdadeiros e que estes são passíveis de ser investigados e apresentados à comunidade de forma a poderem ser colectivamente discutidos, apreciados e aceites, e de que às ciências humanas se pede um trabalho de compreensão dos fenómenos que estudam, numa investigação pelas razões que os sustentam.





## Bibliografia

Adorno, Theodor W. (1970), *Teoria Estética (Ästhetische Theorie)*, Trad. Artur Morão, Lisboa, Ed. 70, 1982.

Adorno, Theodor W. (1966), *Negative Dialektik*, trad. espanhola: *Dialéctica Negativa*, Madrid, Taurus, 1990.

Adorno, Theodor W. (1974), *Sobre a Indústria da Cultura*, Trad. Manuel Resende e outros, Coimbra, Angelus Novus, 2003.

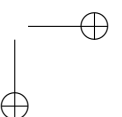
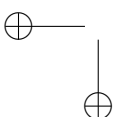
Almeida, O. Teotónio (1995), “Ideologia. Revisitação de um conceito”, in *Revista de Comunicação e Linguagens*, 21-22, Lisboa, Ed. Cosmos, 1995, pp. 69-79.

Almeida, O. Teotónio (1995), “Ideologia. Revisitação de um conceito”, in *Revista de Comunicação e Linguagens*, 21-22, Lisboa, Ed. Cosmos, 1995, pp. 69-79.

Alston, P., “A third generation of solidarity of rights: progressive development or obfuscation of international human rights law?” in *Netherlands International Law Review*, n.º 29, 1987, pp. 307-365.

Annan, Kofi (2000), “Remarks at the International Peace Academy Symposium on Humanitarian Action”, Nova Iorque, November 20, 2000, texto lido “on line”:

<http://www.reliefweb.int/w/rwb.nsf/0/235c26fab9282dd8852569d200791138?>

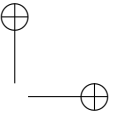
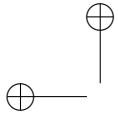


- Arendt, Hannah (1968), *Homens em Tempos Sombrios*, Lisboa, Ed. Relógio d'Água.
- Aristóteles (1998), *Política*, Trad. António C. Amaral e C. C. Gomes, Lisboa, Ed. Vega.
- Aristóteles (1998), *Retórica*, Trad. M. Alexandre J. e outros, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- Assoun, Paul-Laurent (1989), *A Escola de Frankfurt*, Trad. Helena Cardoso, Lisboa, Pub. D. Quixote.
- Barreto, António e Mónica, M.<sup>a</sup> Filomena (1999) *Dicionário de História de Portugal*, Vol. 7 a 9, Figueirinhas, Lisboa, vários artigos.
- Barreto, Ireneu Cabral (1999), *A Convenção Europeia dos Direitos do Homem*, Coimbra, Coimbra Editora.
- Bastos, José Timóteo (1929), *História da Censura em Portugal. Ensaio sobre a Compreensão do Pensamento Português*, Lisboa, Moraes.
- Beetham, David (1991), *The Legitimation of Power*, Londres, Macmillan.
- Bernstein, Richard (edit.) *Habermas and Modernity*, Cambridge, Polity, 1991.
- Bessa, António Marques e Pinto, Jaime Nogueira (2002), *Introdução à Política*, Vol. I, II e III, Lisboa, Verbo.
- Bobbio, Norberto (1990), *A Era dos Direitos (L'età dei Diritti)*, Trad. Carlos N. Coutinho, Ed. Campus, 1992 (*L'età dei Diritti*).
- Bobbio, Norberto e outros (1983), *Dicionário de Política*, Vol. I e II, Trad. Cármen C. Varriale e outros, Brasília, Ed. UnB, 2004 (12 Ed.).

- Bobbio, Norberto (1999), *Teoria Geral da Política*, trad. Daniela B. Versiani, Campus, Rio de Janeiro, 2000 (*Teoria Generale Della Politica*).
- Breton, Philippe (1992), *A Utopia da Comunicação*, Trad. Serafim Ferreira, Inst. Piaget, Lisboa, 1994 (*L'utopie de la communication*).
- Burns, James M. e Burns, Stewart (1991), *A People's Charter: The pursuit of rights in America*, Nova Iorque, Knopf Ed.
- Cádima, Francisco Rui (1999), *Desafios dos Novos Media*, Lisboa, Ed. Notícias.
- Caillé, Alain e outros (2001), *História Crítica da Filosofia Moral e Política*, Trad. A. Amaral e N. Martins, Lisboa, Verbo, 2004.
- Calhoun, Craig (org.) (1992), *Habermas and the Public Sphere*, Massachusetts, MIT.
- Canavarro, Pedro (1975), *Imprensa Nacional – Actividade de uma Casa impressora*, Lisboa, INCM.
- Canotilho, J. Gomes (2004), *Direito Constitucional e Teoria da Constituição*, Coimbra, Almedina.
- Carvalho, A. Arons de, e Cardo, A. Monteiro (1971), *A liberdade de Imprensa*, Lisboa, Meridiano.
- Cassin, René, “Science des Droits de l’homme: méthodologie et enseignement”, Colloque de Nice, 1971, in *Revue des Droits de L’homme*, vol. V, 1972.
- Caz, Rosario del, Pablo Gigosos e Manuel Seravia (2002), *La Ciudad y los Derechos Humanos*, Madrid, Talasa Ed.
- Champagne, Patrick (1990), *Faire l’opinion. Le nouveau jeu politique*, Paris, Ed. Minuit.

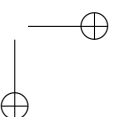
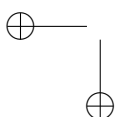
*LabCom Books*

- Chatelet, François (org.) (1978), *Histoire des idéologies*, Vol. I, II e III, Paris, Ed. Hachette.
- Chevalier, Jacques (1991), “Synthese”, in *La Communication Politique*, Paris, Puf.
- Comte, August (1830-1842), *Curso de Filosofia Positiva*, Lisboa, Ed. Inquérito.
- Correia, L. Brito (2000), *Direito da comunicação Social*, Vol. I, Coimbra, Almedina.
- Cortina, Adela (1985), *Crítica e utopia: la Escuela de Frankfurt*, Madrid, Cincel.
- Cunha, Paulo Ferreira da (org.) (2003), *Direitos Humanos, Teorias e Práticas*, Coimbra, Almedina.
- Curran, James e Seaton, Jean (2001), *Imprensa, Rádio e Televisão – Poder sem responsabilidade*, Trad. Maria L. Fernandes, Lisboa, Inst. Piaget. A edição original é de 1997.
- D’Entrèves, Maurizio Passerin e Benhabib, Seyla (edits.) (1996), *Habermas and the Unfinished Project of Modernity*, Cambridge, Polity.
- Dahl, Robert A. (1999), *Democracia*, Trad. Teresa Braga, Lisboa, Temas e debates, 2000.
- Direito-Classes, *Enciclopédia Einaudi*, Lisboa, INCM, 1999.
- Doise, Willem (2001), *Direitos do Homem e Força das Ideias*, Trad. Maria F. Rosado, Lisboa, Livros Horizonte, 2002.
- Donnelly, Jack (1993), *International Human Rights*, Colorado, Westview Press.

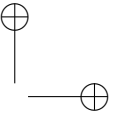
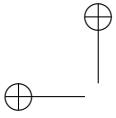


- Donnelly, Jack (1989), *Universal Human Rights in Theory and Practice*, Ithaca, Cornell University Press.
- Drinan, Robert F. (2001), *The mobilization of Shame*, Londres, Yale University Press.
- Duarte Rodrigues, Adriano (1993), *Comunicação e Cultura*, Lisboa, Ed. Presença, pp. 147-156.
- Dworkin, Ronald (2001), *Taking Rights Seriously*, Massachusetts, Harvard Press.
- Esteves, João P. (2003), *A Ética da Comunicação e os Media Modernos, Legitimação e Poder nas Sociedades Complexas*, Lisboa, Gulbenkian.
- Esteves, João Pissarra, “Questões políticas acerca da teoria Crítica – a indústria da cultura”, in *Textos de Cultura e Comunicação*, n.º 33, São Salvador-Bahia, UFBA/FC, 1995, lido em Janeiro de 2006 no endereço <http://ubista.ubi.pt/~comum/esteves-pissarra-poder-industria-cultura.html>
- Etzione, Amitai (1995), *Rights and the Common Good: the Communitarian Perspective*, Nova Iorque, St. Martin Press.
- Fagen, Richard (1966), *Politics and Communication*, Boston, Little Brownoud Co.
- Ferry, Luc (2000), “A crítica nietzscheana da democracia”, in *História da Filosofia Política*, Vol.4, Trad. Maria Carvalho, Lisboa, Instituto Piaget, 2001, pp. 301-323.
- Freud, Sigmund (1913), *Totem et Tabou*, Paris, P. B. Payot, 1968, p. 88.
- Galtung, Johan (1994), *Direitos Humanos, uma nova perspectiva*, Trad. Margarida Fernandes, Lisboa, Instituto Piaget, 1998.

*LabCom Books*

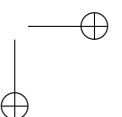
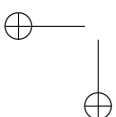


- Galtung, Johan (1998), *Direitos Humanos uma Nova Perspectiva*, trad. Margarida Fernandes, Lisboa, Instituto Piaget.
- Garcia, J. Luis (1995), “Os jornalistas portugueses enquanto actores do espaço público mediatizado”, in *Revista de Comunicação e Linguagens* 21-22, Lisboa, Cosmos, pp. 365-382.
- Garnham, N. (1992), “The Media and the Public Sphere”, in *Habermas and the Public Sphere*, Massachusetts, MIT, pp. 359-376.
- Gauchet, Marcel (1989), *La Révolution des Droits de l’homme*, Paris, Gallimard.
- Gewirth, Alan (1996), *The Community of Rights*, Chicago, Chicago Press.
- Glendon, Mary Ann (2001), *A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*, Nova Iorque, Random House.
- Gosselin, André (1995), “La retórica de las consecuencias no previstas”, in Gilles Gauthier e outros (org.), *Comunicación y política*, Trad. Alberto L. Bixio, Barcelona, Ed. Gedisa, 1998, pp. 333-355.
- Gouveia, Jorge Bacelar (2002), *Textos Fundamentais do Direito Internacional*, Lisboa, Editorial Notícias.
- Gutmann, Amy (1996), “Democracy” in *A companion to contemporary political philosophy*, Oxford, Edited by R. E. Goodin e P. Pettit, Blackwell, pp. 411-421.
- Haarscher, Guy (1993), *Philosophie des Droits de L’homme*, Bruxelas, Ed. Universidade de Bruxelas.
- Habermas, Jürgen (1962), *L’espace Publique*, Paris, Payot, 1993 (*Strukturwandel der Öffentlichkeit*).



- Habermas, Jürgen (1963), “Direito natural e Revolução”, in *Teoria y Praxis: estudos de Filosofia social (Theorie und Praxis)*, Trad. S. Más Torres, Madrid, Ed. Tecnos, 1990.
- Habermas, Jürgen (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*, Vol. 1 e 2, Frankfurt, Suhrkamp, 1985. Trad. inglesa: Jürgen Habermas, *The theory of Communicative Action*, Vol. 1 e 2, Trad. Thomas McCarty, Polity press, 1987. Tradução francesa: Jürgen Habermas, *Théorie de l’agir communicationnel*, Vol. 1 e 2, Trad. Jean-Marc Ferry, Paris, Ed. Fayard, 1987.
- Habermas, Jürgen (1985), *Écrits Politiques*, Paris, Éd. Cerf, 1990.
- Habermas, Jürgen (1986), *Autonomy & Solidarity*, editado por Peter Dewes, Londres, Verso, 1992, pp. 96-97.
- Habermas, Jürgen (1986), *Direito e Moral (Recht und Moral)*, Lisboa, Piaget, 1999.
- Habermas, Jürgen (1986/1992), *Autonomy & Solidarity, Interviews with Jürgen Habermas* (Ed.) Peter Dewes, Londres, Verso, 1992.
- Habermas, Jürgen (1989), *Consciência moral e agir comunicativo*, Rio de Janeiro, Tempo brasileiro, 1983.
- Habermas, Jürgen (1991) *Comentários à Ética do Discurso (Erläuterungen zur Diskursethik)*, Lisboa, Piaget, 1999.
- Habermas, Jürgen (1992), “A generation apart from Adorno” (entrevista), in *Phil. Soc. Crit.*, n.º 18 (2), 1992, pp. 119-124.
- Habermas, Jürgen (1992), *Between Facts and Norms, (Faktizität und Feltung. Beitragë zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstass)* Cambridge, MIT Press, 1996.
- Habermas, Jürgen (1994), “Actions, speech acts, linguistically mediated interactions and the life world”, in *Philosophical Problems*

*LabCom Books*



- Today*, Vol. 1, Ed. Por Guttorm Floistad, Londres, Kluwer Academic Publishers, 1994.
- Habermas, Jürgen (1995), *The Berlin Republik*, Nebraska, Univ. of Nebraska Press, 1997.
- Habermas, Jürgen (1996), *Racionalidade e comunicação (On the Pragmatics of Communication)*, Lisboa, Edições 70, 2002.
- Habermas, Jürgen (1997), *Droit et Démocratie*, Paris, Gallimard. A edição original é de 1992.
- Habermas, Jürgen (2003), “Sobre a legitimação pelos Direitos Humanos”, in *Direito e Legitimidade*, Merle, J. C. e Moreira, L. (org.), Landy Editora.
- Hayden, Patrick (2001), *The Philosophy of Human Rights*, USA, Paragon House.
- Himmelfarb, Gertrude (2004), *The Roads to Modernity: The British, French, and American Enlightenments*, Nova Iorque, Ed. Knopf.
- Hirschman, Albert O. (1991), *The Rhetoric of Reaction*, Cambridge, Belknap Harvard Press.
- Horkheimer, Max e Adorno, T. (1947), *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente (Dialéctica do iluminismo)*, Trad. francesa: *La Dialectique de la Raison*, Paris, Gallimard, 1974.
- Hovland et al (1953), *Communication and Persuasion: Psychological Studies of opinion change*, New Haven, Yale Univ. Press.
- Ishay, Micheline R. (org.) (1997), *The Human Rights Reader*, Nova Iorque, Routledge.
- Ishay, Micheline (2004), *The History of Human Rights: From Ancient Times to the Globalization Era*, Berkeley, University of California Press.

Jaeger, Werner (1959), *Paideia*, Lisboa, Editorial Aster, 1979, pp. 3-18.

Jamieson, Kathleen Hall e Waldman, Paul (2003), *The Press Effect, Politicians, Journalists, and the stories that shape the Political World*, Oxford, Oxford Univ. Press.

Jerónimo, Patrícia (2001), *Os Direitos do Homem à escala das civilizações*, Lisboa, Almedina.

Kant, Immanuel (1975), *A Paz perpétua e outros opúsculos* (Zum Ewigen Frieden, ein Philosophischer Entwurf, etc.), Trad. Artur Morão, Lisboa, Ed. 70, 1992.

Kant, Immanuel (1784), “Resposta à pergunta: que é o iluminismo?”, in *A Paz Perpétua e outros opúsculos*, Trad. A. Morão, Lisboa, Ed. 70, 1992, pp. 11-19 (“Was ist Aufklärung?”).

Katz e Lazarsfeld (1955), *Personal Influence: The part played by people in the flow of Mass Communication*, Nova Iorque, Free Press.

Keane, John (1991), *A Democracia e os Media*, Trad. M<sup>a</sup> F. Duarte, Lisboa, Temas e Debates, 2002 (*The Media and Democracy*).

Keane, John (1998), *A sociedade civil*, Trad. M<sup>a</sup>. J. Figueiredo, Lisboa, Temas & Debates, 2001.

Kriegel, Blandine (1986), *Les Droits de l’homme et le Droit Naturel*, Paris.

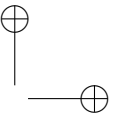
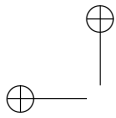
Lane, J. e outros (1996), “Political Culture”, in *European Politics*, Londres, Sage, pp. 175-195.

Laqueur, Walter e Rubin, Barry (orgs.) (1979), *The Human Rights Reader*, Nova Iorque, Ed. Meridian.

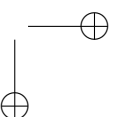
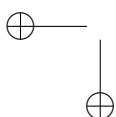
Lauren, Paul Gordon (2003), *The Evolution of International Human Rights, Visions Seen*, Pennsylvania, Univ. of Pennsylvania Press.

*LabCom Books*

- Lazarsfeld, Barelson e Gaudet (1944, 1948 e 1968), *The People's choice: How the voter Makes up his mind in a Presidential Campaign*, Nova Iorque, Columbia Univ. Press.
- Lemieux, Vicent (1995), "Um modelo comunicativo de pa política", in Gilles Gauthier e outros (org.), *Comunicación y política*, Trad. Alberto L. Bixio, Barcelona, Ed. Gedisa, 1998, pp. 95-109.
- Lessay, Y. C. Zarka, F. e Rogers (org.), *Les Fondements Philosophiques de la Tolérance*, Vol. I, II, e III, Paris, PUF, 2002.
- Louw, Eric (2005), *The Media and Political Process*, Londres, Sage.
- Lytotard, François (1988), *O Inumano*, Trad. Seabra e Alexandre, Lisboa, Ed. Estampa, 1989.
- Maltez, José Adelino (2004), "Tradição e Revolução", Vol I e II, Lisboa, Tribuna.
- Marcos, Luís Humberto (1999), "História da censura em Portugal" in *Imprensa, Censura e Liberdade*, catálogo da exposição, Lisboa, Instituto da Comunicação Social e Museu Nacional da Imprensa.
- Marques, M<sup>a</sup> Adelaide Salvador (1963), *A real mesa censória e a Cultura Nacional-Aspectos da Geografia Cultural Portuguesa*, Coimbra, Coimbra Ed.
- Martins, Rocha (1941), *Pequena História da Imprensa Portuguesa*, Lisboa, Inquérito.
- McCarthy, Thomas, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambridge, Mass., 1978, p. 326.
- McCombs e Shaw (1972), "The Agenda-Setting Function of Mass Media", in *Public Opinion Quarterly*, n<sup>o</sup> 36.
- Mesquita, Mário (org.), "Comunicação e Política", in *Revista de Comunicação e Linguagens* 21-22, Lisboa, Cosmos, 1995.



- Michelet (1874), *História da Revolução Francesa*, Lisboa, Public. Europa-América, 1990.
- Miranda, Jorge (1997), *Manual de Direito Constitucional Tomo IV, Direitos Fundamentais*, Coimbra, Coimbra editora, 2000.
- Moore, Jonathan (editor) (1998), “Hard Choices: Moral Dilemmas” in *Humanitarian Intervention*, USA, Rowman & Littlefield.
- Morange, Jean (1988), “La Déclaration des Droits de L’homme et du Citoyen”, in *Que sais-je?*, Paris, PUF.
- Moreira, Adriano (2003), *Ciência Política*, Coimbra, Almedina.
- Morgado, Isabel S. (2002), “Apontamentos sobre a teoria da acção comunicacional”, in *As Ciências da Comunicação*, Lisboa, Vega.
- Morgado, Isabel Salema (2001), “Democracia e educação”, in *Informação*, Editada pela Inspeção-Geral da Educação, Ano 8 – n.º 1 – Dezembro de 2000 e também *on line* em “Intelectu”, 2 de Out. de 2002 (<http://www.intelectu.com/>).
- Morsink, Johannes (2000), *The universal Declaration of Human Rights: Origins, Drafting, and Intent*, Pennsylvania, Univ. of Pennsylvania Press.
- Mueller, C. (1973) *The politics of communication*, Londres - Nova Iorque, Oxford Univ. Press.
- Nações Unidas, *Direitos Humanos, A Carta Internacional dos Direitos Humanos*, n.º 02, Ficha Informativa/rev. I, Nações Unidas/Gabinete de Documentação e Direito Comparado Procuradoria-Geral da República, Lisboa, Nov. de 2001.
- Nietzsche, Friedrich (1889), *Crepúsculo dos Ídolos*, Trad. Artur Morão, Lisboa, Ed. 70, 1985.

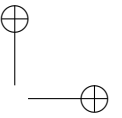
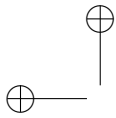


- Nozick, Robert (1974), *Anarchy, State and Utopia*, Nova Iorque, Basic Books.
- Outhwait, William (edi.), *The Habermas Reader*, Cambridge, Polity, 1996.
- Outhwait, William (1975), *Understanding Social Life: The Method Called *verstehen**, Londres, Allen & Unwin.
- Pasquino, Gianfranco, *Curso de Ciência Política*, Trad. Ana S. Mota, Lisboa, Principia, 2001.
- Perelman C. e Olbrechts-Tyteca L. (1988), *Traite de l'argumentation*, Bruxelas, Edit. de l' Univ. de Bruxelles, 1992.
- Platão, *Górgias*, Trad. Manuel de Oliveira Pulquério, Lisboa, Ed. 70, 1991.
- Política, Tolerância/Intolerância*, *Enciclopédia Einaudi*, Lisboa, INCM, 1996.
- Ramos, Luís de Oliveira (2007), *D. Maria I*, Lisboa, Círculo dos Leitores.
- Rangeon, François (1991), “Communication politique et legitimité”, in *La Communication Politique*, Paris, PUF.
- Rasmussen, David M. (1990), *Reading Habermas*, Oxford, Blackwell.
- Rawls, John (1971), *Uma teoria da Justiça (A Theory of Justice)*, Trad. Carlos Pinto Correia, Lisboa, Ed. Presença, 1993.
- Renaut, Alain (2000), “Revolução americana, revolução francesa”, in *História da Filosofia Política*, 4, Trad. Maria Carvalho, Lisboa, Instituto Piaget, 2001, pp. 17-42.
- Renaut, Alain (org.) (1999), *Luzes e Romantismo*, Vol. 3, Trad. António Viegas, Lisboa, Inst. Piaget, 2001.

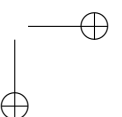
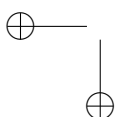
- Renaut, Alain (org.) (1999), *Nascimentos da Modernidade*, Vol. 2, Trad. Filipe Duarte, Lisboa, Inst. Piaget, 2001.
- Renaut, Alain e Sosoe, Lukas (1991), *Philosophie du Droit*, Paris, PUF.
- Renaut, Alain (1999), *História da Filosofia Política*, Trad. Elsa Pereira, Vol I e III, Inst. Piaget, Lisboa, 2001 (*Histoire de la Philosophie Politique*).
- The Responsibility to Protect: The Report of the International Commission on Intervention and State Sovereignty* (Responsibility to Protect), ICISS (Editor).
- Rials, Stéphane, *La Déclaration des Droits de l'homme et du Citoyen*, Paris, Hachette, 1988.
- Rick, Roderick, *Habermas and the Foundation of Critical Theory*, Londres, Macmillan, 1986.
- Risse, Thomas e outros (org.) (1999), *The Power of Human Rights: International Norms and Domestic Change*, Cambridge, Cambridge Press.
- Rochlitz, Rainer (1996), *Habermas, la Raison, la Critique*, Paris, Ed. Du Cerf.
- Rosenfeld, Michel e Arato, Andrew (1998), *Habermas on law and Democracy: Critical Exchanges*, Berkeley, Univ. California Press.
- Roskin, G. et al (1994), "Political Culture", in *Political Science: An introduction*, Prentice-Hall, 1994, pp. 121-141.
- Sá, Domingos Silva Carvalho de (2002), *Leis da comunicação Social*, Coimbra, Almedina.
- Scheuerman, William E. (1994), *Between the Norm and the Exception, The Frankfurt school and the rule of law*, Massachusetts, MIT Press.

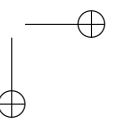
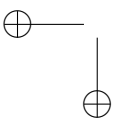
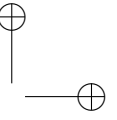
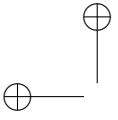
*LabCom Books*

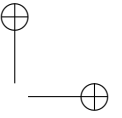
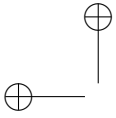
- Schlesinger, Philip (1977), “Os jornalistas e a sua máquina do tempo”, in N. Traquina (org.), *Jornalismo: Questões, Teorias e Estórias*, Lisboa, Veja, 1999, pp. 177-190.
- Serra, António Truyol Y. (1996), *História do Direito Internacional Público*, Lisboa, Inst. Sup. Novas Profissões.
- Serrão, Joaquim Veríssimo (1984), *História de Portugal (1807-1832)*, Lisboa, Verbo.
- Sfez, Lucien (1988), *Critique de la Communication*, Paris, Ed. Seuil.
- Shapiro, Ian (1986), *The Evolution of Rights in Liberal Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- Strauss, Leo, e Cropsey, J. (1963), *History of Political Philosophy*, Chicago, Univ. Chicago.
- Strauss, Leo, e cropsey, J. (1963), *History of Political Philosophy*, Chicago, Univ. Chicago.
- Sudre, Frédéric (2001), *Droit International et Européen des Droits de l'homme*, Paris, Puf.
- Tavoillot, P-H. (2000), “Da querela do panteísmo à querela da Revolução Francesa”, in *História da Filosofia Política*, Vol. 3, Trad. António Viegas, Lisboa, Instituto Piaget, 2001, pp. 87-134.
- Tengarrinha, José (1983), *História da Imprensa Portuguesa*, Lisboa, Caminho.
- Thomas E. Patterson, *Democracy and Time. Temps et démocratie (Jan., 1998)*, *International Political Science Review/Revue internationale de science politique*, Vol. 19, No. 1, pp. 55-67.
- Traquina, Nelson (1995), “O paradigma do “Agenda-Setting. Redescoberta do poder do jornalismo”, in *Revista de Comunicação e Linguagens* 21-22, Lisboa, Cosmos, 1995, pp. 189-221.



- Vargues, Isabel Nobre (1997), *A Aprendizagem da Cidadania*, Coimbra, Minerva.
- Zarka, Yves Charles (e outros) (2002), *Les Fondements Philosophiques de la Tolérance*, Vol. I e II, Paris, PUF.
- Weber, Max (1922), “Os três tipos puros do poder legítimo”, in *Três tipos de poder e outros escritos (Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft)*, Trad. Artur Morão, Lisboa, Ed. Tribuna, 2005.
- Weinemann, Gabriel (1994), *The influentials: People who Influence People*, Nova Iorque, State Univer. of new York Press.
- White, Stephen K. (1988), *The Recent Work of Jürgen Habermas, Reason, Justice & Modernity*, Cambridge, Cambridge Press.
- White, Stephen K. (1995), *The Cambridge Companion to Habermas*, Cambridge, Cambridge Press.
- Wiggerhaus, Rolf (1994), *The Frankfurt School*, Trad. M. Robertson, Cambridge, Polity.
- Winston, Morton E. (1988), *The Philosophy of Human Rights*, California, Wadsworth, 1988.
- Wolton, Dominique (1989), *La communication politique, construction d'un modèle*, Hermès, n.º 4, Paris, CNRS.
- Wolton, Dominique (1995), “As contradições do espaço público mediado”, in *Revista de Comunicação e Linguagens*, 21-22, Lisboa, Ed. Cosmos, 1995, pp. 167-188.
- Worms, Frédéric (1993), *Droits de l'homme et philosophie. Une anthologie (1789-1914)*, Paris, Presses Pocket.







## Anexos

### Declaração Universal dos Direitos do Homem<sup>62</sup>

Adoptada e proclamada pela Assembleia Geral na sua Resolução 217A (III) de 10 de Dezembro de 1948.

Publicada no Diário da República, I Série A, n.º 57/78, de 9 de Março de 1978, mediante aviso do Ministério dos Negócios Estrangeiros.

#### Preâmbulo

Considerando que o reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e dos seus direitos iguais e inalienáveis constitui o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo;

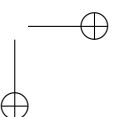
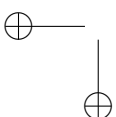
*Considerando* que o desconhecimento e o desprezo dos Direitos do Homem conduziram a actos de barbárie que revoltam a consciência da Humanidade e que o advento de um mundo em que os seres humanos sejam livres de falar e de crer, libertos do terror e da miséria, foi proclamado como a mais alta inspiração do homem;

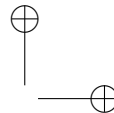
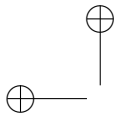
*Considerando* que é essencial a protecção dos Direitos do Homem através de um regime de direito, para que o homem não seja compelido, em supremo recurso, à revolta contra a tirania e a opressão;

*Considerando* que é essencial encorajar o desenvolvimento de relações amistosas entre as nações;

---

<sup>62</sup>Fonte: Centro dos Direitos do Homem das Nações Unidas, publicação GE.94-15440.





*Considerando* que, na Carta, os povos das Nações Unidas proclamam, de novo, a sua fé nos direitos fundamentais do homem, na dignidade e no valor da pessoa humana, na igualdade de direitos dos homens e das mulheres e se declararam resolvidos a favorecer o progresso social e a instaurar melhores condições de vida dentro de uma liberdade mais ampla;

*Considerando* que os Estados membros se comprometeram a promover, em cooperação com a Organização das Nações Unidas, o respeito universal e efectivo dos direitos do homem e das liberdades fundamentais;

Considerando que uma concepção comum destes direitos e liberdades é da mais alta importância para dar plena satisfação a tal compromisso:

## **A Assembleia Geral**

Proclama a presente Declaração Universal dos Direitos do Homem como ideal comum a atingir por todos os povos e todas as nações, a fim de que todos os indivíduos e todos os órgãos da sociedade, tendo-a constantemente no espírito, se esforcem, pelo ensino e pela educação, por desenvolver o respeito desses direitos e liberdades e por promover, por medidas progressivas de ordem nacional e internacional, o seu reconhecimento e a sua aplicação universais e efectivos tanto entre as populações dos próprios Estados membros como entre as dos territórios colocados sob a sua jurisdição.

### **Artigo 1.º**

Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e em direitos. Dotados de razão e de consciência, devem agir uns para com os outros em espírito de fraternidade.

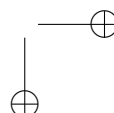
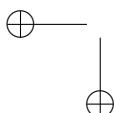
### **Artigo 2.º**

Todos os seres humanos podem invocar os direitos e as liberdades proclamados na presente Declaração, sem distinção alguma, nomeadamente de raça, de cor, de sexo, de língua, de religião, de opinião política ou outra, de origem nacional ou social, de fortuna, de nascimento ou de qualquer outra situação.

Além disso, não será feita nenhuma distinção fundada no estatuto político, jurídico ou internacional do país ou do território da naturalidade da pessoa, seja esse país ou território independente, sob tutela, autónomo ou sujeito a alguma limitação de soberania.

### **Artigo 3.º**

Todo o indivíduo tem direito à vida, à liberdade e à segurança pessoal.



**Artigo 4.º**

Ninguém será mantido em escravatura ou em servidão; a escravatura e o trato dos escravos, sob todas as formas, são proibidos.

**Artigo 5.º**

Ninguém será submetido a tortura nem a penas ou tratamentos cruéis, desumanos ou degradantes.

**Artigo 6.º**

Todos os indivíduos têm direito ao reconhecimento em todos os lugares da sua personalidade jurídica.

**Artigo 7.º**

Todos são iguais perante a lei e, sem distinção, têm direito a igual protecção da lei. Todos têm direito a protecção igual contra qualquer discriminação que viole a presente Declaração e contra qualquer incitamento a tal discriminação.

**Artigo 8.º**

Toda a pessoa tem direito a recurso efectivo para as jurisdições nacionais competentes contra os actos que violem os direitos fundamentais reconhecidos pela Constituição ou pela lei.

**Artigo 9.º**

Ninguém pode ser arbitrariamente preso, detido ou exilado.

**Artigo 10.º**

Toda a pessoa tem direito, em plena igualdade, a que a sua causa seja equitativa e publicamente julgada por um tribunal independente e imparcial que decida dos seus direitos e obrigações ou das razões de qualquer acusação em matéria penal que contra ela seja deduzida.

**Artigo 11.º**

1. Toda a pessoa acusada de um acto delituoso presume-se inocente até que a sua culpabilidade fique legalmente provada no decurso de um processo público em que todas as garantias necessárias de defesa lhe sejam asseguradas.

2. Ninguém será condenado por acções ou omissões que, no momento da sua prática, não constituíam acto delituoso à face do direito interno ou internacional. Do mesmo modo, não será infligida pena mais grave do que a que era aplicável no momento em que o acto delituoso foi cometido.

**Artigo 12.º**

Ninguém sofrerá intromissões arbitrárias na sua vida privada, na sua família, no seu domicílio ou na sua correspondência, nem ataques à sua honra e reputação. Contra tais intromissões ou ataques toda a pessoa tem direito a protecção da lei.

**Artigo 13.º**

1. Toda a pessoa tem o direito de livremente circular e escolher a sua residência no interior de um Estado.

2. Toda a pessoa tem o direito de abandonar o país em que se encontra, incluindo o seu, e o direito de regressar ao seu país.

**Artigo 14.º**

1. Toda a pessoa sujeita a perseguição tem o direito de procurar e de beneficiar de asilo em outros países.

2. Este direito não pode, porém, ser invocado no caso de processo realmente existente por crime de direito comum ou por actividades contrárias aos fins e aos princípios das Nações Unidas.

**Artigo 15.º**

1. Todo o indivíduo tem direito a ter uma nacionalidade.

2. Ninguém pode ser arbitrariamente privado da sua nacionalidade nem do direito de mudar de nacionalidade.

**Artigo 16.º**

1. A partir da idade núbil, o homem e a mulher têm o direito de casar e de constituir família, sem restrição alguma de raça, nacionalidade ou religião. Durante o casamento e na altura da sua dissolução, ambos têm direitos iguais.

2. O casamento não pode ser celebrado sem o livre e pleno consentimento dos futuros esposos.

3. A família é o elemento natural e fundamental da sociedade e tem direito à protecção desta e do Estado.

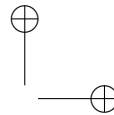
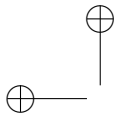
**Artigo 17.º**

1. Toda a pessoa, individual ou colectivamente, tem direito à propriedade.

2. Ninguém pode ser arbitrariamente privado da sua propriedade.

**Artigo 18.º**

Toda a pessoa tem direito à liberdade de pensamento, de consciência e de religião; este direito implica a liberdade de mudar de religião ou de convicção, assim como a liberdade de manifestar a religião ou convicção, sozinho ou em



comum, tanto em público como em privado, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pelos ritos.

**Artigo 19.º**

Todo o indivíduo tem direito à liberdade de opinião e de expressão, o que implica o direito de não ser inquietado pelas suas opiniões e o de procurar, receber e difundir, sem consideração de fronteiras, informações e ideias por qualquer meio de expressão.

**Artigo 20.º**

1. Toda a pessoa tem direito à liberdade de reunião e de associação pacíficas.
2. Ninguém pode ser obrigado a fazer parte de uma associação.

**Artigo 21.º**

1. Toda a pessoa tem o direito de tomar parte na direcção dos negócios públicos do seu país, quer directamente, quer por intermédio de representantes livremente escolhidos.

2. Toda a pessoa tem direito de acesso, em condições de igualdade, às funções públicas do seu país.

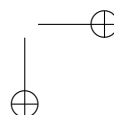
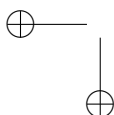
3. A vontade do povo é o fundamento da autoridade dos poderes públicos; e deve exprimir-se através de eleições honestas a realizar periodicamente por sufrágio universal e igual, com voto secreto ou segundo processo equivalente que salvaguarde a liberdade de voto.

**Artigo 22.º**

Toda a pessoa, como membro da sociedade, tem direito à segurança social; e pode legitimamente exigir a satisfação dos direitos económicos, sociais e culturais indispensáveis, graças ao esforço nacional e à cooperação internacional, de harmonia com a organização e os recursos de cada país.

**Artigo 23.º**

1. Toda a pessoa tem direito ao trabalho, à livre escolha do trabalho, a condições equitativas e satisfatórias de trabalho e à protecção contra o desemprego.
2. Todos têm direito, sem discriminação alguma, a salário igual por trabalho igual.
3. Quem trabalha tem direito a uma remuneração equitativa e satisfatória, que lhe permita e à sua família uma existência conforme com a dignidade



humana, e completada, se possível, por todos os outros meios de protecção social.

4. Toda a pessoa tem o direito de fundar com outras pessoas sindicatos e de se filiar em sindicatos para a defesa dos seus interesses.

**Artigo 24.º**

Toda a pessoa tem direito ao repouso e aos lazeres e, especialmente, a uma limitação razoável da duração do trabalho e a férias periódicas pagas.

**Artigo 25.º**

1. Toda a pessoa tem direito a um nível de vida suficiente para lhe assegurar e à sua família a saúde e o bem-estar, principalmente quanto à alimentação, ao vestuário, ao alojamento, à assistência médica e ainda quanto aos serviços sociais necessários, e tem direito à segurança no desemprego, na doença, na invalidez, na viuvez, na velhice ou noutros casos de perda de meios de subsistência por circunstâncias independentes da sua vontade.

2. A maternidade e a infância têm direito a ajuda e a assistência especiais. Todas as crianças, nascidas dentro ou fora do matrimónio, gozam da mesma protecção social.

**Artigo 26.º**

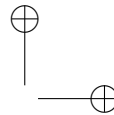
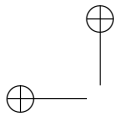
1. Toda a pessoa tem direito à educação. A educação deve ser gratuita, pelo menos a correspondente ao ensino elementar fundamental. O ensino elementar é obrigatório. O ensino técnico e profissional deve ser generalizado; o acesso aos estudos superiores deve estar aberto a todos em plena igualdade, em função do seu mérito.

2. A educação deve visar à plena expansão da personalidade humana e ao reforço dos direitos do homem e das liberdades fundamentais e deve favorecer a compreensão, a tolerância e a amizade entre todas as nações e todos os grupos raciais ou religiosos, bem como o desenvolvimento das actividades das Nações Unidas para a manutenção da paz.

3. Aos pais pertence a prioridade do direito de escolher o género de educação a dar aos filhos.

**Artigo 27.º**

1. Toda a pessoa tem o direito de tomar parte livremente na vida cultural da comunidade, de fruir as artes e de participar no progresso científico e nos benefícios que deste resultam.



2. Todos têm direito à protecção dos interesses morais e materiais ligados a qualquer produção científica, literária ou artística da sua autoria.

**Artigo 28.º**

Toda a pessoa tem direito a que reine, no plano social e no plano internacional, uma ordem capaz de tornar plenamente efectivos os direitos e as liberdades enunciados na presente Declaração.

**Artigo 29.º**

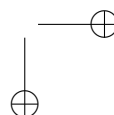
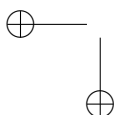
1. O indivíduo tem deveres para com a comunidade, fora da qual não é possível o livre e pleno desenvolvimento da sua personalidade.

2. No exercício destes direitos e no gozo destas liberdades ninguém está sujeito senão às limitações estabelecidas pela lei com vista exclusivamente a promover o reconhecimento e o respeito dos direitos e liberdades dos outros e a fim de satisfazer as justas exigências da moral, da ordem pública e do bem-estar numa sociedade democrática.

3. Em caso algum estes direitos e liberdades poderão ser exercidos contrariamente aos fins e aos princípios das Nações Unidas.

**Artigo 30.º**

Nenhuma disposição da presente Declaração pode ser interpretada de maneira a envolver para qualquer Estado, agrupamento ou indivíduo o direito de se entregar a alguma actividade ou de praticar algum acto destinado a destruir os direitos e liberdades aqui enunciados.



## Pacto Internacional sobre os Direitos Económicos, Sociais e Culturais

Adoptado e aberto à assinatura, ratificação e adesão pela resolução 2200A (XXI) da Assembleia Geral das Nações Unidas, de 16 de Dezembro de 1966.

Entrada em vigor na ordem internacional: 3 de Janeiro de 1976, em conformidade com o artigo 27.º.

Portugal:

i

- Assinatura: 7 de Outubro de 1976;
- Aprovação para ratificação: Lei n.º 45/78, de 11 de Julho, publicada no Diário da República, I Série A, n.º 157/78;
- Depósito do instrumento de ratificação junto do Secretário-Geral das Nações Unidas: 31 de Julho de 1978;
- Aviso do depósito do instrumento de ratificação: Aviso do Ministério dos Negócios Estrangeiros publicado no Diário da República, I Série, n.º 244/78, de 23 de Outubro;
- Entrada em vigor na ordem jurídica portuguesa: 31 de Outubro de 1978.

Estados partes (informação disponível no website do Alto Comissariado para os Direitos Humanos das Nações Unidas)

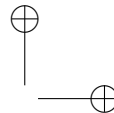
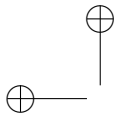
### Preâmbulo

Os Estados Partes no presente Pacto:

*Considerando* que, em conformidade com os princípios enunciados na Carta das Nações Unidas, o reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e dos seus direitos iguais e inalienáveis constitui o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no Mundo;

*Reconhecendo* que estes direitos decorrem da dignidade inerente à pessoa humana;

[www.labcom.pt](http://www.labcom.pt)



*Reconhecendo* que, em conformidade com a Declaração Universal dos Direitos do Homem, o ideal do ser humano livre, liberto do medo e da miséria não pode ser realizado a menos que sejam criadas condições que permitam a cada um desfrutar dos seus direitos económicos, sociais e culturais, bem como dos seus direitos civis e políticos;

*Considerando* que a Carta das Nações Unidas impõe aos Estados a obrigação de promover o respeito universal e efectivo dos direitos e liberdades do homem;

*Tomando em consideração* o facto de que o indivíduo tem deveres para com outrem e para com a colectividade à qual pertence e é chamado a esforçar-se pela promoção e respeito dos direitos reconhecidos no presente Pacto,

Acordam nos seguintes artigos:

#### PRIMEIRA PARTE

##### **Artigo 1.º**

1. Todos os povos tem o direito a dispor deles mesmos. Em virtude deste direito, eles determinam livremente o seu estatuto político e asseguram livremente o seu desenvolvimento económico, social e cultural.

2. Para atingir os seus fins, todos os povos podem dispor livremente das suas riquezas e dos seus recursos naturais, sem prejuízo das obrigações que decorrem da cooperação económica internacional, fundada sobre o princípio do interesse mútuo e do direito internacional. Em nenhum caso poderá um povo ser privado dos seus meios de subsistência.

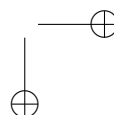
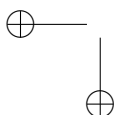
3. Os Estados Partes no presente Pacto, incluindo aqueles que têm responsabilidade pela administração dos territórios não autónomos e territórios sob tutela, devem promover a realização do direito dos povos a disporem deles mesmos e respeitar esse direito, em conformidade com as disposições da Carta das Nações Unidas.

#### SEGUNDA PARTE

##### **Artigo 2.º**

1. Cada um dos Estados Partes no presente Pacto compromete-se a agir, quer com o seu próprio esforço, quer com a assistência e cooperação internacionais, especialmente nos planos económico e técnico, no máximo dos seus

*LabCom Books*



recursos disponíveis, de modo a assegurar progressivamente o pleno exercício dos direitos reconhecidos no presente Pacto por todos os meios apropriados, incluindo em particular por meio de medidas legislativas.

2. Os Estados Partes no presente Pacto comprometem-se a garantir que os direitos nele enunciados serão exercidos sem discriminação alguma baseada em motivos de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política ou qualquer outra opinião, origem nacional ou social, fortuna, nascimento, qualquer outra situação.

3. Os países em vias de desenvolvimento, tendo em devida conta os direitos do homem e a respectiva economia nacional, podem determinar em que medida garantirão os direitos económicos no presente Pacto a não nacionais.

#### **Artigo 3.º**

Os Estados Partes no presente Pacto comprometem-se a assegurar o direito igual que têm o homem e a mulher ao gozo de todos os direitos económicos, sociais e culturais enumerados no presente Pacto.

#### **Artigo 4.º**

Os Estados Partes no presente Pacto reconhecem que, no gozo dos direitos assegurados pelo Estado, em conformidade com o presente Pacto, o Estado só pode submeter esses direitos às limitações estabelecidas pela lei, unicamente na medida compatível com a natureza desses direitos e exclusivamente com o fim de promover o bem-estar geral numa sociedade democrática.

#### **Artigo 5.º**

1. Nenhuma disposição do presente Pacto pode ser interpretada como implicando para um Estado, uma colectividade ou um indivíduo qualquer direito de se dedicar a uma actividade ou de realizar um acto visando a destruição dos direitos ou liberdades reconhecidos no presente Pacto ou a limitações mais amplas do que as previstas no dito Pacto.

2. Não pode ser admitida nenhuma restrição ou derrogação aos direitos fundamentais do homem reconhecidos ou em vigor, em qualquer país, em virtude de leis, convenções, regulamentos ou costumes, sob o pretexto de que o presente Pacto não os reconhece ou reconhece-os em menor grau.

### TERCEIRA PARTE

#### **Artigo 6.º**

1. Os Estados Partes no presente Pacto reconhecem o direito ao trabalho, que compreende o direito que têm todas as pessoas de assegurar a possibilidade de ganhar a sua vida por meio de um trabalho livremente escolhido ou aceite, e tomarão medidas apropriadas para salvaguardar esse direito.

2. As medidas que cada um dos Estados Partes no presente Pacto tomará com vista a assegurar o pleno exercício deste direito devem incluir programas de orientação técnica e profissional, a elaboração de políticas e de técnicas capazes de garantir um desenvolvimento económico, social e cultural constante e um pleno emprego produtivo em condições que garantam o gozo das liberdades políticas e económicas fundamentais de cada indivíduo.

#### **Artigo 7.º**

Os Estados Partes no presente Pacto reconhecem o direito de todas as pessoas de gozar de condições de trabalho justas e favoráveis, que assegurem em especial:

- a) Uma remuneração que proporcione, no mínimo, a todos os trabalhadores;
  - i) Um salário equitativo e uma remuneração igual para um trabalho de valor igual, sem nenhuma distinção, devendo, em particular, às mulheres ser garantidas condições de trabalho não inferiores àsquelas de que beneficiam os homens, com remuneração igual para trabalho igual;
  - ii) Uma existência decente para eles próprios e para as suas famílias, em conformidade com as disposições do presente Pacto;
- b) Condições de trabalho seguras e higiénicas;
- c) Iguais oportunidades para todos de promoção no seu trabalho à categoria superior apropriada, sujeito a nenhuma outra consideração além da antiguidade de serviço e da aptidão individual;
- d) Repouso, lazer e limitação razoável das horas de trabalho e férias periódicas pagas, bem como remuneração nos dias de feriados públicos.

#### **Artigo 8.º**

1. Os Estados Partes no presente Pacto comprometem-se a assegurar:

- a) O direito de todas as pessoas de formarem sindicatos e de se filiarem no sindicato da sua escolha, sujeito somente ao regulamento da organização interessada, com vista a favorecer e proteger os seus interesses económicos e sociais. O exercício deste direito não pode ser objecto de restrições, a não ser daquelas previstas na lei e que sejam necessárias numa sociedade democrática,

no interesse da segurança nacional ou da ordem pública, ou para proteger os direitos e as liberdades de outrem;

b) O direito dos sindicatos de formar federações ou confederações nacionais e o direito destas de formarem ou de se filiarem às organizações sindicais internacionais;

c) O direito dos sindicatos de exercer livremente a sua actividade, sem outras limitações além das previstas na lei, e que sejam necessárias numa sociedade democrática, no interesse da segurança social ou da ordem pública ou para proteger os direitos e as liberdades de outrem;

d) O direito de greve, sempre que exercido em conformidade com as leis de cada país.

2. O presente artigo não impede que o exercício desses direitos seja submetido a restrições legais pelos membros das forças armadas, da polícia ou pelas autoridades da administração pública.

3. Nenhuma disposição do presente artigo autoriza aos Estados Partes na Convenção de 1948 da Organização Internacional do Trabalho, relativa à liberdade sindical e à protecção do direito sindical, a adoptar medidas legislativas, que prejudiquem ou a aplicar a lei de modo a prejudicar as garantias previstas na dita Convenção.

#### **Artigo 9.º**

Os Estados Partes no presente Pacto reconhecem o direito de todas as pessoas à segurança social, incluindo os seguros sociais.

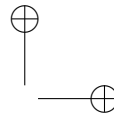
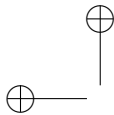
#### **Artigo 10.º**

Os Estados Partes no presente Pacto reconhecem que:

1. Uma protecção e uma assistência mais amplas possíveis serão proporcionadas à família, que é o núcleo elementar natural e fundamental da sociedade, particularmente com vista à sua formação e no tempo durante o qual ela tem a responsabilidade de criar e educar os filhos. O casamento deve ser livremente consentido pelos futuros esposos.

2. Uma protecção especial deve ser dada às mães durante um período de tempo razoável antes e depois do nascimento das crianças. Durante este mesmo período as mães trabalhadoras devem beneficiar de licença paga ou de licença acompanhada de serviços de segurança social adequados.

3. Medidas especiais de protecção e de assistência devem ser tomadas em benefício de todas as crianças e adolescentes, sem discriminação alguma



derivada de razões de paternidade ou outras. Crianças e adolescentes devem ser protegidos contra a exploração económica e social. O seu emprego em trabalhos de natureza a comprometer a sua moralidade ou a sua saúde, capazes de pôr em perigo a sua vida, ou de prejudicar o seu desenvolvimento normal deve ser sujeito à sanção da lei. Os Estados devem também fixar os limites de idade abaixo dos quais o emprego de mão-de-obra infantil será interdito e sujeito às sanções da lei.

**Artigo 11.º**

1. Os Estados Partes no presente Pacto reconhecem o direito de todas as pessoas a um nível de vida suficiente para si e para as suas famílias, incluindo alimentação, vestuário e alojamento suficientes, bem como a um melhoramento constante das suas condições de existência. Os Estados Partes tomarão medidas apropriadas destinadas a assegurar a realização deste direito reconhecendo para este efeito a importância essencial de uma cooperação internacional livremente consentida.

2. Os Estados Partes do presente Pacto, reconhecendo o direito fundamental de todas as pessoas de estarem ao abrigo da fome, adoptarão individualmente e por meio da cooperação internacional as medidas necessárias, incluindo programas concretos:

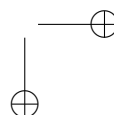
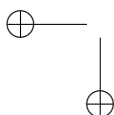
a) Para melhorar os métodos de produção, de conservação e de distribuição dos produtos alimentares pela plena utilização dos conhecimentos técnicos e científicos, pela difusão de princípios de educação nutricional e pelo desenvolvimento ou a reforma dos regimes agrários, de maneira a assegurar da melhor forma a valorização e a utilização dos recursos naturais;

b) Para assegurar uma repartição equitativa dos recursos alimentares mundiais em relação às necessidades, tendo em conta os problemas que se põem tanto aos países importadores como aos países exportadores de produtos alimentares.

**Artigo 12.º**

1. Os Estados Partes no presente Pacto reconhecem o direito de todas as pessoas de gozar do melhor estado de saúde física e mental possível de atingir.

2. As medidas que os Estados Partes no presente Pacto tomarem com vista a assegurar o pleno exercício deste direito deverão compreender as medidas necessárias para assegurar:



- a) A diminuição da mortalidade e da mortalidade infantil, bem como o desenvolvimento da criança;
- b) O melhoramento de todos os aspectos de higiene do meio ambiente e da higiene industrial;
- c) A profilaxia, tratamento e controlo das doenças epidémicas, endémicas, profissionais e outras;
- d) A criação de condições próprias a assegurar a todas as pessoas serviços médicos e ajuda médica em caso de doença.

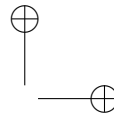
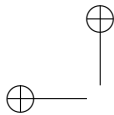
**Artigo 13.º**

1. Os Estados Partes no presente Pacto reconhecem o direito de toda a pessoa à educação. Concordam que a educação deve visar ao pleno desenvolvimento da personalidade humana e do sentido da sua dignidade e reforçar o respeito pelos direitos do homem e das liberdades fundamentais. Concordam também que a educação deve habilitar toda a pessoa a desempenhar um papel útil numa sociedade livre, promover compreensão, tolerância e amizade entre todas as nações e grupos, raciais, étnicos e religiosos, e favorecer as actividades das Nações Unidas para a conservação da paz.

2. Os Estados Partes no presente Pacto reconhecem que, a fim de assegurar o pleno exercício deste direito:

- a) O ensino primário deve ser obrigatório e acessível gratuitamente a todos;
- b) O ensino secundário, nas suas diferentes formas, incluindo o ensino secundário técnico e profissional, deve ser generalizado e tornado acessível a todos por todos os meios apropriados e nomeadamente pela instauração progressiva da educação gratuita;
- c) O ensino superior deve ser tornado acessível a todos em plena igualdade, em função das capacidades de cada um, por todos os meios apropriados e nomeadamente pela instauração progressiva da educação gratuita;
- d) A educação de base deve ser encorajada ou intensificada, em toda a medida do possível, para as pessoas que não receberam instrução primária ou que não a receberam até ao seu termo;
- e) É necessário prosseguir activamente o desenvolvimento de uma rede escolar em todos os escalões, estabelecer um sistema adequado de bolsas e melhorar de modo contínuo as condições materiais do pessoal docente.

3. Os Estados Partes no presente Pacto comprometem-se a respeitar a



liberdade dos pais ou, quando tal for o caso, dos tutores legais de escolher para seus filhos (ou pupilos) estabelecimentos de ensino diferentes dos dos poderes públicos, mas conformes às normas mínimas que podem ser prescritas ou aprovadas pelo Estado em matéria de educação, e de assegurar a educação religiosa e moral de seus filhos (ou pupilos) em conformidade com as suas próprias convicções.

4. Nenhuma disposição do presente artigo deve ser interpretada como limitando a liberdade dos indivíduos e das pessoas morais de criar e dirigir estabelecimentos de ensino, sempre sob reserva de que os princípios enunciados no parágrafo 1 do presente artigo sejam observados e de que a educação proporcionada nesses estabelecimentos seja conforme às normas mínimas prescritas pelo Estado.

#### **Artigo 14.º**

Todo o Estado Parte no presente Pacto que, no momento em que se torna parte, não pôde assegurar ainda no território metropolitano ou nos territórios sob a sua jurisdição ensino primário obrigatório e gratuito compromete-se a elaborar e adoptar, num prazo de dois anos, um plano detalhado das medidas necessárias para realizar progressivamente, num número razoável de anos, fixados por esse plano, a aplicação do princípio do ensino primário obrigatório e gratuito para todos.

#### **Artigo 15.º**

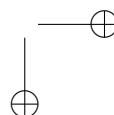
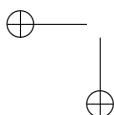
1. Os Estados Partes no presente Pacto reconhecem a todos o direito:

- a) De participar na vida cultural;
- b) De beneficiar do progresso científico e das suas aplicações;
- c) De beneficiar da protecção dos interesses morais e materiais que decorrem de toda a produção científica, literária ou artística de que cada um é autor.

2. As medidas que os Estados Partes no presente Pacto tomarem com vista a assegurarem o pleno exercício deste direito deverão compreender as que são necessárias para assegurar a manutenção, o desenvolvimento e a difusão da ciência e da cultura.

3. Os Estados Partes no presente Pacto comprometem-se a respeitar a liberdade indispensável à investigação científica e às actividades criadoras.

4. Os Estados Partes no presente Pacto reconhecem os benefícios que



devem resultar do encorajamento e do desenvolvimento dos contactos internacionais e da cooperação no domínio da ciência e da cultura.

#### QUARTA PARTE

##### **Artigo 16.º**

1. Os Estados Partes no presente Pacto comprometem-se a apresentar, em conformidade com as disposições da presente parte do Pacto, relatórios sobre as medidas que tiverem adoptado e sobre os progressos realizados com vista a assegurar o respeito dos direitos reconhecidos no Pacto.

2:

a) Todos os relatórios serão dirigidos ao Secretário-Geral das Nações Unidas, que transmitirá cópias deles ao Conselho Económico e Social, para apreciação, em conformidade com as disposições do presente Pacto;

b) O Secretário-Geral da Organização das Nações Unidas transmitirá igualmente às agências especializadas cópias dos relatórios, ou das partes pertinentes dos relatórios, enviados pelos Estados Partes no presente Pacto que são igualmente membros das referidas agências especializadas, na medida em que esses relatórios, ou partes de relatórios, tenham relação a questões relevantes da competência das mencionadas agências nos termos dos seus respectivos instrumentos constitucionais.

##### **Artigo 17.º**

1. Os Estados Partes no presente Pacto apresentarão os seus relatórios por etapas, segundo um programa a ser estabelecido pelo Conselho Económico e Social, no prazo de um ano a contar da data da entrada em vigor do presente Pacto, depois de ter consultado os Estados Partes e as agências especializadas interessadas.

2. Os relatórios podem indicar os factores e as dificuldades que impedem estes Estados de desempenhar plenamente as obrigações previstas no presente Pacto.

3. No caso em que informações relevantes tenham já sido transmitidas à Organização das Nações Unidas ou a uma agência especializada por um Estado Parte no Pacto, não será necessário reproduzir as ditas informações e bastará uma referência precisa a essas informações.

##### **Artigo 18.º**

Em virtude das responsabilidades que lhe são conferidas pela Carta das Nações Unidas no domínio dos direitos do homem e das liberdades fundamentais, o Conselho Económico e Social poderá concluir arranjos com as agências especializadas, com vista à apresentação por estas de relatórios relativos aos progressos realizados na observância das disposições do presente Pacto que entram no quadro das suas actividades. Estes relatórios poderão compreender dados sobre as decisões e recomendações adoptadas pelos órgãos competentes das agências especializadas sobre a referida questão da observância.

**Artigo 19.º**

O Conselho Económico e Social pode enviar à Comissão dos Direitos do Homem para fins de estudo e de recomendação de ordem geral ou para informação, se for caso disso, os relatórios respeitantes aos direitos do homem transmitidos pelos Estados, em conformidade com os artigos 16.º e 17.º e os relatórios respeitantes aos direitos do homem comunicados pelas agências especializadas em conformidade com o artigo 18.º

**Artigo 20.º**

Os Estados Partes no presente Pacto e as agências especializadas interessadas podem apresentar ao Conselho Económico e Social observações sobre todas as recomendações de ordem geral feitas em virtude do artigo 19.º, ou sobre todas as menções de uma recomendação de ordem geral figurando num relatório da Comissão dos Direitos do Homem ou em todos os documentos mencionados no dito relatório.

**Artigo 21.º**

O Conselho Económico e Social pode apresentar de tempos a tempos à Assembleia Geral relatórios contendo recomendações de carácter geral e um resumo das informações recebidas dos Estados Partes no presente Pacto e das agências especializadas sobre as medidas tomadas e os progressos realizados com vista a assegurar o respeito geral dos direitos reconhecidos no presente Pacto.

**Artigo 22.º**

O Conselho Económico e Social pode levar à atenção dos outros órgãos da Organização das Nações Unidas, dos seus órgãos subsidiários e das agências especializadas interessadas que se dedicam a fornecer assistência técnica quaisquer questões suscitadas pelos relatórios mencionados nesta parte do presente Pacto e que possa ajudar estes organismos a pronunciarem-se,

cada um na sua própria esfera de competência sobre a oportunidade de medidas internacionais capazes de contribuir para a execução efectiva e progressiva do presente Pacto.

**Artigo 23.º**

Os Estados Partes no presente Pacto concordam que as medidas de ordem internacional destinadas a assegurar a realização dos direitos reconhecidos no dito Pacto incluem métodos, tais como a conclusão de convenções, a adopção de recomendações, a prestação de assistência técnica e a organização, em ligação com os Governos interessados, de reuniões regionais e de reuniões técnicas, para fins de consulta e de estudos.

**Artigo 24.º**

Nenhuma disposição do presente Pacto deve ser interpretada como atentando contra as disposições da Carta das Nações Unidas e dos estatutos das agências especializadas que definem as respectivas responsabilidades dos diversos órgãos da Organização das Nações Unidas e das agências especializadas no que respeita às questões tratadas no presente Pacto.

**Artigo 25.º**

Nenhuma disposição do presente Pacto será interpretada como atentando contra o direito inerente a todos os povos de gozar e a usufruir plena e livremente das suas riquezas e recursos naturais.

## QUINTA PARTE

**Artigo 26.º**

1. O presente Pacto está aberto à assinatura de todos os Estados Membros da Organização das Nações Unidas ou membros de qualquer das suas agências especializadas, de todos os Estados Partes no Estatuto do Tribunal Internacional de Justiça, bem como de todos os outros Estados convidados pela Assembleia Geral das Nações Unidas a tornarem-se partes no presente Pacto.

2. O presente Pacto está sujeito a ratificação. Os instrumentos de ratificação serão depositados junto do Secretário-Geral da Organização das Nações Unidas.

3. O presente Pacto será aberto à adesão de todos os Estados referidos no parágrafo 1 do presente artigo.

4. A adesão far-se-á pelo depósito de um instrumento de adesão junto do Secretário-Geral da Organização das Nações Unidas.

5. O Secretário-Geral da Organização das Nações Unidas informará todos os Estados que assinaram o presente Pacto ou que a ele aderirem acerca do depósito de cada instrumento de ratificação ou de adesão.

**Artigo 27.º**

1. O presente Pacto entrará em vigor três meses após a data do depósito junto do Secretário-Geral da Organização das Nações Unidas do trigésimo quinto instrumento de ratificação ou de adesão.

2. Para cada um dos Estados que ratificarem o presente Pacto ou a ele aderirem depois do depósito do trigésimo quinto instrumento de ratificação ou de adesão, o dito Pacto entrará em vigor três meses depois da data do depósito por esse Estado do seu instrumento de ratificação ou de adesão.

**Artigo 28.º**

As disposições do presente Pacto aplicam-se, sem quaisquer limitações ou excepções, a todas as unidades constitutivas dos Estados Federais.

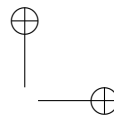
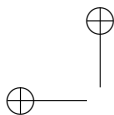
**Artigo 29.º**

1. Todo o Estado Parte no presente Pacto pode propor uma emenda e depositar o respectivo texto junto do Secretário-Geral da Organização das Nações Unidas. O Secretário-Geral transmitirá então todos os projectos de emenda aos Estados Partes no presente Pacto, pedindo-lhes que indiquem se desejam que se convoque uma conferência de Estados Partes para examinar essas projectos e submetê-los à votação. Se um terço, pelo menos, dos Estados se declararem a favor desta convocação, o Secretário-Geral convocará a conferência sob os auspícios da Organização das Nações Unidas. Toda a emenda adoptada pela maioria dos Estados presentes e votantes na conferência será submetida para aprovação à Assembleia Geral das Nações Unidas.

2. As emendas entrarão em vigor quando aprovadas pela Assembleia Geral das Nações Unidas e aceites, em conformidade com as respectivas regras constitucionais, por uma maioria de dois terços dos Estados Partes no presente Pacto.

3. Quando as emendas entram em vigor, elas vinculam os Estados Partes que as aceitaram, ficando os outros Estados Partes ligados pelas disposições do presente Pacto e por todas as emendas anteriores que tiverem aceite.

**Artigo 30.º**



Independentemente das notificações previstas no parágrafo 5 do artigo 26.º, o Secretário-Geral da Organização das Nações Unidas informará todos os Estados visados no parágrafo 1 do dito artigo:

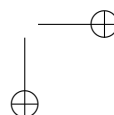
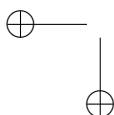
a) Acerca das assinaturas apostas ao presente Pacto e acerca dos instrumentos de ratificação e de adesão depositados em conformidade com o artigo 26.º;

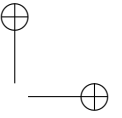
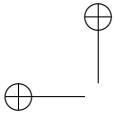
b) Acerca da data em que o presente Pacto entrar em vigor em conformidade com o artigo 27.º e acerca da data em que entrarão em vigor as emendas previstas no artigo 29.º

**Artigo 31.º**

1. O presente Pacto, cujos textos em inglês, chinês, espanhol, francês e russo fazem igual fé, será depositado nos arquivos das Nações Unidas.

2. O Secretário-Geral da Organização das Nações Unidas transmitirá cópias certificadas do presente Pacto a todos os Estados visados no artigo 26.º.





## **Pacto Internacional sobre os Direitos Civis e Políticos**

Adoptado e aberto à assinatura, ratificação e adesão pela resolução 2200A (XXI) da Assembleia Geral das Nações Unidas, de 16 de Dezembro de 1966.

Entrada em vigor na ordem internacional: 23 de Março de 1976, em conformidade com o artigo 49.º.

Portugal:

- Assinatura: 7 de Outubro de 1976;
- Aprovação para ratificação: Lei n.º 29/78, de 12 de Junho, publicada no Diário da República, I Série A, n.º 133/78 (rectificada mediante aviso de rectificação publicado no Diário da República n.º 153/78, de 6 de Julho);
- Depósito do instrumento de ratificação junto do Secretário-Geral das Nações Unidas: 15 de Junho de 1978;
- Aviso do depósito do instrumento de ratificação: Aviso do Ministério dos Negócios Estrangeiros publicado no Diário da República, I Série, n.º 187/78, de 16 de Agosto;
- Entrada em vigor na ordem jurídica portuguesa: 15 de Setembro de 1978.

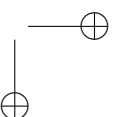
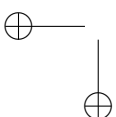
Estados partes: (informação disponível no website do Alto Comissariado para os Direitos Humanos das Nações Unidas)

### **Preâmbulo**

Os Estados Partes no presente Pacto:

*Considerando* que, em conformidade com os princípios enunciados na Carta das Nações Unidas, o reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e dos seus direitos iguais e inalienáveis constitui o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no Mundo;

*LabCom Books*



*Reconhecendo* que estes direitos decorrem da dignidade inerente à pessoa humana;

*Reconhecendo* que, em conformidade com a Declaração Universal dos Direitos do Homem, o ideal do ser humano livre, usufruindo das liberdades civis e políticas e liberto do medo e da miséria, não pode ser realizado a menos que sejam criadas condições que permitam a cada um gozar dos seus direitos civis e políticos, bem como dos seus direitos económicos, sociais e culturais;

*Considerando* que a Carta das Nações Unidas impõe aos Estados a obrigação de promover o respeito universal e efectivo dos direitos e das liberdades do homem;

*Tomando em consideração* o facto de que o indivíduo tem deveres em relação a outrem e em relação à colectividade a que pertence e tem a responsabilidade de se esforçar a promover e respeitar os direitos reconhecidos no presente Pacto:

Acordam o que segue:

## PRIMEIRA PARTE

### **Artigo 1.º**

1. Todos os povos têm o direito a dispor deles mesmos. Em virtude deste direito, eles determinam livremente o seu estatuto político e dedicam-se livremente ao seu desenvolvimento económico, social e cultural.

2. Para atingir os seus fins, todos os povos podem dispor livremente das suas riquezas e dos seus recursos naturais, sem prejuízo de quaisquer obrigações que decorrem da cooperação económica internacional, fundada sobre o princípio do interesse mútuo e do direito internacional. Em nenhum caso pode um povo ser privado dos seus meios de subsistência.

3. Os Estados Partes no presente Pacto, incluindo aqueles que têm a responsabilidade de administrar territórios não autónomos e territórios sob tutela, são chamados a promover a realização do direito dos povos a disporem de si mesmos e a respeitar esse direito, conforme às disposições da Carta das Nações Unidas.

## SEGUNDA PARTE

### **Artigo 2.º**

1. Cada Estado Parte no presente Pacto compromete-se a respeitar e a garantir a todos os indivíduos que se encontrem nos seus territórios e estejam sujeitos à sua jurisdição os direitos reconhecidos no presente Pacto, sem qualquer distinção, derivada, nomeadamente, de raça, de cor, de sexo, de língua, de religião, de opinião política, ou de qualquer outra opinião, de origem nacional ou social, de propriedade ou de nascimento, ou de outra situação.

2. Cada Estado Parte no presente Pacto compromete-se a adoptar, de acordo com os seus processos constitucionais e com as disposições do presente Pacto, as medidas que permitam a adopção de decisões de ordem legislativa ou outra capazes de dar efeito aos direitos reconhecidos no presente Pacto que ainda não estiverem em vigor.

3. Cada Estado Parte no presente Pacto compromete-se a:

a) Garantir que todas as pessoas cujos direitos e liberdades reconhecidos no presente Pacto forem violados disponham de recurso eficaz, mesmo no caso de a violação ter sido cometida por pessoas agindo no exercício das suas funções oficiais;

b) Garantir que a competente autoridade judiciária, administrativa ou legislativa, ou qualquer outra autoridade competente, segundo a legislação do Estado, estatua sobre os direitos da pessoa que forma o recurso, e desenvolver as possibilidades de recurso jurisdicional;

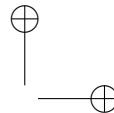
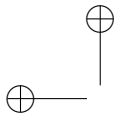
c) Garantir que as competentes autoridades façam cumprir os resultados de qualquer recurso que for reconhecido como justificado.

#### **Artigo 3.º**

Os Estados Partes no presente Pacto comprometem-se a assegurar o direito igual dos homens e das mulheres a usufruir de todos os direitos civis e políticos enunciados no presente Pacto.

#### **Artigo 4.º**

1. Em tempo de uma emergência pública que ameça a existência da nação e cuja existência seja proclamada por um acto oficial, os Estados Partes no presente Pacto podem tomar, na estrita medida em que a situação o exigir, medidas que derroguem as obrigações previstas no presente Pacto, sob reserva de que essas medidas não sejam incompatíveis com outras obrigações que lhes impõe o direito internacional e que elas não envolvam uma discriminação fundada unicamente sobre a raça, a cor, o sexo, a língua, a religião ou a origem social.



2. A disposição precedente não autoriza nenhuma derrogação aos artigos 6.º, 7.º, 8.º, parágrafos 1 e 2, 11.º, 15.º, 16.º e 18.º.

3. Os Estados Partes no presente Pacto que usam do direito de derrogação devem, por intermédio do secretário-geral da Organização das Nações Unidas, informar imediatamente os outros Estados Partes acerca das disposições derrogadas, bem como os motivos dessa derrogação. Uma nova comunicação será feita pela mesma via na data em que se pôs fim a essa derrogação.

#### **Artigo 5.º**

1. Nenhuma disposição do presente Pacto pode ser interpretada como implicando para um Estado, um grupo ou um indivíduo qualquer direito de se dedicar a uma actividade ou de realizar um acto visando a destruição dos direitos e das liberdades reconhecidos no presente Pacto ou as suas limitações mais amplas que as previstas no dito Pacto.

2. Não pode ser admitida nenhuma restrição ou derrogação aos direitos fundamentais do homem reconhecidos ou em vigor em todo o Estado Parte no presente Pacto em aplicação de leis, de convenções, de regulamentos ou de costumes, sob pretexto de que o presente Pacto não os reconhece ou reconhece-os em menor grau.

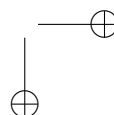
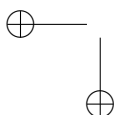
### TERCEIRA PARTE

#### **Artigo 6.º**

1. O direito à vida é inerente à pessoa humana. Este direito deve ser protegido pela lei: ninguém pode ser arbitrariamente privado da vida.

2. Nos países em que a pena de morte não foi abolida, uma sentença de morte só pode ser pronunciada para os crimes mais graves, em conformidade com a legislação em vigor, no momento em que o crime foi cometido e que não deve estar em contradição com as disposições do presente Pacto nem com a Convenção para a Prevenção e a Repressão do Crime de Genocídio. Esta pena não pode ser aplicada senão em virtude de um juízo definitivo pronunciado por um tribunal competente.

3. Quando a privação da vida constitui o crime de genocídio fica entendido que nenhuma disposição do presente artigo autoriza um Estado Parte no presente Pacto a derrogar de alguma maneira qualquer obrigação assumida em virtude das disposições da Convenção para a Prevenção e a Repressão do Crime de Genocídio.



4. Qualquer indivíduo condenado à morte terá o direito de solicitar o perdão ou a comutação da pena. A amnistia, o perdão ou a comutação da pena de morte podem ser concedidos em todos os casos.

5. Uma sentença de morte não pode ser pronunciada em casos de crimes cometidos por pessoas de idade inferior a 18 anos e não pode ser executada sobre mulheres grávidas.

6. Nenhuma disposição do presente artigo pode ser invocada para retardar ou impedir a abolição da pena capital por um Estado Parte no presente Pacto.

#### **Artigo 7.º**

Ninguém será submetido à tortura nem a penas ou a tratamentos cruéis, inumanos ou degradantes. Em particular, é interdito submeter uma pessoa a uma experiência médica ou científica sem o seu livre consentimento.

#### **Artigo 8.º**

1. Ninguém será submetido à escravidão; a escravidão e o tráfico de escravos, sob todas as suas formas, são interditos.

2. Ninguém será mantido em servidão.

3:

a) Ninguém será constrangido a realizar trabalho forçado ou obrigatório;

b) A alínea a) do presente parágrafo não pode ser interpretada no sentido de proibir, em certos países onde crimes podem ser punidos de prisão acompanhada de trabalhos forçados, o cumprimento de uma pena de trabalhos forçados, infligida por um tribunal competente;

c) Não é considerado como trabalho forçado ou obrigatório no sentido do presente parágrafo:

i) Todo o trabalho não referido na alínea b) normalmente exigido de um indivíduo que é detido em virtude de uma decisão judicial legítima ou que tendo sido objecto de uma tal decisão é libertado condicionalmente;

ii) Todo o serviço de carácter militar e, nos países em que a objecção por motivos de consciência é admitida, todo o serviço nacional exigido pela lei dos objectores de consciência;

iii) Todo o serviço exigido nos casos de força maior ou de sinistros que ameacem a vida ou o bem-estar da comunidade;

iv) Todo o trabalho ou todo o serviço formando parte das obrigações cívicas normais.

#### **Artigo 9.º**

1. Todo o indivíduo tem direito à liberdade e à segurança da sua pessoa. Ninguém pode ser objecto de prisão ou detenção arbitrária. Ninguém pode ser privado da sua liberdade a não ser por motivo e em conformidade com processos previstos na lei.

2. Todo o indivíduo preso será informado, no momento da sua detenção, das razões dessa detenção e receberá notificação imediata de todas as acusações apresentadas contra ele.

3. Todo o indivíduo preso ou detido sob acusação de uma infracção penal será prontamente conduzido perante um juiz ou uma outra autoridade habilitada pela lei a exercer funções judiciais e deverá ser julgado num prazo razoável ou libertado. A detenção prisional de pessoas aguardando julgamento não deve ser regra geral, mas a sua libertação pode ser subordinada a garantir que assegurem a presença do interessado no julgamento em qualquer outra fase do processo e, se for caso disso, para execução da sentença.

4. Todo o indivíduo que se encontrar privado de liberdade por prisão ou detenção terá o direito de intentar um recurso perante um tribunal, a fim de que este estatua sem demora sobre a legalidade da sua detenção e ordene a sua libertação se a detenção for ilegal.

5. Todo o indivíduo vítima de prisão ou de detenção ilegal terá direito a compensação.

#### **Artigo 10.º**

1. Todos os indivíduos privados da sua liberdade devem ser tratados com humanidade e com respeito da dignidade inerente à pessoa humana.

2:

a) Pessoas sob acusação serão, salvo circunstâncias excepcionais, separadas dos condenados e submetidas a um regime distinto, apropriado à sua condição de pessoas não condenadas;

b) Jovens sob detenção serão separados dos adultos e o seu caso será decidido o mais rapidamente possível.

3. O regime penitenciário comportará tratamento dos reclusos cujo fim essencial é a sua emenda e a sua recuperação social. Delinquentes jovens serão separados dos adultos e submetidos a um regime apropriado à sua idade e ao seu estatuto legal.

#### **Artigo 11.º**

Ninguém pode ser aprisionado pela única razão de que não está em situação de executar uma obrigação contratual.

**Artigo 12.º**

1. Todo o indivíduo legalmente no território de um Estado tem o direito de circular livremente e de aí escolher livremente a sua residência.

2. Todas as pessoas são livres de deixar qualquer país, incluindo o seu.

3. Os direitos mencionados acima não podem ser objecto de restrições, a não ser que estas estejam previstas na lei e sejam necessárias para proteger a segurança nacional, a ordem pública, a saúde ou a moralidade públicas ou os direitos e liberdades de outrem e sejam compatíveis com os outros direitos reconhecidos pelo presente Pacto.

4. Ninguém pode ser arbitrariamente privado do direito de entrar no seu próprio país.

**Artigo 13.º**

Um estrangeiro que se encontre legalmente no território de um Estado Parte no presente Pacto não pode ser expulso, a não ser em cumprimento de uma decisão tomada em conformidade com a lei e, a menos que razões imperiosas de segurança nacional a isso se oponham, deve ter a possibilidade de fazer valer as razões que militam contra a sua expulsão e de fazer examinar o seu caso pela autoridade competente ou por uma ou várias pessoas especialmente designadas pela dita autoridade, fazendo-se representar para esse fim.

**Artigo 14.º**

1. Todos são iguais perante os tribunais de justiça. Todas as pessoas têm direito a que a sua causa seja ouvida equitativa e publicamente por um tribunal competente, independente e imparcial, estabelecido pela lei, que decidirá quer do bem fundado de qualquer acusação em matéria penal dirigida contra elas, quer das contestações sobre os seus direitos e obrigações de carácter civil. As audições à porta fechada podem ser determinadas durante a totalidade ou uma parte do processo, seja no interesse dos bons costumes, da ordem pública ou da segurança nacional numa sociedade democrática, seja quando o interesse da vida privada das partes em causa o exija, seja ainda na medida em que o tribunal o considerar absolutamente necessário, quando, por motivo das circunstâncias particulares do caso, a publicidade prejudicasse os interesses da justiça; todavia qualquer sentença pronunciada em matéria penal ou civil

será publicada, salvo se o interesse de menores exigir que se proceda de outra forma ou se o processo respeita a diferendos matrimoniais ou à tutela de crianças.

2. Qualquer pessoa acusada de infracção penal é de direito presumida inocente até que a sua culpabilidade tenha sido legalmente estabelecida.

3. Qualquer pessoa acusada de uma infracção penal terá direito, em plena igualdade, pelo menos às seguintes garantias:

a) A ser prontamente informada, numa língua que ela com-preenda, de modo detalhado, acerca da natureza e dos motivos da acusação apresentada contra ela;

b) A dispor do tempo e das facilidades necessárias para a preparação da defesa e a comunicar com um advogado da sua escolha;

c) A ser julgada sem demora excessiva;

d) A estar presente no processo e a defender-se a si própria ou a ter a assistência de um defensor da sua escolha; se não tiver defensor, a ser informada do seu direito de ter um e, sempre que o interesse da justiça o exigir, a ser-lhe atribuído um defensor oficioso, a título gratuito no caso de não ter meios para o remunerar;

e) A interrogar ou fazer interrogar as testemunhas de acusação e a obter a comparência e o interrogatório das testemunhas de defesa nas mesmas condições das testemunhas de acusação;

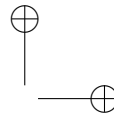
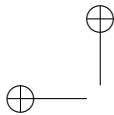
f) A fazer-se assistir gratuitamente de um intérprete, se não compreender ou não falar a língua utilizada no tribunal;

g) A não ser forçada a testemunhar contra si própria ou a confessar-se culpada.

4. No processo aplicável às pessoas jovens a lei penal terá em conta a sua idade e o interesse que apresenta a sua reabilitação.

5. Qualquer pessoa declarada culpada de crime terá o direito de fazer examinar por uma jurisdição superior a declaração de culpabilidade e a sentença em conformidade com a lei.

6. Quando uma condenação penal definitiva é ulteriormente anulada ou quando é concedido o indulto, porque um facto novo ou recentemente revelado prova concludentemente que se produziu um erro judiciário, a pessoa que cumpriu uma pena em virtude dessa condenação será indemnizada, em con-



formidade com a lei, a menos que se prove que a não revelação em tempo útil do facto desconhecido lhe é imputável no todo ou em parte.

7. Ninguém pode ser julgado ou punido novamente por motivo de uma infracção da qual já foi absolvido ou pela qual já foi condenado por sentença definitiva, em conformidade com a lei e o processo penal de cada país.

**Artigo 15.º**

1. Ninguém será condenado por actos ou omissões que não constituam um acto delituoso, segundo o direito nacional ou internacional, no momento em que forem cometidos. Do mesmo modo não será aplicada nenhuma pena mais forte do que aquela que era aplicável no momento em que a infracção foi cometida. Se posteriormente a esta infracção a lei prevê a aplicação de uma pena mais ligeira, o delincente deve beneficiar da alteração.

2. Nada no presente artigo se opõe ao julgamento ou à condenação de qualquer indivíduo por motivo de actos ou omissões que no momento em que foram cometidos eram tidos por criminosos, segundo os princípios gerais de direito reconhecidos pela comunidade das nações.

**Artigo 16.º**

Toda e qualquer pessoa tem direito ao reconhecimento, em qualquer lugar, da sua personalidade jurídica.

**Artigo 17.º**

1. Ninguém será objecto de intervenções arbitrárias ou ilegais na sua vida privada, na sua família, no seu domicílio ou na sua correspondência, nem de atentados ilegais à sua honra e à sua reputação.

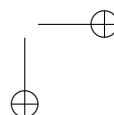
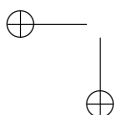
2. Toda e qualquer pessoa tem direito à protecção da lei contra tais intervenções ou tais atentados.

**Artigo 18.º**

1. Toda e qualquer pessoa tem direito à liberdade de pensamento, de consciência e de religião; este direito implica a liberdade de ter ou de adoptar uma religião ou uma convicção da sua escolha, bem como a liberdade de manifestar a sua religião ou a sua convicção, individualmente ou conjuntamente com outros, tanto em público como em privado, pelo culto, cumprimento dos ritos, as práticas e o ensino.

2. Ninguém será objecto de pressões que atentem à sua liberdade de ter ou de adoptar uma religião ou uma convicção da sua escolha.

3. A liberdade de manifestar a sua religião ou as suas convicções só pode



ser objecto de restrições previstas na lei e que sejam necessárias à protecção de segurança, da ordem e da saúde públicas ou da moral e das liberdades e direitos fundamentais de outrem.

4. Os Estados Partes no presente Pacto comprometem-se a respeitar a liberdade dos pais e, em caso disso, dos tutores legais a fazerem assegurar a educação religiosa e moral dos seus filhos e pupilos, em conformidade com as suas próprias convicções.

#### **Artigo 19.º**

1. Ninguém pode ser inquietado pelas suas opiniões.

2. Toda e qualquer pessoa tem direito à liberdade de expressão; este direito compreende a liberdade de procurar, receber e expandir informações e ideias de toda a espécie, sem consideração de fronteiras, sob forma oral ou escrita, impressa ou artística, ou por qualquer outro meio à sua escolha.

3. O exercício das liberdades previstas no parágrafo 2 do presente artigo comporta deveres e responsabilidades especiais. Pode, em consequência, ser submetido a certas restrições, que devem, todavia, ser expressamente fixadas na lei e que são necessárias:

a) Ao respeito dos direitos ou da reputação de outrem;

b) À salvaguarda da segurança nacional, da ordem pública, da saúde e da moralidade públicas.

#### **Artigo 20.º**

1. Toda a propaganda em favor da guerra deve ser interdita pela lei.

2. Todo o apelo ao ódio nacional, racial e religioso que constitua uma incitação à discriminação, à hostilidade ou à violência deve ser interdito pela lei.

#### **Artigo 21.º**

O direito de reunião pacífica é reconhecido. O exercício deste direito só pode ser objecto de restrições impostas em conformidade com a lei e que são necessárias numa sociedade democrática, no interesse da segurança nacional, da segurança pública, da ordem pública ou para proteger a saúde e a moralidade públicas ou os direitos e as liberdades de outrem.

#### **Artigo 22.º**

1. Toda e qualquer pessoa tem o direito de se associar livremente com outras, incluindo o direito de constituir sindicatos e de a eles aderir para a protecção dos seus interesses.

2. O exercício deste direito só pode ser objecto de restrições previstas na lei e que são necessárias numa sociedade democrática, no interesse da segurança nacional, da segurança pública, da ordem pública e para proteger a saúde ou a moralidade públicas ou os direitos e as liberdades de outrem. O presente artigo não impede de submeter a restrições legais o exercício deste direito por parte de membros das forças armadas e da polícia.

3. Nenhuma disposição do presente artigo permite aos Estados Partes na Convenção de 1948 da Organização Internacional do Trabalho respeitante à liberdade sindical e à protecção do direito sindical tomar medidas legislativas que atentem ou aplicar a lei de modo a atentar contra as garantias previstas na dita Convenção.

#### **Artigo 23.º**

1. A família é o elemento natural e fundamental da sociedade e tem direito à protecção da sociedade e do Estado.

2. O direito de se casar e de fundar uma família é reconhecido ao homem e à mulher a partir da idade núbil.

3. Nenhum casamento pode ser concluído sem o livre e pleno consentimento dos futuros esposos.

4. Os Estados Partes no presente Pacto tomarão as medidas necessárias para assegurar a igualdade dos direitos e das responsabilidades dos esposos em relação ao casamento, durante a constância do matrimónio e aquando da sua dissolução. Em caso de dissolução, serão tomadas disposições a fim de assegurar aos filhos a protecção necessária.

#### **Artigo 24.º**

1. Qualquer criança, sem nenhuma discriminação de raça, cor, sexo, língua, religião, origem nacional ou social, propriedade ou nascimento, tem direito, da parte da sua família, da sociedade e do Estado, às medidas de protecção que exija a sua condição de menor.

2. Toda e qualquer criança deve ser registada imediatamente após o nascimento e ter um nome.

3. Toda e qualquer criança tem o direito de adquirir uma nacionalidade.

#### **Artigo 25.º**

Todo o cidadão tem o direito e a possibilidade, sem nenhuma das discriminações referidas no artigo 2.º e sem restrições excessivas:

a) De tomar parte na direcção dos negócios públicos, directamente ou por intermédio de representantes livremente eleitos;

b) De votar e ser eleito, em eleições periódicas, honestas, por sufrágio universal e igual e por escrutínio secreto, assegurando a livre expressão da vontade dos eleitores;

c) De aceder, em condições gerais de igualdade, às funções públicas do seu país.

#### **Artigo 26.º**

Todas as pessoas são iguais perante a lei e têm direito, sem discriminação, a igual protecção da lei. A este respeito, a lei deve proibir todas as discriminações e garantir a todas as pessoas protecção igual e eficaz contra toda a espécie de discriminação, nomeadamente por motivos de raça, de cor, de sexo, de língua, de religião, de opinião política ou de qualquer outra opinião, de origem nacional ou social, de propriedade, de nascimento ou de qualquer outra situação.

#### **Artigo 27.º**

Nos Estados em que existam minorias étnicas, religiosas ou linguísticas, as pessoas pertencentes a essas minorias não devem ser privadas do direito de ter, em comum com os outros membros do seu grupo, a sua própria vida cultural, de professar e de praticar a sua própria religião ou de empregar a sua própria língua.

### QUARTA PARTE

#### **Artigo 28.º**

1. É instituído um Comité dos Direitos do Homem (a seguir denominado Comité no presente Pacto). Este Comité é composto de dezoito membros e tem as funções definidas a seguir.

2. O Comité é composto de nacionais dos Estados Partes do presente Pacto, que devem ser personalidades de alta moralidade e possuidoras de reconhecida competência no domínio dos direitos do homem. Ter-se-á em conta o interesse, que se verifique, da participação nos trabalhos do Comité de algumas pessoas que tenham experiência jurídica.

3. Os membros do Comité são eleitos e exercem funções a título pessoal.

#### **Artigo 29.º**

1. Os membros do Comité serão eleitos, por escrutínio secreto, de uma lista de indivíduos com as habilitações previstas no artigo 28.º e nomeados para o fim pelos Estados Partes no presente Pacto.

2. Cada Estado Parte no presente Pacto pode nomear não mais de dois indivíduos, que serão seus nacionais.

3. Qualquer indivíduo será elegível à renomeação.

#### **Artigo 30.º**

1. A primeira eleição terá lugar, o mais tardar, seis meses depois da data da entrada em vigor do presente Pacto.

2. Quatro meses antes, pelo menos, da data de qualquer eleição para o Comité, que não seja uma eleição em vista a preencher uma vaga declarada em conformidade com o artigo 34.º, o secretário-geral da Organização das Nações Unidas convidará por escrito os Estados Partes no presente Pacto a designar, num prazo de três meses, os candidatos que eles propõem como membros do Comité.

3. O secretário-geral das Nações Unidas elaborará uma lista alfabética de todas as pessoas assim apresentadas, mencionando os Estados Partes que as nomearam, e comunicá-la-á aos Estados Partes no presente Pacto o mais tardar um mês antes da data de cada eleição.

4. Os membros do Comité serão eleitos no decurso de uma reunião dos Estados Partes no presente Pacto, convocada pelo secretário-geral das Nações Unidas na sede da Organização. Nesta reunião, em que o quórum é constituído por dois terços dos Estados Partes no presente Pacto, serão eleitos membros do Comité os candidatos que obtiverem o maior número de votos e a maioria absoluta dos votos dos representantes dos Estados Partes presentes e votantes.

#### **Artigo 31.º**

1. O Comité não pode incluir mais de um nacional de um mesmo Estado.

2. Nas eleições para o Comité ter-se-á em conta a repartição geográfica equitativa e a representação de diferentes tipos de civilização, bem como dos principais sistemas jurídicos.

#### **Artigo 32.º**

1. Os membros do Comité são eleitos por quatro anos. São reelegíveis no caso de serem novamente propostos. Todavia, o mandato de nove membros eleitos aquando da primeira votação terminará ao fim de dois anos; imediatamente depois da primeira eleição, os nomes destes nove membros serão

tirados à sorte pelo presidente da reunião referida no parágrafo 4 do artigo 30.º

2. À data da expiração do mandato, as eleições terão lugar em conformidade com as disposições dos artigos precedentes da presente parte do Pacto.

**Artigo 33.º**

1. Se, na opinião unânime dos outros membros, um membro do Comité cessar de cumprir as suas funções por qualquer causa que não seja por motivo de uma ausência temporária, o presidente do Comité informará o secretário-geral das Nações Unidas, o qual declarará vago o lugar que ocupava o dito membro.

2. Em caso de morte ou de demissão de um membro do Comité, o presidente informará imediatamente o secretário-geral das Nações Unidas, que declarará o lugar vago a contar da data da morte ou daquela em que a demissão produzir efeito.

**Artigo 34.º**

1. Quando uma vaga for declarada em conformidade com o artigo 33.º e se o mandato do membro a substituir não expirar nos seis meses que seguem à data na qual a vaga foi declarada, o secretário-geral das Nações Unidas avisará os Estados Partes no presente Pacto de que podem designar candidatos num prazo de dois meses, em conformidade com as disposições do artigo 29.º, com vista a prover a vaga.

2. O secretário-geral das Nações Unidas elaborará uma lista alfa-bética das pessoas assim apresentadas e comunicá-la-á aos Estados Partes no presente Pacto. A eleição destinada a preencher a vaga terá então lugar, em conformidade com as relevantes disposições desta parte do presente Pacto.

3. Um membro do Comité eleito para um lugar declarado vago, em conformidade com o artigo 33.º, faz parte do Comité até à data normal de expiração do mandato do membro cujo lugar ficou vago no Comité, em conformidade com as disposições do referido artigo.

**Artigo 35.º**

Os membros do Comité recebem, com a aprovação da Assembleia Geral das Nações Unidas, emolumentos provenientes dos recursos financeiros das Nações Unidas em termos e condições fixados pela Assembleia Geral, tendo em vista a importância das funções do Comité.

**Artigo 36.º**

O secretário-geral das Nações Unidas porá à disposição do Comité o pessoal e os meios materiais necessários para o desempenho eficaz das funções que lhe são confiadas em virtude do presente Pacto.

**Artigo 37.º**

1. O secretário-geral das Nações Unidas convocará a primeira reunião do Comité, na sede da Organização.

2. Depois da sua primeira reunião o Comité reunir-se-á em todas as ocasiões previstas no seu regulamento interno.

3. As reuniões do Comité terão normalmente lugar na sede da Organização das Nações Unidas ou no Departamento das Nações Unidas em Genebra.

**Artigo 38.º**

Todos os membros do Comité devem, antes de entrar em funções, tomar, em sessão pública, o compromisso solene de cumprir as suas funções com imparcialidade e com consciência.

**Artigo 39.º**

1. O Comité elegerá o seu secretariado por um período de dois anos. Os membros do secretariado são reelegíveis.

2. O Comité elaborará o seu próprio regulamento interno; este deve, todavia, conter, entre outras, as seguintes disposições:

a) O quórum é de doze membros;

b) As decisões do Comité são tomadas por maioria dos membros presentes.

**Artigo 40.º**

1. Os Estados Partes no presente Pacto comprometem-se a apresentar relatórios sobre as medidas que houverem tomado e dêem efeito aos direitos nele consignados e sobre os progressos realizados no gozo destes direitos:

a) Dentro de um ano a contar da data de entrada em vigor do presente Pacto, cada Estado Parte interessado;

b) E ulteriormente, cada vez que o Comité o solicitar.

2. Todos os relatórios serão dirigidos ao secretário-geral das Nações Unidas, que os transmitirá ao Comité para apreciação. Os relatórios deverão indicar quaisquer factores e dificuldades que afectem a execução das disposições do presente Pacto.

3. O secretário-geral das Nações Unidas pode, após consulta ao Comité,

enviar às agências especializadas interessadas cópia das partes do relatório que possam ter relação com o seu domínio de competência.

4. O Comité estudará os relatórios apresentados pelos Estados Partes no presente Pacto, e dirigirá aos Estados Partes os seus próprios relatórios, bem como todas as observações gerais que julgar apropriadas. O Comité pode igualmente transmitir ao Conselho Económico e Social essas suas observações acompanhadas de cópias dos relatórios que recebeu de Estados Partes no presente Pacto.

5. Os Estados Partes no presente Pacto podem apresentar ao Comité os comentários sobre todas as observações feitas em virtude do parágrafo 4 do presente artigo.

#### **Artigo 41.º**

1. Qualquer Estado Parte no presente Pacto pode, em virtude do presente artigo, declarar, a todo o momento, que reconhece a competência do Comité para receber e apreciar comunicações nas quais um Estado Parte pretende que um outro Estado Parte não cumpre as suas obrigações resultantes do presente Pacto. As comunicações apresentadas em virtude do presente artigo não podem ser recebidas e examinadas, a menos que emanem de um Estado Parte que fez uma declaração reconhecendo, no que lhe diz respeito, a competência do Comité. O Comité não receberá nenhuma comunicação que interesse a um Estado Parte que não fez uma tal declaração. O processo abaixo indicado aplica-se em relação às comunicações recebidas em conformidade com o presente artigo:

a) Se um Estado Parte no presente Pacto julgar que um outro Estado igualmente Parte neste Pacto não aplica as respectivas disposições, pode chamar, por comunicação escrita, a atenção desse Estado sobre a questão. Num prazo de três meses a contar da recepção da comunicação o Estado destinatário apresentará ao Estado que lhe dirigiu a comunicação explicações ou quaisquer outras declarações escritas elucidando a questão, que deverão incluir, na medida do possível e do útil, indicações sobre as regras de processo e sobre os meios de recurso, quer os já utilizados, quer os que estão em instância, quer os que permanecem abertos;

b) Se, num prazo de seis meses a contar da data de recepção da comunicação original pelo Estado destinatário, a questão não foi regulada satisfatoriamente para os dois Estados interessados, tanto um como o outro terão o

direito de a submeter ao Comité, por meio de uma notificação feita ao Comité bem como ao outro Estado interessado;

c) O Comité só tomará conhecimento de um assunto que lhe é submetido depois de se ter assegurado de que todos os recursos internos disponíveis foram utilizados e esgotados, em conformidade com os princípios de direito internacional geralmente reconhecidos. Esta regra não se aplica nos casos em que os processos de recurso excedem prazos razoáveis;

d) O Comité realizará as suas audiências à porta fechada quando examinar as comunicações previstas no presente artigo;

e) Sob reserva das disposições da alínea c), o Comité põe os seus bons ofícios à disposição dos Estados Partes interessados, a fim de chegar a uma solução amigável da questão, fundamentando-se no respeito dos direitos do homem e nas liberdades fundamentais, tais como os reconhece o presente Pacto;

f) Em todos os assuntos que lhe são submetidos o Comité pode pedir aos Estados Partes interessados visados na alínea b) que lhe forneçam todas as informações pertinentes;

g) Os Estados Partes interessados visados na alínea b) têm o direito de se fazer representar, aquando do exame da questão pelo Comité, e de apresentar observações oralmente e ou por escrito;

h) O Comité deverá apresentar um relatório num prazo de doze meses a contar do dia em que recebeu a notificação referida na alínea b):

i) Se uma solução pôde ser encontrada em conformidade com as disposições da alínea e), o Comité limitar-se-á no seu relatório a uma breve exposição dos factos e da solução encontrada;

ii) Se uma solução não pôde ser encontrada em conformidade com as disposições da alínea e), o Comité limitar-se-á, no seu relatório, a uma breve exposição dos factos; o texto das observações escritas e o processo verbal das observações orais apresentadas pelos Estados Partes interessados são anexados ao relatório.

Em todos os casos o relatório será comunicado aos Estados Partes interessados.

2. As disposições do presente artigo entrarão em vigor quando dez Estados Partes no presente Pacto fizerem a declaração prevista no parágrafo 1 do presente artigo. A dita declaração será deposta pelo Estado Parte junto do

secretário-geral das Nações Unidas, que transmitirá cópia dela aos outros Estados Partes. Uma declaração pode ser retirada a todo o momento por meio de uma notificação dirigida ao secretário-geral. O retirar de uma comunicação não prejudica o exame de todas as questões que são objecto de uma comunicação já transmitida em virtude do presente artigo; nenhuma outra comunicação de um Estado Parte será aceite após o secretário-geral ter recebido notificação de ter sido retirada a declaração, a menos que o Estado Parte interessado faça uma nova declaração.

**Artigo 42.º**

1:

a) Se uma questão submetida ao Comité em conformidade com o artigo 41.º não foi regulada satisfatoriamente para os Estados Partes, o Comité pode, com o assentimento prévio dos Estados Partes interessados, designar uma comissão de conciliação *ad hoc* (a seguir denominada Comissão). A Comissão põe os seus bons officios à disposição dos Estados Partes interessados a fim de chegar a uma solução amigável da questão, baseada sobre o respeito do presente Pacto;

b) A Comissão será composta de cinco membros nomeados com o acordo dos Estados Partes interessados. Se os Estados Partes interessados não conseguirem chegar a um entendimento sobre toda ou parte da composição da Comissão no prazo de três meses, os membros da Comissão relativamente aos quais não chegaram a acordo serão eleitos por escrutínio secreto de entre os membros do Comité, por maioria de dois terços dos membros do Comité.

2. Os membros da Comissão exercerão as suas funções a título pessoal. Não devem ser naturais nem dos Estados Partes interessados nem de um Estado que não é parte no presente Pacto, nem de um Estado Parte que não fez a declaração prevista no artigo 41.º

3. A Comissão elegerá o seu presidente e adoptará o seu regulamento interno.

4. A Comissão realizará normalmente as suas sessões na sede da Organização das Nações Unidas ou no Departamento das Nações Unidas em Genebra. Todavia, pode reunir-se em qualquer outro lugar apropriado, o qual pode ser determinado pela Comissão em consulta com o secretário-geral das Nações Unidas e os Estados Partes interessados.

5. O secretariado previsto no artigo 36.º presta igualmente os seus serviços às comissões designadas em virtude do presente artigo.

6. As informações obtidas e esquadrihadas pelo Comité serão postas à disposição da Comissão e a Comissão poderá pedir aos Estados Partes interessados que lhe forneçam quaisquer informações complementares pertinentes.

7. Depois de ter estudado a questão sob todos os seus aspectos, mas em todo o caso num prazo mínimo de doze meses após tê-la admitido, a Comissão submeterá um relatório ao presidente do Comité para transmissão aos Estados Partes interessados:

a) Se a Comissão não puder acabar o exame da questão dentro de doze meses, o seu relatório incluirá somente um breve apontamento indicando a que ponto chegou o exame da questão;

b) Se chegar a um entendimento amigável fundado sobre o respeito dos direitos do homem reconhecido no presente Pacto, a Comissão limitar-se-á a indicar brevemente no seu relatório os factos e o entendimento a que se chegou;

c) Se não se chegou a um entendimento no sentido da alínea b), a Comissão fará figurar no seu relatório as suas conclusões sobre todas as matérias de facto relativas à questão debatida entre os Estados Partes interessados, bem como a sua opinião sobre as possibilidades de uma solução amigável do caso. O relatório incluirá igualmente as observações escritas e um processo verbal das observações orais apresentadas pelos Estados Partes interessados;

d) Se o relatório da Comissão for submetido em conformidade com a alínea c), os Estados Partes interessados farão saber ao presidente do Comité, num prazo de três meses após a recepção do relatório, se aceitam ou não os termos do relatório da Comissão.

8. As disposições do presente artigo devem ser entendidas sem prejuízo das atribuições do Comité previstas no artigo 41.º

9. Todas as despesas dos membros da Comissão serão repartidas igualmente entre os Estados Partes interessados, na base de estimativas fornecidas pelo secretário-geral das Nações Unidas.

10. O secretário-geral das Nações Unidas está habilitado, se necessário, a prover às despesas dos membros da Comissão antes de o seu reembolso ter sido efectuado pelos Estados Partes interessados, em conformidade com o parágrafo 9 do presente artigo.

**Artigo 43.º**

Os membros do Comité e os membros das comissões de conciliação *ad hoc* que forem designados em conformidade com o artigo 42.º têm direito às facilidades, privilégios e imunidades reconhecidos aos peritos em missões da Organização das Nações Unidas, conforme enunciados nas pertinentes secções da Convenção sobre os Privilégios e Imunidades das Nações Unidas.

**Artigo 44.º**

As disposições relativas à execução do presente Pacto aplicam-se, sem prejuízo dos processos instituídos em matéria de direitos do homem, nos termos ou em virtude dos instrumentos constitutivos e das convenções da Organização das Nações Unidas e das agências especializadas e não impedem os Estados Partes de recorrer a outros processos para a solução de um diferendo, em conformidade com os acordos internacionais gerais ou especiais que os ligam.

**Artigo 45.º**

O Comité apresentará cada ano à Assembleia Geral das Nações Unidas, por intermédio do Conselho Económico e Social, um relatório sobre os seus trabalhos.

## QUINTA PARTE

**Artigo 46.º**

Nenhuma disposição do presente Pacto pode ser interpretada em sentido limitativo das disposições da Carta das Nações Unidas e das constituições das agências especializadas que definem as respectivas responsabilidades dos diversos órgãos da Organização das Nações Unidas e das agências especializadas no que respeita às questões tratadas no presente Pacto.

**Artigo 47.º**

Nenhuma disposição do presente Pacto será interpretada em sentido limitativo do direito inerente a todos os povos de gozar e usar plenamente das suas riquezas e recursos naturais.

## SEXTA PARTE

**Artigo 48.º**

1. O presente Pacto está aberto à assinatura de todos os Estados membros da Organização das Nações Unidas ou membros de qualquer das suas

agências especializadas, de todos os Estados Partes no Estatuto do Tribunal Internacional de Justiça, bem como de qualquer outro Estado convidado pela Assembleia Geral das Nações Unidas a tornar-se parte no presente Pacto.

2. O presente Pacto está sujeito a ratificação e os instrumentos de ratificação serão depositados junto do secretário-geral das Nações Unidas.

3. O presente Pacto será aberto à adesão de todos os Estados referidos no parágrafo 1 do presente artigo.

4. A adesão far-se-á pelo depósito de um instrumento de adesão junto do secretário-geral das Nações Unidas.

5. O secretário-geral das Nações Unidas informará todos os Estados que assinaram o presente Pacto ou que a ele aderiram acerca do depósito de cada instrumento de ratificação ou de adesão.

#### **Artigo 49.º**

1. O presente Pacto entrará em vigor três meses após a data do depósito junto do secretário-geral das Nações Unidas do trigésimo quinto instrumento de ratificação ou de adesão.

2. Para cada um dos Estados que ratificarem o presente Pacto ou a ele aderirem, após o depósito do trigésimo quinto instrumento de ratificação ou adesão, o dito Pacto entrará em vigor três meses depois da data do depósito por parte desse Estado do seu instrumento de ratificação ou adesão.

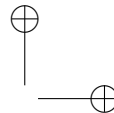
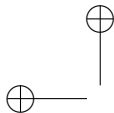
#### **Artigo 50.º**

As disposições do presente Pacto aplicam-se sem limitação ou excepção alguma a todas as unidades constitutivas dos Estados federais.

#### **Artigo 51.º**

1. Qualquer Estado Parte no presente Pacto pode propor uma emenda e depositar o respectivo texto junto do secretário-geral da Organização das Nações Unidas. O secretário-geral transmitirá então quaisquer projectos de emenda aos Estados Partes no presente Pacto, pedindo-lhes para indicar se desejam a convocação de uma conferência de Estados Partes para examinar estes projectos e submetê-los a votação. Se pelo menos um terço dos Estados se declararem a favor desta convenção, o secretário-geral convocará a conferência sob os auspícios da Organização das Nações Unidas. Qualquer emenda adoptada pela maioria dos Estados presentes e votantes na conferência será submetida, para aprovação, à Assembleia Geral das Nações Unidas.

2. As emendas entrarão em vigor quando forem aprovadas pela Assem-



bleia Geral das Nações Unidas e aceites, em conformidade com as suas respectivas leis constitucionais, por uma maioria de dois terços dos Estados Partes no presente Pacto.

3. Quando as emendas entrarem em vigor, elas são obrigatórias para os Estados Partes que as aceitaram, ficando os outros Estados Partes ligados pelas disposições do presente Pacto e por todas as emendas anteriores que aceitaram.

**Artigo 52.º**

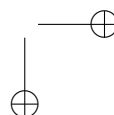
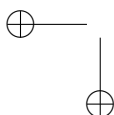
Independentemente das notificações previstas no parágrafo 5 do artigo 48.º, o secretário-geral das Nações Unidas informará todos os Estados referidos no parágrafo 1 do citado artigo:

a) Acerca de assinaturas apostas no presente Pacto, acerca de instrumentos de ratificação e de adesão depositos em conformidade com o artigo 48.º;

b) Da data em que o presente Pacto entrará em vigor, em conformidade com o artigo 49.º, e da data em que entrarão em vigor as emendas previstas no artigo 51.º

1. O presente Pacto, cujos textos em inglês, chinês, espanhol, francês e russo fazem igualmente fé, será depositado nos arquivos da Organização das Nações Unidas.

2. O secretário-geral das Nações Unidas transmitirá uma cópia certificada do presente Pacto a todos os Estados visados no artigo 48.º



## **Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão admitidos pela Convenção Nacional em 1793 e afixada no lugar das suas reuniões.**

### **Preâmbulo**

O Povo Francês, convencido de que o esquecimento e o desprezo dos direitos naturais do Homem são as únicas causas das infelicidades do mundo, resolveu expor numa declaração solene estes direitos sagrados e inalienáveis, a fim de que todos os cidadãos, podendo comparar sem cessar os atos do Governo com o fim de toda instituição social, não se deixem jamais oprimir e aviltar pela tirania; para que o Povo tenha sempre distante dos olhos as bases da sua liberdade e de sua felicidade, o Magistrado, a regra dos seus deveres, o Legislador, o objeto da sua missão.

Em consequência, proclama, na presença do Ser Supremo, a Declaração seguinte dos Direitos do Homem e do Cidadão.

#### I

O fim da sociedade é a felicidade comum. O governo é instituído para garantir ao homem o gozo destes direitos naturais e imprescritíveis.

#### II

Estes direitos são a igualdade, a liberdade, a segurança e a propriedade.

#### III

Todos os homens são iguais por natureza e diante da lei.

#### IV

A lei é a expressão livre e solene da vontade geral; ela é a mesma para todos, quer proteja, quer castigue; ela só pode ordenar o que é justo e útil à sociedade; ela só pode proibir o que lhe é prejudicial.

#### V

Todos os cidadãos são igualmente admissíveis aos empregos públicos. Os povos livres não conhecem outros motivos nas suas eleições a não ser as virtudes e os talentos.

#### VI

A liberdade é o poder que pertence ao Homem de fazer tudo quanto não prejudica os direitos do próximo: ela tem por princípio a natureza; por regra a

justiça; por salvaguarda a lei; seu limite moral está nesta máxima: – “ Não faça aos outros o que não quiseras que te fizessem”.

#### VII

O direito de manifestar seu pensamento e suas opiniões, quer seja pela voz da imprensa, quer de qualquer outro modo, o direito de se reunir tranqüilamente, o livre exercício dos cultos, não podem ser interditos. A necessidade de enunciar estes direitos supõe ou a presença ou a lembrança recente do despotismo.

#### VIII

A segurança consiste na proteção concedida pela sociedade a cada um dos seus membros para a conservação da sua pessoa, de seus direitos e de suas propriedades.

#### IX

Ninguém deve ser acusado, preso nem detido senão em casos determinados pela lei segundo as formas que ela prescreveu. Qualquer cidadão chamado ou preso pela autoridade da lei deve obedecer ao instante.

#### XI

Todo ato exercido contra um homem fora dos casos e sem as formas que a lei determina é arbitrário e tirânico; aquele contra o qual quiserem executá-lo pela violência tem o direito de repelir pela força.

#### XII

Aqueles que o solicitarem, expedirem, assinarem, executarem ou fizerem executar atos arbitrários são culpados e devem ser castigados.

#### XIII

Sendo todo Homem presumidamente inocente até que tenha sido declarado culpado, se se julgar indispensável detê-lo, qualquer rigor que não for necessário para assegurar-se da sua pessoa deve ser severamente reprimido pela lei.

#### XIV

Ninguém deve ser julgado e castigado senão quando ouvido ou legalmente chamado e em virtude de uma lei promulgada anteriormente ao delito. A lei que castigasse os delitos cometidos antes que ela existisse seria uma tirania: – O efeito retroativo dado à lei seria um crime.

#### XV

A lei não deve discernir senão penas estritamente e evidentemente necessárias: – As penas devem ser proporcionais ao delito e úteis à sociedade.

## XVI

O direito de propriedade é aquele que pertence a todo cidadão de gozar e dispor à vontade de seus bens, rendas, fruto de seu trabalho e de sua indústria.

## XVII

Nenhum gênero de trabalho, de cultura, de comércio pode ser proibido à indústria dos cidadãos.

## XVIII

Todo homem pode empenhar seus serviços, seu tempo; mas não pode vender-se nem ser vendido. Sua pessoa não é propriedade alheia. A lei não reconhece domesticidade; só pode existir um penhor de cuidados e de reconhecimento entre o homem que trabalha e aquele que o emprega.

## XIX

Ninguém pode ser privado de uma parte de sua propriedade sem sua licença, a não ser quando a necessidade pública legalmente constatada o exige e com a condição de uma justa e anterior indenização.

## XX

Nenhuma contribuição pode ser estabelecida a não ser para a utilidade geral. Todos os cidadãos têm o direito de concorrer ao estabelecimento de contribuições, de vigiar seu emprego e de fazer prestar contas.

## XXI

Os auxílios públicos são uma dívida sagrada. A sociedade deve a subsistência aos cidadãos infelizes, quer seja procurando-lhes trabalho, quer seja assegurando os meios de existência àqueles que são impossibilitados de trabalhar.

## XXII

A instrução é a necessidade de todos. A sociedade deve favorecer tom todo o seu poder o progresso da inteligência pública e colocar a instrução ao alcance de todos os cidadãos.

## XXIII

A garantia social consiste na ação de todos, para garantir a cada um o gozo e a conservação dos seus direitos; esta garantia se baseia sobre a soberania nacional.

## XXIV

Ela não pode existir, se os limites das funções públicas não são claramente determinados pela lei e se a responsabilidade de todos os funcionários não está garantida.

## XXV

A Soberania reside no Povo. Ela é una e indivisível, imprescritível e indissociável.

## XXVI

Nenhuma parte do povo pode exercer o poder do Povo inteiro, mas cada secção do Soberano deve gozar do direito de exprimir sua vontade com inteira liberdade.

## XXVII

Que todo indivíduo que usurpe a Soberania, seja imediatamente condenado à morte pelos homens livres.

## XXVIII

Um povo tem sempre o direito de rever, de reformar e de mudar a sua constituição: – Uma geração não pode sujeitar às suas leis as gerações futuras.

## XXIX

Cada cidadão tem o direito igual de concorrer à formação da lei e à nomeação de seus mandatários e de seus agentes.

## XXX

As funções públicas são essencialmente temporárias; elas não podem ser consideradas como recompensas, mas como deveres.

## XXXI

Os crimes dos mandatários do Povo e de seus agentes não podem nunca deixar de ser castigados; ninguém tem o direito de pretender ser mais inviolável que os outros cidadãos.

## XXXII

O direito de apresentar petições aos depositários da autoridade pública não pode, em caso algum, ser proibido, suspenso, nem limitado.

## XXXIII

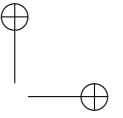
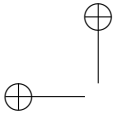
A resistência à opressão é a consequência dos outros direitos do homem.

## XXXIV

Há opressão contra o corpo social, mesmo quando um só dos seus membros é oprimido. Há opressão contra cada membro, quando o corpo social é oprimido.

## XXXV

Quando o governo viola os direitos do Povo, a revolta é para o Povo e para



cada agrupamento do Povo o mais sagrado dos direitos e o mais indispensáveis dos deveres.

