

POLÍTICA E (É) LIBERDADE: REFLEXÕES SOBRE ALGUNS PRESSUPOSTOS

Pedrinho Arcides Guareschi¹
Moises Romanini²

Recebido em: 12/03/2013 | Aceito em: 14/04/2013

Resumo

Neste artigo, partimos da afirmação de Hannah Arendt de que o significado da política é a liberdade. Nosso objetivo, portanto, é o de analisar as implicações de tal afirmação, buscando alguns argumentos que possam justificá-la. Para isso, vamos relacionar a questão da política com uma concepção de ser humano, com a questão da democracia e um entendimento de liberdade. Relacionada à liberdade, retomamos a questão do discurso, assumido como a “matéria prima” da *polis*.

Palavras-chave: Política; Liberdade; Conscientização.

POLITICS AND (IS) FREEDOM: REFLECTIONS ON SOME ASSUMPTIONS

Abstract

In this article, we start from Hannah Arendt's assertion that the meaning of politics is freedom. Therefore, our goal is to analyze the implications of such a claim, seeking for some arguments that might justify it. For this, we relate the question of politics with a conception of the human being, with the question of democracy and an understanding of freedom. Related to freedom, we discuss the question of discourse, considered as the “raw material” of the *polis*.

Keywords: Politics; Freedom; Awareness.

¹ Filósofo, Teólogo, Mestre e Doutor em Psicologia Social. Professor convidado do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. E-mail: <pedrinho.guareschi@ufrgs.br>

² Psicólogo, Mestre em Psicologia, doutorando do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. E-mail: <moisesromanini@yahoo.com.br>

Introdução: aproximando-se do campo político

Vivemos em tempos de crise de diversas instituições sociais, dentre elas destacamos a política. No cotidiano, escutamos as pessoas falando do descrédito dos políticos brasileiros, dos escândalos políticos veiculados nos meios de comunicação de massa e que a política não tem mais solução. Na tentativa de se aproximar e entender melhor o campo da política, nosso Grupo de Pesquisa³ tem se debruçado sobre esse importante debate, propondo a realização de uma pesquisa intitulada “Mídia e Política – Visibilidade e Poder”⁴.

No projeto citado, pretendemos investigar como a visibilidade midiática se constitui, hoje, numa nova forma de poder, o poder simbólico. Nosso interesse é o de poder compreender como, nas sociedades modernas, há uma nova “variável” que se coloca como indispensável para a compreensão tanto da obtenção do poder cultural simbólico, como da perda desse poder.

Essa problemática foi investigada a partir de duas dimensões: como a mídia se mostra central para a construção de um capital cultural simbólico, imprescindível a quem quer chegar ao poder nas sociedades democráticas modernas, por um lado; e como ela é também central para a manutenção desse capital cultural simbólico, por outro lado; essa mídia que constrói credibilidade e alavanca candidatos e políticos é a mesma que os destrona, no momento em que corrói a credibilidade desses aspirantes ao poder, ou mesmo daqueles que já chegaram ao poder, como é o caso específico dos escândalos políticos (THOMPSON, 2003).

Se quisermos, pois, compreender a natureza do impacto da mídia na política, temos de começar analisando a estrutura do campo político. Quem melhor discutiu o conceito de campo foi Pierre Bourdieu (1984; 1991). Em termos gerais, um campo é um espaço estruturado de posições sociais cujas propriedades são definidas principalmente pelas relações entre essas posições e pelos recursos ligados a elas. Os indivíduos agem dentro de campos de vários tipos; eles ocupam posições e fazem uso dos recursos ligados a elas a fim de conseguir seus interesses e finalidades. Em alguns casos, essas posições adquirem certa estabilidade pelo fato de estarem incorporadas em instituições que possuem determinado grau de durabilidade no tempo e alguma extensão no espaço. As instituições estabelecem campos de interação e, ao mesmo tempo, criam novas posições dentro desses campos e novas trajetórias de vida para os indivíduos que as ocupam.

Entre os muitos e diferentes campos, ou esferas de interação, situa-se o campo político, um campo de ação e interação que tem a ver com a aquisição e o exercício do poder político. Poder político é uma forma de poder; há outras formas, que Thompson (1998) descreve muito bem, como o poder econômico, o poder coercitivo e o que se poderia chamar de ‘poder simbólico’. Poder político está interessado na coordenação de indivíduos e na regulação de seus padrões de interação. Todas as organizações envolvem determinado grau de coordenação e regulação e, conseqüentemente, determinado grau de poder político nesse sentido. Mas há um conjunto de instituições que estão interessadas *primariamente* com a coordenação e regulação, e que procuram essas atividades de um modo que é relativamente centralizado dentro de um território mais ou menos circunscrito. Essas instituições compreendem o que é geralmente referido como o Estado. O emprego do termo ‘campo político’ se refere, portanto, primariamente ao campo de ação

³ Grupo de Pesquisa “Ideologia, Comunicação e Representações Sociais”, registrado na plataforma do CNPq.

⁴ Apoio do CNPq. Edital MCT/CNPQ/MEC/CAPES n° 02/2010, processo n° 400511/2010-0.

e interação que é modelado pelas instituições do Estado, embora o termo possa ser aplicado com igual validade e para propósitos específicos, a campos de interação que são modelados por instituições situadas em níveis inferiores ou superiores ao Estado, tais como instituições de governo local, de um lado, ou instituições transnacionais, de outro lado.

Todos os Estados, ou instituições similares ao Estado, são essencialmente sistemas de autoridade. Eles implicam um sistema complexo de regras e procedimentos que autorizam certos indivíduos a agir de determinadas maneiras. Um Estado pode existir apenas se pessoas forem autorizadas a exercer poder e outros forem obrigados a obedecer. Mas a capacidade do Estado de exercer autoridade, como Weber (1968) mostrou com perspicácia, depende da sua capacidade de exercer duas formas de poder relacionadas, mas distintas, que se poderiam chamar de poder coercitivo e poder simbólico. O uso da coerção, da força física em ampla escala, contudo, pode ser uma estratégia arriscada, e é em geral reservada a circunstâncias excepcionais. No fluxo normal da vida social, a autoridade do Estado é garantida de um modo mais moderado, mais difuso e inteiramente menos transparente, pela instauração de formas simbólicas, que têm por objetivo cultivar e sustentar a crença na legitimidade do poder político.

Poder simbólico refere-se, então, à capacidade de intervir no curso dos acontecimentos, de influenciar as ações e crenças de outros e, na verdade, de criar acontecimentos, através da produção e transmissão de formas simbólicas. Ao exercer poder simbólico, os indivíduos se fundamentam em vários tipos de recursos que seriam, fundamentalmente, os meios de informação e comunicação e a capacidade de lidar com seu conteúdo simbólico, que Bourdieu (1984) denomina de capital cultural; e a acumulação do prestígio, reconhecimento e respeito atribuída a certos produtores ou instituições, que seria o capital simbólico.

Em síntese, campo político é o campo da ação e interação que está ligado à aquisição e ao exercício do poder político através do uso do poder simbólico. O uso do poder simbólico não é acidental ou secundário à luta pelo poder político, mas é essencial a ele. Todo o que quiser conquistar poder político, ou exercê-lo de uma maneira durável e efetiva deve também usar o poder simbólico para cultivar e sustentar a crença na legitimidade (THOMPSON, 2003).

Apresenta-se agora um fator importante para se compreender a lógica do campo político: sua relação com a mídia. Com o desenvolvimento da mídia (jornais, rádio, televisão e internet), as relações entre políticos e não-profissionais passa a ser construída cada vez mais através dessas formas abertas de comunicação midiada (THOMPSON, 1998; 2003; 2007). É claro que os políticos ainda interagem com não-profissionais através da interação face a face e através de correspondência. Mas com a crescente importância da mídia, as relações entre políticos e não-profissionais são cada vez mais determinadas pelo tipo de quase-interação midiada (THOMPSON, 1998; 2003) que tem lugar através da imprensa e da televisão. Cada vez mais a mídia se torna a arena decisiva em que as relações entre políticos e não-profissionais do campo político mais amplo são criadas, sustentadas e, ocasionalmente, destruídas.

Uma das conseqüências mais importantes trazida pelas novas tecnologias, e materializada pela mídia, foi a transformação da natureza do que poderíamos chamar de 'publicidade' e, estreitamente ligada a ela, a transformação das maneiras como as pessoas e acontecimentos são tornados 'visíveis' aos outros (THOMPSON, 1998; 2003). É a partir dessas mudanças que a distinção entre o público e o privado, com uma longa história no pensamento social e político ocidental, que pode ser retrçada à Grécia clássica e ao início do desenvolvimento do direito romano, sofreu profundas alterações.

No novo espaço midiado, ‘público’ significa agora aberto, ou acessível a outros. O que é público, nesse novo sentido, é o que é visível ou observável, o que é desempenhado diante de espectadores, o que é aberto para que todos, ou muitos, possam ver, ouvir, ou ouvir falar a respeito. O que é privado, em contraste, é o que é escondido da vista, o que é dito ou feito em segredo, ou entre um círculo restrito de pessoas. Nesse sentido, a dicotomia público-privado tem a ver com ‘publicidade’ versus privacidade, com abertura versus sigilo, com visibilidade versus invisibilidade. Um ato público é um ato visível, desempenhado abertamente, de tal modo que todos possam ver; um ato privado é um ato invisível, um ato desempenhado secretamente e atrás de portas fechadas.

Antes do desenvolvimento da mídia, a publicidade de um indivíduo ou evento estava ligada à partilha de um local comum. O desenvolvimento dos meios de comunicação criou novas formas de publicidade que são muito diferentes da publicidade tradicional de co-presença. A característica chave dessas novas formas é que, com o aumento da acessibilidade tornada possível pela mídia, a publicidade das pessoas, ações ou acontecimentos não está mais ligada à partilha desse lugar comum. Uma ação ou acontecimento podem se tornar públicos pelo fato de serem registrados e transmitidos a outros que não estão fisicamente presentes no tempo e lugar de sua ocorrência. É claro que a emergência dessas novas formas de publicidade midiada não substituiu inteiramente o papel da publicidade tradicional de co-presença.

Resumindo: a crescente visibilidade dos líderes políticos está ligada a amplas transformações sociais, entre elas o desenvolvimento dos meios de comunicação, que criou um novo tipo de visibilidade que não está mais preso à partilha de um local comum e que possibilitou aos líderes políticos se apresentarem diante de outros situados em contextos distantes no espaço e mesmo tempo. O campo político foi se constituindo cada vez mais como um campo midiado – isto é, um campo em que a visibilidade midiada dos líderes políticos se tornou sempre mais importante e em que as relações entre líderes políticos e cidadãos comuns foram crescentemente moldadas pelas formas midiadas de comunicação (THOMPSON, 2003; 2007).

Neste artigo o centro da questão é a política. Partindo da afirmação de Hannah Arendt (2012) de que o significado da política é a liberdade, questionamo-nos: por que será que Arendt, a filósofa da política, afirma tantas vezes que a política é o espaço da liberdade? Ou que não é possível liberdade sem política? Nosso objetivo, portanto, é o de analisar as implicações de tal afirmação, buscando alguns argumentos que possam justificá-la. Para isso, vamos relacionar a questão da política com uma concepção de ser humano, com a questão da democracia e a questão, que é central aqui, da liberdade. Relacionada à liberdade, discutimos a questão do discurso, assumido como a “matéria prima” da *pólis*. Além disso, é o discurso que define, em última instância, o ser humano.

Em busca dos pressupostos da Política: Ser Humano, Liberdade, Democracia, Ética e Discurso

Avançamos analisando cada um dos conceitos. À medida que discutimos um termo, vamos estabelecendo relações com os seguintes. Iniciamos com o debate sobre Ser Humano e Liberdade.

Ser Humano e Liberdade

Para poder proceder com cuidado e clareza em relação ao debate sobre a concepção de política,

vamos começar discutindo esse conceito fundamental, sempre presente em nossas vidas: o que entendemos por Ser Humano? E isso nos leva, conseqüentemente, ao seu contraponto: como assumimos e entendemos o parceiro com quem dialogamos. Os conceitos que seguem, como liberdade, democracia, ética e discurso, implicam necessariamente uma concepção que cada um de nós temos de Ser Humano⁵. Talvez muitos de nós ainda não tenham se dado conta que por detrás de tudo o que falamos ou fazemos, está um pressuposto inevitável que, se não determina (para os que não se dão conta disso), ao menos condiciona fortemente nossas ações: quem sou eu, quem eu penso que sou e, portanto, quem são os outros com quem me relaciono. E essas concepções são bem diferentes, às vezes até contraditórias, como veremos.

Acreditamos ser impossível discutir liberdade sem referi-la, de imediato, à concepção de Ser Humano. É por isso que à medida que avançamos na análise de suas diferentes concepções, vamos, ao mesmo tempo, mostrando que tipo de concepção de liberdade ele pressupõe. Ao falarmos de liberdade, só a podemos compreender como radicada em alguém, e temos logo de nos perguntar sobre liberdade de quem, para quem. A liberdade se concretiza sempre num ser humano, que é o único *sujeito* de liberdade. E vai, com isso, tomando contornos diferentes.

Uma primeira concepção de Ser Humano, talvez a mais central na nossa sociedade, é a de considerá-lo como sendo um “indivíduo”. Atenção, contudo, para esse termo. Para que não haja equívocos, deve-se distinguir duas dimensões nesse conceito: a primeira é que ao afirmar que o ser humano é um “indivíduo”, estamos dizendo que ele é “um”, único, singular. É o que a filosofia entende quando o define como “*indivisum in se*”, isto é, que ele é um, indiviso em si mesmo. Mas há uma segunda dimensão nessa concepção: o ser humano entendido como “indivíduo” é um, sim, mas é também “separado de tudo”, isto é, não tem a ver com nada e com ninguém; é o “*divisum a quolibet alio*”, isto é, separado de tudo o mais. Segundo essa perspectiva, não há nada nele que o relacione, ou o ligue a alguma coisa. Tudo se concentra nele mesmo, ele é suficiente em si mesmo, não tem nada a ver com outros e não necessita de outros para sua definição e compreensão (GUARESCHI, 2012).

Essa é a concepção de ser humano como entendido e assumido pela filosofia liberal, por aquilo que se costuma chamar de liberalismo, ou neo-liberalismo. Na esfera econômica, essa concepção se materializa no que chamamos de capitalismo liberal, coerente com seu *motto* “*laissez-faire, laissez-passer*”: ninguém deve se intrometer na iniciativa privada, particular, de cada um. Ao indivíduo deve-se deixar plena *liberdade*. E aqui identificamos então uma primeira concepção de liberdade: para alguém que adere à concepção individualista-liberal, é o direito de cada um agir como quer, sem prestar contas a ninguém. Apesar disto, entendemos que essa liberdade como direito de cada um agir como quiser é limitada, já que ocorre dentro dos pressupostos do capitalismo liberal. Essa liberdade seria, então, uma liberdade sitiada pelo próprio capitalismo, pois prestamos “conta” ao capital, dentro do jogo das relações de produção. Mas na concepção individualista-liberal desconsidera-se esse contexto, entendendo a liberdade como um direito individual de agir como quiser.

As relações sociais que se estabelecem entre os diferentes indivíduos, quando cada um deles busca sua “realização”, a maximização dos proveitos, vão ser de interminável competição, uma espécie de “darwinismo social”, onde vão sobreviver os mais fortes. Não se trata aqui da competição do mercado, mas

⁵ Usamos a expressão “Ser Humano”, em vez de homem, ou homem-mulher, e compreendemos aqui todas as pessoas em sua singularidade e dignidade. Logo adiante explicaremos a distinção que fazemos entre pessoa e indivíduo.

da competição *entre pessoas*, onde alguns, necessariamente, vão ser *excluídos*. Isso porque o pressuposto central do mandamento liberal é que *sem competição não há progresso*. Só que nesse caso quem é o excluído é o ser humano (GUARESCHI, 2012).

Há uma segunda concepção de Ser Humano, com seu conseqüente entendimento do que seja *liberdade*: o ser humano, aqui, não é a categoria básica, não constitui uma unidade autônoma e suficiente em si mesma: ele é “parte” de um todo, ou, como bem a formulou um influente personagem dos últimos anos (JOÃO PAULO II, 1991), o ser humano é “peça na engrenagem da máquina”. O que importa, nessa concepção, é o todo, a totalidade, o conjunto, o coletivo, a instituição, o partido, o Estado. Esse “todo” tem preponderância sobre as partes. Mas atenção um ponto importante: as partes, aqui, são os seres humanos.

Como em toda concepção, há razões e justificativas que pretendem fundamentá-la. O *motto* do Liberalismo era: “quem pode mais, chora menos; cada qual tem de lutar para resolver seus problemas, sem se incomodar com os outros”. Essa liberdade indiscriminada propiciou, por razões bem compreensíveis, uma diferenciação enorme entre as pessoas, onde, de fato, algumas conseguiram muito, bem mais do que o necessário, e uma numerosa população acabou privada até mesmo das necessidades básicas. A *liberdade* se transformou em *liberalismo*. Como uma reação a essa situação, surgiu a ideia de que era necessário instituir um “coletivo” que pusesse ordem nas coisas, que cortasse dos que têm demais e desse aos que não têm. Os indivíduos, a partir deles próprios, nunca chegariam a fazer isso. Portanto, dever-se-ia criar um órgão que realizasse tal missão. Tal instituição seria o Estado e para que desse conta desse intento, dar-se-ia a ele plenos poderes.

Uma análise mais aprofundada vai revelar que as origens do Totalitarismo Coletivista estão, ao menos filosoficamente falando, nos pensadores que desenvolveram os estudos sociológicos. O século XVIII foi marcado por grandes pensadores do “social”. Foi nessa época, pode-se dizer, que “nasceu” o social (DONZELOT, 1994; GUARESCHI, 2000a). Com a Revolução Francesa, criaram-se os “direitos humanos universais”. Mas quem iria garantir esses direitos universais? Para alguns, poderia ser o Estado, e a partir daí o Estado foi como que “endeusado”, transformando-se em uma entidade como que possuidora de mente e consciência, do mesmo modo como o Liberalismo Individualista endeusou o indivíduo.

A história registra, principalmente no século XX, um sem número de Estados totalitários, como o nazismo, o fascismo, o estalinismo, o integrismo e, na América Latina, inúmeras ditaduras, como a brasileira, inspirada na Doutrina da Segurança Nacional. E vemos surgir aqui uma nova concepção de *liberdade*: a liberdade é uma prerrogativa do Estado. As pessoas, em si mesmas, não são livres: elas são livres na medida em que o “coletivo” (o estado, a instituição) o permitirem.

Chegamos agora a uma altura de nossa reflexão em que devemos perguntar: é possível identificar e fundamentar uma concepção de Ser Humano, com sua conseqüente dimensão de liberdade, alternativas às duas concepções acima?

Argumentamos que é possível identificar e substanciar uma concepção de Ser Humano qualitativamente diversa das anteriores que, na falta de um nome melhor, mas que apesar disso pode ser bem justificada, teórica e praticamente, chamaríamos de Comunitarismo Solidário⁶. O ser humano é compreendido aqui como uma pessoa=relação. Vamos explicar. O sinal = (igual), quer dizer isso mesmo: pessoa é igual

⁶ Essa concepção pode ser identificada em autores como Bauman (2003), Bellah (1999), Morin (2000), Zúñiga (1994).

à relação. E mostremos logo o que se entende por relação. Relação é uma realidade (ser, fenômeno, etc.) cuja existência depende de “outro” (GUARESCHI, 2012). O “outro” é intrínseco a esse ser, faz parte de sua própria definição. Como uma mãe, que não pode existir nem ser compreendida sem que haja um parceiro (pai) e um filho: em sua definição estão mais dois intrinsecamente implicados. Ela só pode ser definida a partir desses dois “outros”.

Assim o ser humano é assumido não como um indivíduo, como está implícito no Liberalismo, isto é, alguém que é um, mas não tem absolutamente nada a ver com os outros. Nem é assumido como uma simples parte de um todo, peça de uma máquina, como está implícito no pensamento totalitário. Ele, em vez disso, se constitui e se apresenta, como uma relação, uma *pessoa*⁷. E isso faz toda a diferença.

Esse entendimento de Ser Humano como relação nos remete à concepção freireana de ser humano. Ao conceber o homem como um ser inconcluso, consciente de sua inconclusão e de seu permanente movimento de busca do *ser mais* (FREIRE, 1987; 1981), o ser humano é entendido como um ser de relações que está *no* mundo e *com* o mundo, numa busca constante pela libertação das opressões e democratização da cultura. Essa busca pela libertação e democratização nos leva ao próximo conceito que queremos problematizar neste manuscrito: o de democracia.

Democracia

Nesse momento vamos enfrentar a discussão sobre a concepção de democracia, e as reflexões acima sobre Ser Humano e Liberdade oferecem elementos fundamentais à sua compreensão aprofundada.

Vamos partir, para a discussão sobre democracia, duma reflexão filosófica profundamente sutil e abrangente que o sociólogo Herbert de Souza, o Betinho, apresentou numa fala proferida na Organização das Nações Unidas, em preparação à Conferência de Cúpula para o Desenvolvimento Social, realizada em Copenhague, em 1994⁸.

Com sua inteligência penetrante, e após passar toda uma vida agindo e trabalhando na defesa e promoção principalmente dos pequenos e excluídos, ele sistematiza uma reflexão profunda e esclarecedora sobre esse conceito tão usado e, infelizmente, muitas vezes mal usado. No seu entendimento, uma concepção de democracia que realmente possa atender às questões de integridade social e superação das divisões e discriminações, se concretiza através de cinco princípios fundamentais (SOUZA, 1996). Esses princípios têm de ser tomados em conjunto e é necessário um juízo criterioso e maduro para poder harmonizá-los:

- *Igualdade*: todas as pessoas, nessa sociedade, são fundamentalmente iguais no que se refere à dignidade fundamental da pessoa, que é igualmente sujeita de direitos e deveres.

⁷ A diferença entre *pessoa* e *indivíduo* remonta ao filósofo Agostinho de Hipona que, ao retomar criticamente o pensamento filosófico da época, deixa bem nítida a diferença entre os dois conceitos. É a partir desse conceito de *relação* que ele afirma não ser absurdo afirmar que três seres, se visto como *puras* relações, possam constituir uma única realidade (no caso o Deus Trindade dos cristãos: três pessoas, mas um único Deus). Mas pelo fato de ele ser “constituído” por muitos outros através das relações que estabelece com eles, subjetivando-se e construindo assim o que denominamos subjetividade. Ele não deixa de ser singular, único, irrepetível, pois ao se construir como pessoa ele *recorta* porções diferentes dessas relações, construindo assim a “colcha de retalhos” (Guareschi, 2012) absolutamente única de sua subjetividade.

⁸ Herbert de Souza, em 1996, publicou o texto Democracia e Cidadania, no qual descreve e desenvolve os cinco princípios fundamentais da democracia.

- *Diversidade*: na igualdade fundamental dos membros, é necessário respeitar as diferenças que constituem e singularizam os diversos membros dessa sociedade. Quando a igualdade elimina as diferenças, acaba com a igualdade.

Uma pausa aqui para ressaltarmos um ponto importante: o que esses dois princípios trazem é exatamente a tentativa de superação dos limites que as duas concepções de Ser Humano discutidas anteriormente nos mostram: o Liberalismo Individualista, na sua concretização no capitalismo sem freios, na busca insaciável de sempre maior lucro, acaba por estabelecer desigualdades gritantes entre as pessoas. E o Totalitarismo Coletivista, na tentativa de superar essas desigualdades, acaba por transformar os seres humanos em peças de um sistema que vai se apresentar como uma entidade suprema, só ela sujeita de direitos, nivelando, uniformizando e massificando os seres humanos, negando sua diversidade e singularidade. Igualdade e diversidade são dois pólos do eixo democrático, aparentemente contraditórios, mas na verdade complementares.

Hannah Arendt (2011) nos ajuda nesse debate, pois, entende a pluralidade humana como uma condição básica da ação e do discurso, que tem o duplo aspecto de igualdade e de diferença:

Se não fossem iguais, os homens não poderiam compreender uns aos outros e os que vieram antes deles, nem fazer planos para o futuro, nem prever as necessidades daqueles que virão depois deles. Se não fossem distintos, sendo cada ser humano distinto de qualquer outro que é, foi ou será, não precisariam do discurso nem da ação para se fazerem compreender. Sinais e sons seriam suficientes para a comunicação imediata de necessidades e carências idênticas. (p.219-220)

- *Solidariedade*: não é tarefa fácil explicitar esse princípio. Principalmente porque ele vai além dos assim chamados “valores” dos sistemas dominantes do Liberalismo e do Totalitarismo. Os primeiros a empregar esse conceito foram os sociólogos, principalmente Durkheim, pois eles estavam interessados em mostrar que o *social* é uma realidade concreta, e mais, a única realidade, acima do próprio indivíduo⁹. Não é de admirar que tal concepção de um *social reificado* tenha dado origem ao pensamento totalitário (ÁVILA, 1987). O entendimento de *solidariedade* como princípio duma verdadeira democracia resgata dois elementos essenciais: o pressuposto de *relação* entre as pessoas, de tal modo que supere a concepção de um ser humano *indivíduo*, que prescindia de todos os demais – pelo contrário, ele toma sentido a partir dos outros, como veremos ao discutir o conceito de ética; e o pressuposto de *ação*, isto é, do engajamento ativo e concreto na transformação da realidade. Mas é importante sublinhar um ponto a mais e insistir que esse princípio exige uma postura que ultrapassa uma dimensão puramente *racional*: ele resgata e implica a dimensão da empatia e do sentimento. Na expressão de Betinho, os princípios de uma verdadeira democracia “tem de ser permeados pelo sentimento e pela emoção de ser solidário. A solidariedade é a emoção mais forte que a humanidade pode viver e experimentar. Solidariedade significa a convicção de que não estamos isolados; é aceitar a relação”¹⁰.

- *Participação*: retornaremos a esse princípio nas discussões posteriores, pois ele é central para a

⁹ Veja só essa afirmação de Durkheim (1992, p.208): “A ordem social é possível graças à solidariedade ... Existe um consenso natural sobre os valores últimos de que deriva o equilíbrio social: a sociedade é um todo integrado e o indivíduo nada” (ênfase nossa). Para ele era necessário distinguir entre uma solidariedade mecânica e uma solidariedade orgânica. Mas mesmo a solidariedade orgânica era entendida por ele como sendo uma característica da sociedade que lhe dá hegemonia sobre a pessoa.

¹⁰ Para um aprofundamento desse conceito remetemos a Guareschi, 2012, cap.7; Nitsch, 1988; João Paulo II, 1988).

compreensão do que devemos entender como *política*. Mas é importante deixar logo claro que o termo participação pode trazer equívocos muito sérios e perigosos. A prática participativa pode se dar em, ao menos, três níveis distintos: no planejamento de um projeto, na execução desse projeto e nos resultados advindos desse empreendimento. Adiantamos logo que a verdadeira participação – e isso tem tudo a ver com a política – se dá na dimensão do planejamento. O que constatamos, em grande parte de nossos projetos de nação, é que no nível da execução, todos são convidados a participar, e de modo intenso e generalizado; são os trabalhadores que constroem a riqueza de nossa nação. No que se refere ao nível dos resultados, o que constatamos é que eles não são igualmente distribuídos: o Brasil está ainda entre os campeões mundiais de má distribuição de renda. O que fica esquecido, quando não propositadamente ocultado, nessa discussão toda, é que a verdadeira participação se dá no *planejamento* das ações, pois é nesse planejamento que se decide quem faz o que – execução -, e quem fica com o que – resultados. Entretanto a participação no planejamento só é possível se houver participação na comunicação.

O problema da ausência de participação corresponde ao que Benevides (1991) denomina de cidadania passiva. Por cidadania passiva entendemos o reconhecimento dos direitos de determinada população, por parte do Estado. Essa dimensão da cidadania é fundamental para qualquer processo de busca de garantia de direitos e das pessoas como seres humanos. Há, contudo, um segundo nível que precisa ser considerado: a cidadania ativa, ou seja, além de serem reconhecidas como seres humanos dotados de direitos, as pessoas podem (e devem) atuar como atores políticos no debate sobre políticas públicas.

- *Liberdade*: chegamos, assim, ao último dos princípios que Herbert de Souza apresenta como necessário para uma verdadeira democracia. Na verdade a liberdade não existe em si mesma. Na expressão de Betinho, ela é “uma conquista diária, que vivenciamos momento a momento, na participação com os outros”. Ela se dá e existe num “ambiente” concreto, que é a *polis*, como veremos logo a seguir. Não existe liberdade onde não houver a possibilidade de falar e ser ouvido, por isso que, como afirmamos acima, não há participação sem comunicação. É importante sublinhar essa íntima relação da liberdade com a comunicação, a fala, o discurso. É fundamentalmente na ação e no discurso onde se constrói o espaço da liberdade. Isso se evidencia no momento em que nos sentimos participantes de uma comunidade ou sociedade, com os outros e onde os outros se apresentam como condição necessária do próprio sentido de nossa existência.

Ao assumir o ser humano como pessoa=relação, damos-nos conta que *liberdade* toma um sentido bem mais complexo e abrangente que simplesmente alguém fazer o que quer. A liberdade só pode existir como uma *relação*, isto é, ela vai ser um processo infinito de diálogo entre seres=relações. Alguém não poderá jamais dizer que é livre, sem que os outros, todos os outros, não forem tomados em consideração.

Sobre ética e discurso ou a Ética do Discurso

Acreditamos ser impossível separar a discussão da ética dos demais conceitos discutidos nesse artigo. A ética é uma dimensão inseparável do cotidiano dos homens e mulheres. Isso fica claro no momento em que examinamos sua etimologia. Tanto o termo grego *ethos*, de onde provém *ética*, como o termo latino *mos*, de onde provém *moral*, significam *costume*. Em sua origem, ética e moral são os costumes que qualquer grupo humano vai estabelecendo na medida em que começa a viver em sociedade.

A dimensão moral ou ética perpassa todas as ações humanas. Todo tipo de ação e convivência vai carregar consigo, intrinsecamente, uma conotação valorativa, a existência de *valores*. Os valores nos impulsionam no agir do cotidiano. Eles fazem parte da própria constituição do ser humano. Paulo Freire (1997), numa entrevista dada poucos dias antes de morrer, afirmava isso de uma maneira profundamente vivencial. Dizia que era-lhe impossível fazer algo sem que essa dimensão da ética tomasse conta de todo seu ser: “somos seres éticos, a ética perpassa toda nossa existência”.

Mas essa questão se torna mais interessante, e bem mais complexa, quando damos um passo à frente e passamos a nos perguntar sobre os *fundamentos* da ética. Tudo bem que não possam existir ações, comportamentos, relações, que não carreguem em si dimensões valorativas. E essas dimensões podem ser, como assumimos a partir do senso comum de seres humanos, boas ou ruins. Agora a questão *crucial*: Baseados em que podemos afirmar que uma coisa é *boa* ou *ruim*?

Essa agora é a questão, e é a partir dessa constatação que a maioria dos pensadores da ética e da moral começam a tratar desse assunto fazendo uma distinção entre ética e moral.¹¹ A moral, ou moralidade, continua designando os costumes, a maneira como procedemos normalmente, no cotidiano das atividades. Essa moralidade vai se estabelecendo implícita e tacitamente entre as pessoas e os grupos, sem questionamentos. A ética, contudo, passou a designar aquela instância de questionamento e reflexão sobre quais os fundamentos que poderiam ser buscados para se afirmar que algo é ou bom, ou ruim. Ética seria, então, aquela dimensão da filosofia, que tem como tarefa ir às últimas causas, buscar as razões mais profundas de por que as coisas são como são.

Como em qualquer instância onde seres humanos buscam explicações, foram várias as teorias (paradigmas, explicações, justificações) apresentadas para se fundamentar porque uma coisa seria boa ou ruim. Uma primeira teoria é a que se costuma chamar de *naturalismo*, que argumenta que é a lei natural, a natureza, o que garante se uma coisa é boa ou ruim. Já uma segunda teoria argumenta que o que garante a eticidade de algo é a lei positiva. É o contratualismo. Não questionam quem teria estabelecido tal lei. Se ela existe, deve ser boa e deve ser seguida¹².

Queremos, contudo, tratar neste manuscrito de um novo fundamento para a ética. É o que se passou a denominar como *ética do discurso*, ou mesmo *ética da comunicação*. Entre os que mais se dedicaram a essa reflexão estão os pensadores alemães Karl-Otto Apel (2000) e Jürgen Habermas (1987). Mas mesmo aqui no Brasil vários estudiosos, como Manfredo de Oliveira (2000) e Javier Herrero (2000), desenvolveram boas reflexões nessa linha. Consideramos que as reflexões de Paulo Freire (1983) também podem ser alinhadas a esse paradigma.

Atenção para *dois* passos interligados para o entendimento dessa questão: a) os pressupostos presentes numa fala normal; b) os pressupostos presentes quando se discute um assunto (na argumentação). Importante ter presente que os *pressupostos* são aquelas proposições que estão sempre presentes, sem as quais não é possível continuar a conversa, mas que em geral não são mencionadas; é o que fica escondido, subjacente, mas que é de importância vital.

¹¹ Temos plena consciência de que não são todos os que aceitam essa distinção, estabelecendo ainda algumas distinções mais sutis. Mas para o propósito desse artigo, assumimos esta distinção.

¹² Não podemos nos alongar aqui, mas indicamos uma referência que pode ajudar a aprofundar essa reflexão (Guareschi, 2012).

a) Pressupostos da fala normal

Habermas (1987), assim como Apel (2000), a partir das discussões iniciadas por diferentes linguistas, como Austin (1962), Searle (1969) e outros, elabora o que passou a se chamar de “ação comunicativa”. Mostram que sempre que alguém fala – isso é interessante, pois vivemos falando e não nos damos conta do que isso implica - essa fala pode comportar diferentes funções, como “dizer algo” (ato locutório); “realizar uma ação pelo fato de dizer algo” (ato ilocutório); ou “causar algo mediante o que se faz ao dizer algo” (ato perlocutório). Desses três diferentes atos - dizer *algo*, fazer *ao dizer* algo, e causar algo *mediante o que se faz* ao dizer algo - é no ato ilocutório (o que está implicado e eu *faço* quando digo algo) que os autores se fixam ao elaborar sua teoria da ação comunicativa. Habermas (1987) argumenta que na fala existe um *telos* intrínseco, isto é, uma finalidade que sempre desejamos ao falar, que consiste em querer nos entendermos, em pressupor que queremos nos entender. Quem fala, na própria ação do falar, pressupõe, reivindica determinadas exigências (pressupostos) no que se refere à *verdade* do que se diz, e à *validade* do que se diz. Essas exigências são: que o que se diz é verdadeiro, que estamos agindo corretamente nessa nossa ação, e que estamos sendo sinceros ao dizer o que dizemos¹³.

Habermas ainda nos alerta para o fato de que “a estrutura da comunicação não produz constrangimentos se, e somente se, para todos os possíveis participantes, existe uma distribuição simétrica de oportunidades de escolher e empregar atos de fala” (HABERMAS *apud* THOMPSON, 1984, p.264). Isso quer dizer: é preciso que as pessoas estejam em pé de igualdade, isto é, que todos possam falar - que alguns não falem sozinhos - e que as pessoas se possam entender, compreendam a língua ao menos. É verdade que muitas vezes é impossível uma igualdade completa – aliás, isso nunca é possível entre os seres humanos, pois não somos cópias perfeitas uns dos outros. Mas se essa igualdade de oportunidades não existe, a gente pode lutar para que exista. E não dá para negar que no cotidiano de nossas vidas, essa relativa simetria é muitas vezes possível, ou ao menos pode ser buscada.

b) Pressupostos da argumentação

Agora o segundo passo, onde se amplia essa reflexão e se chega ao que se chama de *ética do discurso*. Como vimos, a linguagem, a comunicação, se constitui na condição básica para que as coisas façam *sentido* – entender o significado das palavras – e para que haja uma conversa que seja *válida* - que não estejamos nos enganando, ou enganando os outros. A fala, a comunicação, é o que garante a possibilidade de os seres humanos se relacionarem e viverem em sociedade. E essa comunicação pressupõe, também, um “nós” comum, um “mundo da vida” onde as pessoas convivem, falam e procuram se entender.

Agora, se a linguagem (ou a fala) é o instrumento (meio) *imprescindível* de todo *sentido* e *validade*, o *discurso*, isto é, a argumentação é o instrumento (meio) *imprescindível* de toda possibilidade de os seres humanos poderem construir uma fundamentação de um *pensar* comum e de um *agir* comum. O discurso é o que possibilita que as pessoas raciocinem, apresentem razões e sustentem essas razões. E quando, através da discussão, do raciocínio, chegam a determinadas posições (acordos), nem que sejam temporários, os seres humanos vão ter a possibilidade de passarem a *agir*, a inventar, criar e concretizar projetos,

¹³ Agora uma constatação crucial: que acontece quando duvidamos de algum desses pressupostos? Nosso *único* recurso é novamente *falar*, e mais: falar *pressupondo* novamente os três pontos, e assim indefinidamente, a não ser que desacreditemos da possibilidade de nos comunicar e acabemos fugindo do convívio humano e nos isolando. Conclusão: fora da comunicação não há salvação!

evidentemente se assim o desejarem. E desse modo a sociedade, o mundo social, vai se construindo.

Alguém pode estar se perguntando: mas o que tem isso a ver com a ética? Por que isso é fundamento para a ética? Pelo seguinte: essa argumentação, esse raciocínio através das apresentações de razões não é um jogo de palavras, uma brincadeira lingüística, na qual se possa ou não entrar. Não. A argumentação, o discurso, é o último recurso na tentativa de se poder estabelecer uma forma, um jeito de *como as coisas devem ser*, isto é, da *ética*. Pois ética não é nada mais que o estabelecimento de um jeito de como as coisas devem ser. Por isso eu tenho essa *obrigação* - aqui a *ética* - de entrar nesse jogo.

O discurso é, portanto, a forma *reflexivamente intransponível* de todo pensar, porque ele representa a instância última (filosófica, científica ou política), na qual e diante da qual tem de ser justificada a responsabilidade comum dos seres humanos pelo seu próprio pensar e pelo seu próprio agir, pelas suas teorias científicas e por toda fundamentação científica ou filosófica e, em geral, por todas as pretensões possíveis que possam ser levantadas no mundo da vida. Nada é possível sem passar pela mediação do discurso e pelo discurso entendido em toda sua radicalidade, isto é, com tudo o que ele implica. Como bem explicita Herrero (2000):

Nesse sentido, o discurso é metodicamente intranscendível. Eu posso me recusar a pensar ou discutir *isto ou aquilo*, mas não posso me recusar a pensar em geral, assim como eu posso me recusar a falar *sobre isto ou aquilo*, mas não posso me recusar a falar. Isso tornaria a vida simplesmente impossível. (ênfases nossas) (p.169)

Antes de entrarmos na reflexão sobre o que seja política, uma rápida consideração sobre como a concepção de ética passa a assumir sentidos completamente diversos, a partir da concepção de ser humano que adotamos. A partir dos pressupostos do liberalismo, o ser humano é considerado um *indivíduo*, isto é, como alguém que não tem nada a ver com os outros. Ora, no momento em que me vejo como isolado, suficiente em mim mesmo, vou também entender e definir liberdade e ética como sendo possível de ser pensada e existente a partir de alguém *sozinho*. Eu, sozinho, vou decidir se sou, ou não, ético e até que ponto posso e devo ser livre. Na verdade, sou eu que decido sobre os limites de minha liberdade. Essa é a ética liberal, burguesa.

De igual maneira podemos ver o que seja *ética* na concepção totalitária: é correto, justo, ético, o que é bom para o *coletivo*, isto é, para o estado, ou instituição, ou partido. Isso pode chegar ao ponto de se eliminarem pessoas que venham prejudicar a “máquina” burocrática. Na verdade não é difícil constatar que são milhões os seres humanos que são eliminados tanto por não se adequarem aos pressupostos totalitários, por um lado, como aos pressupostos de um individualismo exacerbado, um “darwinismo” social que, através de uma competição sem limites, faz com que os “sobrantes” sejam exterminados, por outro lado. A liberdade, aqui, é a liberdade do sistema.

É a partir dessas considerações que se passa a entender a ética como ética de relações. Nessa perspectiva, alguém pode ser inteligente, branco, brasileiro, alto. São características individuais. Não implicam uma dimensão valorativa, de bom ou mau. Mas no momento em que eu abraço, ou agrido, outra pessoa, essas relações implicam um *outro*. É por isso que ética é sempre de *relações*. Aliás, Aristóteles já dizia que *ética é justiça*. Se pensarmos um pouco, veremos que ninguém pode ser justo *sozinho*, pois justiça é uma *relação* (PEGORARO, 1996) e relação implica sempre um *outro*. E do mesmo modo a ética é, como

a justiça, uma relação (GUARESCHI, 1989). Dessa maneira, a liberdade é impensável sem uma envoltura ética, e desse modo ela também é relacional.

A Política como Liberdade

Após essa, talvez longa, mas indispensável, discussão sobre as concepções de Ser Humano, Liberdade, Democracia, Ética e Discurso, adentramos no cerne da questão: o que entendemos por política. E, mais especificamente, quais as implicações da afirmação de Hannah Arendt, de que o significado da política é a liberdade (ARENDDT, 2012). Veremos que o conceito de política, que passamos a discutir agora, no sentido que lhe vamos conferir, é indissociável dos conceitos discutidos anteriormente.

Entre os grandes pensadores do campo da política, destaca-se, sem dúvida a importante filósofa do século XX, Hannah Arendt. Ela foi uma mulher que viveu - e sofreu – intensamente as difíceis vicissitudes do século. Mas o importante é que ela pensou profundamente os temas de seu tempo. Não fugiu ao compromisso e à responsabilidade de procurar entender e decifrar os sinais dos tempos e contribuiu, de maneira inteligente e inovadora, para produzir sentido às lutas da humanidade, num século conturbado por duas guerras mundiais. A razão de trazer essa pensadora às nossas reflexões é que suas importantíssimas contribuições se situam, surpreendentemente, e de modo intimamente articulado, com os conceitos que viemos desenvolvendo até aqui. Mas é, sobretudo, no aprofundamento da reflexão sobre *política* que ela traz luzes para se poder falar de liberdade e de ética.

Muitos podem dizer que Arendt seja idealista, ou mesmo saudosista, como chegou-se a afirmar pelo fato de ela buscar na *polis* grega e na *civitas* romana inspirações para poder entender e sugerir como nossa política pode ser (ARENDDT, 2011; 2012). Como era a polis grega? Certamente não se poderia dizer que ela era, ou mesmo tenha chegado a ser, um modo de vida universal e generalizado para todos os gregos. Ela se constituía, isto sim, numa situação ideal onde as pessoas, já libertadas do *labor* (trabalho), necessário para satisfazer às necessidades vitais (o espaço da necessidade), e também tendo superado o domínio da *obra*, isto é, da fabricação e transformação da natureza para a construção de bens (o espaço da utilidade), poderiam viver com mais plenitude aquela dimensão onde se situaria o verdadeiramente humano, o espaço da *ação* e do *discurso*, isto é, o espaço político, onde se poderia falar de *liberdade*¹⁴.

Qual a argumentação que Arendt constrói para chegar a essas afirmações? Ela começa afirmando que “o que distingue o convívio dos homens na *polis* de todas as outras formas de convívio humano que eram bem conhecidas dos gregos, era a liberdade” (ARENDDT, 2012, p.47). Mas a política não era um “meio” para possibilitar a liberdade. “Ser livre e viver-numa-*polis* eram, num certo sentido, a mesma e única coisa” (idem). E logo adiante explicita mais: “O sentido da coisa política aqui, mas não seu objetivo, é os homens terem relações entre si em liberdade, para além da força, da coação e do domínio... (eles) regulamentavam todos os assuntos por meio da conversa mútua e do convencimento recíproco” (p.48).

¹⁴ Em “A condição humana” (2011), Hannah Arendt se propõe a refletir sobre o que estamos fazendo. Para isso, ela se detém em três atividades humanas fundamentais: o trabalho, que corresponde ao processo biológico do corpo humano, das necessidades vitais e cuja condição humana é a própria vida; a obra ou fabricação, que corresponde ao artificialismo da existência humana, produção de um mundo “artificial” de coisas, e cuja condição humana é a mundanidade; e, por fim, a ação, que é a única atividade que se exerce diretamente entre homens sem a mediação das coisas ou da matéria e que corresponde à condição humana da pluralidade.

A coisa política se centra em torno da liberdade, entendida negativamente com o não-ser-dominado e não-dominar; e positivamente como um espaço que só pode ser produzido por muitos... “sem esses outros, que são meus iguais, não existe liberdade alguma” (ARENDR, 2012, p.48). Relembramos aqui a discussão feita no início do artigo, sobre a concepção de Ser Humano *relação*, e conseqüentemente, de que *liberdade* só é possível na relação.

Vamos nos aproximando agora de um ponto central para podermos ver a ligação intrínseca entre política, liberdade e discurso (ou ética do discurso). Arendt afirma que normalmente, ao falarmos de igualdade, vinculamos esse conceito ao de justiça, e não ao de liberdade. E insiste: “*isonomia* não significa que todos são iguais perante a lei nem que a lei seja igual para todos, mas sim que todos têm o mesmo direito à atividade política ... *isonomia* é, antes de mais nada, liberdade de falar e como tal o mesmo que *isegoria*; mais tarde, em Políbios, ambas significam apenas *isologia*” (ARENDR, 2012, p.49). Mas atenção para um detalhe importante: “o falar na forma de ordenar, e ouvir na forma de obedecer não eram avaliados como falar e ouvir originais; não era uma conversa livre ... mas sim (comprometida) por um fazer que pressupunha o forçar e o ser forçado” (ARENDR, 2012, p.49). Por isso, conclui Arendt, os gregos diziam que os escravos e bárbaros eram *aneu logou*, não dominavam a palavra, encontravam-se em uma situação na qual era impossível a conversa livre.

Há ainda um ponto que precisa ser sublinhado nessa discussão sobre política. No senso comum, identificamos política com agir, ação. Mas a política, no seu sentido autêntico, vai mais além: política é o próprio verbo, que é ação. “Essa concepção do falar encontra-se na origem da descoberta do poder independente do *logos* pela filosofia grega, que retrocede na experiência da *polis* e desaparece, por completo, da tradição do pensamento político. A liberdade de externar opinião, o direito de ouvir opiniões de outros e também de ser ouvido, que para nós constitui parte indispensável da liberdade política, suplantou a liberdade não em contradição com ela, mas que possui uma natureza bem diferente, característica do agir e do falar, desde que seja uma ação” (ARENDR, 2012, p. 57). Ação, no sentido que lhe dá Arendt (2011), implica originalidade, espontaneidade, natalidade, etc. É importante frisar que, para a autora, a natalidade é uma categoria política por excelência, pois a natalidade é expressão da criação de algo novo, de uma novidade no mundo. Toda pessoa que nasce representa a possibilidade de criação, de ação, que envolve sempre a irreversibilidade e a imprevisibilidade. Por isso também que política é liberdade, pois nossas ações são sempre irreversíveis e suas conseqüências imprevisíveis.

Portanto, a ação autêntica – a política, no pensamento de Arendt, é a possibilidade de dizer a palavra, expressar a opinião, manifestar o pensamento, na comunidade-sociedade, necessariamente com os *outros* (pessoa = relação), indispensáveis para a realização do Ser Humano: “... o acessório indispensável, a constante presença de outros, o relacionamento com iguais na publicidade da *ágora*, a *isegoria* torna-se o verdadeiro conteúdo do ser-livre. Ao mesmo tempo, a mais importante atividade para o ser-livre desloca-se do agir para o falar, da ação livre, para a palavra livre”. Ela ainda afirma que “..o próprio falar era compreendido *a priori* como uma espécie de agir’ (ARENDR, 2012, pg.56). Vemos que essa concepção da fala como uma ação é bem próxima daquilo que discutimos anteriormente sobre a ação comunicativa, bem como sobre as distinções entre locução, perlocução e ilocução.

Considerações Finais: política, liberdade e conscientização

Neste artigo, buscamos entender e enfrentar o problema da política, de uma concepção de política. Para isso, partimos da afirmação de Hannah Arendt de que o significado da política é a liberdade e analisamos algumas de suas implicações. Vimos no decorrer de nossa argumentação que, para falar em política e liberdade, devemos remeter necessariamente a um aprofundamento sobre o que entendemos por Ser Humano, Democracia, Ética e Discurso/Comunicação. Reafirmamos, portanto, alguns pontos centrais.

Em primeiro lugar, que entendemos que o Ser Humano apenas se realiza plenamente, na profundidade de seu ser, quando está com os outros, e os outros fazem parte de sua vida - ele é *relação*. Em segundo lugar, que democracia implica participação, mas participação no “dizer a palavra”, expressar a opinião, manifestar o pensamento. Quando isso não existir, não há verdadeira democracia. Em terceiro lugar, que a liberdade é uma condição de uma política, isto é, de um tipo de vivência social que se dá quando existe a possibilidade da livre expressão do pensamento de todos, e não apenas de alguns. E, por fim, que é a partir desses pressupostos que se pode pensar uma política autêntica, dentro de um entendimento de ética que provém dos pressupostos da comunicação, uma ética do discurso.

Essa discussão nos remete ao tripé da dignidade humana¹⁵ – consciência, liberdade e responsabilidade. Contudo, acreditamos que a política só é liberdade quando provém de um processo de conscientização, entendida como

um esforço através do qual, ao analisar a prática que realizamos, percebemos em termos críticos o próprio condicionamento a que estamos submetidos. Neste sentido, é um processo tão permanente quanto a revolução, que só para mentalidades mecanicistas cessa com a chegada ao poder. E é precisamente neste momento que muitos de seus mais sérios problemas começam e que algumas ameaças a espreitam, entre elas, a da burocracia esclerosante. (FREIRE, 1981,69-70).

Como vimos no decorrer das nossas reflexões, Paulo Freire, ao vislumbrar uma prática pedagógica que responda à necessidade de libertação do homem oprimido e à democratização da cultura, concebe o homem como um ser de relações que está *no* mundo e *com* o mundo. E a conscientização é uma ação, uma práxis – uma política – que se dá no jogo dialético das relações homem-mundo através do qual o ser humano toma consciência de si, do mundo e dos outros. O homem, nessa práxis, coloca em ato a sua possibilidade de transformar o mundo e realiza a sua dimensão dialogal, relacional, histórica e, portanto, política.

¹⁵ Entendemos consciência como o *quanto de resposta* conseguimos dar às perguntas “Quem sou eu?” e “Que são as coisas que me rodeiam?”. Nesse sentido, a consciência leva à liberdade, e ambas conduzem à responsabilidade. Constitui-se, assim, o que se denomina de tripé da dignidade humana – consciência, liberdade e responsabilidade –, no qual começamos a refletir sobre uma questão, buscando as razões de por que as coisas são assim, de por que somos como somos (GUARESCHI, 2012).

REFERÊNCIAS

- APEL, Karl-Otto. **Transformação da filosofia II**. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- ARENDT, H. **A Condição Humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.
- ARENDT, H. **O que é política**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 10ª Ed., 2012.
- AUSTIN, J. L. **How to Do Things with Words**. Clarendon: Oxford, 1962.
- ÁVILA, F. B. de. **Introdução à Sociologia**. Rio de Janeiro: Agir, 1987.
- BAUMAN, Z. **Comunidade – a busca por segurança no mundo atual**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2003.
- BELLAH, R. N. Comunitarismo ou Liberalismo? Brasil e Estados Unidos em debate. In: SOUZA, J. de (Org.). **O malandro e o protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira**. Brasília: Ed. UnB, 1999.
- BENEVIDES, M. V. M. **A cidadania ativa: referendo, plebiscito e iniciativa popular**. São Paulo: Ática, 1991.
- BOURDIEU, Pierre. **Distinction: a social critique of the judgement of taste**. Cambridge: Harvard University Press, 1984.
- BOURDIEU, Pierre. Elements for a Theory of the Political Field. In: THOMPSON, J.B. (Ed.). **Language and symbolic power**. Cambridge: Polity Press, 1991.
- DONZELOT, J. **L'invention Du social: essai sur Le déclin des passions politiques**. Paris: Ed. Du Seuil, 1994.
- DURKHEIM, E. **O Suicídio: estudo sociológico**. Lisboa: Presença, 1992.
- FREIRE, P. **Ação cultural para a liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 5ª Ed., 1981.
- FREIRE, P. **Extensão ou comunicação?** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 7ª Ed., 1983.
- FREIRE, P. **Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 17ª Ed., 1987.
- FREIRE, P. **Paulo Freire in memoriam**. Entrevista com Paulo Freire, 17 de abril de 1997. Departamento de Educação, PUCSP (vídeo), 1997.
- GUARESCHI, P. A emergência da consciência ética – perspectiva psicossocial. In: GUARESCHI, P. & SUSIN, L. C. **Consciência Social Emergente**. Aparecida: Santuário, 1989.
- GUARESCHI, P. **Sociologia da Prática Social**. Petrópolis: Vozes, 3ª edição, 2000a.
- GUARESCHI, P. **Os Construtores da Informação - Meios de comunicação, ideologia e ética**. Petrópolis: Vozes, 2000b.
- GUARESCHI, P. **Psicologia Social Crítica – como prática de libertação**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 5ª

edição, 2012.

HABERMAS, J. **Teoria de la acción comunicativa**. Madrid: Taurus, 1987.

HERRERO, J. Ética do Discurso. In: OLIVEIRA, M. A. de (Org.). **Correntes fundamentais da ética contemporânea**. Petrópolis: Vozes, p. 163-194, 2000.

JOÃO PAULO II. **Sollicitudo Rei Socialis**. São Paulo: Paulinas, 1988.

JOÃO PAULO II. **Centesimus Annus**. São Paulo: Paulinas, n. 15, p. 32, 1991.

MORIN, E. **A Cabeça Bem Feita** – A noção de sujeito. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

NITSCH, O. Social Catholicism: Birth and Tradition of Solidarism. **International Journal of Social Economics**, 15 (9), p.3-38, 1988.

OLIVEIRA, M. A. de. (Org.). **Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

PEGORARO, O. **Ética é Justiça**. Petrópolis: Vozes, 1996.

SEARLE, J. **Speech acts: an essay in the philosophy of language**. Cambridge, England: Cambridge University, 1969.

SOUZA, H. de. Democracia e Cidadania. In: RODRIGUES, C. (Org.). **Democracia: cinco princípios e um fim**. São Paulo: Moderna, 1996.

THOMPSON, J. B. **Studies in the Theory of Ideology**. University of California Press, 1984.

THOMPSON, J. B. **O Escândalo Político – Poder e visibilidade na era da mídia**. Petrópolis: Vozes, 2003.

THOMPSON, J. B. **Mídia e Modernidade**. Petrópolis: Vozes, 1998.

THOMPSON, J. B. **Ideologia e Cultura Moderna - teoria social crítica na era da comunicação de Massa**. Petrópolis: Vozes, 7ª Ed., 2007.

WEBER, M. **Economy and Society**. Berkeley: University of California Press, 1968.

ZÚÑIGA, R. Teoría y método – actores y sujetos. **Suplementos Anthropos**, Barcelona, n.44, pp.5-9, 1994.