

***Racionalismo iluminista e ethos jornalístico: Bases filosóficas
para uma ética da imprensa***

ENLIGHTENMENT RATIONALISM AND JOURNALISTIC ETHOS:
PHILOSOPHICAL FOUNDATIONS FOR AN ETHICS OF THE PRESS

*Fábio Palácio**

*Cristiano Capovilla***

*Patricia Rakel de Castro Sena****

RESUMO

Este trabalho apresenta as formas como a ética iluminista influenciou a constituição do *ethos* jornalístico. Traçou-se, pois, um quadro da filosofia moral do Iluminismo a partir dos trabalhos de Immanuel Kant, destacando sua obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Em segundo momento, mostrou-se como Jürgen Habermas desenvolveu a formulação kantiana, superando seus limites ao propor um paradigma fundado no agir comunicativo. Em seguida acessaram-se os modos pelos quais o racionalismo iluminista contribuiu para a conformação do moderno *ethos* da imprensa. À guisa de conclusão, pontuamos o contexto dos debates contemporâneos sobre a ética jornalística e alinhavamos observações sobre a importância dessas elaborações éticas no momento em que a imprensa sofre com o vilipêndio das tendências relativistas da chamada *pós-verdade*.

PALAVRAS-CHAVE: Ética iluminista; Filosofia kantiana; Habermas; *Ethos* jornalístico; Pós-verdade

ABSTRACT

This work aims to present the ways in which the Enlightenment ethics influenced the constitution of the journalistic ethos. Firstly, we expose the moral philosophy of the Enlightenment considering the works of Immanuel Kant, pointing out his book *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. In a second moment, we show how Jürgen

* Professor adjunto do Departamento de Comunicação Social e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Maranhão.

** Diretor Científico da Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão - FAPEMA. Professor de Filosofia da Universidade Federal do Maranhão (COLUN).

*** Doutora em Comunicação pela UFPE e em Ciência da Comunicação pela UBI / Portugal (Co-tutela). Mestre em Estudos da Mídia e jornalismo pela UFRN. Atualmente é professora adjunta do Departamento de Comunicação – Profissional da UFMA.

Habermas developed the kantian formulation, overcoming its insufficiencies by proposing the dialogic paradigm of communicative action. Moving on, we access the ways in which Enlightenment rationalism has contributed for setting up the modern ethos of the press. As a conclusion, we highlight the context of contemporary debates on journalistic ethics, lining up some comments on the importance of those ethical formulations at the moment in which the press suffers the vilification brought about the relativist tendencies of the so-called post-truth.

KEYWORDS: Enlightenment ethics; Kantian philosophy; Habermas; Journalistic ethos; Post-truth.

Introdução

Por seu dinamismo e complexidade, as modernas sociedades urbano-industriais são movidas a um grande volume de informações. A fim de que cumpram suas funções preditivas e de atualização e orientação social, essas informações devem ser, tanto quanto possível, confiáveis e não arbitrárias. Dessas exigências nasceu o jornalismo, forma de conhecimento público que se atém ao campo da informação verificável.

Instituição fundante das repúblicas liberais – das quais descende como filha diletta¹, ao lado de partidos políticos e movimentos cívicos –, a atividade jornalística foi influenciada, desde seus primórdios, por importantes movimentos intelectuais burgueses. Isso inclui, com destaque, o Iluminismo. Os princípios éticos da atividade jornalística – dos quais deriva seu arcabouço técnico – provêm da densa reflexão moral realizada

¹ É verdade que, antes do advento das repúblicas liberais, certa produção jornalística já era existente. Mas o que tínhamos ali era o jornalismo em sua fase pré-moderna. Podíamos falar, naquele então, em jornalismo, mas não em *imprensa livre* ou *jornalismo liberal*. “Falar em imprensa livre”, explica Bucci (2004, p. 18), “é falar numa prática de comunicação social historicamente forjada pela modernidade que organiza o espaço público, o Estado e o mercado, segundo o primado dos direitos do cidadão”.

por nomes como Immanuel Kant, que contribuíram para edificar a ética moderna.

Este trabalho pretende retomar as formulações iluministas a partir da obra de Kant², mostrando como a filosofia prática desenvolvida pelo autor alemão influenciou e continua orientando a constituição do *ethos* jornalístico. Trata-se de tema sempre presente em cursos de ética e deontologia em jornalismo, porém poucas vezes abordado com a profundidade merecida. Este artigo, elaborado a partir de pesquisa bibliográfica e debates entre os autores, tem o propósito de contribuir para o preenchimento dessa lacuna.

Sistematizar os elementos filosóficos que sustentam a ética da imprensa, apresentando-a como tributária de longa tradição de pensamento moral, é iniciativa que contribui para robustecer os alicerces do jornalismo como instituição. A relevância se torna ainda maior no momento em que esse serviço de natureza pública sofre com o vilipêndio das tendências relativistas que emolduram o fenômeno da assim chamada *pós-verdade*.

Levantamos a hipótese de que a nova atmosfera epistemológica e ética que se convencionou chamar de *pós-verdade* resulta da progressiva dissolução dos valores do Iluminismo, processo que impacta o conjunto dos ecossistemas comunicacionais e o próprio jornalismo como espaço privilegiado de construção social da verdade.

Ressalte-se que esse esforço de reflexão teórica, embora se ache aqui aplicado ao campo do jornalismo *stricto sensu*, serve também ao

² Não pretendemos, com isso, sugerir que a ética iluminista se restrinja à abordagem kantiana. Há todo um conjunto de outros projetos filosóficos reconhecidos como constituintes do Iluminismo, com destaque para o utilitarismo de Bentham e para as contribuições de Voltaire, Rousseau, Hume e Smith. É contudo inegável que, em função da mudança de paradigma que provocou, com notórios impactos em diversos campos – incluindo o jornalismo –, a obra de Kant representa a viga mestra da vertente racionalista do Iluminismo, senão mesmo do movimento como um todo.

terreno mais amplo e movediço da comunicação como um todo, no qual o intercâmbio informacional surge facilitado, contemporaneamente, pelo advento das redes digitais. Esse ambiente expandido, dinâmico e volátil tem-se revelado campo fértil à erupção de uma série de problemas éticos. Assim, retomar as formulações morais do Iluminismo é um importante ponto de partida quando se trata não apenas de analisar as derivas morais do jornalismo, mas também de estabelecer os parâmetros de uma ética para as novas ecologias midiáticas ou, no sentido mais amplo postulado por Esquirol (2008), de uma *ética para a era da ciência e da tecnologia*.

Em nosso percurso, traçamos um quadro da ética iluminista conforme sistematizada na obra de Immanuel Kant e, em particular, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Revisitamos a analítica kantiana que parte da boa vontade, passa pelo dever – imposto pelo imperativo categórico – e chega à liberdade das determinações morais. Em segundo momento, abordamos a leitura contemporânea de Jürgen Habermas, que atualiza e desenvolve a ética kantiana, conferindo-lhe estatuto dialógico com base no paradigma da ação comunicativa. Em seguida acessamos os modos pelos quais o racionalismo iluminista contribuiu para a conformação do moderno *ethos* da imprensa. À guisa de inferências, pontuamos o contexto contemporâneo em que se dão os debates sobre a ética jornalística e a importância do racionalismo iluminista para o momento atual.

1. A ética iluminista de Immanuel Kant

Em sua clássica definição sobre os problemas relacionados à metaética, o filósofo William Frankena (1981, p. 114) argumenta que o mais relevante é o problema da justificação da validade dos juízos de valor. O que principalmente desejamos saber “é se os juízos morais e de valor,

que aceitamos, justificam-se ou não”. Em outras palavras, importa saber por que alguém que tem a oportunidade de mentir, roubar ou matar para angariar alguma vantagem, e não o faz, deveria ter sua atitude considerada como válida moralmente.

Immanuel Kant (2009; 1991) ofereceu respostas a essa questão em sua *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (a partir de agora FMC), obra de 1785. Esse livro contém a primeira exposição sistemática do sistema ético kantiano. A FMC surge como obra de “extrema necessidade” (KANT, 2009, p. 18), uma vez que, desde a publicação, em 1781, da *Crítica da Razão Pura* (doravante CRPu) – obra devotada ao campo teórico-gnosiológico –, o sistema kantiano carecia de seu complemento ético-prático.

Com a CRPu inaugura-se a abordagem que coloca o sujeito no centro do conhecimento. A filosofia transcendental³ desloca a problemática do conhecimento da experiência para as condições puras *a priori*, inscritas na dinâmica do próprio entendimento. Kant propõe um regresso da razão a si mesma, internalizando-se, autoconhecendo-se, estabelecendo seus limites e suas disposições próprias. Nessa perspectiva, a filosofia passa a ocupar-se não mais das coisas ou do mundo, como queria a abordagem anterior, chamada por Kant de *filosofia dogmática*. Ao invés de alimentar a pretensão de discursar sobre objetos particulares

³ O sistema kantiano é chamado de “filosofia transcendental”, termo que se refere a um sistema de conceitos que se ocupa não de objetos, mas com o “modo de conhecimento de objetos na medida em que este deve ser possível *a priori*” (KANT, 1991, p. 35). Conhecimentos *a priori* – independentes da experiência e distintos dos conhecimentos empíricos (*a posteriori*) – são aqueles que o próprio sujeito coloca nas coisas. Suas características mais essenciais são a necessidade e a universalidade. Em um de seus exemplos, Kant demonstra que, ao tirarmos do conceito de “corpo” todas as características empíricas, ainda assim restam propriedades como extensão e substância, próprias não do objeto, mas da estrutura profunda do pensamento humano.

– tarefa que caberia às ciências –, a filosofia deve fazer a crítica da razão, estabelecendo as condições de possibilidade do conhecimento.

O projeto transcendental desenvolve-se tanto no campo teórico – que compreende as pretensões cognitivas da razão – quanto no campo prático – que envolve as questões da vontade humana e do agir comunitário. No que respeita ao campo teórico, resultou demonstrado na CRPu que nosso saber sobre a natureza, longe de coincidir imediatamente com as coisas, está todo ele inscrito em nossa faculdade de conhecer, cuja estrutura condiciona a experiência e determina os parâmetros no interior dos quais ela se torna possível. Desde então, o problema do conhecimento torna-se o problema de como conhecemos a própria razão.

A tarefa da nova filosofia, no que diz respeito à razão pura, é estabelecer o que torna possível o próprio saber. A filosofia assume, assim, um novo papel, um novo lugar em face das ciências. Cabe a ela refletir sistematicamente sobre as exigências intrínsecas a todo discurso racional. Kant busca salvar a filosofia – que se encontrava então em crise, com a ascensão fulminante da ciência experimental – fazendo-a recuar ao exame crítico dos pressupostos básicos de toda teoria. A filosofia passa a fundamentar a própria ciência, sendo-lhe, ao mesmo tempo, complementar. Enquanto a ciência refere-se aos objetos da experiência, a filosofia vai ocupar-se dos conceitos de objetos em geral, que são as condições válidas da experiência possível.

A filosofia encontra, então, seu lugar próprio, e deixa de competir com ciências particulares como a física e a matemática. No entanto, essas disciplinas acabam herdando o lado mais ativo do conhecimento. Só elas podem arrogar-se o título de *ciência*, pois se constituem daquilo que Kant (1991) chama de juízos sintéticos *a priori*: sínteses dos dados ordenados pela intuição espaço-temporal, mediante as categorias apriorísticas do entendimento.

Era necessário ao pleno desenvolvimento da nova filosofia que as manifestações da razão se revelassem ativas em outro campo, no qual pudessem exercer sua atividade de forma incondicionada, isto é, livre de constrangimentos empíricos. Era necessário que a razão delimitasse um campo próprio, no qual a reflexão filosófica ressurgiria em plena forma e atividade, independente e em oposição às inclinações oriundas do mundo sensível. Esse campo é o da prática, das relações entre os seres humanos, da moralidade, do direito e dos costumes.

A distinção que se estabelece é entre natureza e liberdade. No mundo da natureza, contingente e empírico, só existe condicionamento às leis naturais e o homem não pode efetivar sua liberdade. O mundo da liberdade, diversamente, não é *fenomênico*, mas *noumênico*. A liberdade é possível apenas no plano intangível da cultura, em que todo ser racional é verdadeiramente livre através da moralidade, na qual o homem é capaz da autolegislação.

Kant mostra ser possível fundamentar como *lócus* privilegiado de manifestação da filosofia, e da própria razão, o campo moral⁴. Seu objetivo principal é fundamentar uma metafísica⁵ dos costumes que, por

⁴ É importante aclarar a sutil distinção entre moral e ética na teoria de Kant. Beckenkamp (2003), Terra (1998) e Wayne (2013) concordam que, desde a FMC, Kant estabelece aguda distinção entre leis da natureza – circunscritas ao campo teórico – e leis da liberdade – circunscritas ao campo prático. Este último passa a ser designado como *moral*, incluindo tanto a ética quanto o direito. Assim, a filosofia prática kantiana é uma filosofia moral, enquanto a ética diz respeito a uma parte do prático, aquela relacionada às determinações interiores das ações, assim como o direito compreende a exterioridade das ações. Nas palavras de Beckenkamp (2003, p. 155), “é preciso tomar o termo ‘moral’ de uma forma bastante neutra, como sinônimo de prático ou possível segundo a liberdade, evitando as conotações éticas ou moralizantes no sentido vulgar. Pois este termo tem de cobrir tanto o ético quanto o jurídico”. Embora esteja longe de constituir-se em pormenor, essa distinção não é, contudo, de especial relevância para os propósitos deste artigo.

⁵ Esta considerada aqui como conhecimento especulativo da razão que se eleva acima da experiência e do mundo sensível. A metafísica surge do interesse da razão em conhecer o

sua vez, deve assegurar a viabilidade de uma *crítica da razão prática*, tarefa que seria realizada em trabalho homônimo posterior.

Kant busca fundamentar uma formalização da ética deduzindo seus conceitos de forma pura, em busca do princípio supremo da moralidade. Trata-se de um movimento dedutivo, em que o pensador revela toda a sua afinidade com o racionalismo moderno e, em particular, com o “eu penso” de Descartes (1991) – uma unidade pura e autorreferida que tem o poder de ditar os moldes de suas próprias representações. O pensador alemão não parte – como o faz usualmente uma antropologia cultural – da experiência ou da natureza humana condicionada, circunscrita ao mundo natural. Sua análise não tem como ponto de partida qualquer referência empírica, mas a ideia comum do *dever* e de leis morais racionais existentes *de per si*.

A lei moral que fundamenta uma obrigação tem de ser portadora de uma necessidade absoluta, a exemplo do mandamento “não mentirás” (KANT, 2009, p. 15). Se a mentira prevalecesse sobre a verdade, o próprio mundo não existiria, pois que se tornariam inviáveis até mesmo as coisas simples do dia a dia, como os sistemas de crédito ou a amizade entre as pessoas. Esse princípio, portanto, deve ser válido para todos os homens enquanto seres racionais. O princípio da obrigação não deve ser buscado na natureza do homem ou no mundo, mas no caráter apriorístico dos conceitos da razão pura prática. Quando se tenta operar com princípios empíricos, *a posteriori*, têm-se apenas regras práticas, enquanto que a lei moral é deduzida de princípios *a priori*.

Desde o início, Kant busca demonstrar o caráter formal da ética e recusa todas as éticas empíricas e materiais. As regras que definem o emprego dos termos “bom” e “mau” são fornecidas por princípios *a priori*.

incondicionado (absoluto), abordando conceitos como os de Deus, Liberdade e Imortalidade.

Para o filósofo alemão, não é possível pensar o bom sem limitação no mundo ou fora dele a não ser como *boa vontade*. Só a vontade humana é boa ou má. A matéria, como conteúdo das ações em si, não pode ser considerada boa nem má; só os princípios podem ser considerados dessa maneira. Questão fundamental que surge, então, é identificar o que torna uma vontade boa. Para Kant, a vontade deve ser considerada boa em si mesma, e não como meio para qualquer outra finalidade.

O conceito de *dever* contém em si o conceito de boa vontade. Kant utilizará três proposições para realizar a análise do dever. A primeira afirma que só tem conteúdo moral a ação conforme ao dever feita por dever. Isso porque a *máxima* (princípio subjetivo do querer) dessa ação obriga que tal seja efetivada não por intenção egoísta ou inclinação natural, mas pelo puro dever. A segunda proposição estabelece que “uma ação praticada por dever tem o seu valor moral, não no propósito que com ela se quer atingir, mas na máxima que a determina” (KANT, 2009, p. 31). Isso significa que o valor moral de uma ação é inferido do princípio que a norteia e não de suas consequências exteriores. Como exemplifica Kant, se um filantropo promove suas ações não pelo puro dever, mas de olho nas honrarias que tais ações lhe podem proporcionar, essa filantropia não possui verdadeiro conteúdo moral, pois se trata de ação *conforme* ao dever, e não de ação realizada *pelo* dever.

Já a terceira proposição define o dever como a necessidade de uma ação por respeito à lei. O dever é identificado como o que faz a vontade agir moralmente. É o motor da vontade, mas não o seu fundamento. O que vai fundamentar a moralidade é a lei, ou a máxima que se reconhece na lei universal. O respeito é o efeito da lei sobre o sujeito, um sentimento que não tem origem nas inclinações sensíveis, já que o objeto do respeito é a lei que se impõe sobre nós, ou que nós impomos a nós mesmos como seres racionais. O dever tem origem na lei da própria vontade, surgindo como mandamento (imperativo) a cumprir e cujo valor reside nele mesmo.

Aqui se revela uma vez mais o traço forte da fundamentação kantiana da moral, a saber, seu formalismo extremado. O que determina a vontade não é exterior à própria vontade. Não pode existir uma definição material da qual derivem as leis morais. O bem moral é a lei, sem condicionamentos externos oferecidos pela experiência. Como corolário, a lei universal das ações que serve de princípio único à vontade é: “devo proceder sempre de maneira que eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal” (KANT, 2009, p. 34).

Os princípios que fundamentam a ação moral, portanto, devem existir por si mesmos. São abstratos, formais – não se baseiam nas contingências do mundo exterior. Deles é que derivam as regras práticas para a vida humana. Por isso a reflexão filosófica, a fim de fundamentar a doutrina, tem a necessidade de subir aos princípios de forma analítica, deduzindo algumas assertivas de outras que lhes contêm necessariamente.

Kant compreende que tudo na natureza age segundo leis causais necessárias, inexistindo a possibilidade de liberdade. O ser racional, entretanto, age segundo princípios, segundo a representação das leis morais, pois só ele tem vontade – que é a consciência da lei. Mas, considerando que para agir em obediência à lei é necessária a razão, Kant (2002) conclui que a vontade é a razão prática. Se a vontade é determinada pela razão, as ações decorrentes dela, que são objetivamente necessárias, tornam-se também subjetivamente necessárias, porque a vontade é a capacidade de escolher só o que a razão reconhece como necessário, independentemente de inclinações subjetivas e individuais.

Mas pode acontecer – e é o que normalmente acontece – que, perante a lei, a vontade não seja definitivamente determinada, mantendo a capacidade de obedecê-la ou não. A vontade pode não se identificar plenamente com a razão. Nesse caso as ações objetivamente necessárias tornam-se subjetivamente contingentes. A vontade passa a ser determinada sob a forma da obrigação (*nötigung*). Como afirma Kant, “a representação

de um princípio objetivo, enquanto obrigante para uma vontade, chama-se um mandamento (da razão), e a fórmula do mandamento chama-se Imperativo” (2009, p. 51). Os imperativos exprimem-se pelo verbo dever (*sollen*) e estabelecem a necessidade da obediência a leis do querer para uma vontade imperfeita, como é a vontade humana.

As obrigações da vontade formulam-se através dos imperativos, que podem ser hipotéticos ou categóricos. Os imperativos hipotéticos são aqueles que representam uma ação como boa enquanto meio para certo fim (faz *x* que alcançarás *y*). No caso do imperativo hipotético opera-se com regras de destreza, como no caso dos imperativos técnicos (“se queres comer uma laranja, deves tomar uma faca e corta-a ao meio ou em rodelas”), ou com as regras relativas ao bem-estar, como no caso dos imperativos pragmáticos, que são de natureza prática e costumam exprimir-se na forma de conselhos de prudência do tipo “se queres viver bem, deves ser cordial com todos”.

Os imperativos hipotéticos não são necessários. Não são verdadeiras leis, mas apenas “princípios da vontade”, pois, como afirma Kant (2009, p. 60), são necessários apenas como meios para o alcance de finalidades contingentes. Podemos livrar-nos de suas prescrições simplesmente “renunciando à intenção” (KANT, 2009, p. 60), isto é, pondo de lado os fins que esses princípios buscam atingir – nos casos supracitados, “comer uma laranja” ou “viver bem”. Em outras palavras, são imperativos condicionados, que dizem respeito à causalidade natural.

Já os imperativos categóricos dizem respeito à causalidade do destino (HABERMAS, 2014). Esses imperativos são incondicionados e objetivamente necessários: são fins em si mesmos. Operam por meio de princípios apodícticos, a saber, evidentes e autodemonstráveis. Constituem-se, dessa maneira, no verdadeiro imperativo da moralidade, o qual se impõe a si próprio, assumindo o caráter de lei prática. Sendo incondicional, o imperativo categórico determina que façamos algo que

não estava antecipadamente encerrado em nossa vontade, sempre assediada pelas inclinações que nos assaltam, oriundas da experiência junto à realidade sensível.

Ao contrário dos imperativos hipotéticos – que podem ser classificados como princípios da vontade, mas não como leis –, o imperativo categórico não deixa para a vontade a liberdade de escolha, porque é incondicional. Assume o caráter de uma lei prática a impor necessariamente a conformidade da máxima (vontade subjetiva) à lei. Kant (2009, p. 62) sempre concebe a avaliação de máximas à luz da fórmula universal colocada pela lei moral, a saber, “age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”.

Esse princípio geral pode ganhar outras formulações, de modo a revelar analiticamente os diversos aspectos que traz em si próprio implicados. Podemos dizer, por exemplo, que se essa lei é de fato universal, constitui-se em alguma espécie de natureza, no sentido de que exprime a realidade das coisas, ao menos no que respeita ao campo prático. Nessa perspectiva, o imperativo moral pode ser expresso por meio da fórmula “age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza” (KANT, 2009, p. 62).

Dessa forma, se uma máxima não pode ser tomada como lei universal, então a conduta que ela enseja conduz a paradoxos insolúveis. Kant cita entre seus exemplos o do homem que, para conseguir um empréstimo, promete pagá-lo, embora saiba que isso não ocorrerá. Ora, a máxima que norteia essa conduta – “se estou em apuros financeiros, devo pedir dinheiro emprestado e prometer, de forma mentirosa, que saldarei a dívida” – jamais poderia ser lei universal, pois isso “tornaria impossível a própria promessa e a finalidade que com ela se pudesse ter em vista; ninguém acreditaria em qualquer coisa que lhe prometessem e rir-se-ia apenas de tais declarações como de vãos enganos” (KANT, 2009, p. 64).

Que todos agem guiados por máximas fundamentadas em uma lei universal encontra-se já bem assentado. Mas como é possível tal lei universal? De onde vem ela? A base de uma lei dotada de universalidade só pode estar em algo com valor absoluto, cuja existência não seja meio para nada, mas um fim em si mesmo. Esse elemento é exatamente o homem como ser racional. Assim, o que o imperativo categórico exprime é, em última instância, o próprio caráter finalístico da humanidade. O homem é a finalidade suprema.

O imperativo categórico tem como fundamento aquilo que tem um valor absoluto e constitui um fim em si mesmo. Todo homem existe como fim em si mesmo. Esse arrazoado conduz à segunda formulação do imperativo categórico: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” (KANT, 2009, p. 73).

Desde logo se percebe que esse “princípio de humanidade”, que coloca o ser racional como fim supremo, não pode ser derivado da experiência porque é universal e objetivo – e não apenas subjetivo. Com a concordância entre o fim subjetivo e o fim objetivo, é possível estabelecer o princípio da autonomia, que supõe a identidade da vontade com a razão prática universal. Isso nos remete a mais um princípio prático da vontade, que pode ser expresso na fórmula “da vontade de todo o ser racional concebida como vontade legisladora universal” (KANT, 2009, p. 77).

Depreende-se desse arrazoado que todas as máximas que não puderem adequar-se à lei universal devem ser rejeitadas, não pela subordinação da máxima à lei somente, mas porque a vontade é, ela própria, legisladora. Ao invés de subordinar nossa vontade a uma lei exterior, devemos encontrar em nossa própria razão o princípio moral segundo o qual devemos agir. Em outras palavras, o homem está

subordinado à lei da qual, não obstante, é autor. Por conseguinte, quanto mais livres somos, mais responsáveis devemos ser.

Aqui se aponta o resultado da busca pelos fundamentos do imperativo categórico. A lei moral a que o homem obedece, e que faz surgir nele o dever, tem origem na sua própria vontade. O princípio supremo do dever, no qual se fundamenta o imperativo categórico, é a *autonomia* da vontade, em oposição à *heteronomia* – a vontade determinada por móveis exteriores à razão. Fica assim postulada a possibilidade da autodeterminação humana, o que nos fornece uma última versão do imperativo categórico: “Age segundo máximas que possam simultaneamente ter-se a si mesmas por objeto como leis universais da natureza” (KANT, 2009, p. 85). Conclui-se que a natureza racional se põe a si mesma como fim, constituindo a matéria de toda boa vontade. Isso possibilita a inscrição do homem no mundo dos seres racionais, no reino dos fins. A ação em acordo com a autonomia da vontade é permitida e a ação em desacordo com ela é proibida. O princípio de autonomia afirma-se, assim, como a essência do imperativo categórico.

E assim chegamos aos limites da autorreflexão crítica da razão pura prática. Nesse patamar de pensamento surge a questão da liberdade. Ela constitui-se na chave para a explicação da autonomia da vontade. “A vontade é uma espécie de causalidade dos seres vivos, enquanto racionais, e a liberdade seria a propriedade dessa causalidade [...]” (KANT, 2009, p. 99). Sendo a liberdade um pressuposto da vontade, segue-se que ela é o princípio fundamental da vida moral.

A liberdade pertence à atividade dos seres racionais em geral possuidores de vontade. Se o homem não fosse livre, a vontade não poderia causar nada; não tendo liberdade, estaria absolutamente determinado pelas necessidades do mundo fenomênico. A liberdade é condição de possibilidade da autonomia e deve ser atribuída a todo ser

racional que possua vontade, porque apenas dessa maneira ele pode agir moralmente.

A ideia de liberdade liga-se ao conceito de autonomia; ao conceito de autonomia, por sua vez, liga-se o princípio da moralidade. A liberdade é, então, o fundamento da lei moral, sua *ratio essendi*, enquanto que a lei moral permite a tomada de consciência da liberdade, constituindo-se em sua *ratio cognoscendi*. Pensar a liberdade é o que possibilita o acesso ao mundo *noumênico*, o que possibilita ao homem ser membro do reino dos fins reconhecendo a necessidade de autonomia e moralidade.

Nessa perspectiva, a liberdade pode ser apenas referenciada idealmente por seres racionais no momento de suas ações; pode ser pensada, mas não teorizada, isto é, conhecida. Kant nos mostra que o conceito de liberdade não provém da experiência, pois é um conceito necessário, *a priori*, que determina as ações da vontade humana. A liberdade, do ponto de vista gnosiológico, é uma ideia da razão que não pode ser afirmada ou negada pela experiência; sua “realidade objetiva é em si duvidosa” (KANT, 2009, p. 113). Em outras palavras, a liberdade é uma ideia que pode ser pensada, mas não exposta sob a forma de leis naturais, empiricamente, analogamente, mesmo sob a forma de exemplos.

Na perspectiva kantiana, é possível pensar um mundo puro inteligível como causa da vontade e pensar a vontade como livre e autônoma para agir apenas segundo as leis do mundo inteligível. E é nesse ponto que uma questão se coloca: como pode uma vontade ser livre e, ao mesmo tempo, achar-se condicionada por leis? Ora, quanto mais se acha uma vontade determinada pelas leis da liberdade, tanto mais ela se encontra livre das contingências da necessidade natural. “Assim”, diz Gomes (2004, p. 45), “em oposição ao instinto, temos então o arbítrio, que acolhemos sob o nome de pacto social”. Esta é a verdadeira autonomia: o ter a oportunidade de agir conforme leis universais constantes de um reino das finalidades – um mundo plenamente humano e racional. Assim sendo,

o homem afasta-se das unilateralidades colocadas por sua natureza sensível para ingressar na racionalidade do mundo inteligível, circunscrevendo-se à esfera da moralidade.

2. Diálogos contemporâneos com a ética kantiana: o paradigma habermasiano

Um dos mais profícuos esforços de atualização do projeto ético iluminista pode ser acessado na obra de Jürgen Habermas. Buscando dar conta dos contextos processuais e especificamente comunicativos que marcam a contemporaneidade, o autor alemão parte de uma crítica dos pressupostos kantianos para empreender não propriamente uma ruptura, mas uma superação teórica que reconhece, entretanto, a herança da filosofia transcendental. Habermas (2007) se refere a um entendimento de verdade que inclui o outro e a razão para propor um modelo dialógico, pautado no agir comunicativo, que também serviria como padrão para a construção do jornalismo em sociedades democráticas.

Nas palavras do autor, a modernidade não garantiria um mundo inteligível que forneça ideias prontas para uso, de modo que só restaria a opção de inventar verdades práticas. Ele não acredita que se possam descobrir verdades práticas unicamente dentro de nós mesmos. Seria necessário encontrá-las por meio de procedimentos de argumentação que nos obrigariam a adotar o ponto de vista do outro.

Habermas (2007) parte de uma série de questionamentos para justificar sua abordagem: se se tem a intenção de que um projeto ético ou moral seja baseado na responsabilidade, será possível dispensar a autonomia da subjetividade, sem a qual seria difícil entender como a consciência prática se sentiria responsável por suas ações? A pretensão de se ter a responsabilidade como fonte das opções e ações humanas exige uma referência à filosofia transcendental? Os dois paradigmas (subjetividade e comunicação) não seriam indispensáveis e complementares?

Não é fácil integrar os dois modelos (do mentalismo e da filosofia linguística) numa única estrutura conceitual. A transição da reflexão monológica para a dialógica explica uma característica que permaneceu implícita até o surgimento de uma nova forma de consciência histórica, na virada do século XVIII para o XIX. Foi quando se tomou consciência de que a história e a cultura são fontes de uma imensa variedade de formas simbólicas, bem como da especificidade das identidades individuais e coletivas. Até certo ponto, o pluralismo cultural também significa que o mundo se revela e é interpretado de modo diferente segundo as perspectivas dos diversos indivíduos e grupos. Uma espécie de pluralismo interpretativo afeta a visão de mundo e a autocompreensão, bem como a percepção dos valores e dos interesses de pessoas cuja história individual tem suas raízes em determinadas tradições e formas de vida e é por elas moldada (HABERMAS, 2007).

Conforme explica o autor, é essa multiplicidade de perspectivas interpretativas que explica por que o sentido do princípio de universalização não se esgota numa reflexão monológica, segundo a qual determinadas máximas seriam aceitáveis como leis universais de um ponto de vista particular. É só na qualidade de participantes de um diálogo abrangente, voltado para o consenso, que se é chamado a exercer a virtude cognitiva da empatia em relação às diferenças recíprocas na percepção de uma mesma situação. Deve-se então procurar saber como cada um dos demais participantes procuraria, a partir de seu próprio ponto de vista, proceder à universalização de todos os interesses envolvidos. Aqueles que participam de um tal discurso não podem chegar a um acordo que atenda aos interesses de todos, a menos que todos façam o exercício de adotar os pontos de vista uns dos outros.

Habermas chega a essas conclusões apoiando-se na crítica de Hegel à autoconsciência transcendental. A dialética hegeliana supera o mentalismo ao adotar como ponto de partida não mais o indivíduo em autorreflexão, mas o *espírito*. Este não se confunde com a pura subjetividade do eu; encontra-se, antes, no meio pelo qual um eu se liga a outro eu. O espírito reside na linguagem e na gramática valorativa que regulam a vida comunitária. Tem, assim, caráter objetivo: é *logos* que habita o mundo, e não apenas a consciência que a si mesmo se refere.

Com suas leis morais deduzidas *a priori* pela razão prática, Kant havia reduzido a ética a uma ação monológica. Nessa perspectiva, o

diálogo entre vontades que se reconhecem mutuamente é abstraído em detrimento de ações que, norteadas por máximas puras, concordam com a lei universal e nela se reconhecem. Essas ações, assim concebidas, excluem a interação dialógica do sujeito ético. Desconsidera-se, dessa forma, que só na comunicação os sujeitos podem ser, pois é no contexto dessa mutualidade que se constituem como tais. “Hegel se entrega à dialética do eu e do outro no quadro da intersubjetividade do espírito, na qual não é o eu que se comunica consigo mesmo como com o seu outro, mas o eu que se comunica com um outro enquanto outro” (HABERMAS, 2014, p. 39).

Cabe assinalar que Habermas não nega a importância da subjetividade, da relação epistêmica e prática do sujeito consigo mesmo, enquanto condição necessária para a responsabilidade pessoal, mas também não acredita numa relação interna entre subjetividade e a intersubjetividade. Também aqui a formulação habermasiana se nutre de Hegel, cuja concepção dialética não nega a identidade do eu kantiano, mas a supera na medida em que a reduz a um momento do espírito. Na condição de autoconsciência, o eu é um universal que surge da abstração de todos os conteúdos que, dados ao sujeito da representação, são determinantes em conformá-lo. Nesse sentido, o eu transcendental é universal e abstrato porque define indivíduos em geral, independentemente dos processos concretos de natureza dialógica que, objetivamente, constituíram esse eu, e que são afastados na exata

proporção em que se considera esse eu como generalidade abstrata. Nas palavras de Habermas (2014, p. 47),

por compreender a autoconsciência a partir do contexto de interação em que se desenvolvem ações complementárias, isto é, como resultado de uma luta por reconhecimento, Hegel é levado a considerar o conceito de vontade autônoma, o qual atribui dignidade própria à filosofia moral kantiana, como uma abstração da relação ética peculiar de singulares comunicantes.

Hegel já não concebe o eu como um universal abstrato, mas como identidade do universal e do singular, do abstrato e do concreto. O eu é, nesse sentido, o desenvolvimento dialético da polaridade universal-singular. Constitui-se na trama de conexões e transições que conformam o espírito, termo que, como nota Habermas (2014), é escolhido de forma cuidadosa, já que normalmente utilizado para designar um povo, uma coletividade, não raro tocados pelas determinações de uma época. O termo *espírito* remete, pois, a algo que transborda da mente introvertida, ligando identidades, conectando o idêntico ao não idêntico. O eu, à proporção que não é abstrato, existe apenas como espírito. E o espírito é interação, comunidade, comunicação – não de forma estática, mas naquele desenvolvimento contínuo que aponta para a plenitude ética. Nesse universal agora tornado universal concreto, os indivíduos podem se identificar e se dissolver uns nos outros ao mesmo tempo em que se conservam em suas singularidades, isto é, como indivíduos distintos.

Importante atentar para o fato de que, na perspectiva hegeliana recuperada por Habermas, não é o indivíduo previamente dado que, ao

inserir-se na comunidade, produz a socialização. Ao contrário, é a socialização que a tudo antecede, produzindo o ser singularizado. O significado do eu se forja na reciprocidade, na relação dialógica pela qual se associam indivíduos distintos. É preciso lembrar, entretanto, que essa dialogia não pode ser dada por garantida. Mesmo a situação de diálogo está sujeita a um movimento dialético que inclui momentos de ruptura e restauração, já que “o dialético não é a própria intersubjetividade sem coerções, mas a história de sua opressão e de seu restabelecimento” (HABERMAS, 2014, p. 44). A teoria ética de Kant abstrai essa dialética de uma comunicação sempre sujeita à violência.

A opressão da relação dialógica ocorre quando as partes pretendem conservar sua singularidade enquanto tal, isto é, sua condição exclusiva de sujeitos autocentrados. A singularidade, entretanto, não pode existir como tal, mas apenas suprasumida na relação com a universalidade. Minha identidade não se põe a si própria, mas é, antes, resultado da interação com a identidade do outro que reconhece a minha e que, da mesma forma, só pode existir com meu reconhecimento. Como lembra Habermas (2014), Hegel chama esse vínculo de *salvação absoluta da singularidade*: esta só pode haver-se na relação com a universalidade, jamais fora dela. A consciência que se refere a si mesma é apenas momento de uma relação, fora da qual não pode sobre-existir.

A dialética hegeliana da autoconsciência sobrepassa a relação da reflexão solitária em benefício de uma reflexão complementar de dois indivíduos que se conhecem. A experiência da autoconsciência já não vale mais como

originária. Para Hegel, ela se dá muito mais pela experiência de interação, na qual eu aprendo a me ver com os olhos de outro sujeito. [...] Apenas sobre a base do reconhecimento recíproco se forma a autoconsciência, a qual precisa estar fixada ao reflexo que obtenho de mim mesmo na consciência de outro sujeito (HABERMAS, 2014, p. 39-40).

Ao final, o que faz Hegel é superar a ideia de um sujeito ético pronto e acabado. No lugar desse pressuposto, ele contrapõe o devir das identidades em processo de formação. Nessa perspectiva, a autoconsciência deixa de ser compreendida de modo formalista, como igualdade consigo mesma que é ponto de partida e de chegada. Em sua condição de identidade de opostos, de relação permanente entre universal e singular, a autoconsciência é um perpétuo vir a ser. Os sujeitos não existem como mônadas desde sempre integralizadas, mas apenas como singularidades em interação no âmbito de um processo dialógico de formação.

Note-se que, nessa perspectiva, Habermas (2007, 2014) não rejeita a subjetividade como realização das relações epistêmicas e práticas da pessoa consigo mesma, mas adota em relação a ela uma nova estratégia conceitual, em que essas relações nascem da reciprocidade, da relação entre o eu e o outro, e não existem fora dessa relação.

Com base nessa estratégia, a discussão do autor (HABERMAS, 2007) traz à superfície a autonomia (de Kant) *versus* a liberdade subjetiva (da tradição empirista) e explicita que a diferença estaria em função das razões pelas quais a vontade se “deixa” determinar. Na liberdade subjetiva,

a vontade é determinada por máximas de prudência, pelas preferências ou motivos racionais de uma determinada pessoa. O ato de liberdade surge então como parte da consciência de um único sujeito, e assume a forma do cálculo utilitário.

Já em se tratando da autonomia, a vontade se deixa determinar por máximas aprovadas pelo teste da universalização. A vontade de uma pessoa é determinada por motivos que deveriam igualmente ser levados em conta por todas as outras pessoas (como membros de uma comunidade moral abrangente, que faz suas próprias leis, formada de indivíduos livres e iguais e que se sentem obrigados a tratar uns aos outros como fins em si mesmos). Nesse caso, uma pessoa só pode ser livre se todas as demais o forem igualmente. Com a noção de autonomia, o próprio Kant já introduz um conceito que só pode explicitar-se plenamente dentro de uma estrutura intersubjetiva (HABERMAS, 2007).

Assim considerado, para explicar que seus estudos não configuram uma metateoria, mas uma continuação das teorias sociais clássicas, Habermas (2007) afirma ter uma visão pluralista de diversos discursos teóricos, os quais são compatíveis entre si, sem, porém, reivindicar prioridade sobre os demais. Nesse sentido, a discussão ética da comunicação conduz inevitavelmente aos *media*, mas isso não nos deve fazer perder de vista a linguagem, mais exatamente esta entendida como discurso – numa dimensão eminentemente pragmática, indissociável da ação e intrinsecamente comprometida, pois, com a vida e com os homens.

Assim, ao avaliar que Jürgen Habermas (2007) dá um estatuto dialógico (e comunicacional portanto) ao entendimento da ética, sem, no entanto, negar Kant, mas reinterpretando seu imperativo categórico para a instância da dialogicidade, pode-se dizer que o jornalismo, como prática profissional, foi – e continua sendo – profundamente influenciado pela tradição iluminista, seja em sua versão clássica kantiana, seja em abordagens renovadoras como a de Habermas, cuja teoria moral, embora não mais entenda as normas como fundamento de uma atitude monológica, segue como uma teoria deontológica, formalista e universalista.

O que faz Habermas é descrever como interlocutores comunicativamente competentes podem dialogar com o objetivo de chegar a um consenso argumentativo sobre normas. Essa ética não dá conta de conteúdos, focando-se em procedimentos e regras de discurso que se impõem por sua plausibilidade. Tal formulação pode dar lugar a uma ética do discurso da mídia como uma ética para discursos sobre ética, com especial interesse para aquelas práticas jornalísticas que envolvam procedimentos especificamente dialógicos.

3. Racionalismo iluminista e *ethos* jornalístico

A ética do iluminismo – especialmente na versão racionalista elaborada por Immanuel Kant – desdobrou-se modernidade afora e ajudou

a estabelecer os valores universalistas do liberalismo. Estes, por sua vez, orientaram a conformação de importantes institutos e práticas da vida contemporânea. Inúmeros códigos de ética e diplomas legais foram elaborados à luz da reflexão kantiana. Tome-se a seminal Declaração Universal dos Direitos Humanos, proclamada pela Organização das Nações Unidas em 10 de dezembro de 1948, em pleno rescaldo da Segunda Grande Guerra. Esse documento dispõe já em seu artigo 1º: “Todos os homens *nascem livres e iguais* em dignidade e direitos. São *dotados de razão e consciência* e devem *agir* em relação uns aos outros com espírito de fraternidade” (ONU, 2009, p. 4, grifos nossos).

É impossível não reconhecer nessa elaboração ecos da formulação kantiana, a começar da concepção do homem como ser verdadeiramente livre porque dotado de racionalidade. Também podemos identificar, nas entrelinhas do artigo 1º da Declaração – especialmente no trecho que faz menção ao “espírito de fraternidade” –, uma das versões kantianas para o imperativo categórico: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio”. Podemos afirmar que essa versão do imperativo transcendental já enunciava o princípio da dignidade da pessoa humana, um dos pilares da Declaração dos Direitos Humanos e da própria ONU.

Também o jornalismo, como prática profissional, foi profundamente impactado pela filosofia prática kantiana, que contribuiu

para a construção da normatividade nessa área. “Quando prestamos atenção tanto à Declaração dos Direitos [Humanos] quanto ao Código de Ética [dos jornalistas] logo percebemos até hoje a marca do projeto iluminista” (GOMES, 2004, p. 72). Na mesma direção, ratifica Bucci (2004, p. 15), a ética de Kant sempre “terá uma forte presença nos preceitos jornalísticos”. Aqui é necessário destacar que o jornalismo pressupõe uma práxis, um *ethos*. Mais do que mero espaço de aplicação de códigos deontológicos, o jornalismo pode ser visto como o campo privilegiado em que se consagrou o triunfo da ética moderna. Nas palavras de Gomes,

O fato é que o jornalismo produz um espaço em que a Ética pode chegar a seu mais alto grau de “desiderabilidade”: a informação sobre perspectivas que despontam, a ponderação e o debate. [...] Nesse espaço, as questões éticas, por tradição invocadas pelos grandes pensadores e por tradição circunscritas ao nicho erudito, encontram-se ao alcance de todos (2004, p. 75).

O *ethos* jornalístico consigna-se em códigos de ética que, embora variem conforme as realidades nacionais, unificam-se na defesa do valor supremo do jornalismo. Para uns, esse valor é o “direito à informação” (GOMES, 2004, p. 32). Para outros, a ética jornalística baseia-se, em última instância, na “exatidão” (D’ANCONA, 2018, p. 14) ou “no combate à mentira ou, noutra perspectiva, na busca da verdade dos fatos” (BUCCI, 2004, p. 51). Reconhecendo que há uma área de contato entre essas várias definições, seria legítimo sintetizar esse valor central como o *direito à informação exata e confiável de interesse público*.

Isso corresponde ao que preceitua o código internacional de ética do jornalismo, em vigor desde 1983. Intitulado *Princípios Internacionais de Ética Profissional no Jornalismo*, esse sistema de regulação ética foi construído sob os auspícios da Unesco com o fito de orientar a elaboração de dispositivos semelhantes nas esferas nacionais. Constitui-se de um preâmbulo e dez princípios que materializam o acordo internacional sobre o assunto. O primeiro de seus tópicos chama-se “O direito das pessoas à informação verdadeira”, e dispõe que “as pessoas e os indivíduos têm o direito de adquirir uma imagem objetiva da realidade por meio de informações precisas e abrangentes, bem como de expressar-se livremente através dos vários meios de cultura e comunicação”⁶ (UNESCO, 1983, on-line).

Esse princípio primeiro, que enuncia o valor essencial do jornalismo, tem papel estruturante. Dele derivam não apenas outros valores, mas também uma série de regras deontológicas que orientam sua realização. Intitulado “A dedicação do jornalismo à realidade objetiva”, o segundo princípio do código da Unesco descreve, em linhas gerais, o que se espera da conduta de um jornalista:

A principal tarefa do jornalista é servir ao direito das pessoas a informações verdadeiras e autênticas através de uma dedicação honesta à realidade objetiva

⁶ Esse princípio do código de ética da Unesco repercute o artigo 19 da Declaração Universal dos Direitos Humanos, no qual se lê: “Todo ser humano tem direito à liberdade de opinião e expressão; este direito inclui a liberdade de, sem interferência, ter opiniões e de procurar, receber e transmitir informações e ideias por quaisquer meios e independentemente de fronteiras” (ONU, 2009, p. 10-11).

pela qual os fatos são relatados conscientemente em seu contexto apropriado, apontando suas conexões essenciais e sem causar distorções, com o devido desdobramento da capacidade criativa do jornalista, de modo que o público receba material adequado para facilitar a formação de uma imagem precisa e abrangente do mundo, em que a origem, a natureza e a essência dos eventos, processos e do estado das coisas sejam entendidos da maneira mais objetiva possível. (UNESCO, 1983, online)

Já o terceiro princípio do documento da Unesco situa o jornalismo como atividade social de natureza pública. Como tal, o principal produto do trabalho jornalístico – a notícia – é um “bem social e não uma *commodity*” (UNESCO, 1983). O jornalista possui responsabilidade perante a coletividade e aquilo que divulga deve ser de interesse público. Mas atenção: esse *interesse* deve resultar não no mero “deleite” do público – o que ratificaria o sensacionalismo como postura eticamente respeitável –, mas em benefícios cívicos identificáveis.

O diploma ético da Unesco evoca ainda, em seu quarto princípio, a ideia kantiana da autonomia racional do indivíduo. Ela surge, ainda que implicitamente, na previsão do “direito do jornalista de se abster de trabalhar contra a sua convicção” (UNESCO, 1983, online). Já o sexto princípio repercute textualmente o princípio da dignidade da pessoa humana, ao prescrever o respeito do jornalista ao “direito do indivíduo à privacidade e à dignidade humana, em conformidade com as disposições das leis internacionais e nacionais relativas à proteção dos direitos e da reputação de outrem, proibindo a calúnia, a injúria e a difamação” (UNESCO, 1983, online).

Todo esse edifício ético encontra-se alicerçado, não é demais lembrar, no espaço mais amplo das leis vigentes e dos valores dominantes, como a liberdade, a igualdade, a justiça, a democracia e o pluralismo. Tais valores refletem os consensos – reais ou virtuais – de nossa época. O código internacional de ética jornalística contempla tais consensos em seu oitavo princípio, que assevera: “Um verdadeiro jornalista defende os valores universais do humanismo, sobretudo a paz, a democracia, os direitos humanos, o progresso social e a libertação nacional, respeitando o caráter distintivo, o valor e a dignidade de cada cultura [...]” (UNESCO, 1983, online).

No Brasil, o Código de Ética editado pela Federação Nacional dos Jornalistas (FENAJ, 2007, p. 1-3) trata da conduta profissional mencionando em seu Art. 6º, inciso I que é dever do jornalista “opor-se ao arbítrio, ao autoritarismo e à opressão, bem como defender os princípios expressos na Declaração Universal dos Direitos Humanos”. Também no Art. 11, inciso II, o Código ensina que não se deve divulgar informações “de caráter mórbido, sensacionalista ou contrário aos valores humanos [...]”.

No mesmo sentido, acionando o “uso da humanidade em si e no outro como fim”, o Código de Imprensa Germânico (atualizado em 13 de setembro de 2006) traz logo em seu primeiro artigo a necessidade de “respeito pela verdade e preservação da dignidade humana” como

princípios primordiais da imprensa (PRESSERAT, 2006, online, tradução nossa).

No Canadá, seu código pode ser observado nas Diretrizes apresentadas pelo comitê de ética da Associação Canadense de Jornalistas em junho de 2011. Tem-se, nesse documento, uma abordagem a partir do direito à privacidade: “[...] Existem conflitos inevitáveis entre o direito à privacidade, o bem público e o direito do público de ser informado. Cada situação deve ser analisada à luz do bom senso, *humanidade* e direito público à informação” (CAJ, 2011, online, tradução nossa). Em contexto semelhante, o Código de Ética da Associação dos Jornalistas Profissionais dos Estados Unidos da América afirma que “jornalistas éticos tratam fontes, sujeitos e colegas como seres humanos que merecem respeito” (SPJ, 2014, online, tradução nossa).

Todos esses códigos materializam a influência da ética kantiana na forja das normatizações jornalísticas contemporâneas. Estas, enquanto pressupostos das instituições formais, mesmo diante de crises de credibilidade do fazer próprio da profissão, são orientadas por programas que verbalizam uma espécie de imperativo categórico da verdade: almejar e socializar a verdade de interesse público, tomando como base a condição humana de ser livre porque dotado de racionalidade.

Nos diversos códigos deontológicos do jornalismo, valores como a “exatidão” e a “busca da verdade factual” articulam-se à noção de *dever*, que calcifica a exigência do engajamento na prestação, ao mesmo tempo

livre e responsável, de um serviço à coletividade. Nessa perspectiva, as ações jornalísticas devem ser praticadas, por um lado, com a mais ampla liberdade, pois, como dizia o jovem Marx (1980, p. 37), “a essência da imprensa livre é a essência característica, razoável e ética da liberdade. O caráter de uma imprensa censurada é a falta de caráter da não liberdade”.

Por outro lado, essa liberdade não significa vagueza ou indeterminação. As ações jornalísticas devem ser praticadas pelo puro dever, o qual se ancora na autonomia racional do sujeito, e não na heteronomia da vontade. O valor moral do jornalismo não deve residir em qualquer propósito externo a seus próprios princípios, em qualquer resultado que com ele se pretenda atingir, mas nas máximas que o determinam, a saber: garantir o direito à informação, buscar a verdade nos fatos.

Essas máximas contêm em si de forma analítica, como regras deontológicas, a fidedignidade às fontes, a correta checagem dos fatos, o respeito à privacidade, a recusa de favores ou prebendas e a consideração honesta, ponderada e multilateral de cada matéria, garantindo pluralidade de pontos de vista. Nesse sentido, João Carlos Correia (2009) complementa que o imperativo do pluralismo – realçado na elaboração habermasiana – é constitutivo da natureza ética, política e deontológica, como também da própria maneira de conhecer típica do jornalismo.

Correia (2009, p. 183) ajuda a compreender que a configuração institucional da esfera pública se relaciona diretamente à finalidade e

missão social que são atribuídas ao jornalismo e isso implica a “sensibilidade para o pluralismo de formas de vida; o compromisso com uma ideia de publicidade orientada no sentido do pluralismo de vozes, formas de vida e de crenças, e atenção aos problemas emergentes no domínio do privado”, atenção esta orientada por um conjunto de garantias jurídicas que têm o seu fundamento último no respeito pelos direitos do ser humano. Supõe-se portanto que, ao observar o cumprimento destas e de outras normas de conduta, o jornalista habilita-se a assegurar o valor supremo de sua atividade – o direito à informação precisa e contextualizada.

Como vimos ao longo desta exposição, no âmbito da reflexão iluminista a condição da liberdade é a razão. Só a racionalidade liberta o homem do determinismo do mundo natural. O projeto iluminista pretende, por um lado, livrar o homem da ilusão dogmática e, por outro, elevá-lo ao ápice da eticidade. A emancipação social torna-se, nessa perspectiva, um projeto de esclarecimento que implica a superação de comportamentos instintivos ou automáticos, bem como o abandono do preconceito e da superstição, em benefício do discernimento e das escolhas ponderadas, feitas com base no melhor conhecimento disponível. Não é preciso pensar muito a fim de aquilatar a importância do jornalismo para a realização desse projeto.

Cabe hoje, entretanto, refletir sobre até que ponto o programa iluminista mostra-se efetivo, ou sobre até que ponto segue ele tendo no

jornalismo um de seus vetores principais. Muito se tem dito que a ética jornalística se tornou, na atualidade, muito mais um ideal abstrato do que uma realidade tangível. É preciso buscar as causas desse fenômeno não apenas no interior do campo jornalístico. Ditas causas se encontram pulverizadas na atmosfera cultural mais ampla. Relacionam-se à crise daquelas ideias e valores gerais que, lançadas no período que passou à história como *Ilustração*, fundamentaram a própria existência do jornalismo como instituição e prática social. Vem daí o problema colocado por Bucci (2004, p. 26): “O desafio da reflexão contemporânea sobre jornalismo é examinar os limites que o liberalismo enfrenta para realizar na prática a sua promessa. O mercado pode mesmo oferecer com eficácia as soluções éticas que o projeto democrático espera da imprensa?”

Em se tratando das pretensões de validades práticas, as quais se exigem dos códigos estruturantes da profissão jornalística, João Pissarra Esteves alerta para uma necessidade de se ter referências éticas independentemente da idealidade ou aplicabilidade do conjunto de normas que regem a instituição “jornalismo”. Sem elas, a dominação (em sua forma abusiva de poder) será o devir inevitável do atual processo tecnológico. “Por mais que sejam cantadas ‘revoluções’ e ‘novas sociedades’, por detrás do clamor dessas vozes exaltadas o que se esconde é a mais fastidiosa perpetuação delas, a reificação de uma realidade triste e sombria” (ESTEVES, 2003, p. 184).

4. Considerações à luz da atualidade

Após o advento do chamado *pós-modernismo* e de sua metástase sociológica, a *pós-verdade*⁷, vivenciamos uma nova era discursiva, marcada pela persistente recusa das utopias e dos grandes projetos saneadores – classificados como nada além de *metarrelatos* (Lyotard, 2009). Na base desse fenômeno encontra-se a crítica radical do universalismo. Utilizando-se do ceticismo, da ironia e da fragmentação, pensadores associados à pós-modernidade contribuíram para o estilhaçamento de noções antes bem assentadas, como as de *verdade*, *realidade objetiva* e *imperativo moral*. Não por acaso, o pós-modernismo é associado “a um abandono do projeto iluminista de crítica racional” (EDGAR; SEDGWICK, 2008, p. 256).

A nova tendência deu margem à descrença em relação a padrões éticos totalizantes. Se em Kant a ética coloca-se resolutamente contra a flexibilidade das máximas morais e a relatividade dos parâmetros de conduta, a nova dominância aponta em sentido inverso. A moral torna-se individualista. Seria uma ética da informalidade e da espontaneidade – se é que podemos falar, nesse caso, de ética, e não da falência de referenciais éticos. Essa nova atmosfera se vincula à emergência de um pluralismo

⁷ Não é nossa intenção e não seria cabível no escopo deste texto – a não ser como a referência rápida que fazemos nestas considerações finais – abordar em detalhes o tema das relações entre pós-modernidade e pós-verdade. Esse aprofundamento já foi realizado em outro lugar.

atomizador que, uma vez hegemônico, garante espaço aos valores egoístas do consumismo e do sucesso pessoal: “Depois do imperativo categórico, o imperativo narcísico”, diz Lipovetsky (*apud* GOMES, 2004, p. 59).

Nesse novo panorama, parece não restar espaço para imperativos incondicionados ou parâmetros universais de julgamento. A humanidade revela-se ansiosa por se ver livre das percucientes reflexões do iluminismo e dos valores da Revolução Francesa. Em tempos de ceticismo pernicioso e oportunismo ético, Kant talvez ficasse surpreso ao perceber que sua obsessão pela verdade – expressa no famoso bordão *Sapere Aude!* [Ouse saber!] (KANT, 1985) – soaria etérea e seria zombeteada pelo relativismo galopante.

Ao solapar as bases do moderno racionalismo, a pós-modernidade abriu caminho à dissolução dos valores da Ilustração. Esse processo ocorre em escala macro e atinge também o jornalismo, como reconhecem mesmo seus defensores mais otimistas. Em diversos episódios, a imprensa se apresentou na esfera pública divorciada de seus valores fundantes, muitas vezes sem se dar conta ou sem se importar com isso.

Por conseguinte, à era da pós-verdade pode corresponder, então, um pós-jornalismo. Ele não é mais aquele que pergunta, reflete e interpreta de forma ponderada, mas o que condena, sentencia e pune, reiterando a realidade conforme os *lobbies* que defende. Quando se dá conta dessa realidade, o cidadão reage. Passa a buscar terreno seguro em outras fontes de informação supostamente credenciadas. O jornalismo vira uma voz a

mais em meio à balbúrdia das redes digitais. De bússola da esfera pública, a imprensa se torna uma fonte de convicção entre outras. E assim se completa uma armadilha para a qual contribuiu a própria imprensa, e que termina, ao final, por vitimá-la.

A anomia com relação à verdade ou a parâmetros éticos leva, no limite, a essa situação. O jornalismo perde credibilidade e se desmoraliza como instituição. Acusado de venal e parcial, mergulha em uma crise de legitimidade e passa a conhecer blecautes em seus circuitos de confiança. Hoje, os jornais são facilmente afrontados na esfera pública por governantes nem sempre bem-intencionados ou por cidadãos eivados de ceticismo, confiantemente empoderados em seus avatares digitais. Não por acaso, pesquisas de opinião mostram que o nível de confiança na imprensa caiu ao menor nível de todos os tempos (NICOLAOU; GILES, 2017).

Diante dessa realidade, cabe aos jornalistas, e principalmente à instituição jornalística – dado que os problemas éticos de hoje não derivam apenas de maus profissionais –, uma reflexão sobre seus fundamentos, sua conduta, suas finalidades e meios. A imprensa precisa decidir se existe para erigir prestígios e fortunas ou para realizar os princípios puros que orientam o direito à informação. Sobreleva-se, nesse contexto, a importância da ética de Kant, como também da abordagem dialógica de Habermas. Ambas podem servir à fundamentação do combate às tendências de falseamento e distorção da informação – tendências que,

aliás, vão além do jornalismo. A justa consideração do fenômeno possui uma dimensão moral irrecusável.

Hoje, muitos pensam que podem mandar às favas não apenas a herança kantiana, mas todo o Iluminismo e sua “ganga” racionalista. Mas há algo no pensamento kantiano de que não podemos nos livrar assim sem mais, de forma tão desinibida. Quando nos fala das consequências deletérias da mentira e do falso testemunho, em meio a outros exemplos de atitudes moralmente rebaixadas, o pensador alemão nos adverte para o fato de que, embora possamos erigir tais ações em princípios de nossa conduta pessoal, jamais poderíamos pretender que se tornassem normas de ação universal. Se o tipo de conduta que resulta no falseamento ou na distorção pudesse ser tomado como lei universal da racionalidade, isso nos conduziria a paradoxos insolúveis: a informação se converteria no seu oposto, acarretando a implosão do próprio intercâmbio de ideias, incluindo o de ideias falsas. Esse arrazoado coloca-nos diante de uma realidade tão curiosa quanto indelével: a própria circulação de mentiras e falsificações só é possível porque a falsidade não pode ser postulada como regra universal.

Referências Bibliográficas

BECKENKAMP, Joãozinho. O Direito como Exterioridade da Legislação Prática da Razão em Kant. *Ética*, Florianópolis, V. 2, nº 2, p.151-171. Dez. 2003

BUCCI, E. Sobre ética e imprensa. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

CAJ. Ethics guidelines. Toronto: The Canadian Association of Journalists, 2011. Disponível em: <<http://caj.ca/content.php?page=ethics-guidelines>>. Acesso em: 02 de junho 2019.

CORREIA, J.C. Teoria e crítica do discurso noticioso: notas sobre jornalismo e representações sociais. Covilhã: Livros LabCom, 2009.

D'ANCONA, M. Pós-verdade. Trad. Carlos Szlak. Barueri: Faro editorial, 2018.

DESCARTES, R. O Discurso do Método. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

EDGAR, A.; SEDGWICK, P. Cultural Theory: The key concepts. London; New York: Routledge, 2008.

ESQUIROL, J.M. O respeito ou o olhar atento: uma ética para a era da ciência e da tecnologia. Trad. Cristina Antunes. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

ESTEVES, J.P. Espaço público e democracia: comunicação, processos de sentido e identidades sociais. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.

FENAJ. Código de ética dos jornalistas brasileiros. Federação Nacional dos Jornalistas: Brasília, 2007. Disponível em: <http://www.fenaj.org.br/federacao/cometica/codigo_de_etica_dos_jornalistas_brasileiros..pdf>. Acesso em: 02 de junho 2019.

FRANKENA, W.K. Ética. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

GOMES, M. R. Ética e jornalismo: uma cartografia dos valores. 2ª ed. São Paulo: Escritura editora, 2004.

HABERMAS, J. A ética da discussão e a questão da verdade. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

HABERMAS, J. Trabalho e interação: comentários sobre a Filosofia do espírito de Hegel em Jena. In: _____. Técnica e ciência como “ideologia”. Tradução Felipe Gonçalves da Silva. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2014. p. 35-74.

KANT, I. Crítica da razão pura. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

KANT, I. Crítica da razão prática. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

KANT, I. Fundamentação da metafísica dos costumes. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2009.

KANT, I. Resposta à pergunta: que é Esclarecimento? In: Textos seletos. Ed. bilíngue. Trad. Floriano de Souza Fernandes. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1985. pp. 100-1167.

LYOTARD, J.F. A condição pós-moderna. 12ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

MARX, K. A liberdade de imprensa. Porto Alegre: L&PM, 1980.

NICOLAOU, A.; GILES, C. Public trust in media at all time low, research shows. In: Financial Times [online]. 15 jan. 2017. Disponível em: <<https://www.ft.com/content/fa332f58-d9bf-11e6-944b-e7eb37a6aa8e>>.

ONU. Declaração Universal dos Direitos Humanos. Rio de Janeiro: UNIC, 2009. Disponível em: < <https://nacoesunidas.org/wp-content/uploads/2018/10/DUDH.pdf>>.

PALÁCIO, F.; CAPOVILLA, C. Posverdad: etapa suprema de la postmodernidad. In: MANCINAS-CHÁVEZ, R.; CÁRDENAS-RICA, M.L. Medios y comunicación en tiempos de posverdad. Madrid: editorial Fragua, 2021. p. 183-203.

PLATÃO. Protágoras ou os sofistas. 2ª ed. Trad. pref. e notas de A. Lobo Vilela. Lisboa: Editorial Inquérito, [19--].

PRESSERAT. Der Pressekodex. Berlin: Deutscher Presserat, 2006. Disponível em: <<https://www.presserat.de/pressekodex/pressekodex/>>. Acesso em 02 de junho de 2019.

SPJ. Society of professional journalists code of ethics. Indianapolis: SPJ's National Convention, 2014. Disponível em: <<https://www.spj.org/ethicscode.asp>>. Acesso em 02 de junho de 2019.

TERRA, Ricardo. A Arquitetura da filosofia kantiana. *Studia kantiana*, n. 1, p. 291-395. 1998.

UNESCO. International principles of professional ethics in journalism. Paris, 1983. Disponível em: <http://ethicnet.uta.fi/international/international_principles_of_professional_ethics_in_journalism>.

WAYNE, Bruno C. O princípio da dignidade humana : reflexões a partir da filosofia de Kant. São Paulo: Saraiva, 2013.