

31º Encontro Anual da ANPOCS
22 a 26 de outubro de 2007, Caxambu - MG
ST 11 – Democracia, comunicação política e eleições
Luanda Dias Schramm
Universidade de Brasília

Dilemas democráticos e midiáticos contemporâneos
*Apontamentos epistemológicos e normativos para uma compreensão das relações entre
mídia e democracia*

Brasília, setembro de 2007.

Dilemas democráticos e midiáticos contemporâneos

Apontamentos epistemológicos e normativos para uma compreensão das relações entre mídia e democracia

O trabalho pretende apresentar um breve percurso das discussões que envolvem a noção de democracia em três pensadores: Hannah Arendt, Jacques Derrida e Jürgen Habermas. A partir do confronto entre essas perspectivas, o intuito é mostrar como se articulam as categorias que orientam a discussão sobre a democracia, e avaliar sua pertinência para a compreensão dos constrangimentos reais à prática democrática, no âmbito da comunicação política contemporânea, considerando o papel desempenhado pelos meios de comunicação na configuração da realidade social, na conformação da agenda política, no debate público e na constituição da opinião pública.

A pluralidade como condição da ação política em Arendt, a exigência do debate racionalmente conduzido na esfera pública habermasiana, e a impossibilidade do acordo absoluto, ou da igualdade total de direitos que impulsiona a idéia de democracia em Derrida são os eixos desse artigo. A partir destas idéias pretendemos então discutir as condições de possibilidade de uma esfera pública política que tem nas instituições da mídia um de seus suportes fundamentais, ou, em outros termos, interessa discutir a exigência democrática de pluralismo político e social na mídia.

Mídia, política e democracia

Os debates sobre a noção de democracia tem sido a orientação teórica predominante para pensar as relações entre comunicação e política. De maneira geral, pode-se afirmar que as expectativas em relação ao papel da mídia em regimes democráticos é um dos temas predominantes nos estudos sobre mídia e política. Embora algumas vertentes, sobretudo no campo da comunicação, adotem uma noção não problemática de democracia, uma pretensão comum aos estudos nessa interface é “restituir a conexão entre padrões democráticos normativos e a comunicação empírica política¹”, em que as expectativas normativas impõem o critério de avaliação da atuação da mídia.

¹ A perspectiva dos ‘efeitos da comunicação política’ tem reiterado a necessidade do exame dos contextos sócio-políticos específicos, para ir além da crítica de conteúdo, e estudar “os efeitos individuais nos cidadãos e nos atores políticos-chave (líderes, estrategistas, jornalistas)”, “examinar os resultados derivados de reações

A proposta então é problematizar a noção de democracia, em seu sentido histórico e etimológico – e também enquanto horizonte normativo.

Preâmbulo: os sentidos da democracia

A idéia de democracia, com referência aos gregos, é comumente associada às noções de igualdade, soberania popular, governo da maioria. Mas o significado de democracia como “governo do povo” sempre dependeu dos sentidos atribuídos a *governo* e *povo*. Na definição de Aristóteles, em *A Política*, por exemplo – “Há uma democracia quando os homens livres constituem a maioria e detêm o poder soberano” – o sentido de democracia depende do que significa *deter o poder*, se se trata de “soberania máxima ou, no outro extremo, de dominação prática e não compartilhada” (2007:126).

A noção de democracia, tal como a concebemos hoje, é fruto de um deslocamento de sentido, segundo Raymond Williams²: “Com freqüência, hoje se remonta ‘democracia’ a precedentes medievais e se lhe confere autoridade grega. Mas o fato é que, apenas com exceções ocasionais, democracia nos registros que possuímos era até o século 19 um termo fortemente desfavorável³”, No mesmo sentido, afirma Arendt:

A palavra ‘democracia’, expressando, igualmente, então, o governo da maioria, o governo de muitos, foi cunhada originalmente por aqueles que se opunham à isonomia e pretendiam dizer: o que vocês chamam de ‘não-governo’ é de fato, apenas, uma outra espécie de governo; é a pior forma de governo, o governo pelo demos. (Arendt, H. On revolution, NY: Penguin books,1990:30).

Williams afirma que foi somente a partir do final do século 19 e início do século 20 que uma maioria de partidos e correntes políticas se uniram em uma ‘declaração de fé’

coletivas, e efeitos cumulativos”, e também avaliar fontes de influência que não provém da mídia: “constatar se o processo de produção midiática participou efetivamente na *conformação* da mensagem ou foi *mero condutor* para outras fontes”. (ver: “Expansão dos efeitos de Comunicação política”...completar referência). Apesar de reconhecerem os limites da pesquisa em comunicação política, os autores trabalham com as mesmas categorias das análises que parecem querer superar. Acreditamos que não se trata simplesmente de estudar ‘efeitos individuais’, ‘reações coletivas’ e ‘efeitos cumulativos’, pois esses termos pertencem a um tipo de tradição de pesquisa que não contribui muito para a compreensão do fenômeno comunicativo e político em toda sua complexidade.

² Raymond Williams, Palavras-chave – um vocabulário de cultura e sociedade. São Paulo: Boitempo editorial, 2007:125-130.

³ São Tomás de Aquino definiu democracia como poder popular, em que as pessoas comuns, por força dos números governavam – oprimiam – os ricos; e todo o povo agia como um tirano.

na democracia, e se deu o surgimento do que ele chama de definição ortodoxa de democracia, que se converteu na definição dominante no mundo contemporâneo.

O sentido negativo de democracia como governo da multidão, para Williams, um forte sentido de classe, se manteve como significado predominante entre os séculos 18 e 19, e chegou a ser contrastado com a idéia do governo de representantes eleitos. A noção derivada de democracia representativa, defendida por Hamilton em 1777, refere-se ao sentido mais antigo e desfavorável de democracia:

Quando se investe total ou parcialmente o corpo coletivo de pessoas dos poderes deliberativos e do judiciário, deve-se esperar erro, confusão e instabilidade. Mas uma democracia representativa, em que o direito de eleição está bem assegurado e regulamentado, investe pessoas selecionadas do exercício das autoridades legislativa, executiva e judicial (apud Williams, 2007:127).

Para Williams, é desse uso norte-americano alterado que se desenvolveu um sentido moderno dominante. Bentham formulou um sentido geral de democracia como “governo *pela* maioria do povo” e em seguida distinguiu democracia *direta* de democracia *representativa*, recomendando essa última porque proporcionava continuidade e podia ser aplicada a sociedades grandes. Não obstante a pertinência dos argumentos práticos de continuidade e alcance, Williams ressalta o caráter político desse deslocamento de sentido:

Democracia era ainda um termo revolucionário ou no mínimo radical até meados do século 19, e o desenvolvimento especializado de democracia representativa foi ao menos em parte uma reação consciente a esse entendimento, para além das razões práticas de alcance e continuidade (idem op. cit. p.128)

Além do mais, no que diz respeito ao *povo*, Williams ressalta as diversas tentativas de se limitar o sentido de ‘o povo’ a certos grupos qualificados: homens livres, proprietários, os sábios, os homens brancos, homens, e assim por diante.

Dessa maneira, traça-se, de acordo com o autor, o desenvolvimento da democracia muito mais pelas instituições que usam essa modalidade do que pelas relações entre todo o povo e uma forma de governo. “Quando se define democracia como um processo de eleição, pode-se afirmar que essas constituições limitadas são plenamente democráticas: o modo de escolha dos representantes é considerado mais importante que a proporção do

‘povo’ que toma parte dele.”⁴ Assim, na definição de democracia como governo dos representantes eleitos, a idéia de poder popular assume um caráter predominantemente retórico, visto que quem governa de fato não é o povo. A separação entre profissionais e profanos é um desenvolvimento contraditório em relação à democracia na experiência dos antigos. Mas, segundo Williams, uma das mudanças mais significativas no significado de democracia é essa associação exclusiva com uma das formas originais.

A impossibilidade do acordo absoluto

À primeira vista, pode parecer estranho o modo como Derrida trata o tema da democracia. Não é com o olhar dirigido a um regime político específico, também não é uma oposição à democracia⁵. É a idéia de um futuro absoluto *por vir* que forma toda organização política e principalmente as organizações democráticas de poder⁶.

Embora constativamente a democracia seja o governo do acordo absoluto entre os homens, performativamente ela é impossível⁷. Mas é esta impossibilidade deste acordo absoluto, desta igualdade de direitos total, que impulsiona a idéia de democracia. Assim a democracia é algo sempre por vir. É esta impossibilidade que ao mesmo tempo orienta a possibilidade, é que interessa Derrida.

⁴ As teorias da democracia liberal atribuem uma “primazia funcional à legitimação da autoridade sobre a articulação dos interesses por parte dos diferentes grupos existentes na sociedade”. (Finley, 1978:119, *apud* Vogel, 2002).

⁵ “Porque democracia é um nome estranho para um regime; de início, era difícil localizar a democracia no meio do espectro de regimes, e todos sempre tiveram dificuldade em imputar um lugar para a democracia”. (Derrida, in: *desconstrução e ética*, p. 242).

⁶ “Para além mesmo da idéia reguladora em sua forma clássica, a idéia, caso ainda seja uma idéia, da democracia por vir, sua idéia como acontecimento de uma injunção penhorada que prescreve fazer vir isto mesmo que não se apresentará nunca na forma da presença plena, é a abertura deste desvio entre uma promessa infinita (sempre insustentável, quando menos, porque exige o respeito infinito pela singularidade e alteridade infinita do outro assim pela igualdade contável, calculável e subjetal entre as singularidades anônimas) e as formas determinadas, necessárias, mas necessariamente inadequadas, do que se deve medir com essa promessa. Nessa medida a efetividade da promessa democrática, como a de uma promessa comunista, preservará sempre em si, e deverá fazê-lo, essa esperança messiânica absolutamente indeterminada em seu coração, essa relação escatológica com o por-vir de um acontecimento e de uma singularidade, de uma alteridade não antecipável.” (Derrida, 1994:)

⁷ Derrida se apropria da distinção entre o performativo e o constativo na teoria dos atos de fala de J.L. Austin. Austin foi, para ele, um dos primeiros a mostrar que a forma como se usa a palavra acaba por interferir no seu significado. Esta terminologia é frequentemente utilizada em Derrida para pensar sobre o que está escrito na lei e sobre algo que acontece “fora” da lei. Assim, quando falamos de democracia, acreditamos que existe algo que se *coisifica* como democracia.

Este futuro absoluto, para Derrida, é a promessa de que este ‘nós’, os membros da comunidade (seja qual for: família, nação, classe social) encontrará alguma determinação específica de comunidade⁸. ‘Nós’ marca o excesso de tempo além da organização humana. Em outros termos esse ‘nós’ consiste numa tentativa de suplantar a dificuldade da passagem do tempo. A única comunidade deste ‘nós’ que é possível é a impossibilidade deste ‘nós’, e sua impossibilidade constrói o possível. Esta é a promessa da democracia. É neste sentido que Derrida enxerga o ‘nós’ da comunidade democrática como uma tentativa de se escapar do tempo sem limites e demarcações. O ‘nós’ demarca o tempo e ao mesmo tempo se constitui em uma promessa impossível. Sempre se evoca este ‘nós’, mas ele nunca acontece.

Derrida não deixa de causar certa irritação em tradicionais teóricos da democracia porque insere questões até então distantes do ambiente considerado como político. Como a questão do tempo, que para ele, influenciam no surgimento de conceitos como democracia. Derrida ao criticar o sistema de pensamento metafísico coloca em cheque toda cultura metafísica⁹.

Então, quando Derrida fala de uma democracia *por vir*, não se refere a uma democracia futura, a um novo regime, a uma nova organização de Estados-nação – ainda que isso possa ser desejável. Se quer dizer, com este *por vir*, a promessa de uma autêntica

⁸ Derrida comenta essa impossibilidade a partir de uma análise do texto da declaração de independência dos Estados Unidos, em que o ‘nós’ não inclui os negros e os índios. Desta forma, a lei está entre o *performativo*, que seria o fato de este “nós” ser restrito e o *constatativo* que seria o que está escrito na declaração onde este “nós” passa a idéia de uma totalidade absoluta possível. (cf: “Aporias: Dying-Awaiting (One another at) the *limits of truth*”. Stanford: Stanford University Press, 1994)

⁹ É necessário tentarmos compreender a significação da *metafísica da presença* na filosofia de Derrida. A imensa dificuldade de compreensão do pensamento desconstrucionista está na má compreensão desta idéia. Alguns consideram esta idéia apenas como uma simples ramificação da filosofia de Heidegger, e outros a consideram como uma tentativa conceitual insatisfatória, por ser calcada na contradição. O que significa o termo “*metafísica da presença*”? Todo o nominalismo está marcado por uma crença na essência das coisas. Quando nomeamos algo sempre achamos que este algo existe não só no fluxo do tempo, mas para além dele, tendo assim um fundamento, uma verdade. O interessante da desconstrução é a valorização da ausência, que foi deixado de lado por esta obsessão do homem pela essência. Toda pretensa presença foi constituída também através de sua ausência. Por exemplo, quando falamos de democracia é necessário também pensar no que está de fora da democracia. Toda presença também é ausência, e está assombrada por ela. Não devemos entender a palavra “metafísica” no sentido tradicional de filosofia primeira, ou estudo do ser enquanto ser, além do físico. Derrida usa esta palavra num sentido mais contemporâneo. Para ele, é metafísico todo pensamento ou discurso que se centraliza em alguma presença plena, numa presença sempre presente. Todos os discursos e pensamentos ocidentais buscaram substancializar algo, qualquer coisa, como aquilo de sempre presente ao tempo e a história. Na verdade, o tempo, ou seja, as contingências e as individualidades estariam subordinadas a essa presença plena e dela seriam derivadas.

democracia que nunca se concretiza no que chamamos democracia. Segundo o autor, isso é um modo de se prosseguir criticando o que hoje se dá em nossas sociedades sob o nome de democracia:

Isso não significa que a democracia por vir será simplesmente uma democracia futura corrigindo ou aperfeiçoando as atuais condições das assim chamadas democracias; significa, antes de tudo, que esta democracia com a qual sonhamos está ligada conceitualmente a uma promessa. A idéia de uma promessa está inscrita na idéia de democracia: igualdade, liberdade, liberdade de expressão, liberdade de imprensa – todas essas coisas estão inscritas como promessas da democracia. Democracia é uma promessa¹⁰.

Mas *por vir* quer dizer não um futuro, a promessa derridiana assume o caráter de um dever, que está por vir imediatamente. Uma tarefa urgente porque infinita.

Nós não temos que esperar que a democracia futura aconteça, que apareça; nós devemos fazer, aqui e agora, o que deve ser feito para que ela ocorra. É uma injunção, uma injunção imediata, sem atraso. O que não significa que ela tomará a forma de um regime, mas se dissociarmos a democracia do nome de um regime, então, poderemos dar esse nome democracia a qualquer tipo de experiência na qual haja igualdade, justiça, equidade e respeito pela singularidade efetiva do Outro. (2004:244)

Dessa forma, trata-se de uma democracia aqui e agora, o que implica, segundo Derrida, que não devemos restringir a democracia ao político, no sentido clássico, ou ao Estado-nação, ou à cidadania. Derrida propõe então pensar em uma relação democrática não apenas com outros cidadãos, mas também com não cidadãos.¹¹

Essa não-cidadania de pessoas com as quais devemos nos preocupar, as quais devemos acolher, segundo Derrida, nos compele a pensar uma relação democrática para além das fronteiras do Estado-nação, ou da fratria. Como veremos adiante, Derrida pretende desconstruir o laço essencial de um certo conceito da democracia com a

¹⁰ Por isso, para Derrida, ela é o mais histórico conceito da política: “é o único conceito de um regime ou de uma organização política no qual a história, que é o ‘processo sem fim de melhoramento e perfectibilidade’, está inscrita no próprio conceito. Desse modo, é, completamente, um conceito histórico, e é por essa razão que eu chamo de *por vir*: é uma promessa e permanecerá uma promessa.”

¹¹ Trata-se de uma experiência contemporânea, segundo Derrida: “Sabe-se que, entre as guerras depois da 1ª guerra mundial, já havia na Europa – e Hannah Arendt deu uma atenção especial a isto – uma infinidade de pessoas, nem sequer em exílio, nem sequer deportadas, mas apenas deslocadas, que não eram consideradas cidadãos, e, de acordo com Hannah Arendt, esta seria uma das origens do que aconteceu na segunda guerra mundial”.

autoctonia e a eugenia, segundo Derrida, o conceito largamente dominante da democracia, aquele em cuja herança se reencontra infalivelmente a lei do nascimento, a lei natural ou ‘nacional’, a lei da homofilia ou da autoctonia, a igualdade cívica (a isonomia) fundada na igualdade de nascimento (a isogonia), sem contudo renunciar ao nome ‘democracia’, nem à sua historicidade.

A noção de amizade¹² é uma importante chave para a discussão sobre a democracia em Derrida. Em *Políticas da amizade* (2003), Derrida examina a noção de *isonomia* na democracia ateniense, como correlata à *isogonia*, ou igualdade de nascimento, em que a idéia de igualdade é associada à fraternidade.

O nome de ‘democracia’ importa menos, vamos vê-lo, do que o conceito visado: direito do melhor a partir da igualdade de nascença, da igualdade natural, hemofílica e autóctone. Na verdade, trata-se menos de uma consequência do que de um princípio político. (Derrida, 2003:106)

Desde o início, segundo Derrida, a democracia foi associada a valores, a axiomas, que pertencem a esse conceito de canônico de amizade, que quer dizer irmandade, família, enraizamento em um território (autoctonia), Estado-nação (dependendo do território), solo e lugar, etc. A questão que ele coloca é se é possível pensar em uma democracia que poderia ser, então, se não ajustada, ao menos articulada a um outro conceito de amizade, uma outra experiência de amizade, que não seria simplesmente dependente ou subordinada ao conceito canônico prevalecente de amizade (falogocêntrico, masculino, etc.). E isto é o que Derrida tenta elaborar em *Politiques de l’amitié*: uma democracia tão estranha que não é mais simplesmente redutível à cidadania, à organização de um regime para uma dada sociedade como Estado-nação:

É possível que, para além do Estado-nação, o conceito de democracia guarde não apenas um sentido, mas uma força de injunção? Podemos, nós, pensar em uma democracia para além dos limites do modelo político clássico, do Estado-nação e de suas fronteiras? É possível pensarmos de modo diferente esta dupla

¹² Derrida evoca uma passagem do Menéxeno: “...uns chamam-lhe democracia, outros qualquer outro nome que lhes apeteça; mas é na realidade o governo da elite com aprovação da multidão (...) a causa deste regime político é, entre nós, a igualdade de nascimento. As outras cidades são constituídas por populações de toda a proveniência, e formadas por elementos desiguais, daqui resulta entre elas a desigualdade dos governos, tiranias e oligarquias; as pessoas vivem nelas, um pequeno número a olhar o resto como escravos, a maioria tomando os outros por senhores. Nós e os nossos, irmãos todos nascidos de uma mesma mãe, não nos julgamos nem os escravos nem os mestres uns dos outros, mas a igualdade de origem, estabelecida e pela natureza, obriga-nos a procurar a igualdade política estabelecida pela lei.” apud Derrida, 2003:107)

injunção?, de igualdade para todos e respeito pela singularidade, para além do limite das clássicas política e amizade? (p.245)

É em nome da democracia que Derrida alega questionar o conceito canônico de amizade¹³. Não há democracia a não ser como igualdade entre ‘todos’¹⁴. Por outro lado, tem-se de conciliar essa demanda por igualdade com a demanda por singularidade, com o respeito ao Outro como singular: “Como podemos nós, ao mesmo tempo, levar em conta a igualdade de cada um, a justiça e a equidade, levando também em conta e respeitando a heterogênea singularidade de cada um?”¹⁵

Essa idéia de igualdade que pressupõe a singularidade se aproxima, em parte, como veremos, da noção de pluralidade como condição da política em Hannah Arendt. A diferença fundamental é que a noção grega de isonomia é, como já vimos, fundamentada na igualdade de nascimento, na irmandade, ou *isogonia*, que pressupõe a exclusão dos outros, os não-cidadãos, evidenciando os limites estreitos da democracia ateniense.

Pluralidade como condição da ação política

A concepção arendtiana de política encontra-se assentada na experiência greco-romana que encontrou lugar na Antiguidade. Em *A Condição Humana*, Arendt (2004) quer traçar sua concepção de liberdade perfeita, ideal, inspirada na história da vida, do trabalho e da política das antigas cidades-estado gregas. Para conhecer o pleno alcance da liberdade humana, é preciso não ser subjugado pela necessidade. A liberdade de participar da esfera pública tinha como condição a vitória sobre as necessidades do trabalho e da vida familiar, dimensões da esfera privada. A vida na *polis* grega caracterizava-se pela distinção entre as duas esferas, como entidades diferentes e separadas. Só poderiam participar da esfera pública os ‘cidadãos livres’, ou seja, aqueles cujas necessidades eram atendidas por outras pessoas na privacidade de seus lares, sendo livres para participar, com seus iguais, do governo da cidade ou do povo. A esfera pública é o lugar da experiência comum, da

¹³ “É em nome da democracia, pois eu penso que, no tradicional conceito de amizade tal como o herdamos, existe desigualdade e repressão. É em nome de mais democracia que eu acho que temos de destrancar, abrir, deslocar esse conceito prevalecente” (Bennington, G. “Política e Amizade: uma discussão com Jacques Derrida” in: *desconstrução e ética*, op.cit p.235-247)

¹⁴ Derrida joga com o sentido de *everyone*, como *todos* e *cada um*.

¹⁵ hospitalidade

igualdade, que pressupõe a desigualdade em relação àqueles que permanecem restritos à esfera privada, e requer igualmente a pluralidade dos atores.

Hannah Arendt concebe a ação política como a reunião de cidadãos livres em debate. Para ela, o verdadeiro poder só existe nos casos em que os homens agem livremente, aceitando decisões alcançadas após livre e apaixonada discussão. A ação política se realiza no âmbito da esfera pública, através de atos e palavras, e pressupõe a pluralidade como condição de toda vida política¹⁶.

Arendt não tem a intenção de trazer a *polis* para os dias de hoje, mas a de resgatar a liberdade como razão de ser da política. Na atualidade, em condições históricas muito diferentes daquelas em que a polis se deu a conhecer, a política em toda a sua dignidade depende certamente da ação das mulheres, bem como da ação de outros grupos historicamente excluídos e discriminados.

É por isso que a *polis* não é um ideal para Arendt, mas um importante referencial teórico-histórico. A política, no sentido arendtiano, depende da convivência humana, do acordo incerto e apenas temporário de um grande número de vontades e de intenções, portanto não exclui o conflito, que é constitutivo da ação política. Apesar de vários autores criticarem o elitismo da teoria política fundada a partir da cidadania masculina, Wagner (2006:35) acredita ser possível argumentar, dentro da perspectiva arendtiana, que as condições humanas foram dadas aos seres humanos, independente de gênero, portanto “Arendt pôde trazer a noção de liberdade vivida na polis para os dias atuais, e não a experiência, o que, certamente, seria impossível”.¹⁷

Para Arendt a esfera pública é uma esfera de poder a partir da influência mútua dos agentes sociais. Assim o poder é gerado na esfera pública e não existe poder individual, pois, quando dizemos que alguém tem poder, estamos querendo dizer que pessoas delegaram a este alguém o direito de agir em nome delas. E se tal grupo de pessoas

¹⁶ “A pluralidade é a condição humana da ação pelo fato de sermos todos os mesmos, isto é humanos, sem que ninguém seja exatamente igual a qualquer pessoa que tenha existido, exista ou venha a existir.” (Arendt, 2004:16)

¹⁷ Para Duarte (2000:286), Arendt ficou devendo a seus leitores uma reflexão mais apurada sobre “como lidar com o problema crucial da necessidade sem que a própria exclusão do elemento político não venha trazer de volta, justamente, a tecnocracia econômica, e administrativa que suas análises vieram a recusar”.

desaparece também desaparece o seu representante. Arendt mostra que é o apoio do povo que dá poder as instituições e que o consentimento popular não se dá somente por meio dos votos.

Habermas por sua vez trabalha com a idéia de esfera pública, mas não no sentido de Arendt onde todo componente da esfera pública possui uma virtude cívica que o leva a agir corretamente. Habermas questiona a existência dessa qualidade inata. Para ele a virtude cívica é conquistada a partir do ‘uso racional das regras do discurso’. O choque de argumentos é então abolido em prol de um consenso.

Entre as inúmeras divergências entre as noções de esfera pública em Arendt e em Habermas, as que interessam discutir, nos limites desse artigo, podem ser compreendidas a partir da diferença entre a experiência política vivida pelos antigos (até a condenação e morte de Sócrates) e a teoria política de Platão, que visava à ordenação do espaço público e a erradicação do sentimento de ameaça vivido pelo filósofo socrático. Em seu empenho para eliminar a ‘desordem’ na polis, Platão associou a noção de governo à idéia de política e introduziu o conceito de autoridade com o sentido de comando da maioria pela minoria, uma evidência de que o espaço público-político só pode ser ordenado às custas da liberdade. Essa é uma questão decisiva para Arendt, que desejava mostrar que, dentro da tradição do pensamento político, as tentativas de eliminar os riscos próprios à atividade da ação realiza-se às custas da pluralidade humana e de sua forma política de manifestação: a liberdade.

Hannah Arendt afirma que a teoria política construída a partir de Platão desconsidera a experiência histórica da política entre os gregos. A condenação de Sócrates foi um dos eventos cruciais, segundo a autora, que motivaram a separação entre filosofia e política, com afastamento dos filósofos pós-socráticos da vida pública. Ao eximirem-se da ação política em nome de uma vida contemplativa.

Sócrates é aquele que, para Arendt, unifica duas paixões contraditórias: a de pensar e a de agir. Ele desejava instaurar um espaço de compreensão, queria tornar amigos os cidadãos da polis, “um objetivo muito compreensível em uma polis cuja vida consistia em uma intensa e ininterrupta competição de todos contra todos” (Arendt, 2002: 98). Sócrates desejava instaurar um espaço em que as diferentes maneiras de compreender e de

falar o mundo afluíssem e pudessem ser consideradas pelos cidadãos. “O que Sócrates desejava, efetivamente, era fortalecer a *doxa* – a opinião dos cidadãos, que era ‘a formulação em fala daquilo que *dokei moi*’, daquilo que aparece para mim” (Arendt, 2004: 433). Através da dialética – do diálogo socrático – procurava desvendar as opiniões dos cidadãos para si próprios, de modo que cada qual pudesse aprimorar a compreensão das realidades inerentes às opiniões dos outros. O mundo que nós temos em comum é considerado a partir de um número infinito de perspectivas diferentes, às quais correspondem os mais diversos pontos de vista. Em um fluxo de argumentos inesgotável,

O grego aprendeu a intercambiar seu próprio ponto de vista, sua própria ‘opinião’ – o modo como o mundo lhe parecia e se lhe abria (dokei moi, ‘parece-me’, de onde vem dóksa ou opinião) – com seus concidadãos. Os gregos aprenderam a compreender – não a compreender um a o outro como pessoas individuais, mas olhar o mesmo mundo da perspectiva de outro, a ver o mesmo em aspectos muito diferentes e frequentemente opostos. (Arendt, 2000:82).

Nesse sentido, opinião é o correlato necessário de pluralidade humana irreduzível, e, portanto, da pluralidade de ‘perspectivas’ a partir das quais um mesmo assunto é considerado.

Arendt afirma que partes consideráveis da filosofia política de Aristóteles, “especialmente aquelas em que este se ergue em oposição explícita a Platão”, representam um retorno a Sócrates, e cita o trecho da *Ética a Nicômaco*, em que Aristóteles explica que “a comunidade não é feita de iguais, mas ao contrário, de pessoas que são diferentes e desiguais” (2002: 98).

Segundo Hannah Arendt, o elemento político, na amizade, reside no fato de que, no verdadeiro diálogo, cada um pode compreender a verdade inerente à opinião do outro. Embora Arendt não se expresse nesses termos, de política da amizade, como faz Derrida, é fundamental a consideração da imprescindibilidade do outro para a construção do mundo comum.

Dessa maneira, Sócrates, que achava ser ofício do filósofo contribuir para o estabelecimento de um espaço político, acreditava, também, que uma vez fundada no princípio de *isonomia* a política não requeria quaisquer tipos de governo – a forma de organização política que não faz distinção entre governantes e governados. (Arendt, 2002: 105-106; Wagner, 2006: 31).

Ao buscar ordenar o mundo comum com o objetivo de eliminar a imprevisibilidade da ação humana, Platão inspirou-se na figura do déspota, em que governar significa usar a coerção, forma de governo característica da vida privada. Platão usou a idéia de autoridade para substituir a experiência da persuasão que era, na polis grega, o fundamento do convencimento político. “Ao negar a persuasão, negou o pré-requisito desta: a igualdade que se encontra na base da livre argumentação.” (Wagner, op.cit. p.46)

Arendt afirma que a “oposição entre verdade e opinião foi, certamente, a mais anti-socrática conclusão que Platão tirou do julgamento de Sócrates” (Arendt, 2002:92), pois, para a autora, Sócrates buscava, através da atividade de pensar, o significado e não a verdade. Hannah Arendt considera que o pensar representa um perigo se nasce “do desejo de encontrar resultados que tornem desnecessário qualquer pensamento posterior”. (op.cit. p.58).

A ação política, em Arendt, portanto, não depende do ‘consenso racional’¹⁸, mas do reconhecimento da pluralidade de pontos de vista. “enquanto manifestação da liberdade, a atividade da ação é criação de algo novo.” Não se trata de obter o consenso, mas da própria construção pública do novo. Em Arendt ação é o começo: é o que instaura a liberdade.

Tal como a vivenciaram os gregos, a liberdade se dá no âmbito da convivência humana e enquanto razão de ser da política não é prerrogativa do indivíduo isolado. Manifesta-se através da ação e da palavra no espaço público político, o lugar da proximidade entre os cidadãos.” (Arendt, 2005: 188-225)

A ação só pode ser um novo começo quando o novo tem origem na pluralidade de opiniões: quando é uma construção comum. A isonomia era construída pela cidadania.

¹⁸ **Consenso** - deriva do latim *consensus* (acordo ou sentimento comum). “A palavra tornou-se muito mais comum no S20, em meados do qual se converteu em importante termo político. O uso geral, relativo a um acordo de opinião existente, via de regra se modifica sutilmente em sua aplicação política. Política de consenso pode significar, a partir do sentido geral, políticas realizadas com base em um conjunto existente de opiniões concordantes. Também pode referir-se, e na prática o fez com frequência, a uma política que evita ou elude as diferenças ou divisões de opinião numa tentativa de ‘consolidar o centro’ ou ‘chegar a um termo médio’(...) O sentido negativo de política de consenso pretendia designar a fuga deliberada de conflitos básicos de princípio, mas também um processo no qual certas questões eram efetivamente excluídas da discussão política (...). portanto, embora tenha conservado um sentido favorável de acordo geral, consenso adquiriu os sentidos desfavoráveis de evasão branda ou vil de questões ou discussões necessárias” (Williams, 2007:107).

A exigência do debate racionalmente conduzido

As apropriações da noção de esfera pública habermasiana se desdobram em duas áreas de investigação: estudos sobre movimentos sociais e sociedade civil, e estudos dos meios de comunicação de massa. Ambas se inspiram na idéia do desenvolvimento de uma esfera dialógica e interativa a que pertencem os movimentos sociais e associações voluntárias. Nesse sentido, o espaço público constituído pela ação comunicativa, consiste numa “forma de ação que interrompe o contexto de uma interação específica a fim de questionar a legitimidade moral dos assuntos em questão” (Avritzer e Costa, 2006: 63-92).

A noção de democracia deliberativa que se desenvolveu a partir de Habermas pretende recuperar um fundamento normativo, no qual o conceito de espaço público constitui o elemento central no processo de reconstrução da teoria crítica, a procurar estabelecer uma nova relação entre teoria crítica e teoria democrática. O modelo possui duas dimensões: (1) esfera para interação legal de grupos, que propõe estabelecer uma relação argumentativa crítica com a organização política, em vez de uma relação participativa direta, e consistiria no terceiro caminho na teoria democrática, para além do debate entre elitistas\pluralistas e participativos; (2) tensão entre a autonomia da crítica cultural e a comercialização do processo de produção cultural, com a conseqüente perda de autonomia do campo cultural.

A noção de esfera pública habermasiana, é comumente entendida como um âmbito da vida social protegido de influências não-comunicativas e não racionais, como o poder, o dinheiro e as hierarquias sociais. A argumentação pública que se realiza constringe os participantes do debate a aceitar como única autoridade aquela que emerge do melhor argumento.

Essa visão racionalista do processo político, “leva a ignorar ou minimizar o caráter de impermeabilidade à discussão racional de boa parte dos obstáculos que impedem a efetivação do seu próprio ideal”, pois o acesso à discussão “é condicionado pela posse de certas competências, que permitem o desenvolvimento da capacidade de formulação de argumentos racionais.” (Miguel, 2002a:133) Além disso, “a exigência de consenso, em especial, paralisa a ação política, preservando o *status quo*. Mas a própria deliberação também pode ser paralisante e protelatória”, e nesse sentido, funcionar como uma ‘via de cooptação’.

Para os deliberacionistas, a busca da concordância é uma característica própria da ação discursiva. Postura inapropriada para a compreensão dos embates políticos, que apresentam um acentuado caráter agonístico, onde o êxito vale mais do que a harmonia. Sobretudo, desconsidera o fato de que os interesses, muitas vezes, falam mais alto do que as razões, tema recorrente da reflexão sobre a política.

Habermas, segundo Miguel (2002c), tem dificuldade em lidar com a idéia de interesse, e seu modelo comunicativo não se preocupa com a questão da inclusão. O modelo utópico da “situação de fala ideal” pressupõe que: 1) qualquer contribuição pertinente ao debate pode ser apresentada; 2) apenas a argumentação racional é levada em conta; e 3) os participantes buscam atingir o consenso. O problema mais evidente desse modelo é o da atribuição de pertinência ou da *‘capacidade subjetiva que grupos e indivíduos em diferentes posições na estrutura social têm de produzir “contribuições pertinentes” a diferentes debates’* (idem op.cit.).

A idealização habermasiana ignora as desigualdades que marcam a comunicação face a face. “As diferentes posições sociais dos interlocutores contaminam a situação de fala que, portanto, é marcada por assimetrias. Status, dinheiro, poder ou domínio do padrão culto condicionam, de formas muito sutis, o acolhimento que é dado à intervenção de cada um dos falantes e, na aparência, não agridem as exigências do ‘livre debate entre iguais’”. (Miguel, 2002:124.) Além do mais, “ao contrário do que prevê o ideal deliberativo, nas situações concretas de fala, a identidade do emissor não é irrelevante para a consideração que é dada a seu discurso. As diferentes posições na sociedade conferem diferentes graus de eficácia discursiva a seus ocupantes.” (Miguel, 2002c:132)

Habermas suspeita de todas as formas de mediação, tanto na representação política quanto nos meios de comunicação, caindo numa “identificação errônea da mediação com alienação” (Young,1990:233). A comunicação face a face, modelo no qual se fundamenta a ‘ação comunicativa’ é um modelo impróprio para o entendimento da política, exatamente por descartar a questão da representação, e, de modo geral, pela desconsideração da ‘irracionalidade’ das preferências políticas e da luta permanente pela atribuição do sentido considerado legítimo.

Alguns avanços do modelo deliberativo, segundo Miguel, são a atenção expressa aos aspectos comunicativos da interação política e o reconhecimento do problema decisivo

da formação de preferências. Mas esbarra nos mesmos limites da democracia liberal, pela dificuldade de articular igualdade política e desigualdade econômica:

Um elemento capital da democracia é a capacidade que os diferentes grupos sociais têm de avançar na afirmação dos próprios interesses, algo que não é garantido apenas por regras institucionais, mas depende das condições de acesso ao debate público, da existência de fóruns próprios em que possam exercer seu auto-entendimento e, num nível ainda mais básico, do usufruto de condições materiais mínimas que propiciem o engajamento na atividade política.” Miguel (2002:120 e 2003)

De fato, a questão da inclusão de novos atores na cena política, com a ampliação do sufrágio, ou, em outros termos, o universalismo político, têm sido apontadas por vários autores como as principais dificuldades de se pensar as configurações dos regimes contemporâneos que se autodenominam democráticos. (ver, por exemplo: Benhabib,1996; Miguel, 2002a, 2002c) A igualdade na democracia ateniense se restringia aos cidadãos livres, portanto pressupunha a desigualdade constitutiva que fundamentava a distinção entre as duas esferas. A restrição da ação política à esfera pública burguesa na concepção habermasiana também parte de uma exclusão que se fundamenta na idéia de igualdade entre pares. A condição de ser homem, branco, letrado e proprietário enquanto constitutiva para o acesso ao público evidencia as várias exclusões nas quais a esfera pública burguesa se assentou e coloca em dúvida a validade do modelo ideal enquanto tal, pois contradiz dois dos três critérios que definem a esfera pública burguesa, segundo Habermas – a igualdade de status, o não-fechamento ao público e a problematização de temas antes restritos à esfera do Estado. (Habermas, 1984, cap. 2)

A concepção idealizada de Habermas sobre a esfera pública burguesa desemboca num lamento elitista diante da ascensão das massas populares na vida pública, em que o debate deixa de ser ‘desinteressado’ e ‘racionalmente conduzido’, e a política torna-se defesa de interesses particularistas organizados em posições pré-estabelecidas.

Tanto Habermas quanto Hannah Arendt compartilham uma orientação teórica geral no paradigma da sociedade de massas. A teoria da sociedade de massas, em suas diversas fontes, tem origem na decepção pelo ‘caos social’ trazido pelo progresso, nos fins do século 19, acompanhada do medo das ‘perigosas massas das classes trabalhadoras’ (Barbero, 1997:43).

Ao pretender estudar os efeitos da industrialização nas classes populares, autores de áreas diversas se dedicaram a conceituar a ‘massa’, como Tocqueville, por exemplo, que via nos movimentos pela igualdade social e política o risco de homogeneização e uniformização cultural, pela dissolução das distinções tradicionais de casta, classe social, etc; em Stuart Mill, a idéia de massa é usada para designar a tendência da sociedade de converter-se numa vasta e dispersa agregação de indivíduos isolados, também é a supressão de hierarquias que leva à desagregação e à uniformização social; até as teorias inspiradas na *Psicologia das multidões* de Gustave Le Bon (1895), que pretendiam pensar cientificamente a ‘irracionalidade’ das massas, caracterizadas pela regressão até um estado primitivo em que as inibições morais desaparecem e o afeto e o instinto dominam. Em todas essas perspectivas, o conceito de massa é elaborado com o intuito de racionalizar o desencanto da burguesia diante do perigo que ameaçava a ordem social burguesa. “Reduzidos à ‘movimentos de massas’, os movimentos políticos das classes populares são identificados com comportamentos irracionais e caracterizados como recaídas em estágios primitivos.” (Barbero, 1997:48) A teoria da sociedade de massas, dessa maneira, baseia-se na negação do social como espaço de conflitos.¹⁹

Arendt trata da despolitização da vida moderna²⁰, pela ascendência da esfera social, que dilui as fronteiras entre o público e o privado. A noção de sociedade, tal como a concebemos hoje, não existia no mundo grego. Essa reunião natural de homens, enquanto um aglomerado de pessoas que se unem visando alcançar algum fim, era vista pelos gregos como uma limitação imposta pelas necessidades de sobrevivência da espécie. A sociedade, enquanto um elemento nivelador, procura equalizar seus membros, o que aniquila a pluralidade impede a liberdade de ação política. A emergência da esfera social - instância híbrida, nem pública nem privada - se consolida, na modernidade, quando interesses privados ganham a cena pública²¹.

¹⁹ Ver também: Miguel, L.F. A Democracia Domesticada – bases anti-democráticas da teoria democrática contemporânea.

²¹ Tal noção de ação política oferece orientação sobre um tipo de democracia participativa em oposição à representativa, em que a opinião política se expressa unicamente através do voto. Não obstante seja uma concepção romântica - e aristocrática - de liberdade política, *A Condição Humana* oferece uma visão, ou inspiração, do que poderia ser um mundo de homens livres.

Arendt considera a esfera social como espaço de indivíduos isolados e das ‘massas politicamente desenraizadas’ e desconectadas dos antigos interesses de classe ou partidários que apareceram a partir da revolução industrial, na Europa – as ‘massas supérfluas’, vulneráveis às manipulações ideológicas. Em *As origens do totalitarismo*, ela define massa como as pessoas neutras e indiferentes, que “não podem ser integradas em nenhuma organização fundada no interesse comum”, pois a ruína do sistema partidário se deu quando a diferença entre as antigas classes sociais desapareceu com o surgimento das massas. Os partidos não puderam mais representar os interesses de classe e recrutar novos militantes nas novas gerações. Para a autora, as massas surgiram das entranhas da própria sociedade de classes que permitia a ascensão e participação nos partidos e nas organizações políticas apenas para uma parcela de seus membros, excluindo a maioria.

A noção de esfera pública burguesa habermasiana, a despeito de sua especificidade, se aproxima dessa perspectiva elitista principalmente em sua herança frankfurtiana, num lamento aristocrático diante da inclusão de novos atores na cena política. Ao perceber o vasto público como mero consumidor dos produtos da indústria cultural: “A cultura de massas recebe seu duvidoso nome exatamente por conformar-se às necessidades de distração e diversão de grupos de consumidores com um nível de informação relativamente baixo” (Habermas, 1984: 195). Ao negligenciar o caráter emancipatório da comunicação e cultura de massas, revela a mesma concepção aristocrática da cultura erudita, consonante com a visão negativa da ascensão das massas na participação política:

“Apoiadas nessa possibilidade formalmente permitida de participação política, as camadas pobres, bem como as classes ameaçadas de pauperização, procuravam conquistar uma influência que deveria compensar politicamente a igualdade de oportunidades que é violada no setor econômico” (1984:173)

A ampliação da participação tensiona o sistema político, por introduzir o conflito de interesses onde havia um grupo silenciado. Essa linha divisória entre o mundo da política (igualitário) e o da economia (desigual), uma das marcas do pensamento liberal, encontra ecos no pensamento de ambos autores:

“Arendt apresenta uma versão mais sofisticada, argumentando que os problemas sociais, entre os quais se inclui a desigualdade material, degradam a política, que deixa de ser expressão da ação humana em coletividade para se tornar um mero ‘meio de atingir outra coisa’. Embora critique o idealismo arendtiano, afirmando que não se pode reduzir a política ‘à práxis daqueles

que conversam entre si, a fim de agirem em comum', Habermas chega a uma posição que é basicamente idêntica: os homens proprietários em sua idealizada esfera pública burguesa estão bem situados para conversarem entre si e agir em comum, pois as vozes que poderiam discordar estão ausentes. O ponto é crucial, já que os principais desafios lançados às democracias eleitorais contemporâneas partem necessariamente da necessidade de inclusão política.”(Miguel, 2005)

Mídia e democracia: desafios contemporâneos

Considerar a mídia como arena de disputa entre representações do mundo implica perceber como a exposição pública de representações do mundo social e dos próprios políticos e a veiculação de discursos que conferem sentido à realidade afetam a percepção dos cidadãos sobre sua própria realidade, tendo em vista que a mídia estabelece um padrão complexo de interações com a sociedade para configurar os bens simbólicos, e a leitura das mensagens midiáticas é sempre uma negociação entre as diversas formações discursivas em que os receptores estão situados.

No sentido mais geral, é preciso investigar as articulações entre três campos: social, político e midiático, na tentativa de captar o específico, pela maneira peculiar de orquestração entre as esferas de poder e visibilidade pública e as formas variadas em que os leitores/eleitores se posicionam nessa conjuntura, para perceber, nas práticas de recepção midiáticas, formas de ação política nem sempre evidentes. Isso significa investigar a relação que se estabelece entre representação política no governo e parlamento, na mídia e na sociedade. O intuito é, portanto, perceber como se articulam as três dimensões, através da análise de suas interdependências. Nessa perspectiva, emergem alguns questionamentos, de ordem normativa:

Em que medida a diversidade de interesses sociais se traduz na diversidade de representantes eleitos? Como os detentores do poder político e econômico, a partir (ou apesar) de suas filiações partidárias, representam os interesses dos eleitores? Como a classe política tenta configurar a agenda pública? Que lutas pela definição - e enquadramento - dos temas de interesse público se desenvolvem dentro do jogo político, e como essas disputas aparecem na mídia?

Para entender como a mídia representa as questões concernentes à vida pública é necessário primeiramente considerar as instituições da mídia e seus profissionais em

contextos sócio-históricos precisos. Aqui incidem questões como a concentração da propriedade dos meios, monopólio, propriedade cruzada, formação de grandes conglomerados, etc. Além das práticas sociais e políticas envolvidas na formação da agenda pública, interessa também discutir a questão do acesso aos meios de comunicação (acesso tanto no sentido de ver seus interesses representados na mídia, quanto no sentido de ter acesso aos meios como usuário).

A representação política da vida social pela mídia consiste numa negociação simbólica ininterrupta em torno de identidades, prioridades e reconhecimentos (Maia, 2006:11-46). Nesse sentido, cabe investigar em que medida as instituições midiáticas abrem espaço para a intervenção e para os investimentos discursivos dos vários atores sociais. A construção de enquadramentos pelos jornalistas, e pelos atores sociais, e administração da imagem pública levantam outras questões: Como os políticos e as forças políticas hegemônicas na sociedade lutam para influenciar a construção das notícias, para administrar a própria apresentação, ou para controlar a percepção de eventos públicos? Quais as representações do mundo da política consideradas legítimas? Quais os interesses que ganham visibilidade pública?

Partimos do pressuposto de que a construção social da realidade não se dá exclusivamente no âmbito das instituições midiáticas, mas no encontro com os eleitores. Os cidadãos comuns interpretam os assuntos da vida pública e fazem uso das interpretações oferecidas pela mídia, bem como de formações culturais compartilhadas que emergem de outras ramificações comunicativas da vida cotidiana. Considerando que os receptores são co-produtores de sentido, é fundamental investigar como os diferentes públicos, a partir de suas posições relativas no espaço social, se apropriam dessas mensagens, e se posicionam diante das interpretações oferecidas pela mídia.

É porque as práticas de recepção midiática são lugares privilegiados na luta pela definição (e redefinição) da realidade social, e na construção das identidades coletivas, que a análise das audiências levanta questões políticas.

Referências bibliográficas

- ARENDDT, Hannah. **A condição Humana**. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2004.
- _____ **Entre o Passado e o futuro**. São Paulo: perspectiva, 2000.
- _____ **A dignidade da política**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.
- _____ **O que é política?** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- _____ **Crises da República**. São Paulo: perspectiva, 1999.
- _____ **Lectures on Kant's Political Philosophy**. University of Chicago Press, 1982.
- AVRITZER, Leonardo e COSTA, Sérgio. "Teoria crítica, democracia e esfera pública – concepção e usos na América Latina". In: **Mídia, esfera pública e identidades coletivas**. UFMG, 2006
- BENNINGTON, Geoffrey. **Jacques Derrida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.
- BEARDSWORTH, Richard. **Derrida and The Political**. NY & London: Routledge, 1996.
- BORRADORI, Giovanna. **Filosofia em tempos de terror – diálogos com Habermas e Derrida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Lisboa: Diefel / Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- CALHOUN, Craig. (org.) **Habermas and the public sphere**. Cambridge and London, 1994.
- CASTRO, Maria Ceres; MAIA, Rousiley. **Mídia, esfera pública e identidades coletivas**. Belo Horizonte: editora UFMG, 2004.
- DERRIDA, Jacques. **Margens da filosofia**. Campinas: Papyrus, 1972.
- _____ **Escritura e Diferença**. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- _____ **Políticas da Amizade**. O Porto: Campo das letras editores AS, 2003.
- _____ **Espectros de Marx**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- _____ **Aporias: Dying-Awaiting (One another at) the limits of truth**. Stanford: Stanford University Press, 1994.
- DUARTE, André. **Pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- DUQUE-ESTRADA, Paulo César (org.) **Desconstrução e ética - ecos de Jacques Derrida**. Rio de Janeiro: editora PUC-Rio e São Paulo: edições Loyola, 2004.

- _____ **Às Margens – a propósito de Derrida.** São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- GOMES, Wilson. **Transformações da política na era da comunicação de massa.** Paulus, 2004.
- HABERMAS, Jurgen. **Mudança estrutural na esfera pública.** Tempo Brasileiro, 1984.
- _____ **O Discurso Filosófico da Modernidade.** Martins Fontes, 2002. (seção 7 – *A exacerbção da filosofia primeira temporalizada – a crítica de Derrida ao fonocentrismo*).
- JAY, Martin. **Pseudology: Derrida on Arendt and lying in politics.** (disponível na internet)
- MARCONDES FILHO, C. **O escavador de silêncios – Formas de construir e desconstruir sentidos na comunicação.** São Paulo: Paulus, 2004.
- MIGUEL, Luis Felipe. **Representação política em 3-D – elementos para uma teoria ampliada da representação política.** RBCS – Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol.18, nº 51, fevereiro/2003.
- _____ **A democracia domesticada – bases anti-democráticas do pensamento democrático contemporâneo.** Dados, 45 (3) 2002a: 483-511.
- _____ **As duas lógicas da ação comunicativa – democracia e deliberação no debate contemporâneo.** In: Revista *Teoria & Sociedade*, n. 10. Belo Horizonte: julho-dezembro, 2002b: 104-143.
- MILOVIC, Miroslav. **A Comunidade da diferença** Relume-Dumará, 2004.
- _____ **A Impossibilidade da democracia.** (disponível na internet)
- MORAES, Eduardo Jardim; e BIGNOTTO, Newton (orgs.). **Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias.** Belo Horizonte: editora UFMG, 2001.
- SOUZA, Jessé. **Democracia Hoje.** Editora UnB, 2001.
- VOGEL, Luiz H. **A redução da política na teoria da democracia liberal.** UnB, 2002.
- WACQUANT, Loïc (org.) **O Mistério do Ministério – Pierre Bourdieu e a política democrática.** Rio de Janeiro: Revan , 2005.
- WAGNER, Eugênia Sales. **Hannah Arendt: Ética e Política.** Cotia, SP: Ateliê editorial, 2006.
- WILLIAMS, Raymond. **Palavras-chave – um vocabulário de cultura e sociedade.** São Paulo: Boitempo editorial, 2007.

