

PANORÂMICA DA ÉTICA DOS *MEDIA* NO PLANO INTERNACIONAL

Clifford G. Christians

cchrstns@illinois.edu

Universidade de Illinois-Urbana (EUA), Institute of Communications Research
119 Gregory Hall, 810 S. Wright St., Urbana, IL 61801

RESUMO

Uma orientação de âmbito internacional tem sido um objectivo da ética dos *media*, sobretudo desde a publicação do Relatório MacBride (1980), como pode ser constatado a partir de casos, temáticas e códigos de ética que têm sido adoptados em diferentes países. Mas as teorias da ética têm-se igualmente desenvolvido cada vez mais numa perspectiva internacional, e três exemplos disso (para além da clássica ética do discurso, de Habermas) são debatidos neste ensaio: a ética feminista do cuidar, a ética comunal africana e a ética dos *media* confucionista. Todas estas teorias enfatizam, a seu modo, três princípios éticos básicos – verdade, dignidade humana, não-violência – que emergem, por sua vez, de uma proto-norma comum, uma espécie de crença primeira que pode ser encontrada em todas as religiões, filosofias e culturas: o carácter sagrado da vida. Atendendo aos dilemas e desafios morais que os *media* enfrentam no mundo volátil em que vivemos hoje, um compromisso com estes valores universais trará uma vitalidade duradoura à educação para a comunicação, assim como às práticas comunicativas.

PALAVRAS-CHAVE

Ética dos *media*; internacional; teoria ética; valores universais; comunicação

A temática da ética dos *media* tornou-se cada vez mais internacional sobretudo a partir da publicação do Relatório MacBride em 1980. Até então, muito do trabalho sobre a ética dos *media* tinha uma marca ocidental, tanto no seu propósito como na sua orientação. Esta tradição continua a ser dominante, mas uma orientação para o Mundo tornou-se um objectivo prioritário da ética da comunicação.

Enquanto presidente da Comissão Internacional para o Estudo dos Problemas da Comunicação, Sean MacBride liderou, sob o patrocínio da UNESCO, um levantamento internacional das políticas e práticas dos *media*, dos direitos humanos e sua relação com a comunicação, e ainda da diversidade cultural e do jornalismo profissional. Publicado com o título *Many Voices, One World: Towards a New More Just and More Efficient World Information and Communication Order* [Um Mundo e Muitas Vozes: Para uma Mais Justa e Mais Eficiente Ordem Mundial da Informação e da Comunicação], o Relatório MacBride funciona como referência enquadradora para a ética durante o rápido processo de globalização das tecnologias dos *media* ao longo das últimas três décadas. As suas recomendações marcaram desde 1980 o tom dos debates acerca da concentração económica das indústrias de *media* à escala mundial, acerca das possibilidades de políticas mais democráticas graças à convergência de sistemas de informação digital e acerca da consolidação da livre circulação de produtos e serviços de comunicação sob a égide

da Organização Mundial do Comércio. O campo da ética dos *media* olhou com particular atenção para as recomendações do *Many Voices, One World* no sentido de se estabelecerem programas de qualidade de ensino do jornalismo em todos os países em desenvolvimento.

Tendo o Relatório MacBride como pano de fundo, a Organização Internacional dos Jornalistas Profissionais produziu, na sequência das reuniões de Praga e de Paris em 1983, um documento intitulado “Princípios Internacionais de Ética Profissional no Jornalismo”, no qual enfatizava o direito das pessoas a informação sobre a actualidade (Nordenstreng & Topuz, 1989). “A ética da comunicação de massas, no que respeita a temáticas, participação e orientação, tanto no plano profissional como no académico, tinha atingido o ponto de viragem para o plano internacional (Christians, 2000: 29-32).

Códigos de ética para associações profissionais e académicas tornaram-se o formato-padrão relativamente aos princípios éticos, tanto na Europa como na América do Norte. Dos 35 Estados que assinaram a Acta de Helsínquia, havia 24 em que as organizações profissionais dos *media* tinham códigos de ética (Juusela, 1991). Em 1995, havia um total de 31 códigos de ética do jornalismo em 29 países da Europa (Laitila, 1995; cf. Nordenstreng, 1995: 85). A primeira obra que apresentou um tratamento sistemático desta matéria, *Communication Ethics and Global Change* [Ética da Comunicação e Mudança Global], da responsabilidade de uma rede internacional de académicos, surgiu em 1989, editada por Thomas Cooper. Um inquérito sobre ética dos *media* em 13 países fazia parte desta obra e alguns capítulos enquadradores enfatizavam os três maiores temas de preocupação à escala mundial: a verdade, a responsabilidade e a liberdade de expressão. Com o emergir da nova ordem global da informação, a ética aplicada e a ética prática passaram a ser dominantes na academia (Nordenstreng, 1998: 124-134). MacDonald e Petheram (1998: 257-349) elencaram mais de 200 centros de investigação e departamentos académicos, de todo o mundo, dedicados ao estudo da ética do jornalismo, da publicidade e dos *mass media*. Progressos relevantes foram feitos também nos domínios da ética da privacidade, do género, da integridade das fontes de informação, dos conflitos de interesses e da justiça social. A cobertura do terrorismo tem sido muito discutida e necessita de maior aprofundamento (Codina, 2013). Marie Jose Canal e Karen Sanders (2005) trouxeram as importantes questões éticas para o domínio da comunicação política. Uma síntese bastante completa dos trabalhos científicos europeus sobre ética foi feita por Bart Pattyn na obra *Media Ethics: Opening Social Dialogue* [Ética dos Media: Abrindo o Diálogo Social] (2000), que inclui ensaios sobre ética dos computadores, de Porfirio Barroso, sobre intrusão económica, de Hilde van den Bulck, sobre códigos de ética, de Huub Evers, e sobre ética das audiências, de Rüdiger Funiok.

TEORIAS INTERNACIONAIS

Enquanto os temas, problemas e códigos de ética dos *media* se vão tornando cada vez mais internacionais, também o trabalho sobre teoria da ética se tem empenhado particularmente numa perspectiva internacional. Assistimos, no ocidente, a continuados

esforços para se desenvolver uma perspectiva global da ética dos *media*, tal como a ética do discurso, de Habermas. Além desta, três outras teorias, originárias de diferentes partes do mundo, têm uma especial importância: a ética feminista do cuidar¹, a ética comunal africana² e a ética dos *media* confucionista.

A ÉTICA DO DISCURSO

A ética do discurso de Jürgen Habermas dominou a literatura sobre ética dos media desde os anos 1990. A tradução, em 1990, de *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*³ e a publicação de *The Communicative Ethics Controversy* [A Controvérsia sobre a Ética Comunicativa], nesse mesmo ano, lançaram as bases dos mais importantes debates sobre ética da comunicação no final do século XX. E Habermas continua hoje a ser lido, ensinado e discutido intensamente, no domínio da ética dos *media*.

Habermas substitui o sistema formal de Kant – o seu critério de universalização para os imperativos morais – por uma comunidade de comunicação representando os seus interesses comuns. E desenvolve um modelo procedimental da argumentação moral: “A justificação está ligada ao argumento racional, de entre os que estão sujeitos às normas em questão” (Habermas, 1990: viii). Habermas compreende que a linguagem é um agente da cultura e da organização social, e, portanto, os discursos contêm, de modo resumido, o significado das nossas teorias e crenças. A questão fundamental é saber se a miríade das nossas formas linguísticas permite representar adequadamente os interesses de todos e cada um. Na perspectiva de Habermas, diferentes (e concorrentes) exigências normativas podem perfeitamente ser apresentadas na esfera pública, desde que haja condições ideais de expressão para todos, tais como reciprocidade e abertura. Habermas dá um importante contributo para a ética ao reconhecer que certas falácias e tendências paroquiais podem ser ultrapassadas por ideais inter-culturais.

Habermas enfatiza o facto de a soberania nacional dever ter um limite no respeito pelos direitos humanos universais, defendendo também que povos diferentes devem ter a possibilidade de interpretar estes direitos de acordo com a sua própria tradição política. Em *The Inclusion of the Other* (1998) [A Inclusão do Outro] e *The Postnational Constellation* (2001) [A Constelação Pós-Nacional], Habermas insiste em que os direitos são vazios se não estiverem apoiados em garantias constitucionais específicas. Embora aponte o papel positivo desempenhado pelos nacionalismos nas lutas pela liberdade e pela democracia, Habermas reconhece que a afirmação nacional, hoje em dia, cai muito frequentemente em formas não-liberais de nacionalismo que aniquilam grupos minoritários dissidentes e outras sub-nacionalidades. Ainda que concorde com a ideia de que as nações representam unidades estáveis de um agir colectivo, ele reconhece também que esta estabilidade tem vindo a ser posta em causa pelas migrações multiculturais provocadas pela

¹ A expressão habitual, originária do inglês, é *ethics of care*. Optámos por a traduzir por “ética do cuidar”, embora haja autores que usam outras expressões. (N. do T.)

² No original, *communal ethics*. (N. do T.)

³ Há, pelo menos, uma tradução brasileira desta obra, datada de 1989: *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. (N. do T.)

globalização. Habermas tende a encarar a justiça internacional como uma extensão da justiça doméstica, segundo a qual as relações de dependência mútua pressupõem algo como uma estrutura básica de boa ordem. Nesse sentido, os trabalhos de Habermas sobre o tema da justiça centram-se geralmente nas sociedades industriais avançadas.

A teoria crítica de Habermas contraria a visão individualista das abordagens tradicionais da ética da comunicação. Praticamente todas as iniciativas baseadas nas teorias clássicas dão por adquirido o dualismo indivíduo-sociedade característico da filosofia política liberal democrática. Para Habermas, a consciência moral deve ser protegida, não tanto das ilusões de um processo integrado de criação de consensos, mas das condições da tecnocracia instrumental e do poder institucional que reprimem a acção produtiva no espaço público. A visão incisiva de Habermas relativamente aos nossos lugares-comuns políticos é um relevante contributo para a teoria ética do século XXI. Há, no entanto, uma questão crucial que a ética do discurso tem de resolver.

Habermas insiste que o discurso público está sintonizado com interesses generalizáveis. Mas o potencial etnocentrismo da sua esfera pública continua a ser um assunto controverso. Como pode ele garantir que os interesses das subculturas marginais serão também incluídos nos interesses generalizáveis? Insistir na ética do discurso como resultante de uma discussão aberta e exaustiva não garante, por si só, que aqueles sem qualquer poder podem interpretar as suas próprias necessidades e posicionar-se de acordo com os seus desejos. Aliás, todas as teorias normativas enfrentam esta mesma dificuldade. Por vezes elas fornecem uma espécie de ‘verniz’ ético que paira acima das diferenças culturais, em vez de promoverem o diálogo ético entre culturas. A obra *Postmodern Ethics* [Ética Pós-Moderna], de Zygmunt Bauman (1993; cf. 2010) desafia os sistemas morais como o da ética do discurso de Habermas, propondo uma noção revitalizada da agência humana num tempo em que a perspectiva ética sucumbe face ao clima de contingência e de fragmentação em que vivemos. A esfera pública tem de ser algo mais do que uma abstracção e a identidade humana não pode ficar limitada à esfera privada. A ética do discurso deve continuar a desenvolver-se para que estas questões sejam solucionadas.

A ÉTICA FEMINISTA DO CUIDAR

A ética feminista vem tendo uma presença relevante no panorama internacional da ética dos *media*. A ética feminista de Seyla Benhabib (1992, 2002) mostrou-nos como a ética da relação é particular e universal ao mesmo tempo. É aquilo a que ela chama ‘universalismo interactivo’. À medida que alicerçamos a nossa ética na experiência humana do dia-a-dia, estamos a falar também da nossa humanidade comum. A diversidade na cultura não se esconde por trás de abstracções; pelo contrário, ela dá um lugar central às nossas relações interactivas. As relações dialógicas são racionais e com princípios, de modo que os valores que identificamos na vida do dia-a-dia possam ser generalizados como verdadeiros para todas as interacções éticas no seio da raça humana. Especialista em Habermas (Benhabib, 1986) e em Hannah Arendt (Benhabib, 2003), esta autora desenvolveu um trabalho que tem a originalidade de integrar a teoria feminista e a teoria

crítica. Natural da Turquia – mas com raízes familiares que remontam aos judeus expulsos de Espanha no século XV –, Benhabib é professora de Ciência Política e de Filosofia na Universidade de Yale [EUA]. Através dos seus trabalhos sobre diversidade, género e multiculturalismo, ela evidencia como a ética feminista opera de um modo transnacional.

Os estudos feministas conferiram estatuto e precisão a alguns termos fulcrais da ética da relação: estímulo, cuidar, afecto, empatia, altruísmo, lealdade, inclusão. Para Carol Gilligan (1983, 1990), a voz moral feminina baseia a ética no primado das relações. Mais do que no princípio básico de não causar mal a outrem, ela insiste nos princípios positivos da compaixão e da ajuda para resolver os conflitos entre as pessoas (p. 110). Nos trabalhos de Linda Steiner, a consciência ética feminista identifica formas de opressão e de desigualdade e ensina-nos a “interrogarmo-nos sobre que interesses são ou não merecedores de debate” (1991: 158; cf. 2009). Nos seus estudos sobre feminismo e tecnologias da informação, Lisbeth van Zoonen demonstra a importância das questões de género no domínio cultural para compreendermos o interface humano com as novas tecnologias da informação (1992, 1994, 2002). “A génese da ética filosófica feminista está nas próprias relações, e genericamente nas experiências reais, vividas, mais do que em constructos intelectuais e teóricos” (Wilkins, 2009: 36).

Ao dar primazia à relação entre uns e outros, mais do que aos actores individuais, a ética feminista deu um lugar central ao conceito de cuidar [*caring*], considerado o modo mais poderoso de descrever os nossos deveres morais de uns para com os outros. Para Nel Noddings, o “que cuida” [*one-caring*] e o “que é cuidado” [*cared-for*] são os termos mais eloquentes. O “que cuida” está atento ao “que é cuidado” tanto em pensamentos como em actos. “O cuidar não é uma mera questão de termos um sentimento predisposto favoravelmente para a humanidade em geral... O cuidar efectivo requer encontros concretos com indivíduos específicos; não pode ser cumprido apenas através de boas intenções. Quando tudo corre bem, o “que é cuidado” recebe activamente os cuidados concretos do “que cuida”” (Noddings, 1984, ch. 1).

São três as dimensões centrais de uma ética do cuidar: 1) Preocupação. O “que cuida” está preocupado com as necessidades do outro. O “que cuida” está muito atento ao “que é cuidado” e tenta promover o seu bem-estar. 2) Deslocação motivacional. Os que cuidam esquecem as suas próprias preocupações, em favor de uma empatia pela situação e pelo sentir dos que devem ser cuidados. O “que cuida” alegra-se com os sucessos do “que é cuidado” e sofre com as suas tragédias (Noddings, 1984: 12-19, 69-75, 176-177). 3) Permanência. O empenhamento do “que cuida” é inalterável. Ele tem uma lealdade que não desaparece, independentemente da mudança das circunstâncias.

A ética do cuidar, no que toca ao jornalismo, tem um conjunto diverso de implicações (ver Steiner & Okrusch, 2006).

Primeiro, em vez de objectividade, neutralidade e distanciação, uma ética do cuidar significa jornalismo compassivo. Para além da missão limitada de transmissão de informação, a ética feminista quer que a vida pública corra bem. A vitalidade das comunidades sobre que se informa é considerada essencial para um jornalismo saudável. Leitores e espectadores estão conectados entre si, e não apenas com os *media*.

Segundo, há um cuidado especial com a audiência e com os leitores. O público é considerado activo e responsável: veja-se o exemplo de Margaretha Geertsema (2010) e dos seus estudos sobre o papel importante das mulheres activistas na África do Sul. Os cidadãos é que devem chegar às suas próprias soluções para os problemas públicos, e uma ética do cuidar preocupa-se particularmente com o modo como esse processo se desenvolve. Carol Gilligan, por exemplo, estuda o papel desempenhado pelo ‘patriarcado’ nas instituições governamentais e sociais. Sendo o ‘patriarcado’ uma contradição tão profunda para a vida democrática como foi a escravatura, “a superação do patriarcado no sentido de uma realização plena da democracia será um dos eventos históricos mais importantes dos próximos 50 anos” [<http://www.gse.harvard.edu/news/features/gilligan>].

Terceiro, uma ética do cuidar leva-nos a repensar os propósitos da imprensa. A primeira missão do jornalismo não consiste já no papel de fiscalizador [*watchdog*], mas no papel de facilitador da vida civil. A vida pública, que está para além dos governos e dos negócios, requer uma atenção especial. O envolvimento e a liderança das mulheres precisam de ser fortemente apoiados, se queremos que a educação, a ciência, as comunidades, as ONG’s e a cultura se desenvolvam. Geertsema (2009) articula as teorias do feminismo com as teorias da globalização para melhor compreender a representação das mulheres nos *media* à escala internacional. O Gender Media Monitoring Project (GMMP) [*Projecto de Monitorização do Género nos Media*], no seu estudo sobre as questões de género nos *media*, realizado em intervalos de cinco anos, em mais de 100 países, mostrou que as vozes das mulheres só são ouvidas em 24 % do espaço / tempo total dos trabalhos informativos. Quando se trata de recolher as opiniões de peritos nos mais variados assuntos, só 18% são peritas (mulheres). Os dados deste projecto são úteis para gestores dos canais televisivos e radiofónicos, para as redacções dos jornais e para *bloggers* que procuram modificar as suas políticas de recrutamento e melhorar as suas práticas profissionais [www.whomakesthenews.org/gmmp].

A ÉTICA COMUNAL AFRICANA

Kwasi Wiredu, que foi director do Departamento de Filosofia da Universidade do Gana (de 1963 a 1985), acredita na existência simultânea de valores culturalmente definidos e de valores universais que advêm da nossa humanidade comum. Tal como os povos colonizados procuram redefinir as suas identidades e justamente insistem na importância do que é local, Wiredu também deseja que os conceitos e a história intelectual de África ajudem a resolver alguns dos mais prementes problemas de hoje. Embora continue ainda a discutir-se a importante questão de saber se há ou não uma filosofia africana, ele não quer que o seu trabalho filosófico fique divorciado dos debates que ocorrem noutros cantos do mundo (Wiredu, 1980). No seu livro *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective* (1996) [*Valores Culturais Universais e Particulares: Uma Perspectiva Africana*], Wiredu defende que a nossa semelhança biológica não é incompatível com a nossa cultura. Nas suas próprias palavras, “os seres humanos não podem viver apenas com os valores particulares ou com os valores universais, mas sim com

uma combinação de ambos” (p. 9). “Sem os universais, a comunicação intercultural deve ser impossível” (p. 1).

A tese de Wiredu pode ser sintetizada assim: as 6.500 línguas conhecidas no mundo são todas igualmente complexas na sua estrutura fonética e fonémica. Todos os seres humanos aprendem línguas na mesma idade. Todas as línguas permitem abstracção, inferência, dedução e indução. Todas as línguas servem para a formação cultural, não tendo apenas uma função social. Todas as línguas podem ser aprendidas e traduzidas por nativos falantes de outras línguas; aliás, em todas as línguas há seres humanos que são bilingues. Nos termos de Wiredu, todos nós, enquanto seres falantes, somos cordialmente imparciais face a outras culturas. Os seres humanos têm uma simpatia básica natural para com os da sua espécie, de tal modo que enquanto vivem e celebram as suas próprias línguas e o seu estilo de vida, estão simultaneamente predispostos a respeitar as culturas dos seres humanos seus semelhantes.

Uma discussão importante para a ética dos *media* desenvolve-se em torno do conceito de personalidade [*personhood*] de Akan. Wiredu defende que a sua cultura nativa fala dos seres humanos em termos universais. Em Akan, a liberdade de cada um está alicerçada na ética. Nós só temos uma vontade livre quando temos uma grande consideração pela nossa responsabilidade ética, e esta integração do biológico e do normativo é que torna os seres humanos distintos enquanto espécie (1983). É aqui que Wiredu vê reflectido o comunalismo africano. De facto, este é um conceito-chave desde os primórdios da história de África até à África pós-colonial dos nossos dias. As mais antigas movimentações da espécie humana ocorreram quando os povos começaram a espalhar-se pelo continente africano. Essas primeiras comunidades de produção e de recolha de alimentos construíram sociedades duradouras através de estratégias de interdependência e de ajuda mútua. O mutualismo foi um elemento integrante do carácter de África desde os seus inícios. Quando o desenvolvimento urbano e a industrialização o puseram em questão, os africanos “de todos os lados olharam para a comunidade como nada menos do que ‘o modo como as coisas são’, um pressuposto, uma verdade primordial [*prima facie*]. Portanto, falar de um modo que tenha sentido é encarar a realidade social em termos comunitários” (Fackler, 2007: 320).

Enquanto princípio normativo, o comunalismo é guiado pelo *ubuntu*. Wiredu define o *ubuntu* como uma visão do mundo africana, um sistema de crenças indígena, um conceito tradicional africano que significa ‘a humanidade em direcção aos outros’ (1980: 36); além disso, ele contesta a objecção, feita por alguns, de que o *ubuntu* conduz a um “conformismo resignado” (1983). A palavra *ubuntu* vem das línguas Zulu e Xhosa, e sintetiza a máxima Zulu *umuntu ngumuntu ngabantu*, que quer dizer que uma pessoa é uma pessoa através das outras pessoas, ou “eu sou por causa dos outros”. O *ubuntu* define os humanos como seres sociais cuja personalidade é uma dádiva das outras pessoas, e portanto a dignidade humana é o dogma central da ética comunalista.

Wiredu tem razão quando reconhece que “o papel da comunidade no fazer do mundo humano” não é apenas africano; pelo contrário, “é a ordem universal que condiciona, em termos gerais, a natureza dos humanos” (Masolo, 2004: 493). Ao conceber a

comunidade como uma rede integral de relações, o *ubuntu* ajuda a ultrapassar o dilema liberdade *versus* responsabilidade das democracias individualistas ocidentais. A liberdade não é um direito individual; uma vez que os humanos dependem totalmente uns dos outros para a sua própria existência, uma comunidade genuína significa que a liberdade tem de ser concretizada na sociedade como um todo. O *ubuntu* representa a liberdade positiva no sentido mais profundo do termo. As pessoas -em-comunidade não são capacitadas [*empowered*] uma a uma, ou através de uma capacitação concedida lá do alto, por uma elite.

No *ubuntu*, em princípio todas as pessoas contribuem para a sociedade como uma unidade, fazendo-o através das histórias que se vão contando. Através das histórias e rituais comuns, os membros de uma comunidade vivem enquanto membros activos e não enquanto consumidores passivos. O objectivo dos jornalistas, neste contexto, é identificar vozes representativas, e não tanto vozes espectaculares que são meramente anedóticas e idiossincráticas. Blankenburg chama a isto, com propriedade, ‘jornalismo libertador’ [*liberatory journalism*] (1999: 60). Numa ética dos *media* baseada no *ubuntu*, não se elabora um conjunto sistematizado de princípios de ética profissional; pelo contrário, trabalha-se a partir da moralidade geral, comum. Os profissionais reflectem a mesma moral e o mesmo espaço social que as comunidades sobre as quais reportam. No *ubuntu*, o conceito de humanos pressupõe que os factos e os valores estão interligados pelo costume e pela história. Portanto, as notícias devem circular dialecticamente entre os repórteres e a população indígena (cf. Christians, 2004).

ÉTICA DOS MEDIA CONFUCIONISTA

Confúcio (551-479 A.C.) lançou as bases de uma ética da virtude que vem sendo desenvolvida actualmente como uma ética dos *media* internacional. Ao alicerçar a sua teoria na virtude, Confúcio pôs de parte as ideias tradicionais que consideravam superior uma pessoa nascida em família aristocrática. A excelência humana é considerada como dependendo da virtude e não da posição social. A ideia de que a excelência humana decorre do carácter de uma pessoa, e não do seu nascimento, educação, dinastia ou mesmo sucesso, foi revolucionária à época e continua a sê-lo hoje.

The Analects [Os Anacletos] de Confúcio, compilação das suas palestras aos estudantes, tornaram-se quase leitura obrigatória para todos os que entravam para o governo na China, no fim do período Imperial (século II D.C.), e constituíram a base dos exames de acesso a funções públicas nos seis séculos seguintes. A educação na China foi dominada pelos textos de Confúcio desde 960 até 1905. A perspectiva de Confúcio sobre a virtude envolve ritos, cerimónias e princípios. Confucionistas mais recentes chamaram a estes costumes “*li*”, e no decorrer do tempo eles tornaram-se regras de conduta para as relações sociais – sejam as relações entre pais e filhos, entre legisladores e cidadãos ou entre irmãos mais velhos e mais novos. As regras transformadas em doutrina criaram por vezes algum conflito de gerações e tornaram certas versões do confucionismo menos atractivas. Mas, entendidas como uma filosofia de vida, as ideias-mestras do confucionismo têm vindo a estimular muitos estudos no âmbito de uma ética dos *media* de âmbito internacional (cf. Whitehouse, 2009; Bell, 2008).

Equilíbrio e harmonia são aspectos centrais da sua ética. Constituem o eixo de um dos seus quatro livros mais importantes, *The Doctrine of the Mean [A Doutrina do Meio Termo]*. “O equilíbrio (*chung*) é a grande raiz de onde emanam todas as acções humanas no mundo. E a harmonia (*yung*) é o caminho universal que todos devem buscar (1.4)” (Legge, 1991). Num certo nível, a ética dos *media* procura trabalhar com estes conceitos primordiais de equilíbrio e harmonia, habitualmente sintetizados na expressão “the golden mean” [o meio-termo de ouro]. Confúcio encara a virtude como um trilho intermédio entre dois extremos. A pessoa virtuosa é, acima de tudo, uma pessoa equilibrada, mantendo o equilíbrio e a harmonia em tudo. No mundo ocidental, cerca de um século e meio mais tarde, Aristóteles concordou no essencial com esta ética da virtude. Podemos, portanto, afirmar que a procura do meio-termo é uma verdade sobre a vida humana tanto a Oriente como a Ocidente, e tanto em tempos remotos da história como hoje em dia.

Os jornalistas enfrentam muitas vezes situações complicadas em que há obrigações conflitantes cuja resolução não é simples. Confúcio ensina que, seguindo os princípios do equilíbrio e da harmonia, devemos começar por identificar os extremos – por exemplo, não fazer nada *versus* contar tudo, numa situação em que se está a informar sobre um evento controverso. O papel do jornalista enquanto profissional pode por vezes entrar em conflito com o papel do jornalista enquanto cidadão. Nos termos do equilíbrio e da harmonia confucionistas, ambos os extremos são rejeitados – seja o defeito de excluir tudo o que não tenha um envolvimento directo no evento, seja o de não prestar qualquer atenção a influências externas no caso. Quando duas entidades legítimas estão em conflito, a ética de Confúcio procura o meio-termo – por exemplo, na cobertura noticiosa dos conflitos no Médio Oriente

A ideia de Confúcio do *jen/ren* enriquece uma ética dos *media* de âmbito internacional num segundo nível. Confúcio usa *ren* (humanidade) como o termo para definir a virtude em geral. Este carácter humano [*humaneness*] (*ren*) é a virtude-chave em *The Analects*. Pode ser traduzido de vários modos, tais como virtude perfeita, bondade, benevolência humana. Contudo, não significa uma realização individual – tal como generosidade ou compaixão –, antes se refere às manifestações do ser-se humano. Decorre da humanidade essencial de uma pessoa. Antes de Confúcio, a ideia de humanidade [*humaneness*] não tinha importância no plano ético e a sua centralidade é, certamente, uma das maiores inovações de *The Analects*.

Byun & Lee (2002) consideram que este valor confucionista de humanidade [*humaneness*] desafia a noção ocidental de direitos humanos, habitualmente muito confinada ao plano legal. Para estes autores, o confucionismo proporciona-nos uma ética quotidiana muito mais expansiva e solidária do que os direitos individuais, pois os princípios do equilíbrio, harmonia e *ren* proporcionam-nos uma compreensão holística da natureza humana. Ao contrário do Ocidente, que valoriza uma moralidade baseada em direitos, a tradição confucionista está enquadrada numa atenção e num respeito mútuos face à ordem social, ou seja, face a responsabilidades orientadas para a comunidade (cf. de Bary, 1998).

Jiafei Yin (2008) desenvolve um novo modelo para a imprensa mundial a partir desta ideia central da ética confucionista. Em vez de uma teoria da imprensa baseada

em liberdade e em direitos, ela dá um lugar central à responsabilidade. Em vez da concorrência como uma característica omnipresente nos *media* de tipo ocidental, para Confúcio é a harmonia que está no centro da cultura chinesa. Yin elabora um modelo bidimensional para os sistemas de imprensa a nível mundial, no qual a liberdade e a responsabilidade são duas coordenadas dinâmicas e nenhuma delas é absoluta. Embora possa ser adoptado localmente, este modelo abre o caminho para a identificação de valores universais no jornalismo.

O filósofo coreano Young Ahn Kang (2006) defende uma terceira aplicação – a regra de ouro [*golden rule*]. O actuarmos com os outros do mesmo modo que queremos que eles actuem connosco parece ser uma maneira bem natural de vivermos harmoniosamente no mundo dos humanos. Pressupõe dignidade humana, isto é, que nós encaremos os outros basicamente como a nós próprios. Neste sentido, o modelo tanto dá orientação aos profissionais dos *media* como serve de guia para a vida pública em geral.

Confúcio apresenta a regra de ouro [*golden rule*] pela negativa em *The Analects*: “Não faças aos outros o que não queres que os outros te façam a ti” (5.12, 12.2, 15.24). Mas também o faz pela positiva: “Eleva os outros da mesma maneira que queres que os outros te elevem e deixa que os outros cheguem lá da mesma maneira que tu gostarias de lá chegar” (6.30). *The Analects* ensinam-nos também que não devemos preocupar-nos com o reconhecimento dos outros, mas sim com as nossas falhas em reconhecê-los a eles (1.1, 1.16, 14.30, 15.19).

A regra de ouro [*golden rule*] é clara e intuitiva, não requerendo que compartilhemos teorias ou crenças religiosas. Pressupõe a dignidade humana, isto é, que olhemos os outros basicamente como a nós próprios. Nesse sentido, tanto serve de guia para os profissionais dos *media* como para a vida pública. Quando ela é seguida no seio das instituições mediáticas, conduz a uma comunidade de boa intenção entre os profissionais; quando é a norma para a interacção dos *media* com a comunidade, está em consonância com o entendimento público de moralidade. Young Ahn Kang (2006) vê esta regra de reciprocidade como um procedimento que põe a funcionar a sabedoria moral comum a praticamente toda a humanidade.

VALORES UNIVERSAIS

Num estudo sobre valores comuns feito em 13 países de cinco continentes, Christians & Traber (1997) concluíram que o carácter sagrado da vida é basilar. É uma crença primeira, um ponto de partida no qual se alicerçam religiões, filosofias e culturas variadas. E ao analisar o valor do carácter sagrado da vida, emergem três princípios éticos essenciais. Esta linha de pensamento está em sintonia com o trabalho sobre uma ética dos *media* de âmbito internacional, tal como descrito atrás. Estes são, afinal, os três grandes princípios que as quatro teorias de uma ética dos *media* internacional enfatizam.

VERDADE

A verdade é um tema permanente no que toca a uma ética dos *media* internacional. Praticamente todos os códigos de ética começam com o dever dos jornalistas

de dizerem a verdade em todas as circunstâncias. Uma linguagem credível sempre foi considerada essencial para qualquer empresa de *media* no seu conjunto – rigor nas notícias, transparência na publicidade, autenticidade no entretenimento. Mesmo que interpretada de maneiras diversas, a ética dos *media*, tanto enquanto área de estudo como enquanto área de prática profissional, reconhece a imagem da roda da tradição budista – a verdade é o seu eixo inamovível.

Historicamente, os *media* convencionais sempre se definiram em termos de uma visão do mundo objectivista. Com base na racionalidade humana e através dos instrumentos do método científico, defendia-se que os factos nas notícias espelhavam a realidade. Em termos epistemológicos elementares, a verdade é entendida como uma representação rigorosa e precisa. No ambiente do neoliberalismo actual, a moralidade jornalística é equivalente a um relato imparcial, em que os dados são neutros. A apresentação dos factos nus e crus é proclamada como o modelo-padrão da boa informação jornalística. Reportar com objectividade, na visão tradicional, não é apenas uma técnica; é um imperativo moral.

A visão reinante da verdade como informação rigorosa é agora considerada demasiado redutora face às complexidades sociais e políticas dos nossos tempos, em todas as latitudes. A objectividade foi-se tornando cada vez mais controversa enquanto modelo profissional do trabalho jornalístico, embora continue bastante arreigada em variadas formas das nossas práticas rotineiras de produção e difusão noticiosa. Dado que o esquema dominante já não é muito defensável, os trabalhos teóricos no domínio de uma ética dos *media* internacional têm procurado transformá-lo intelectualmente. Há um consenso generalizado no sentido de que os processos de pesquisa e elaboração de notícias [*newsgathering*] devem adoptar procedimentos qualitativos rigorosos, e não os métodos típicos das ciências naturais. Os jornalistas que queiram informar o público adequadamente devem buscar aquilo a que poderíamos chamar ‘suficiência interpretativa’ [*interpretative sufficiency*] ou, nos termos de Clifford Geertz (1973: 10), ‘descrição com densidade’ [*thick description*]. Por outras palavras, verdade significa chegar à essência daquilo que está oculto.

A noção ‘densa’ de suficiência suplanta a ‘magreza’ da visão assente na precisão meramente técnica e estatística. Os dados devem ser colocados num contexto que lhes dê sentido. Relatos verdadeiros implicam interpretações adequadas e credíveis, e não meras impressões superficiais. Os melhores jornalistas tecem o tapete da verdade a partir das atitudes, da cultura e da linguagem das pessoas e eventos sobre que informam. O quadro de referências dos repórteres não decorre de dados esparsos e desarticulados, mas de uma visão atenta que procura chegar ao âmago dos assuntos.

A definição de verdade feita por Paulo Freire é útil para a ética dos *media*. Ele lançou a ideia de “dizer a palavra verdadeira” ou “dar nome ao mundo” como a dimensão política específica da comunicação. A sua proposta fundamental para as pessoas oprimidas é que elas ganhem a sua própria voz e conduzam o seu próprio destino. Freire escreveu, por exemplo: “Aprender a ler e a escrever deveria ser uma oportunidade para as pessoas saberem o que realmente significa dizer o mundo: um acto humano que implica

reflexão e acção. Como tal, é um direito humano primordial e não o privilégio de apenas alguns” (Freire, 1972). Assim, nas suas campanhas de alfabetização, Freire considerava o ‘dizer o mundo’ a chave para uma tomada de consciência. “Favela” não era ensinado como uma mera série de vogais e consoantes, mas como um retrato da realidade. A que se devem as favelas? Porque é que ter habitação é uma questão de direitos e não de benemerência? Palavras como fome, dependência e desemprego eram incluídas na lista das primeiras que os analfabetos aprendiam (Freire, 1970). Muitos livros de alfabetização usavam frases irrelevantes, mas Freire recusava-se a encher os camponeses de conhecimentos técnicos. O objectivo era a conscientização (Freire, 1973). Só através do ‘dizer o mundo’, aprendendo a dizer palavras verdadeiras sobre ele, é que as pessoas podem dar o passo decisivo para se libertarem de um estado de dependência e de uma aceitação ingénua do *status quo*.

Aplicada aos *media*, esta ideia sugere que a comunicação pública, mais do que reduzir os temas sociais às questões financeiras e administrativas definidas pelos políticos, deve revelar e decodificar as subtilidades que permitam aos leitores e espectadores identificarem eles próprios as questões fundamentais e ‘dizerem a palavra verdadeira’. Dizer a verdade não se pode limitar, por exemplo, a informar a audiência sobre injustiças raciais, mas oferecer uma forma de representação que estimule a democracia participativa. É preciso imaginar novos modos de transformação e emancipação humana, ao mesmo tempo que se cultivam essas transformações através do diálogo entre os cidadãos. A natureza da verdade enquanto contexto mais alargado exige que se continue este debate, para que esta pedra angular da ética dos *media* continue a ter credibilidade.

DIGNIDADE HUMANA

O princípio ético da dignidade humana é de primordial importância para a ética dos *media* em todo o mundo. Diferentes tradições culturais enaltecem a dignidade humana de diferentes formas, mas todas sublinham que todos os seres humanos, sem excepção, têm um estatuto sagrado. O discurso dos nativos americanos assenta no respeito pela vida e na interligação de todas as formas de vida, de tal modo que vivemos em solidariedade com os outros enquanto parceiros iguais na rede da vida. Em sociedades comunistas, o termo *likute* significa lealdade para com a comunidade, para com a honra da tribo. Nas sociedades latino-americanas, a insistência na identidade cultural é uma afirmação do valor único do ser humano. No Islão, toda a pessoa tem direito à honra e à boa reputação. Em Confúcio, a veneração das autoridades é necessária porque as autoridades são seres humanos com dignidade. Os humanos são uma espécie única, o que exige o respeito pelos seus membros como um todo.

Nesta perspectiva, compreende-se a vitalidade, ontem como hoje, da Declaração Universal dos Direitos do Homem, aprovada pela Assembleia Geral das Nações Unidas em 1948. Como é dito no preâmbulo: “O reconhecimento da dignidade inerente e de direitos iguais e inalienáveis de todos os membros da família humana é a base da liberdade, da justiça e da paz no mundo”. Toda a criança, mulher, homem tem um estatuto sagrado, sem excepções quanto a religião, classe, género, idade ou etnia. O carácter

sagrado comum a todos os seres humanos independentemente dos seus méritos ou realizações é considerado não apenas um facto, mas um compromisso comum.

Nas últimas três décadas, os estudiosos da ética dos *media* têm vindo a enfatizar a questão da dignidade humana, seja a propósito da diversidade étnica, de alguma linguagem racista nas notícias ou de sexismo na publicidade. A igualdade de género no acesso ao trabalho ou a eliminação do racismo em culturas organizacionais já não são questões desvalorizadas como apenas politicamente correctas, mas questões encaradas como imperativos morais. A dignidade humana leva muito a sério os contextos sensíveis de género, raça, classe e religião. Uma comunidade composta de muitas e diversas vozes é considerada essencial para uma democracia saudável.

A consciência étnica é, actualmente, encarada como essencial para a vitalidade cultural. Cada uma das culturas do mundo tem uma beleza própria. As línguas indígenas e a identidade étnica assumem-se cada vez mais. A cultura é, presentemente, mais destacada que os próprios países. Mais do que a ideia de que a imigração conduz a uma miscigenação de culturas [*melting-pot*], actualmente os imigrantes insistem em manter a sua cultura, religião e língua própria. Com o emergir de políticas de identidade como um conceito dominante neste mundo pós-guerra fria, as instituições sociais, *media* incluídos, são desafiadas a desenvolver um saudável pluralismo cultural. A dignidade humana impele-nos a aceitar as exigências de diversidade cultural e a recusar uma moral individualista dos direitos. A esfera pública é concebida como um mosaico de comunidades distintas, como uma pluralidade de identidades étnicas entrecruzadas de modo a formar um laço social, embora cada uma delas seja também seriamente assumida como tal, na sua especificidade (Taylor *et al.*, 1994).

Enquanto a globalização aplica uma grelha a todo o globo e o impele à uniformidade em torno do consumo e da tecnologia dos *media*, as vozes locais têm-se tornado mais fortes do que nunca. Uma ética dos *media* internacional continua a enfatizar o princípio normativo da dignidade humana. Este princípio funciona como uma salvaguarda contra a tendência das poderosas tecnologias dos *media* para armazenarem dados e difundirem informação com os seus critérios instrumentais. Quando este princípio é assumido como uma prioridade nos *media* noticiosos, o multiculturalismo e o pluralismo étnico saem reforçados.

NÃO-VIOLÊNCIA

A não-violência é actualmente um importante princípio ético, e o modo concreto de o aplicar constitui um enorme desafio. Mahatma Gandhi e Martin Luther King Jr. desenvolveram este princípio para além de uma simples estratégia política, transformando-o numa filosofia de vida. Vaclav Havel e Nelson Mandela comprometeram-se profundamente com ele. Juntamente com a *dharma*, a *ahimsa* (não-violência) forma a base da mundivisão hindu. Para Santo Agostinho, a paz é algo de natural nas relações humanas. Segundo Emmanuel Levinas, a interacção entre o *self* e o Outro faz da paz um princípio normativo. “A primeira palavra da face do Outro é ‘Não matarás’. É uma ordem. É um mandamento que surge com a face do Outro, como se um mestre falasse

para mim” (Levinas, 1985: 89). Nas culturas comunalistas e indígenas, cuidar dos fracos e dos mais vulneráveis (crianças, doentes e idosos), assim como partilhar os recursos materiais, é um princípio óbvio. A repulsa pública contra os abusos físicos em relações íntimas e a condenação de crimes brutais e guerras selvagens são sinais de esperança que reflectem a vitalidade deste princípio.

O jornalismo de paz [*peace journalism*] é uma boa ilustração de como este princípio se aplica ao trabalho de cobertura noticiosa de conflitos violentos um pouco por todo o mundo. O investigador norueguês John Galtung desenvolveu e aplicou este princípio de modo sistemático em estudos sobre a paz, ligados não apenas aos modelos típicos da reportagem de guerra, mas também à paz entendida num sentido positivo – resolução criativa e não-violenta de todos os conflitos culturais, sociais e políticos (e.g. 2000, 2004). Tal como Galtung, Jake Lynch reconhece que a cobertura dos assuntos militares alimenta a própria violência que noticia, razão por que ele desenvolveu uma teoria e uma prática bem concreta de iniciativas de paz e de resolução de conflitos (e.g. Lynch & McGoldrick, 2005; Lynch, 2008; cf. Obonyo, 2010). Galtung procurou recolocar o jornalismo na “grande estrada para a paz”, em vez da “pequena estrada” muitas vezes escolhida pelos *media*, na qual o único enquadramento é o do “vencer / perder”, tal como sucede com duas personagens em confronto num espaço desportivo.

Numa revisão de literatura sobre jornalismo de guerra e de paz, Seow Ting Lee (2009) identifica três características distintivas em cada um destes domínios. As três características do jornalismo de guerra tal como se pratica habitualmente são: (1) Foco no ‘aqui e agora’, na acção militar, no equipamento, nos danos materiais e nas baixas em combate; (2) Orientação elitista: usar fontes oficiais, acompanhar as estratégias militares, citar os líderes políticos, seguir à risca a perspectiva dos comandos militares; (3) Dicotomia entre ‘bons’ e ‘maus’: redução das partes implicadas a apenas uma dupla de combatentes, ‘eles’ versus ‘nós’, numa soma de resultado zero (Lee 2009).

Há igualmente três características cruciais do jornalismo de paz, todas baseadas no princípio da não-violência (Lee, 2009): (1) Apresentar o contexto dos conflitos, o *background*, a perspectiva histórica, de acordo com a ‘regra de ouro’. Usar de rigor na linguagem – não um genérico “os rebeldes muçulmanos”, mas os rebeldes identificados como dissidentes de um grupo político particular. (2) Assumir uma posição editorial favorável à paz e focar o trabalho noticioso mais nos valores comuns do que na vingança ou na retaliação. Colocar a ênfase na perspectiva das pessoas – não reduzir as coisas a violência organizada entre nações, mas insistir em padrões de cooperação e de integração entre os povos. (3) Orientar-se para a multiplicidade. Apresentar todos os lados e todas as partes dos conflitos. Criar oportunidades para que a sociedade em geral procure e valorize respostas não violentas aos conflitos. Apontar vias pelas quais os conflitos podem ser resolvidos sem violência (e.g. Dayton & Kriesberg, 2009). Esforços para tentar alcançar consensos são merecedores de notícia.

Os seres humanos são seres morais, e uma ética dos *media* de âmbito internacional que segue o princípio da não-violência pode ser inspiradora para os jornalistas fazerem a cobertura noticiosa de um mundo violento mas, ao mesmo tempo, promoverem a paz (Mitchell, 2013).

CONCLUSÃO

Se querem reflectir uma perspectiva efectivamente internacional, mais do que interesses próprios limitados, os códigos de ética dos *media*, assim como as práticas profissionais, devem enfatizar os três princípios aqui apontados. Há um grande número de dilemas e de desafios morais que os *media* enfrentam no mundo volátil em que vivemos hoje. Mas se não querem inverter os valores essenciais, têm de valorizar estas mesmas três normas que as teorias internacionais vêm valorizando. Um compromisso com a verdade, com a dignidade humana e com a não-violência trará uma vitalidade duradoura à educação para a comunicação, assim como às práticas comunicativas. Estes princípios são de primordial importância para o público. E quanto mais os profissionais dos *media* os interiorizarem e praticarem, mais o campo da ética dos *media* será sustentável. //

[Tradução: Joaquim Fidalgo]

REFERÊNCIAS

- Bauman, Zygmunt (1983). *Postmodern Ethics*. Oxford, UK: Blackwell.
- Bauman, Zygmunt (2000). "As Seen on TV," *Ethical Perspectives: Journal of the European Ethics Network*, 7 (2-3), 107-121.
- Bell, Daniel (2008). *China's New Confucianism: Politics and Everyday Life in a Changing Society*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Benhabib, Seyla (1986). *Critique, Norm and Utopia: A Study of the Normative Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press.
- Benhabib, Seyla (1992). *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*. New York: Routledge.
- Benhabib, Seyla (2002). *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Benhabib, Seyla (2003). *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield
- Blankenburg, N. (1999). "In Search of Real Freedom: *Ubuntu* and the Media," *Critical Arts*, 13(2), pp. 42-65.
- Byun-Hyun, Dong & Lee, Keeheyung (2002). "Confucian Values, Ethics and Legacies in History," in *Moral Engagement in Public Life: Theorists for Contemporary Ethics*, eds. S. Bracci and C. Christians (Berlin: Peter Lang), pp. 73-96.
- Christians, Clifford & Traber, Michael (1997). *Communication Ethics and Universal Values*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Christians, Clifford (2000). "An Intellectual History of Communication Ethics." In B. Pattyn, ed., *Media Ethics: Opening Social Dialogue*. Leuven, Belgium: Peeters, pp. 15-45.
- Christians, Clifford (2004). "*Ubuntu* and Communitarianism in Media Ethics," *Ecquid Novi: African Journalism Studies*, 25 (2), pp. 235-256.

- Codina, Mónica (2013). "The Spanish Meaning of the Murderer's Salute," *Journal of Mass Media Ethics*, 28, pp. 57-69.
- Cooper, Thomas W. (1989). *Communication Ethics and Global Change*. White Plains, NY: Longman.
- Dayton, Bruce W. & Kriesberg, Louis (2009). *Conflict Transformation and Peacebuilding: Moving from Violence to Sustainable Peace*. London: Routledge.
- de Bary, William T. (1998). *Asian Values and Human Rights: A Confucian Communitarian Perspective*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Fackler, Mark (2003). "Communitarian Theory with an African Flexion," in *Mediating Religion: Conversations in Media, Religion and Culture*, eds. J. Mitchell e S. Marriage (Edinburgh: T & T Clark), pp. 317-327.
- Freire, Paulo (1970). *Pedagogy of the Oppressed*. New York: Seabury.
- Freire, Paulo (1972). "Cultural Action for Freedom," *Harvard Educational Review*, 40 (Maio), pp. 205-225.
- Freire, Paulo (1973). *Education for Critical Consciousness*. New York: Seabury.
- Galtung, Johan (2000). *Conflict Transformation by Peaceful Means: A Participants' and Trainers' Manual*. Geneva: UNDP.
- Galtung, Johan (2004). *Transcend and Transform: An Introduction to Conflict Work*. London: Pluto Press.
- Geertsema, Margaretha (2009). "Women and News: Making Connections Between the Global and the Local," *Feminist Media Studies*, 9(2), pp. 149-172.
- Geertsema, Margaretha (2010). "Challenging the Lion in the Den: Dilemmas of Gender in Media Activism in South Africa," *Equid Novi: African Journalism Studies*, 31(1), pp. 68-88.
- Geertz, Clifford (1973). *The Interpretation of Culture*. New York: Basic Books.
- Gilligan, Carol (1983). *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Gilligan, Carol et al. (1990). *Making Connections*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Habermas, Jürgen (1990). *Moral Consciousness and Communicative Action*. Trad. C. Lenhardt & S. W. Nicholsen. Cambridge, MA: MIT Press. (Originalmente publicado como: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, 1983).
- Habermas, Jürgen (1998). *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Habermas, Jürgen (2001). *The Postnational Constellation: Political Essays*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Kang, Young Ahn (2006). "Global Ethics and a Common Morality," *Philosophia Reformata*, 71, pp. 79-95.
- Kunelius, Risto (2009). "Lessons of Being Drawn In: On Global Free Speech, Communication Theory and the Mohammed Cartoons," in *Freedom of Speech Abridged? Cultural, Legal and Philosophical Challenges*, eds. Anine Kierulf & Helge Rønning (Göteborg, Suécia: University of Gothenburg Nordicom), pp. 139-151.
- Laitila, Tiina (1995). "Journalistic Codes of Ethics in Europe," *European Journal of Communication*, 10 (4), 527-544.
- Lee, Seow Ting (2009). "Peace Journalism," in *The Handbook of Mass Media Ethics*, eds. L. Wilkins & C. Christians (New York: Routledge), pp. 258-275.

- Legge, James, ed. (1991). *Four Books of the Chinese Classics: Confucian Analects, the Great Learning, Doctrine of the Mean, Works of Mencius*, 4 vols. (Corona, CA: Oriental Book Store).
- Levinas, Emmanuel (1981). *Ethics and Infinity*. Trad. R. A. Cohen. Pittsburgh, PA: Duquesne University Press.
- Lynch, Jake (2008). *Debates in Peace Journalism*. Sydney: University of Sydney Press.
- Lynch, Jake & McGoldrick, Annabel (2005). *Peace Journalism*. Stroud, UK: Hawthorn Press.
- MacBride, Sean et al. (1980). *Many Voices, One World: Towards a New More Just and More Efficient World Information and Communication Order*. Paris: United Nations Educational, Scientific, and Cultural Organization.
- MacDonald, Barrie, & Michel Petheram (1998). *Keyguide to Information Sources in Media Ethics*. London: Mansell Publishing.
- Masolo, D. A. (2004). "Western and African Communitarianism: A Comparison," in *A Companion to African Philosophy*, ed. K. Wiredu (Oxford, UK: Blackwell), pp. 483-98.
- Mitchell, Jolyon (2013). *Promoting Peace, Inciting Violence: The Role of Religion and Media*. New York: Routledge.
- Nordenstreng, Kaarle (1995). *Reports on Media Ethics in Europe*. University of Tampere: Julkaisiya Sara B41.
- Nordenstreng, Kaarle (1998). "Professional Ethics: Between Fortress Journalism and Cosmopolitan Democracy." In K. Brants, J. Hermes, L. Van Zooten (eds.), *The Media in Question: Popular Cultures and Public Interests*. London: Sage, pp. 124-134.
- Nordenstreng, Kaarle & Topuz, Hifi, eds. (1989). *Journalist: Status, Rights, and Responsibilities*. Prague: International Organization of Journalists.
- Noddings, Nel (1984). *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. Berkeley: University of California Press.
- Obonyo, Levi (2010). "Peace Journalism Training in East Africa," *Media Development*, 3, pp. 59-60.
- Pattyn, Bart, ed. (2000). *Media Ethics: Opening Social Dialogue*. Leuven, Belgium: Peeters.
- Pauli, Juusela (1991). *Journalistic Codes of Ethics in the CSCE Countries: An Examination*. Tampere, Finland: University of Tampere Series B31.
- Steiner, Linda (1991). "Feminist Theorizing and Communication Ethics," *Communication*, 12 (3).
- Steiner, Linda (2009). "Feminist Media Ethics," in *The Handbook of Mass Media Ethics*, eds. Lee Wilkins & Clifford Christians (New York: Routledge), pp. 366-381.
- Steiner, Linda & Okrusch, C. M. (2006). "Care as a Virtue for Journalists," *Journal of Mass Media Ethics*, 21 (2-3), pp. 102-122.
- Taylor, Charles K., Appiah, A., Habermas, J., et al. (1994). *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Van Zoonen, Lisbeth (1992). "Feminist Theory and Information Technology." *Media, Culture and Society*, 14, pp. 9-29.
- Van Zoonen, Lisbeth (1994). *Feminist Media Studies*. London: Sage.

- Van Zoonen, Lisbeth (2002). "Gendering the Internet: Claims, Controversies and Cultures," *European Journal of Communication*, 1, pp. 5-23.
- Whitehouse, Virginia (2009). "Confucius: Ethics of Character," in *Ethical Communication: Moral Stances in Human Dialogue*, eds. Clifford G. Christians & John C. Merrill (Columbia, MO: University of Missouri Press), pp. 167-172.
- Wilkins, Lee (2009). "Carol Gilligan: Ethics of Care," in *Ethical Communication: Moral Stances in Human Dialogue*, eds. Clifford G. Christians & John C. Merrill (Columbia, MO: University of Missouri Press), pp. 33-39.
- Wiredu, Kwasi (1980). *Philosophy and an African Culture*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Wiredu, Kwasi (1983). "Morality and Religion in Akan Thought," *Philosophy and Culture*, eds. H. O. Oruka & D. A. Masolo (Nairobi: Bookwise), pp. 6-13.
- Wiredu, Kwasi (1996). *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*. Bloomington: Indiana University Press.
- Wiredu, Kwasi, ed. (2004). *A Companion to African Philosophy*. Oxford, UK: Blackwell.

Recebido a 18-03-2014

Aceite a 05-05-2014