

# Epistemologia da alteridade: entre o *erklären* (explicar) e o *verstehen* (compreender) de outrem



*Luís Mauro Sá Martino*

Doutor em Ciências Sociais pela Pontifícia  
Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP)  
Docente do Programa de Pós-graduação em  
Comunicação da Faculdade Cásper Líbero  
E-mail: [lmsmartino@casperlibero.edu.br](mailto:lmsmartino@casperlibero.edu.br)

**Resumo:** Este texto delinea algumas relações entre identidade e alteridade como um problema comunicacional, pautado em dois elementos: (a) a dimensão epistemológica da relação com a alteridade, no sentido de “explicá-la” a partir de categorias que não são as suas; (b) a dimensão ética dessa relação, a partir da qual a alteridade é vista como um semelhante a ser compreendido. Finalmente, o texto argumenta que a comunicação, como processo estético, requer essas duas dimensões na construção de relações sociais pautadas no entendimento e na responsabilidade.

**Palavras-chave:** Comunicação, a compreensão como método, epistemologia, identidade.

*Epistemología de la alteridad: entre el *erklären* (explicar) y el *verstehen* (compreender) del otro*

**Resumen:** Este texto delinea algunas relaciones entre identidad y alteridad como un problema comunicacional, basado en dos elementos: (a) la dimensión epistemológica de la relación con la alteridad, en el sentido de “explicarla” desde categorías que no son las suyas; (b) la dimensión ética de esa relación, de la que la alteridad está vista como un semejante a ser comprendido. Finalmente, el texto argumenta que la comunicación, como proceso estético, requiere esas dos dimensiones en la construcción de relaciones sociales basadas en el entendimiento y en la responsabilidad.

**Palabras clave:** comunicación, la comprensión como método, epistemología, identidad.

*Epistemology of the otherness: between *erklären* (to explain) and *verstehen* (to understand) the other*

**Abstract:** This paper highlights some relations between identity and otherness as a problem in Communication Studies, focusing in two elements: (a) the epistemological dimension of the otherness, i.e., of “explaining” it based on categories that are foreign to it; (b) the ethical dimension of such relation, in which the otherness is perceived as similar to being comprehended. Finally, the text reasons that communication, as an aesthetic process, requires both dimensions while establishing social relations based on comprehension and responsibility.

**Keywords:** Communication, comprehension as a method, epistemology, identity.

O outro é o mais infinito dos mistérios. E tanto mais misterioso porque é igual a um eu que se constrói e dilui nos atravessamentos da alteridade, se transforma a cada vez que a potência de seu ser é afetada pela presença, real ou imaginária, desse outro que desafia sempre a pensar, também, como o outro de alguém, de todos os outros, aquele a partir do qual o outro também se constitui – daí minha responsabilidade infinita para com o outro.

Responsabilidade infinita que, no entanto, se manifesta nos minutos mais ínfimos do cotidiano: na resposta que dou à interpeção, mesmo silenciosa, do outro. Não por acaso, talvez, “resposta”, “responsabilidade” e “respeito” estejam etimologicamente próximas, fundadas na mesma raiz: de certa forma, a própria noção de “responsabilidade” está ligada à possibilidade de “responder”. Responder a quem? Ao outro, a outrem. Começar o diálogo, e, na perspectiva de Bohm (2009), com perguntas.

Como entender essa alteridade que desafia?

E, em uma pergunta anterior, por que a alteridade desafia?

Este texto indica alguns modos como as relações de comunicação com a alteridade

derivam do entendimento de outrem na perspectiva, proposta por Künsch (2005), de uma Teoria Compreensiva da Comunicação. O argumento central é de que no núcleo de uma epistemologia da Comunicação pode ser localizado um dado epistêmico de reconhecimento e compreensão do outro – o que implica uma dimensão ética da Comunicação.

A argumentação se desenvolve em três momentos: (a) a alteridade desafia e se constitui como problema de Comunicação; (b) o modo de entender a alteridade regula a rela-

*O estabelecimento de uma relação de comunicação requer o reconhecimento do outro como uma alteridade a ser compreendida, mais do que explicada*

ção comunicacional; (c) essa dimensão epistêmica da alteridade não prescinde de uma dimensão ética da Comunicação. Propõe-se que o estabelecimento de uma relação de comunicação requer o reconhecimento do outro a partir do segundo modo de entendimento – a saber, uma alteridade a ser compreendida, mais do que explicada.

O sentido de “comunicação” define-se como um dos elementos fundamentais nas interações com a alteridade: o encontro com o outro só pode acontecer no momento em que há algo compartilhado (Braga, 2010; 2011; Marcondes Filho, 2012a; 2012b; Martino, 2007; 2010; Wolton, 2008; 2011; Ferrara, 2013). Como recordam Williams (2004 [1976]) e Lima (1983), um dos sentidos da palavra “comunicação” aponta para a ideia de “compartilhar”, e o ato de “tornar comum” implica o estabelecimento de uma relação, pautada no desejo estético de conhecer a

alteridade no sentido da comunidade (Paiva, 1999; Esposito, 2005; Yamamoto, 2014).

Este texto está inserido no contexto do projeto de pesquisa “A compreensão como método”, destacando as relações entre comunicação e identidade no âmbito tanto da estética – entendida aqui como o espaço das afecções no terreno do relacional – quanto da política, dentro de uma perspectiva da compreensão como método, na qual o estabelecimento de uma relação com a alteridade é sempre uma trama de fenômenos da qual as relações de poder não estão ausentes (Künsch, 2007; Marques, 2013; Martino, 2015).

### **Ambivalência comunicacional da alteridade**

Em seu ensaio “O inquietante”, Freud (2010 [1919]) indica a evocadora familiaridade que o estranho provoca (Marques e Martino, 2015; Marques, 2014). A presença de algo familiar no estranho, essa ambivalência constante desencadeada pela relação de proximidade e de distância com que o estranho é contemplado e ao mesmo tempo contempla, é uma das raízes da perspectiva de relação com a alteridade: nas palavras de Octávio Paz (1998), o “semelhante dessemelhante” do outro.

Essa sensação de proximidade e distância pode ser observada com mais força quando aplicada à relação de cada um consigo, no momento de crise quando o indivíduo se torna estranho a si mesmo, “estrangeiros a nós mesmos”, na expressão de Kristeva (2000). Essa ação de diferenciação, de transformação e permanência, é o sentido relacionado ao outro, igualmente diferente.

No âmbito do cotidiano, é possível ver isso na vaga sensação de estranhamento presente quando se vê uma fotografia pessoal tirada anos atrás, seguida de expressões corriqueiras como “Nossa, como eu era diferente!”. Ou, lembra Lévinas (2010), quando se olha para um filho: tem seus traços, tem suas expressões, ao mesmo tempo, é outra pessoa: seus

traços são parecidos, não iguais; sua personalidade e ideias podem ter alguma proximidade, mas não são – nem devem ser – a sua.

O “estranho”, o “estrangeiro”, é inquietante porque guarda todas as características que permitem sua identificação como algo parecido com um “eu”, ao mesmo tempo em que outros sinais são decodificados inequivocamente como não familiares. O aparecimento de sujeitos, recorda França (2006), está ligado ao estabelecimento de formas de comunicação entre eles. A existência dessa comunicação presume, do mesmo modo, um intervalo entre ambos a ser preenchido nessa relação.

Sua diferença é, ao mesmo tempo, o elemento que desafia a uma aproximação, ao mesmo tempo em que sua semelhança me torna responsável por ele. Sua humanidade, lembra Morin (2006), é compartilhada comigo. Sua diferença é um sinal de que somos iguais – somos signos de diferença.

Compartilhar essa humanidade, diz Lévinas (1990; 2007), nos torna responsáveis por todos os outros: deixar de lado a responsabilidade infinita que se tem para com todos os outros é abrir mão da humanidade que se tem. O rosto do outro endereça ao meu uma noção de humanidade que, quando não é sentida, vivida, transformada no *ethos* de uma razão prática, permite a violência que rouba o sentido de humanidade (Marques e Azevedo, 2015).

A alteridade é radical, nesse sentido, na medida em que também toma as coisas pela raiz – a etimologia de “radical” está ligada, no latim, a “radice”, e, nesse sentido, aponta Marx (1999), a raiz do ser humano é o próprio ser humano. Lembrar dessa raiz implica recordar seu compartilhamento, nos limites de sua complexidade, com tudo o que é humano, do mais sublime ao mais desagradável.

“The Dawn of Man”, “O alvorecer do ser humano”, é a primeira parte de “2001: Uma odisséia no espaço”, de Stanley Kubrick (1967), baseado no romance de Arthur C. Clarke. Situada milhares de anos atrás,

mostra dois grupos de primatas disputando, nas savanas da África, uma pequena poça de água que representa, para todos, a sobrevivência imediata. No primeiro confronto, um dos grupos perde a disputa – na forma de gritos e exibições de força – e recua. No dia seguinte, o grupo derrotado encontra um misterioso monólito, de origem extraterrestre. Após alguma hesitação, os primatas têm coragem de tocá-lo, e, nos dias seguintes, descobrem uma maneira de usar ossos de animais como arma. Como resultado, confrontam-se novamente com os primatas vencedores. E, desta vez, dizimam o outro grupo e estabelecem seu domínio.

Essa cena, nos primeiros dez minutos do filme, alinha fatos para pensar as possibilidades de conhecimento e relação humana. É quando um dos primatas desenvolve a inteligência e habilidade para lidar com uma tecnologia – portanto, o aparecimento de um *logos* e de uma *techné* – que também define uma relação de laços e lutas, o lugar de um “nós” e o lugar de um “eles”.

O conhecimento, se erigido apenas em uma técnica a serviço de uma razão conduzida pelo desejo, tem como resultado a aniquilação da alteridade. Falta, nesse quadro, o princípio de razão prática que coloque em questão um terceiro elemento de equilíbrio entre esse *logos* e *techné*, o *ethos* estabelecido nas relações que se praticam na direção da alteridade.

### ● Ética e razão na definição de alteridade

A partir de quando se começa a pensar na alteridade?

Um esboço de resposta talvez tenha que passar por fundamentos nos quais se misturam não apenas as disciplinas da História, mas também da Sociologia e da Antropologia (Eagleton, 2008). Não seria de todo errado situar o início da relação com a alteridade ainda nos primórdios da constituição do que viriam a ser os primeiros grupos humanos. A formação dos laços de parentesco, ou, colocando em

outro sentido, o reconhecimento dos laços de parentesco para além dos primeiros anos de vida e do período de formação do ser parece ser um dos traços distintivos do ser humano, embora não exclusivo.

Constituir a alteridade talvez tenha sido um processo epistemologicamente menos complexo do que outros, sobretudo a partir do momento em que o conhecimento da existência de uma diferença implica sua classificação em um domínio axiológico diferente do “si” ou do “nós”. A questão era, a partir dessa base epistêmica, definir os princípios de uma racionalidade prática capaz de estabelecer como seriam, ou deveriam ser, as relações com essa diferença (Spivak, 2008).

O surgimento das civilizações e a diferenciação dos processos de divisão do trabalho implicam também o aparecimento de marcadores de igualdade e diferenças internos – castas, grupos, classes sociais, divisões pautadas em diferenças étnicas, de gênero ou etárias que, em uma infinidade de transformações, recolocam o problema da alteridade.

Como aponta Binoche (2010), o problema da alteridade e da tolerância emerge, como temática dentro das preocupações filosóficas do Ocidente, a partir do século XVIII.

A visão do outro, até então, parece ter obedecido em linhas gerais a uma ótica de objetificação pautada não apenas em uma presunção de superioridade, mas também em uma ideia de hierarquização de uma ordem cósmica: as mitologias de boa parte dos povos encontram, em seus mitos de criação, uma justificativa para seu próprio posicionamento no centro de uma organização cosmológica derivada de uma ou mais divindades, responsável por realçar sua condição especial em detrimento dos outros. O entendimento, na esfera pública, depende de trabalho de reposicionamento desses sistemas de crenças em relação ao espaço comum (Habermas, 2002; 2005; 2006).

Na visão de Binoche (2010), não é coincidência que a noção de tolerância apareça, na Europa, no mesmo momento em que tem

início um forte movimento de retração da religião da esfera pública para a esfera privada e a instituição de legislações laicas. O princípio de tolerância exige que todos os seres humanos sejam considerados iguais, e uma ontologia baseada no vínculo de alguns com uma divindade, em detrimento de outros, praticamente inviabiliza esse processo.

É nesse aspecto que, em seus escritos sobre a tolerância, John Locke (2003) coloque o problema do religioso como um dos fundamentos para se pensar a possibilidade de viver juntos. Ao circunscrever a esfera do religioso para o privado, estabelece-se um espaço comum de ascendência exclusivamente cívica, pautada não mais em um direito oriundo de uma revelação acessível apenas a um número de escolhidos – e o tribunal eclesiástico é a epítome desse tipo de relação –, mas em um Direito constituído e constituinte de uma esfera civil desligada, no âmbito público, de qualquer elemento de segregação entre indivíduos que se pautasse em uma suposta origem religiosa.

Evidentemente esse processo não se desenrola em sua totalidade no século XVIII, podendo suas origens remontar à Magna Carta de 1215, que forçou o então rei João da Inglaterra a reconhecer um conjunto de liberdades que, de alguma maneira, colocavam em cheque seu estatuto divino; ao mesmo tempo, um dos pontos culminantes desse processo, a Revolução Francesa, tampouco marcou o final desse tipo de divisão classificatória da alteridade. Ao contrário, a questão permanece um problema para inúmeras áreas das ciências humanas até hoje.

Como questão, renova-se a pergunta a respeito das maneiras de tratar a alteridade, desta vez vista como um “outro” com os mesmos direitos e deveres em relação a todos os outros: o estatuto do elemento “civil”, no âmbito da vida comum, é elevado ao princípio igualitário. Como hipótese, o caminho é semelhante, embora com outra formulação.

A mudança no estatuto ético só pode ser pensada a partir de uma igual transformação

na situação epistemológica de conhecimento da alteridade. Em termos diferentes, qualquer transformação no modo de relacionamento com a alteridade implica necessariamente uma mudança nas modalidades de representação do outro.

### ● Explicar o outro, compreender o outro

A violência ética não se separa da violência epistemológica. Classificar, ou melhor, desclassificar o outro é estabelecer uma preocupação negativa com a alteridade. De certo modo, implica sequer reconhecê-la como um “alter” proveniente de relações intrínsecas com um “ego”, mas defini-la como “res”, a “coisa”, uma diferença que não pode ser categorizada senão a partir de divisões que tomam a alteridade como um “isso”, nas palavras de Buber (1995; 2000), mergulhadas no reconhecimento da presença dessa alteridade que desafia.

Talvez não seja coincidência o fato de que esse sentido de inquietação muitas vezes se traduza por medo, e o medo, inconscientemente, em impulso de violência. O estranho, não por acaso, costuma ser objeto ao mesmo tempo de uma sombria admiração e alvo dos desejos de destruição do restante do grupo ou, conforme o caso, dos outros grupos.

A razão e a técnica, desprovidas de um balanço pautado na alteridade, tornam-se pura violência classificatória destinada a “explicar” o outro, mas não a “compreendê-lo”.

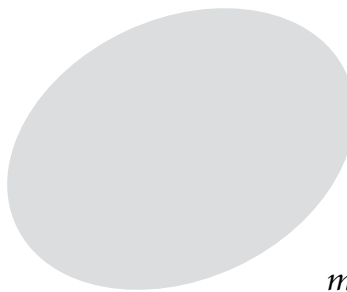
Etimologicamente, “explicar” está ligado ao sentido de “desdobrar”. Em termos mais literais, “tornar plano”. Não seria talvez de todo errado fazer disso uma imagem na relação com a alteridade: ao “explicar” o outro eu o torno “plano”, isto é, reduzido – a palavra seria “achatado” – a uma única dimensão.

A dimensão analítica não deixa também de ter uma dimensão de desmontagem da alteridade em categorias – mas quais categorias?

Minhas categorias, não as dele: uma considerável tradição de autores e autoras indica que o exercício da narrativa é também um

exercício de classificação, e o ato de narrar o outro significa geralmente sua redução aos esquemas narrativos que permitem torná-lo inteligível – mas com uma perda substancial de suas características (Bruner, 1991; Hall, 1996; 2000; Gerbner, 1999; Motta, 2012; Rago, 2013; Martino, 2016).

Explicar a alteridade significa em alguns momentos reduzi-la às categorias interpretativas formuladas por mim, não por ela: daí



*A razão e a técnica, desprovidas de um balanço pautado na alteridade, tornam-se pura violência classificatória destinada a “explicar” o outro, mas não a “compreendê-lo”*

a complexidade multidimensional de o ser passar por um processo de “aplainamento”, para continuar o jogo etimológico, cada vez que ele é “explicado”. E não deixa de ser esse o primeiro e mais comum tipo de apreensão da alteridade, na redução do todo à parte – uma apreensão metonímica do outro (Martino, 2015).

A noção de “compreensão” na relação epistêmica sugere outro ponto: “colocar junto”. Se é possível continuar com a questão etimológica, nas origens latinas a compreensão era a perspectiva de “tomar as coisas em conjunto”, ligar o “todo” ou a “totalidade”, algo ainda visto no sentido de “compreender” em como “conter” e “incluir”.

Como recorda Dilthey (2010), as ciências humanas estão ligadas à dimensão do “verstehen”, o ato de “compreender”, enquanto as ciências naturais buscam o “erklären”, o “explicar”, na dimensão próxima ao “aufklären”, o ato de “tornar claro”. Foi o filósofo alemão um dos primeiros a indicar essa separação epistemológica e suas consequências em

relação ao desenvolvimento de um entendimento do ser humano: podemos ser compreendidos, mas não explicados. A complexidade dos fenômenos humanos torna qualquer explicação parcial e incompleta, metonímica – em uma palavra, “plana”.

A perspectiva de garantir uma cientificidade ao estudo do humano, perseguida em toda uma tradição que vai se institucionalizar com Durkheim (1997) e encontrar eco em inúmeros outros pensadores – não se escapa fácil do espírito do tempo, o “Zeitgeist” –, define o humano como um ser que pode se tornar objeto de explicação.

*Às luzes da razão se  
contrapõem sombras  
que se estendem  
para além do limite  
do explicável, sendo  
possível apenas  
compreendê-las*



Dilthey (2010) observa que essa perspectiva deixa de lado a possibilidade de nunca se chegar a nenhum tipo de “explicação”, mas, no máximo, de uma “compreensão” dos fenômenos sociais – um elemento igualmente fundamental nos desenvolvimentos da sociologia de Weber (1991).

É na filosofia, talvez, que esse aspecto possa ser mais observado: as perspectivas de se colocar uma racionalidade como fundamento do humano, em uma tradição que se define de Descartes a Hegel, encontra um contraponto nas perspectivas de Schopenhauer e Nietzsche. O ser humano pode ser dotado de uma razão, mas a essas luzes se contrapõem sombras que se estendem para além do limite do explicável, sendo possível apenas compreendê-las.

Seria preciso aguardar os desenvolvimentos da psicanálise freudiana, no século XX, e, especialmente, o conceito de

“sombra”, formulada na psicologia analítica de Jung, para que esse conteúdo, de fato, se mostrasse como real e influente no cotidiano. É Jung (2004) quem aponta que o reconhecimento da sombra implica uma mudança na relação com a alteridade: se tenho uma sombra desconhecida de mim mesmo, com que direito posso me julgar superior a quem quer que seja?

No âmbito da compreensão, a humanidade do outro é vista em sua parcialidade – não existe visão de lugar nenhum –, mas lembra em sua totalidade, ao mesmo tempo em que essa visão se questiona: quem sou eu para ver o outro? Com quais categorias eu o interpreto? E, em termos reflexivos, isso implica entender que a humanidade do outro me recorda da minha humanidade, colocando-nos em uma relação de responsabilidade: sua luminosidade, como sua sombra, é também a minha.

### ● Considerações finais

Como aponta Picard (2007), a polidez é um dos principais exercícios de comunicação para com a alteridade. Só se é “educado” com os outros, no sentido talvez mais comum da palavra, quando reconheço no outro um igual. Quando não o explico em categorias hierárquicas, mas o compreendo em sua humanidade.

Comte-Sponville (1999), aliás, coloca a polidez como uma das virtudes que permitem a convivência humana – o ato da polidez exige o reconhecimento do outro, uma resposta a sua presença, o elemento de igualdade. Nem sempre, evidentemente, foi assim: durante séculos a polidez foi sinônimo de hierarquização, como aponta Elias (2010). A Revolução Francesa, entre outras coisas, questiona essa hierarquia da polidez e a coloca como pré-requisito cívico: o respeito começa na polidez, e o direito ao respeito está na raiz da sociedade.

O estabelecimento de relações de comunicação com a alteridade, no sentido da palavra

especificado no início deste texto, parece requerer uma aproximação em termos muito mais de uma compreensão (“*verstehen*”) do que de sua “explicação” (“*erklären*”).

Explicar o ser humano traz em si uma perspectiva de redução de complexidades – necessária, sem dúvida, em um primeiro momento, para garantir a inteligibilidade da relação com a alteridade; o problema, no entanto, é dar o passo da explicação do outro para sua compreensão.

Não se deixa de lado, na apreensão cognitiva da alteridade, que sua dimensão epistêmica é pautada em primeiro lugar por uma caracterização baseada em categorias previamente formadas e, mais ainda, responsáveis pelo vislumbre inicial de todo aquele que não sou eu. A questão é evitar que o processo

termine nesse momento, nessa primeira e redutora apreensão do outro.

E, em certa medida, mesmo para mim, uma vez que a ideia de um completo autoconhecimento parece inalcançável. Por isso mesmo, nessa reflexividade da compreensão, está o núcleo de responsabilidade que me liga com todos os outros: a responsabilidade pelo outro funda-se na compreensão da alteridade como o duplo da igualdade.

Compreender os limites dessa relação talvez possibilite o estabelecimento de brechas mais frequentes nos espaços de silêncio que se encontram na velocidade das relações cotidianas e permita estabelecer, para além das diferenças, mas convivendo com elas, um dos sentidos plenos da palavra comunicação – estar com os outros, compartilhar uma vida comum.

*(artigo recebido abr.2016/aprovado jun.2016)*

## Referências

- BINOCHÉ, B. Religião privada, opinião pública. In: SANTOS, A. C. (Org.). **O outro como problema**. São Paulo: Alameda, 2010, p. 43-64.
- BOHM, D. **On dialogue**. Londres: Routledge, 2009.
- BRAGA, J. L. Comunicação, disciplina indiciária. **Matrizes**, v. 1, n. 2, abril 2008, p. 73-88.
- BRAGA, J. L. Dispositivos interacionais. Texto apresentado no XX Encontro da Compós. Porto Alegre, junho 2011.
- BRUNER, J. The narrative construction of reality. **Critical Inquiry**, v. 18, n. 1, 1991, p. 1-21.
- BUBER, M. **Do diálogo e do dialógico**. São Paulo: Perspectiva, 1995.
- BUBER, M. **Eu e Tu**. Rio de Janeiro: Centauro, 2000.
- BUTLER, J. **Gender trouble**. Londres, Routledge, 2005.
- COMTE-SPONVILLE, A. **Pequeno tratado das grandes virtudes**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- DILTHEY, W. **Introdução às ciências humanas**. Rio de Janeiro: Gen, 2010.
- DURKHEIM, E. **As regras do método sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- EAGLETON, T. **Trouble with strangers**. Londres: Blackwell, 2008.
- ELIAS, N. **O processo civilizatório**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2010.
- ESPOSITO, R. **Communitas**. Buenos Aires: Amorrortu, 2005.
- FERRARA, L. D'A. A epistemologia de uma comunicação indecisa. Texto apresentado no XXII Encontro da Compós. Salvador, junho 2013.
- FRANÇA, V. R. V. Sujeitos da comunicação, sujeitos em comunicação. In: GUIMARÃES, C.; FRANÇA, V. R. V. (Orgs.). **Na mídia, na rua: narrativas do cotidiano**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006, p. 13-23
- FREUD, S. O inquietante. In: **O "homem dos lobos" e outros textos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 328-376.
- GARCIA GUTIERREZ, A. **Desclasificados**. Barcelona: Anthropos, 2007.
- GERBNER, G. The stories we tell. **Peace Review**, 11(1), 9-15, 1999, p. 70-85.
- HABERMAS, J. **A inclusão do outro**. São Paulo: Loyola, 2002.
- HABERMAS, J. On the relation between the secular liberal state and religion. In: MENDIETA, E. (Org.). **The Frankfurt School on religion**. Londres: Routledge, 2005, p. 339-349.
- HABERMAS, J. Religion in the public sphere. **European Journal of Philosophy** 14:1, Cambridge: Polity, 2006, p. 80-96.
- HALL, S. The spectacle of the "other". In: **Representation: cultural representations and signifying practices**. Londres: Sage, 2000, p. 236-237.
- HALL, S. Who needs "identity"? In: HALL, S.; DuGAY, P. (Orgs.). **Questions of cultural identity**. Londres: Sage, 1996, p. 34-57.
- JUNG, C. G. **O eu e o inconsciente**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- KRISTEVA, J. **Étrangers a nous-mêmes**. Paris: Folio, 2000.
- KÜNSCH, D. A. **Maus pensamentos**. São Paulo: Annablume, 2005.
- LÉVINAS, E. **Entre nós**. Petrópolis: Vozes, 2005.
- LÉVINAS, E. Entrevista. In: LEMONDE. **Filosofias**. São Paulo: Ática, 1990.
- LÉVINAS, E. **Ética e infinito**. Lisboa: Ed. 70, 2007.
- LÉVINAS, E. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Ed. 70, 2010.
- LIMA, V. Repensando as teorias da comunicação. In: MELO, J. M. (Org.). **Teoria e pesquisa em comunicação**. São Paulo: Intercom/Cortez, 1983, p. 85-99.
- LOCKE, J. Letter on tolerance. In: **Political Writings**. Londres: Hackett, 2003, p. 203-245
- MARCONDES FILHO, C. A Comunicação no sentido estrito e o metáforo. Texto apresentado no XXI Encontro da Compós. Juiz de Fora, junho 2012a.
- MARCONDES FILHO, C. **O rosto e a máquina**. São Paulo: Paulus, 2012b.
- MARQUES, A. C. S.; MARTINO, L. M. S. A comunicação, o comum e a alteridade: para uma epistemologia da experiência estética. **Logos**, v. 22, p. 31-44, 2015.
- MARQUES, A. C. S. Política da imagem, subjetivação e cenas de dissenso. **Discursos Fotográficos**, v. 10, p. 61-86, 2014.
- MARQUES, A. C. S. Três bases estéticas e comunicacionais da política: cenas de dissenso, criação do comum e modos de resistência. **Contracampo**, v. 26, p. 126-145, 2013.
- MARTINO, L. M. S. **Comunicação e identidade**. São Paulo: Paulus, 2010.
- MARTINO, L. M. S. **Estética da Comunicação**. Petrópolis: Vozes, 2007.
- MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos de 1844**. Lisboa: Presença, 1999.
- MORIN, E. **O método**. Vol. 6. Ética. Porto Alegre: Sulina, 2006.
- MOTTA, L. G. Por que estudar narrativas? In: MOTA, C. L.; MOTTA, L. G.; CUNHA, M. J. (Orgs.). **Narrativas midiáticas**. Florianópolis: Insular, 2012, p. 10-24.
- PAIVA, R. **O espírito comum**. Petrópolis: Vozes, 1999.
- PAZ, O. **Soror Juana Inés de La Cruz**. São Paulo: Mandarin, 1998.
- PICARD, D. **Pourquoi la politesse?** Paris: Le Seuil, 2007.
- RAGO, M. **A aventura de contar-se**. Campinas: Ed. Unicamp, 2013.
- SCHIEFFELIN, E. L. Reciprocity and the construction of Reality. **Man**, New Series, v. 15, n. 3, set. 1980, p. 502-517.
- SPIVAK, G. C. **Outside in the teaching machine**. Londres: Routledge, 2007.
- WEBER, M. **Economia e sociedade**, v. 1, Brasília: Ed. UnB, 1991.
- WILLIAMS, R. **Keywords**. Nova York: Fontana Press, 2004.
- WOLTON, D. **É preciso salvar a comunicação**. São Paulo: Paulus, 2008.
- WOLTON, D. **Informar não é comunicar**. Porto Alegre: Insular, 2011.
- YAMAMOTO, E. I. O conceito de comunidade na comunicação. **Galáxia**, v. 21, n. 2, 2014, p. 438-458.