

As concepções de ciência e o objeto da comunicação

Marcos Minuzzi¹, Núbia Simão² e Paola Carloni³

Resumo:

O presente artigo tem como objetivo elencar as disciplinas de Teorias e Métodos de Pesquisa em Comunicação, Teorias da Comunicação e Planejamento e Gestão da Comunicação Integrada, para estudar as concepções de ciência, observando-se este conceito a partir da Modernidade. Para então vislumbrar em que contexto surge a comunicação e a partir daí pensarmos o objeto da comunicação na contemporaneidade.

Palavras chaves:

Comunicação, pesquisa, objeto, ciência

Introdução

Para discutir sobre o que é ciência e qual o objeto de estudo da comunicação, é preciso primeiro contextualizar o momento histórico que propicia o surgimento da comunicação enquanto um campo científico. “A história das ciências define-se essencialmente não só como a história dos conceitos que se propuseram no domínio do saber científico mas, também como o estudo das condições sociais e econômicas que presidiram sua emergência” (PENNA, 1991, p.17).

Assim, se fará um breve histórico da Teoria do Conhecimento ao longo da civilização ocidental, discutindo como se dá o processo de constituição do conhecimento historicamente. Ainda nesta primeira parte do artigo, se discutirá sobre as diversas concepções de ciências adotadas nas Ciências Humanas e Sociais,

¹ Doutor em Comunicação e professor da Faculdade Araguaia do curso de Jornalismo e Publicidade e Propaganda das disciplinas Teorias e Métodos de Pesquisa em Comunicação, Cultura Brasileira e orientador de Trabalhos de Conclusão de Curso.

² Mestranda em Comunicação e Coordenadora do curso de Jornalismo da Faculdade Araguaia e professora das disciplinas Normatização de Trabalhos Acadêmicos, Economia e Planejamento e Gestão da Comunicação Integrada.

³ Mestre em educação e professora da Faculdade Araguaia do curso de Jornalismo e Publicidade e Propaganda das disciplinas Psicologia Social, Teorias da Comunicação, Optativa: História do Cinema e orientadora de Trabalhos de Conclusão de Curso.

trazendo em pauta os diversos métodos de estudos, sendo eles: positivismo, dialética e fenomenologia.

Num segundo momento se recorta a discussão para a área específica da comunicação, discutindo como esta se estrutura enquanto ciência, qual o seu objeto e quais as dificuldades em teorizar na área. Para finalizar aborda-se perspectivas atuais do ensino e estudo da comunicação, quais as teorias foram produzidas nos últimos anos do século XX e início do XXI e quais as possibilidades de pesquisa nesta área de estudo.

Este trabalho não pretende ser um compendio da área, mas suscitar a discussão e facilitar o entendimento de uma conversa inicial para que alunos se interessem pelo tema e possam buscar leituras que complementem o assunto.

1 – Contexto histórico e concepções de ciência

A concepção de conhecimento que adotamos na civilização Ocidental remonta à Grécia Antiga. Em cerca de 400 a.c. surge a Filosofia com o objetivo de entender o homem e produzir verdades sobre ele. “Tem-se designado, não sem razão, Sócrates como o criador da filosofia ocidental” (HESSEN, 1980, p.10). Chamamos, portanto, de epistemologia, ou Teoria do Conhecimento, as teorias produzidas ao longo da história da humanidade desde então, até os dias atuais. “A teoria do conhecimento é uma disciplina filosófica (...) A palavra filosofia procede da língua grega e equivale a amor pela sabedoria ou, o que quer dizer mesmo, desejo de saber, de conhecimento” (HESSEN, 1980, p.7).

Assim, com o objetivo de estabelecer verdades que possam romper com conhecimentos dogmáticos pré-estabelecidos pela religião grega, surge a filosofia, mesmo que ela ainda mantenha traços estreitos com a religião.

Os “físicos”, deliberadamente, ignoram o mundo da religião. Sua pesquisa nada mais tem a ver com esses processos do culto aos quais o mito, apesar de sua relativa autonomia, permaneciam sempre mais ou menos ligado. Dessacralização do saber, advento de um tipo de pensamento exterior à religião – não são fenômenos isolados e incompreensíveis. Em sua forma, a filosofia relaciona-se de maneira direta com o universo espiritual que nos parece definir a ordem da

cidade e se caracteriza precisamente por uma laicização, uma racionalização da vida social (VERNANT, 2006, p.114 e 115).

O surgimento da cidade grega (*polis*) marca o nascimento da filosofia e conseqüentemente da razão ocidental. “O aparecimento da *polis* constitui, na história do pensamento grego, um acontecimento decisivo. (...) O que implica o sistema da *polis* é primeiramente uma extraordinária preeminência da palavra sobre todos os outros instrumentos de poder” (VERNANT, 2006, p.53).

A Grécia antiga deixa para a civilização ocidental como legado a razão, que influenciada pelo pensamento grego, permanecerá presente em toda a história da Teoria do Conhecimento, mesmo nos momentos de domínio religioso, pois a lógica de pensamento que se estabelece desde então é a da cultura grega.

Durante os séculos que se seguem, a Grécia é dominada politicamente por Roma, mas acaba por dominá-la culturalmente. Assim, mesmo com o território dominado por Roma, é a cultura e os ideais gregos que acabam por prevalecer. Este período que denomina-se de Idade Antiga, na história da Europa, tem como marco final as invasões bárbaras e o surgimento da Idade Média por volta do século V d.c. É importante ressaltar que a passagem de um momento histórico para outro não se dá de maneira rápida, mas é um processo com várias determinações, em que se estabelecem marcos de passagem para que se compreenda didaticamente.

Durante a Idade Média a concepção de conhecimento é dominada pela religião cristã, mesmo que o pensamento grego tenha grande força ainda neste período. Os dois principais autores do período, Santo Agostinho e São Tomás de Aquino buscam nos gregos sua inspiração. “Quanto à segunda fase, ou seja, a dominada pelo *pensamento cristão*, ela apenas contempla as figuras de santo Agostinho e santo Tomás de Aquino” (PENNA, 1991, p.13). O primeiro, por meio da teoria denominada Patrística, tenta adaptar a filosofia platônica para o cristianismo. São Tomás faz o mesmo, mas com a teoria aristotélica, fundando a Escolástica. Esta última, que se constitui já no fim do período, que durou cerca de 1000 anos, somada ao afrouxamento das invasões bárbaras, à um comércio ainda incipiente entre os feudos, ao início das circunavegações e às diversas outras transformações, possibilitou uma mudança na maneira de se produzir conhecimento e de se posicionar no mundo, inaugurando, por volta do século XV, a Idade Moderna.

A Idade Moderna, ou Modernidade, mesmo com o marco de início por volta do século XV / XVI, tem suas transformações permeando a vida europeia e os novos continentes conquistados pelos séculos que se seguem. O período de transição entre um momento histórico e outro dura aproximadamente 300 anos, pois o novo modo de produção, que marca a mudança, se constitui definitivamente no século XIX, mais especificamente a partir da revolução industrial e da revolução francesa.

Existe um tipo de experiência vital – experiência de tempo e espaço, de si mesmo e dos outros, das possibilidades e perigos da vida – que é compartilhada por homens e mulheres em todo o mundo, hoje. Designemos esse conjunto de experiência como “modernidade”. Ser moderno é encontrar-se em um ambiente que promete aventura, poder, alegria, crescimento, autotransformação e transformação das coisas em redor –mas ao mesmo tempo ameaça destruir tudo o que temos, tudo o que sabemos, tudo o que somos. A experiência ambiental da modernidade anula todas as fronteiras geográficas e raciais, de classe e nacionalidade, de religião e ideologia: nesse sentido, pode-se dizer que a modernidade une a espécie humana. Porém, é uma unidade de paradoxal, uma unidade de desunidade: ela nos despeja a todos num turbilhão de permanente desintegração e mudança, de luta e contradição, de ambiguidade e angústia. Ser moderno é fazer parte de um universo no qual, como disse Marx, “tudo que é sólido desmancha no ar” (BERMAN, 2007, p.24).

Ao longo de toda a Modernidade a experiência do homem no mundo mudou. Durante a Idade Média, havia uma ordem superior que constringia e amparava, ao mesmo tempo, pois o senhor feudal e a nobreza mantinham os servos em uma condição de exploração, mas eram responsáveis pela vida e pela subsistência deles. Ao mesmo tempo, as respostas sobre o mundo já estavam dadas desde o nascimento. Não havia o que questionar. O pertencimento a uma religião, raça, povo já garantiam a segurança e o amparo necessários para suprir essas respostas, ao mesmo tempo em que não havia liberdade. Não se podia mudar de religião, ou mesmo não tê-la, assim como não se permitia a escolha do ofício, mas se seguia o que já estava previamente determinado pela ordem social.

A modernidade marca-se por uma profunda ruptura com o pensamento anterior (antigo e medieval). Na verdade, caracteriza-se pela emergência de um tipo de saber que rompe com os padrões que se fixaram com os gregos (...) Estes jamais admitiram que a exatidão ou o rigor pudesse valer para o mundo terrestre. Obviamente essa

perspectiva respondeu por algumas consequências importantes como sem dúvida o foram a ausência de maquinismos, tecnologia e, mesmo, de uma física. Embora sustentando que o universo da imprecisão para o mundo sublunar, conceberam os gregos que no mundo celeste prevalecia a exatidão. O que se propunha, então, era um mundo dividido. Uma oposição entre o céu e a Terra. A superação desse antagonismo ocorre com a modernidade. Processa-se graças a Galileu. A ele, efetivamente corresponde o trabalho de unificação (PENNA, 1991, p.75).

Assim, mesmo com a invenção da razão que preconiza todo o pensamento ocidental e da busca pela verdade e pela origem das coisas, o real rompimento entre céu e Terra se dá com a Modernidade, a partir do momento em que a religião é retirada da posição de centro do mundo e o homem se lança neste lugar. Diversos pensadores tiveram importância fundamental nas transformações do período. Dentre eles, Galileu, pois seu método empírico rompe com o método aristotélico. Ele constrói diversos instrumentos que possibilitam uma melhor visualização do sistema solar e o reforço da teoria de que o Sol e não a Terra era o centro do universo, mesmo que essa conquista não se deva exclusivamente a Galileu, pois outros estudiosos chegaram a conclusões anteriores, como a teoria do heliocentrismo de Copérnico, que embasaram a descoberta de Galileu.

Desta maneira, na Modernidade, uma nova experiência de se posicionar no mundo é inaugurada, propiciada pela crise que se instaura pela perda dos valores religiosos e coletivos. O homem é lançado à possibilidade de experimentar uma liberdade sem limites, mas ao mesmo tempo entra em uma condição de desamparo, pois é agora responsável também por suas escolhas, visto que é livre para fazê-las.

A perda de referências coletivas, como a religião, a “raça”, o “povo”, a família, ou uma lei confiável obriga o homem a construir referências internas. Surge o espaço para a experiência da subjetividade privatizada: quem sou eu, como sinto, o que desejo, o que considero justo e adequado? (FIGUEIREDO e SANTI, 2006, p.20).

Essa mudança na subjetividade, que deixa de ser pautada no coletivo, mas se baseia agora no individualismo é denominada por Figueiredo e Santi (2006) de subjetividade privatizada. “O homem moderno não busca a verdade num além, em algo transcendente; a verdade agora significa adquirir uma representação correta do mundo.

Essa representação é *interna*, ou seja, a verdade reside no homem, dá-se para ele” (FIGUEIREDO e SANTI, 2006, p. 30 e 31).

Assim, entender o individualismo e a necessidade de buscar verdades que expliquem o mundo e o lugar do homem nele é fundamental para compreender a experiência da Modernidade, em que o homem tira as explicações religiosas de foco e passa a ser o centro do mundo, necessitando de verdades racionais para compreender a existência, e não simplesmente verdades pré estabelecidas.

No Renascimento teria surgido a experiência de perda de referências. A falência do mundo medieval teria lançado o homem europeu numa condição de desamparo (...) Nesse contexto houve uma valorização cada vez maior do “Homem”, que passou a ser pensado como centro do mundo (FIGUEIREDO e SANTI, 2006, p.23 e 24).

Por meio desta nova concepção de mundo, o conhecimento se estrutura ao longo da Modernidade. O autor considerado como marco de surgimento da Filosofia Moderna é Descartes, que procura desenvolver um método, pois para ele as explicações científicas necessitam de um método de estudo.

Não desejei começar rejeitando completamente algumas das opiniões que puderam insinuar-se no passado em minha confiança, sem que aí tivessem sido postas pela razão, antes de empregar bastante tempo para elaborar o projeto da obra que me propus e procurar o verdadeiro método para alcançar o conhecimento de todas as coisas das quais o meu espírito fosse capaz (DESCARTES, 2003, p. 30 e 31).

Descartes (2003) inaugura um método para a filosofia moderna, o método cartesiano, que propõe a dúvida como premissa fundamental para a investigação. A partir de Descartes diversos autores tentam estabelecer métodos para a filosofia.

O método é a maneira como sujeito se posiciona diante do objeto. Em uma pesquisa científica o autor pode se colocar diante do objeto de diversas maneiras. A opção pela escolha desse posicionamento é o método. “Pode-se definir método como caminho para chegar a determinado fim” (GIL, 1987, p.27). Assim, este caminho diz da relação entre sujeito e objeto.

Durante toda a Idade Moderna diversos autores desenvolveram maneiras de se pesquisar e teorizar que podem ser distintas em duas correntes: empiristas e racionalistas.

No que concerne ao período da *modernidade*, deter-nos-emos nas duas grandes linhas que marcaram a evolução: (1) a *empirista*; (2) e a *racionalista*. Proceder-se-á, por outro lado, a comentários sobre o corte que marca o advento do saber científico do domínio das ciências naturais e que estabelece uma profunda separação entre o pensamento antigo medieval e o pensamento moderno (PENNA, 1991, p.13).

Portanto, conforme explica Penna (1991), pode-se dividir as principais teorias do início da modernidade em racionalistas e empiristas, tendo ora relegado à racionalidade e ao desenvolvimento de ideias a prática científica ou ora atribuindo à experiência prática, ou empírica, com a necessidade de uma comprovação material, o caráter de cientificidade.

Alguns autores marcaram fundamentalmente as concepções que se firmaram na Teoria do Conhecimento. Immanuel Kant foi um dos mais importantes autores a influenciar toda a corrente teórica que se instaura no século XIX. Kant viveu durante o século XVIII e faz uma síntese entre racionalismo e empirismo. Para o autor:

Acontece, porém, que pelo fato de existir o simples conceito ainda nada foi conseguido quanto à existência desse objeto e à ligação real dele com o mundo (totalidade de todos os objetos da experiência possível). Aparece aqui, no entanto, o direito da necessidade da razão como funcionamento subjetivo para suportar e admitir o que ela não pode pretender saber com fundamento objetivo, e, conseqüentemente, a possibilidade de a razão se orientar no pensamento, no incomensurável espaço do supra-sensível, para nós cheios de espessas trevas, somente por sua própria necessidade.

É possível pensar muitas coisas supra-sensíveis (pois os objetos dos sentidos não esgotam todo o campo de possibilidades) sem que a razão sinta necessidade de se estender até elas, a menos ainda de admitir sua existência. A razão encontra naquelas causas no mundo que se revelam aos sentidos (ou que pelo menos são da mesma espécie das que assim se revelam aos sentidos) objetos suficientes de que se ocupar, para com tal fim continuar necessitando da influência de puros seres espirituais da natureza (KANT, 2006, p.103).

Ao aliar o conhecimento racional, com a experiência empírica, Kant (2006), abre precedente para o surgimento dos métodos que se consolidarão definitivamente como os

métodos das ciências humanas e sociais. “Três são os métodos gerais mais adotados nas ciências humanas: o hipotético dedutivo, o dialético e o fenomenológico” (GIL,1987, p.28). Desta maneira, para pesquisar nas ciências humanas e sociais, é preciso entender sobre esses três métodos: hipotético dedutivo, mais conhecido como positivismo, dialético e fenomenologia. Esses métodos se estruturam ao longo dos séculos XIX e XX, sendo o método positivista o que mais influenciou a pesquisa no século XIX, propiciando que as diversas áreas de conhecimento se apossassem de um objeto e passassem a se constituir como ciência, assim como acontece com sociologia, psicologia, geopolítica e outras no fim do século XIX e com a comunicação no início do século XX.

1.1 - Os métodos das Ciências humanas e sociais

Os três principais métodos das ciências humanas e sociais são o positivismo, fenomenologia e dialética. As pesquisas e teorias criadas ao longo dos séculos XIX e XX tomam como base a concepção de mundo e a relação entre sujeito e objeto postulada pelos autores criadores de tais métodos.

Em meados do século XIX, Augusto Comte se inquietou com a maneira como as pesquisas eram feitas nas ciências humanas e sociais e criou um método que se espelhava nas ciências exatas, o Positivismo. Para ele, era preciso desenvolver uma maneira de produzir conhecimento nas ciências humanas e sociais que fosse imparcial, mensurável e replicável.

Comte nasceu na França, em 1798 e morreu em 1857. De família católica, foi um filósofo que sempre se demonstrou muito precoce. Segundo sua própria descrição, sentiu necessidade, aos quatorze anos, de uma renovação total, política e religiosa. Esteve muito próximo de Saint Simon, “de quem adquiriu as idéias sobre a necessidade da substituição da hierarquia medieval da Igreja e do Estado por forças espirituais”. (Enciclopédia Brasileira Mérito, 1964, p.23).

É considerado o fundador do Positivismo e recebeu de Saint Simon a essência de sua filosofia, a lei dos três estados, pela qual procurava descrever o progresso de toda a sociedade. Popularizou a idéia de que o comportamento individual é determinado muito mais pela sociedade do que pelas características pessoais, que posteriormente deu

fundamentos para a sociologia funcionalista de Durkheim e para a teoria comportamental da psicologia. Criou a disciplina Física Social, dizendo que a mesma linguagem da física e da matemática deveria ser utilizada para estudar o social.

Em 1830 publicou o primeiro volume de sua obra mais importante “Curso de Filosofia Positiva”, passando a considerar seu sistema filosófico sob aspecto de religião fundamentada nos princípios positivistas.

O Positivismo propõe que a ciência se volte para os fatos, para as questões objetivas, concretas e práticas. Para ele, a ciência não pode se ocupar com a metafísica. Ele anuncia o fim da metafísica e da filosofia.

Para o Positivismo, tanto os homens, quanto a humanidade passam por três fases no seu desenvolvimento. O primeiro é a fase da teologia, ou mitologia (infância), o segundo é o da metafísica, filosofia, abstração (adolescência) e o último o da ciência (adulto). Para o autor, era hora de as ciências que estudam o social entrarem na terceira fase, pois para ele esses estudos se encontravam na abstração e aí não deveriam permanecer.

Algumas são as características essenciais do Positivismo, como uma confiança extrema na ciência, que deve ser regida pela razão e precisa de provas. A ciência é a única explicação plausível do homem e do mundo. Se constitui ainda como o estado do conhecimento em que as explicações são buscadas no próprio homem e nas coisas por meio da razão e da experiência. Para este método deve-se buscar a certeza em oposição ao que é impreciso e vago. O conhecimento deve ser útil e certo. É a forma de conhecimento obtido pela certeza sensível. O conhecimento científico deve ser neutro e empiricamente comprovável.

O Positivismo opõe-se ao idealismo e ao irracionalismo. Possui a idéia de que todos os fenômenos estão sujeitos às leis naturais e invariáveis, desprezando a pesquisa sobre as causas primeiras e últimas das coisas. Nega, ainda, toda tendência negativa e apresenta-se com caráter essencialmente construtivo. Pretende reduzir todo o conhecimento do universo a termo de experiência, eliminando-se qualquer explicação por meio de forças ocultas ou essências imateriais. Para ele, em vez de se perder em especulações sobre a natureza e essência do mundo, a Filosofia deveria estabelecer uma série de generalizações, que permitissem uma representação una, sistemática e positiva do universo.

Este método influenciou toda a ciência posterior a ele. A criação das Ciências Humanas e Sociais no final do século XIX seguiu sua lógica, pois para que a psicologia, a sociologia, a história, a geopolítica e diversas outras áreas de conhecimento pudessem ter sido consideradas científicas, elas tiveram que se adaptar ao método positivista. Ainda hoje, suas idéias têm grande peso dentro do meio científico e do senso comum, sendo um dos métodos mais difundidos nas pesquisas de todo o mundo.

Considerando o positivismo insuficiente como método nas ciências humanas e sociais, visto que o ser humano ou a sociedade não pode ser apreendido com exatidão, surge, na filosofia, no início do século XX, a fenomenologia.

Segundo Husserl (1969) desde o início a filosofia pretendeu ser uma ciência rigorosa. Para o autor “esta pretensión fue sostenida en las diversas épocas de la historia com mayor o menor energia, pero jamás fue abandonada” (HUSSERL, 1969, p.43). Para Husserl (1969), mesmo quando a teoria parecia debilitada ou os poderes religiosos inibiam a investigação teórica, esta pretensão de ciência rigorosa nunca foi abandonada. Apesar de ter sido suspensa, em nenhum momento da história a filosofia pode cumprir essa exigência de rigor, nem mesmo nos tempos modernos, em que se presa pela exatidão, pois a descrição filosófica não é empírica, portanto não precisa ser exata, mas sua descrição é eidética (vai à essência⁴), por isso precisa ser rigorosa.

Es verdad que el carácter dominante de la filosofía moderna no consiste en entregarse ingenuamente al impulso filosófico, sino más bien en la voluntad de erigirse en ciencia estricta por medio de la reflexión crítica, investigando cada vez más profundamente su propio método. El único fruto maduro de este empeño fue la fundación y emancipación tanto de las ciencias estrictas de la naturaleza y del espíritu como de las nuevas disciplinas de la matemática pura. La filosofía, aun en el sentido especial que acababa de destacarse, carecía como otrora del carácter de ciencia rigorosa (HUSSERL, 1969, p. 43).

Para Husserl (1969) havia problemas de relação entre a filosofia e a ciência natural. No empirismo há um reducionismo, pois a realidade que é apresentada é a

⁴ A essência, para Husserl (2006), é o que se encontra no ser próprio do indivíduo, que faz com que ele seja ele mesmo e não outro. É o que torna um fenômeno ou uma coisa ela mesma e não outra “A essência (eidos) é uma nova espécie de objeto. Assim como o que é dado na intuição individual ou empírica é um objeto individual, assim também o que é dado na intuição da essência é uma essência pura” (HUSSERL, 2006, p.36).

realidade empírica e o conhecimento fica reduzido à experiência. Nesta perspectiva conhecer é ter na consciência uma imagem da coisa exterior. Para o empirismo não importa a essência da coisa ou seu conceito, mas o particular, ou, a coisa que pode ser apreendida pelos sentidos, de forma individual. A realidade empírica é o fato. Ao criticar a ciência empírica, Husserl (1969) propõe que a filosofia deve ser desenvolvida com rigor, até então não obtido, segundo ele, e chega à fenomenologia. Ele cria um novo método, em que os sentidos não são mais o meio de se chegar a verdade da coisa, mas sim, em vez da aparência, é preciso chegar à essência, por meio da redução eidética.

Todas las ciencias, inclusive las ciencias exactas, tan admiradas, son incompletas. Por una parte son incompletas, en razón del horizonte infinito de problemas sin solución, que jamás dejarán em descanso el afán de conocimiento; por otra parte, tienen no pocas deficiencias en su contenido doctrinario ya desarrollado; el orden sistemático de las pruebas y de las teorías se resiente a veces por su falta de claridad o sus imperfecciones (...) Pero la imperfección de la filosofía es muy distinta de la de todas las ciencias (HUSSERL, 1969, p. 44 e 45).

Ao romper com as idéias empíricas e criar um novo método para a filosofia, a fenomenologia, Husserl (2006) busca o rigor filosófico que não se assemelha a exatidão das ciências exatas e naturais, em que se baseava o método⁵ das ciências humanas e sociais do período. Para Husserl (2006) a filosofia não poderia, como na ciência exata, tomar o empírico como objeto. “Em filosofia, não se pode definir como em matemática; neste aspecto, qualquer imitação do procedimento matemático não é apenas infrutífera, mas perversa e das mais danosas consequências” (HUSSERL, 2006, p.30). Para o autor, a natureza e o objeto da filosofia são diferentes da realidade empírica estudada e investigada pelos naturalistas.

⁵ No contexto de Husserl, final do século XIX e início do século XX, surgem as Ciências Humanas e Sociais, como a Psicologia e a Sociologia, sistematizadas. Até então, o homem era objeto de estudo ou da Filosofia, que sempre tentou entender o homem, ou das Ciências Naturais que tentava entendê-lo no aspecto biológico. Neste período da história surge a necessidade de se criar um método para estudar este homem e a sociedade e o que prevalecia era o método, aos moldes naturalistas, do positivismo. E as explicações mais aceitas naquele momento eram as que se comprovavam cientificamente, que, portanto, possuíam exatidão e partiam do empírico.

Los ‘cambios’ decisivos para el progreso de la filosofía son aquellos en que la pretensión de ser ciencia de las filosofías anteriores se desvanece ante la crítica de su pretendido procedimiento científico, y donde existe la voluntad plenamente consciente de configurar nueva e radicalmente la filosofía en el sentido de una ciencia estricta que dirija y determine a orden de los trabajos (HUSSERL, 1969, p.46 e 47).

Na fenomenologia a descrição não é empírica, mas eidética (das idéias), da forma mais fiel possível. Quando se vai a raiz se busca os alicerces que dão o fundamento à coisa. A fenomenologia é uma ciência das essências (eidos) que busca compreender e apreender a natureza dos fenômenos. O eidos é o que faz com que a coisa seja ela mesma e não outra coisa.

A fenomenologia pura, cujo caminho aqui queremos encontrar, cuja posição única em relação a todas as demais ciências queremos caracterizar e cuja condição de ciência fundamental da filosofia queremos comprovar, é uma ciência essencialmente nova, distante do pensar natural em virtude de sua peculiaridade de princípio e que, por isso, só em nossos dias passou a exigir desenvolvimento. Ela se denomina uma ciência de ‘fenômenos’ (HUSSERL, 2006, p. 2005).

A fenomenologia é um pensamento crítico que sempre busca a essência, por meio da redução eidética.

La conciencia misma es precisamente la que debe hacer evidente y completamente inteligible qué es la objetividad y que ella se manifiesta de un modo cognoscible como siendo y como siendo así. Para ello es necesario el estudio de toda la conciencia, pues ella interviene, de acuerdo a todas sus formas, en las funciones posibles del conocimiento. Pero en la medida en que cada acto de conciencia es ‘conciencia de’, el estudio de la esencia de la conciencia comprende también el estudio de la significación y de la objetividad de la conciencia como tal. (...) Aun cuando aquí la actitud no enfoca los modos de conciencia ni el estudio de su esencia, el método de clarificación es tal que aun en ese caso es indispensable la reflexión sobre los modos de ser-mentado y ser-dado. (...) Por eso comprendemos bajo el título de *fenomenológicos* todos esos estudios, aun cuando relativamente se los pueda distinguir. Con esto daremos en una ciencia – de cuyo enorme alcance no se han dado cuenta aún los contemporáneos – que, en verdad, es una ciencia de la conciencia y no es, sin embargo, psicología: una *fenomenología de la conciencia* en oposición a una *ciencia natural de la conciencia* (HUSSERL, 1969, p.59).

O autor acredita que há uma essência (eidos) nos objetos e em todas as coisas da realidade e, portanto, um conhecimento eidético e uma intencionalidade na consciência.

É preciso ir a essência, pois a consciência não está voltada para si mesma. Conhecer não é trazer para a consciência, como queriam os empiristas, mas ao contrário, é a consciência que se lança, é ela quem põe o objeto por ser intencional. “Passamos agora a uma peculiaridade dos vividos que pode ser designada até como o tema geral da fenomenologia orientada ‘objetivamente’, a intencionalidade” (HUSSERL, 2006, p.189).

A experiência eidética, proposta pela fenomenologia é diferente da experiência empírica, proposta pelas ciências naturais. “El naturalismo es una consecuencia del descubrimiento de la natureza considerada como unidad del ser espacio-temporal conforme a leyes naturales exactas” (HUSSERL, 1969, p.49). Como a realidade não se reduz aos fatos, para a fenomenologia, mas ao sentido da coisa, a inteligência humana é capaz de compreender a essência do fenômeno, a realidade eidética, que vai muito além da relação espaço-temporal do naturalismo. E essa essência não é empírica, é o ir a coisa mesma, naquilo que faz ela ser ela e não outra coisa, é a experiência eidética.

O que, com efeito, torna tão extraordinariamente difícil a assimilação da essência da fenomenologia, a compreensão do sentido peculiar de sua problemática e de sua relação com todas as outras ciências (e em especial com a psicologia) é que, além de tudo isso, é necessária uma nova *maneira de se orientar, inteiramente diferente* da orientação natural na experiência e no pensar. Aprender a se mover livremente nela, sem nenhuma recaída nas velhas maneiras de se orientar, aprender a ver, diferenciar, descrever o que está diante dos olhos, exige, ademais, estudos próprios e laboriosos (HUSSERL, 2006, p.27).

Assim, para a fenomenologia se deveria bucar uma compreensão do mundo, diferente do positivismo que buscava uma explicação. Na mesma linha compreensiva, mas com uma visão de mundo diferente, se dá a terceira linha das ciências humanas e sociais, a dialética.

O desenvolvimento da dialética é anterior aos outros dois métodos já apresentados, pois remonta à dialógica socrática na Grécia Antiga e aparece com características distintas nos diversos momentos da Teoria do Conhecimento. Mas sua utilização nas ciências que surgem no século XIX vem para criticar a insuficiência do método positivista na apreensão da sociedade e do ser humano, visto que para a dialética homem e sociedade se auto constituem num movimento complexo, não sendo

possível, portanto, apreende-los de maneira simples e com a imparcialidade desejada pelo positivismo.

O conceito de dialética merece uma contextualização, pois recebe mudanças ao longo da história da humanidade até atingir o significado que temos hoje sobre o termo. Segundo Abbagnano (1982, p. 252), em relação ao conceito de dialética:

esse termo, que deriva o seu nome do diálogo, não foi empregado, na história da filosofia com um significado unívoco, que possa determinar-se e esclarecer-se uma vez por todas; mas recebeu significados diferentes, diferentemente aparentados entre si e não redutíveis uns aos outros ou a um significado comum. Podem-se, todavia, distinguir quatro significados fundamentais: 1º a dialética como método da divisão; 2º a dialética como lógica do provável; 3º a dialética como lógica e 4º a dialética como síntese dos opostos.

De acordo com o autor, estes quatro conceitos se originam de quatro doutrinas distintas: platônica, aristotélica, estoica e hegeliana, respectivamente.

Pode-se dizer, por exemplo, que a dialética é o processo em que comparece um adversário para ser combatido ou uma tese para ser refutada e que supõe, portanto, dois protagonistas ou duas teses em conflito; ou que é um processo que resulta da luta ou do contraste de dois princípios ou de dois momentos ou de duas atividades quaisquer (...) em um passo famoso do *Sofista*, Platão enumera as três alternativas fundamentais que o processo dialético pode encontrar: 1º que uma única ideia permeie e abrace muitas outras, as quais todavia permanecem separadas dela e exteriores umas às outras; 2º que uma única ideia reduza a unidade muitas outras ideias, na sua totalidade; 3º que muitas ideias permaneçam inteiramente distintas entre si (*Sof.*, 253 d). Essas três alternativas apresentam dois casos extremos: o da unidade de muitas ideias em uma delas, e o da sua heterogeneidade radical; e um caso intermediário: uma ideia que abranja outras sem fundi-las em uma unidade (ABBAGNANO, 1982, p. 252).

Mesmo com uma influência histórica ao longo de toda a história do conhecimento, a dialética como é concebida nas ciências humanas e sociais é desenvolvida por Karl Marx, em seu método conhecido como Materialismo Histórico Dialético. Marx busca em Hegel a base para a criação de sua teoria.

Mas para Hegel a dialética é "a própria natureza do pensamento" (*Enc* § 11) já que é a resolução das contradições em que a realidade finita, que como tal é objeto do intelecto, permanece enredada. A dialética é a resolução imanente na qual a unilateralidade e limitação das determinações intelectuais se exprime como o que ela é, ou seja, como a sua negação. Todo finito tem isto de próprio; suprime-se a si mesmo (ABBAGNANO, 1982, p. 255).

Assim, Hegel pressupõe a existência de teses, que possuem antíteses. Tudo o que existe é uma tese com uma antítese. A relação de ambas resulta numa síntese, que é uma nova tese, que, por sua vez, possui uma antítese, que em sua relação formam uma nova síntese, que se torna uma nova tese e assim sucessivamente. A constituição da sociedade e do homem, na concepção dialética, é complexa e multideterminada.

Esses três métodos: positivismo, fenomenologia e dialética, são as bases das ciências do século XIX e XX. A comunicação surge como ciência quando ganha um objeto aos moldes positivistas e diversas teorias baseadas em um desses três métodos, com grande influência das outras ciências do século XIX, principalmente a sociologia e a psicologia, como se verá no próximo item.

2– A comunicação enquanto ciência e o objeto da comunicação

Se o século XX foi um marco para a organização dos estudos em diversas áreas em ciências, certamente a importância que a comunicação adquiriu em cada área do conhecimento humano também o é.

No início do século XX no Estados Unidos, mas precisamente na década de 1920 a comunicação foi alçada ao nível de ciência no movimento que se denominou como *Mass Communication Research*, “essa tradição de estudos é composta por abordagens e autores tão variados que vão desde a engenharia, com pressupostos teóricos e mesmo resultados distintos e, em muitos casos, quase inconciliáveis.” (Araújo, in Martino, 2001, p. 120)

Todas essas correntes, no entanto, se desenvolveram de forma marginal nos Estados Unidos, constituindo campos de pesquisa restritos às áreas em que se originaram e com pouca influência no resto do mundo até os anos 60. Todas essas tradições de estudo só foram retomadas nesse período, quando então fizeram sentir sua influência sobre o conjunto de estudos em comunicação em todo o mundo. (Araújo, in Martino, 2001, p. 119-120)

Apesar do surgimento da comunicação enquanto ciência o seu objeto de estudo ainda permanece “tão vasto e diversificado quanto as problemáticas que compõem as ciências do homem”. (Martino, 2001, p. 28)

O problema da indefinição do objeto de estudo da comunicação está relacionado ao fato da interdisciplinaridade que sempre acompanhou esta ciência. Problema associado à epistemologia da palavra comunicação, “os diferentes universos que ela evoca, mas sobretudo o fato que os processos comunicativos atravessam praticamente toda a extensão das Ciências Humanas” (Martino, 2001, p. 28).

Em outras palavras, a natureza dos estudos em Ciências Humanas- que têm no homem, um ser essencialmente comunicativo, seu objeto comum- faz com que a análise dos processos comunicativos seja um ponto de passagem quase que obrigatório, o que dificulta a delimitação mais precisa do objeto da Comunicação, uma vez que ele se encontra misturado às análises de outras disciplinas. (Martino, 2001, p. 28)

Tal é a interdisciplinaridade dos estudos da comunicação que se pode questionar se estudos como o de recepção das informações não seriam mais apropriados para a psicologia, ou se a influência da opinião pública nas campanhas eleitorais brasileiras não seriam objeto para estudo da Sociologia.

Mas, para se pensar a comunicação enquanto ciência é necessário que identifique-se as suas particularidades. É preciso reforçar a comunicação para além de uma interseção passiva entre diversas ciências ou um simples efeito que pode ser estudado por todos, com todo e qualquer método. “Trata-se então de pensar uma interdisciplinaridade que seja fruto de uma exigência do próprio objeto, o que pressupõe a explicitação e a definição deste objeto” (Martino, 2001, p. 29).

Em geral, ao observar-se os estudos sobre o objeto de pesquisa em comunicação nota-se uma oscilação entre os meios de comunicação e a cultura de massa. O grande problema é que associa-se o objeto meios de comunicação à Escola Norte-Americana, ou seja, ao Funcionalismo americano, famoso pelos estudos de Lasswell, “quem? diz o quê? para quem? com que efeito?”. No entanto, um estudo sobre o funcionalismo irá revelar que a Escola não apresenta um conceito sobre o termo meios de comunicação, o que invalidaria a hipótese de um objeto de estudo da comunicação, como tal. Para além, pode-se apontar ainda que:

(...) o funcionalismo americano negligencia a análise dos instrumentos tecnológicos envolvidos nesses processos, como negligencia também a análise da dimensão histórica da pertinência desses instrumentos, quer dizer, a análise do processo através do qual os meios de comunicação adquirem sua

eficácia ao emergirem como elemento estruturante de uma sociedade historicamente dada. (Martino, 2001, p. 30)

Outros teóricos afirmam que a cultura de massa seria o objeto de estudo da comunicação proposto e explorado pela Escola de Frankfurt, no entanto observa-se que tal escola prefere separar o estudo sobre a cultura de massa dos dispositivos tecnológicos que são a base do processo comunicacional.

De outra parte, à orientação sintética adotada pela Escola de Frankfurt fortemente influenciada pelos conceitos marxistas (alienação, ideologia...) e, talvez demasiadamente voltada a uma abordagem político-econômica dos processos de comunicação de massa- seria preciso integrar uma análise dos meios de comunicação no que toca sua eficácia enquanto tecnologias da inteligência (...), pois é preciso que os estudos de Comunicação não percam os laços com os dispositivos tecnológicos na base do processo. (Martino, 2001, p. 30)

E, os objetos de comunicação acima mencionados não podem ser tratados de forma dicotômica como os meios de comunicação e a cultura de massa, pois não se trata de subsumir um termo ao outro mas é certo que o “(...) o objeto aqui em questão não é todo e qualquer fenômeno comunicativo, mas apenas aqueles restritos à dimensão humana e mediatizados por dispositivos técnicos”. (Martino, 2001, p. 31).

3- A pesquisa da comunicação e o caminho da pós-modernidade

A comunicação jaz, situada na realidade, antes que dela se fale alguma coisa.

Maffesoli alerta-nos:

Talvez seja quando o sentimento de urgência se faz mais premente que convém pôr em jogo uma estratégia de lentidão. Assim, confrontados que estamos, todos, ao fim das grandes certezas ideológicas; conscientes, também, do cansaço que invade os grandes valores culturais que moldaram a modernidade; por fim, constatando que esta última já não tem grande confiança em si mesma, é indispensável recuar um pouco para circunscrever, com a maior lucidez possível, a socialidade que emerge sob nossos olhos. (MAFFESOLI, 1996, p. 11)

A ponte que permitiria-nos atravessar o abismo que separa a velha de uma nova forma de conhecimento está sendo construída. A renovação representada pela internet

põe a Comunicação em um novo paradigma em termos epistemológicos? Lentamente apenas, segundo Maffesoli, é que se pode responder a esta pergunta. O apego à forma que vai aos poucos pertencendo ao passado, diz este autor, dificulta o necessário exercício de relativizar e esquecer as verdades absolutas. Abrir-se para “cada coisa” e sua “vitalidade própria” permite elaborar um saber dionisíaco que, conforme Maffesoli, ajuda a ordenar e compreender o caos.

Bachelard (1996) recorre à psicologia profunda junguiana para explicar que a alma do mundo, como uma fonte inesgotável de energia recriadora, funda-se em uma “paz dos gêneros”, onde repousam serenamente masculino e feminino. O feminino, profundo e obscuro, fornece à vida real uma poderosa força de sublimação, a que Jung deu o nome de *anima*. O mundo é então sonhado pelo desejo de harmonização que nos inspira o feminino.

A razão é o aspecto masculino da psique humana que, através da filosofia e da ciência, produz o domínio sobre as incertezas do feminino. A razão produz certezas que se tornam dogmas, diz Maffesoli, e que deveriam sofrer o impacto da nitzscheana “filosofia do martelo”: uma filosofia “capaz de destruir para que o que deve crescer possa fazê-lo em total liberdade” (MAFFESOLI, 1996, p. 13). O próprio Nietzsche lembra-nos da dimensão profunda do feminino, ao identificá-lo com a verdade, e considera o dogma uma forma de fracasso na procura por essa verdade.

Pressupondo que a verdade seja uma mulher – o quê?, não é fundamentada a suspeita de que todos os filósofos, na medida em que foram dogmáticos, pouco entendiam de mulheres? De que a medonha seriedade, a canhestra impertinência com que até agora eles costumaram abordar a verdade foram meios inábeis e indecorosos para conquistar justamente uma moça? (NIETZSCHE, 2008, p. 17)

O aspecto masculino da alma humana, *animus*, harmoniza-se inevitavelmente com o aspecto feminino, *anima*. É tarefa do inconsciente formar uma aliança entre homem e mulher, como diz Bachelard:

O inconsciente murmura ininterruptamente, e é escutando esse murmurar que logramos apreender-lhe a verdade. Por vezes desejos dialogam em nós. Desejos? Talvez lembranças,

reminiscências feitas de sonhos inacabados... Um homem e uma mulher falam na solidão de nosso ser. (...) no livre devaneio, eles falam para se confessar mutuamente os seus desejos, para comungar a serenidade de uma dupla natureza bem entrosada. Nunca para se combater” (BACHELARD, 1996, p. 55).

A comunicação enquanto objeto necessariamente amadurece no âmbito da ciência. A fantasia masculina de domínio sobre a realidade impõe o medo como dogma. A desavença entre racionalismo e irracionalismo, entre masculino e feminino, na definição do que é a Comunicação enquanto conhecimento científico, amplia-se com o advento da internet. A ampliação do domínio da investigação amplia também a necessidade de procurar uma reconciliação entre logos e mito, entre a claridade da razão e a bruma do irracional.

Kunsh (2010, p. 13) critica a delimitação de um objeto específico e único no campo da Comunicação, atitude epistemológica esta que teria como única vantagem, segundo ele, “um enorme ganho de tempo e economia de esforços”. No lugar disso, propõe uma “visão compreensiva” e livre de certezas, para “circunscrever um campo (...) em que proposições teóricas distintas, mas aderentes”, “conversem entre si e se fertilizem (...) com resultados para o labor investigativo”. Considerando-se como verdadeira esta hipótese da necessidade de um diálogo entre teorias, restaria ainda perguntar: a multiplicidade de visões que colaborariam para constituir o objeto da Comunicação conseguiria produzir o tempo necessário para essa convivência?

A possibilidade de convívio entre diferentes disciplinas potencializa-se com a permanente tensão entre logos e mito, desde que saibamos aproveitá-la. A literatura antropológica amplia a possibilidade de articular a modernidade europeia, matriz essencial da razão científica, à arquetípica fonte totêmica das sociedades tribais. A Antropologia permite o lugar da relativização, a partir do pensamento essencialmente não dogmático. As teorias que pensam a Comunicação denunciam a vitalidade de logos, mas não conseguem explicar a vitalidade do mito, a razão de seu perene convívio com a modernidade. A relativização articula a própria sombra da forma arcaica da humanidade à formação histórica do domínio ocidental sobre essa mesma humanidade.

Roberto DaMatta (1987) lembra a poderosa epistemologia presente no ato de comparar o modo como a sociedade tribal⁶ vivencia o tempo com o mesmo processo de vivência da temporalidade na sociedade moderna. A relativização permite articular tempo histórico (moderno) a tempo totêmico (tribal). A modernidade, ao tornar-se não mais um valor absoluto, pode ser ampliada para algo além e diferente dela própria. A pós-modernidade, afinal, de acordo com Kellner (2001), não tem sua forma definitiva apurada se não através da disputa de sentidos⁷.

A modernidade, por seu turno, tem seu conceito bem definido. Giddens (1991), por exemplo, fornece uma longa descrição de tal conceito. A famosa definição do moderno enquanto contraponto à tradição, na descrição de Giddens aparece vinculada ao grande dinamismo social constituidor da modernidade, ou seja, à força de renovação permanente que impulsiona a sociedade. Tal renovação, por sua vez, encontra-se relacionada a três elementos principais, indicados pelo autor: a separação do tempo e do espaço; os mecanismos de descontextualização⁸; e a reflexividade institucional.

Este último elemento, a reflexividade, ordena a atitude epistemológica da crítica radical, da dúvida como método, ou seja, do portentoso uso da razão como arco a partir do qual se avança para o novo. DaMatta (1987), comparando o modo de vivenciar o tempo, entre sociedade moderna e sociedade tribal, articula a arte das vanguardas a esse esforço permanente da modernidade de dinamizar o mundo, renovando-o constantemente. Por seu tempo vivido como história, ou seja, "por tomar o tempo e sua passagem como uma moldura pela qual se possa ligar todos os acontecimentos", a modernidade mira sempre o futuro, "em um processo indefinido e jamais completamente acabado" (p. 121).

A tribo, por sua vez, prende-se a uma perspectiva totêmica do tempo. Nela, a linearidade anula-se em favor da circularidade. O passado não é abandonado e

⁶ Na obra "Relativizando – uma introdução à Antropologia Social", o autor relata suas experiências na pesquisa a campo com duas tribos indígenas, os Gaviões, do sul do Pará, e os Apinayé, no então (décadas de 60 e 70) norte de Goiás.

⁷ "Na verdade, não há uma teoria pós-moderna, ou uma só definição de pós-modernidade como época histórica ou de pós-modernismo em artes. Ao contrário, esses discursos entram em competição e em conflito, visto que diferentes teóricos tentam impor suas próprias definições sobre tais conceitos" (KELLNER, 2001, p. 71).

⁸ Sistemas simbólicos e sistemas periciais que abstraem a interação das especificidades locais, no âmbito do processo de gradativa globalização, gerado pela modernidade.

conjurado, como algo que precisasse ser esquecido, ou seja, efetivamente deixado para trás. A fonte de um passado mítico, que DaMatta chama de “presente anterior”, alimenta constantemente um “presente atual”, promovendo-se uma aliança entre as duas instâncias.

Maffesoli analisa a pós-modernidade presente na cibercultura.

Cada época deve saber elaborar o atlas do seu imaginário a fim de estabelecer as marcas e identificar o rei secreto que, além do aparente, a rege em profundidade. Daí a descrição de alguns ícones, de alguns grandes temas mobilizadores, de alguns fenômenos sociais que marcam em profundidade a nossa vida. São frequentemente antigos arquétipos que se tornam estereótipos cotidianos. Eles encontram ajuda na cibercultura em desenvolvimento. (MAFFESOLI, 2008)⁹

Por uma internet menos alimentada pelo racionalismo moderno, Maffesoli argumenta em favor do lento entendimento do mito. A percepção ao permitir a lembrança do “presente anterior” permite o estudo de fenômenos da internet por analogia a formas anteriores de comunicação. Que semelhança pode haver entre a solidariedade que, nos séculos III e IV, socorreu e estabeleceu vínculos entre pequenas comunidades cristãs dispersas, e a solidariedade que une pessoas contemporaneamente através do Google (a plataforma de buscas na internet)? Maffesoli relata a maneira como, quase 2 milênios atrás, a doutrina da “comunhão dos santos” estabeleceu uma ligação “entre as igrejas distanciadas no espaço, mas unidas em espírito”, permitindo a elevação da cristandade e a queda do império romano. A poderosa plataforma de buscas na internet, conforme este autor, estaria tornando-se também a ponte a produzir contato entre tudo e todos.

Demos asas às palavras. Não é qualquer coisa dessa ordem que se encontra em vias de acontecer sob nossos olhos? Em síntese, não seria a internet a comunhão dos santos pós-moderna? Encontramos ali todos os ingredientes de uma nova forma de socialidade; formas de solidariedade material aos sonhos mais desenfreados. A generosidade ali tem livre curso graciosamente. Pode-se ali encontrar as ajudas mais diversas.

⁹ Tradução: Cláudio Paiva.

As gerações, as crianças, jovens, adultos, velhos, encontram todos como satisfazer seus gostos, interesses, desejos. A dimensão enciclopédica de alguns sites permite satisfazer esta *libido sciendi*, este prazer de saber na fonte de todo conhecimento. As ofertas permitem trocas, discussões, encontros, todos os elementos que constituem a base do laço social. Na mundial circunavegação pós-moderna, o Google acaba de criar “OpenSocial”. (MAFFESOLI, 2008)¹⁰

A comunicação anterior ao advento da internet, considerada a partir da perspectiva do paradigma marxista, representou uma poderosa força de dominação ideológica. A visão do tempo como história aí se faz presente. Em tal perspectiva, a modernidade acende a possibilidade de uma superação do capitalismo através da razão crítica. A forma totêmica de narrar o tempo apresenta uma nova possibilidade: trocar a ideia de revolução pela união amorosa com o objeto, permitindo-se a depuração daquilo que Maffesoli designa como a “*libido dominandi*” do conhecimento - seu vínculo erótico com o poder de controle sobre o objeto.

É estando desapegado em relação aos diversos ideais impositivos e universais, é estando enraizado no ordinário, que o conhecimento responde melhor à sua vocação: *a libido sciendi*. Por que não dizer: uma saber erótico que ama o mundo que descreve. (MAFFESOLI, 1996, p. 14)

A pós-modernidade aproxima-se com a superação da ciência a serviço do controle instrumental. A teoria da Comunicação alimenta-se da interdisciplinaridade se conseguir amenizar com o tempo vivenciado dionisiacamente, como diz Maffesoli, a força de uma razão crítica que forma individualidades bem mais do que coletividades.

Referências bibliográficas

BACHELARD, Gaston. *A poética do devaneio*. São Paulo : Martins Fontes, 1996.

BERMAN, Marchall. *Tudo que é sólido desmancha no ar*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

^{10 10} Tradução: Cláudio Paiva.

- COMTE, Augusto. *Curso de filosofia positiva*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- DESCARTES, René. *Discurso do método*. São Paulo: Editora Martin Claret, 2003.
- DAMATTA, Roberto. *Relativizando – uma introdução à Antropologia Social*. Rio de Janeiro : Rocco, 1987.
- ENCICLOPÉDIA Brasileira Mérito. Editora Mérito. São Paulo, 1964.
- GIL, Antonio Carlos. *Métodos e técnicas de pesquisa social*. São Paulo: Atlas, 1987.
- GIDDENS, Anthony. *Modernidade e identidade pessoal*. Oeiras : Celta Editora, 1997.
- KELLNER, Douglas. *A cultura da mídia – estudos culturais: identidade e política entre o moderno e o pós-moderno*. Bauru, SP : Edusc, 2001.
- KÜNSCH, Dimas. *Do conceito de um deus perfeito a teorias que não dialogam - comunicação, epistemologia e compreensão*. Trabalho apresentado ao Grupo de Trabalho “Epistemologia da Comunicação”, do XIX Encontro da Compós, na PUC-RJ, Rio de Janeiro, RJ, em junho de 2010. Disponível em: http://compos.com.puc-rio.br/media/gt7_dimas_kunsch.pdf. Acesso em: 28 mar. 2012.
- MAFFESOLI, Michel. *Iconologies. Nos idol@tries postmodernes*. Paris : Albin Michel, 2008.
- _____. *Elogio da razão sensível*. Petrópolis : Vozes, 1996.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. Porto Alegre : L&PM, 2008.
- HESSEN, Johannes. *Teoria do conhecimento*. 7ªed. Arménio Amado Editora: Coimbra, Portugal, 1980.
- HUSSERL, Edmund. *Idéias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2006.
- _____. *La Filosofia como Ciencia Estricta*. Trad. Elsa Taberning. Buenos Aires: Nova, 1969.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos*. São Paulo: Editora Martin Claret, 2006. (Coleção obra prima de cada autor)
- PENNA, Antonio Gomes. *História das ideias psicológicas*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. 16ª ed. Rio de Janeiro: Diefel, 2006.