

A ética dos processos comunicativos: discurso, alteridade e espaço público

The ethics of communicative process: Discourse, otherness, and public space

Ângela Cristina Salgueiro Marques

Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Departamento de Comunicação Social. Av. Antônio Carlos, 6627, Pampulha, 31270-901, Belo Horizonte, MG, Brasil.
angelasalgueiro@gmail.com

Resumo. Este texto pretende refletir sobre questões de ordem ético-moral que estão presentes em diferentes dimensões dos processos comunicativos contemporâneos. Em um primeiro momento, explico como Habermas define, por meio da ética do discurso, o processo capaz de permitir a articulação e a negociação entre a pluralidade de pontos de vista e de sujeitos presentes nas sociedades atuais. Em um segundo momento, confiro destaque ao papel que os meios de comunicação desempenham na interconexão de públicos e discursos dispersos de modo a garantir possibilidades de renovação e atualização de debates coletivos na esfera pública. Argumento que a ética da comunicação não pode confinar-se aos dispositivos e fazeres mediáticos, mas deve considerar sua interseção com a prática concreta e as experiências dos cidadãos.

Palavras-chave: ética do discurso, reconhecimento social, representações mediáticas.

Abstract. The aim of this paper is to reflect on ethical-moral questions that are present in different dimensions of the contemporary communicative processes. At a first moment, I explain how Habermas defines the concept of discourse ethics which is capable to allow the articulation and negotiation among the plurality of points of view and citizens in the current societies. In addition, I confer prominence to the role media play in the interconnection of different audiences and dispersed speeches in order to guarantee possibilities of renewal of collective debates in the public sphere. I therefore propose that an ethics of communication instead of be restrained to media devices and its operative dynamics, should consider their connections with citizens' concrete practices and experiences.

Key words: discourse ethics, social recognition, media representations.

O debate ético-moral acerca dos processos comunicativos perpassa toda a diversidade dos processos de interação mediáticos e cotidianos, procurando destacar as diferentes formas de sua articulação (Esteves, 2003). Assim, uma ética associada aos processos comunicativos atuais não se associa somente aos modos operatórios dos meios de comunicação de massa, mas também aos modos de difusão e apropriação crítica das mensagens mediáticas. Se de um lado os *media* agem estrategicamente para manter uma performance industrial competitiva, de

outro lado eles permitem que discursos e perspectivas antes enclausurados se tornem amplamente disponíveis no tempo e no espaço. Nesse sentido, desempenham um papel dúbio e ambivalente: ao mesmo tempo em que selecionam e hierarquizam vozes e discursos, democratizam (tornam visíveis e disponíveis) visões e perspectivas sociais e políticas.

Ao refletirmos sobre a ética e a moral no contexto da comunicação, não podemos negligenciar o fato de que os atuais meios de comunicação de massa são estruturas amplamente

centralizadas, baseadas em formas hierárquicas e assimétricas de comunicação. A descon-tinuidade entre os mecanismos de produção e as práticas de interpretação enraizadas nas práticas concretas dos indivíduos faz com que a reflexão ético-moral sobre a ação dos meios se aglomere unicamente no pólo da produção (Stevenson, 1997). Grande parte da reflexão teórica sobre a ética no campo da Comunicação concentra-se em estudos a respeito de princípios deontológicos que regem as práticas dos profissionais de comunicação (Esteves, 2003). Contudo, a ética diz respeito também aos modos como os *media* atuam e influem nas relações intersubjetivas, fornecendo insumos simbólicos não só para a construção das identidades subjetivas, mas também para a representação imagética dos “outros”.

Neste texto, argumento que uma articulação entre a presença dos meios de comunicação nas experiências particulares e coletivas e o desenvolvimento moral das sociedades e dos sujeitos deve levar em conta a construção discursiva de uma esfera pública articulada em rede (organizada em torno da busca pelo entendimento mútuo e da reflexão em torno das regras morais que nos vinculam coletivamente) onde as opiniões e identidades podem ser reveladas, testadas e escrutinizadas. Afinal, é para essa esfera que convergem demandas de validade de proferimentos produzidos em uma variedade de contextos sociais, em busca de legitimação via confrontação discursiva. Lembrando que tais demandas podem também adquirir visibilidade nos *media* massivos e/ou alternativos.

Mas antes de investigarmos a atuação dos meios massivos na configuração das relações intersubjetivas éticas e morais, é preciso pensar nos modos por meio dos quais, nas sociedades complexas atuais, torna-se possível conectar demandas de natureza subjetiva, ligadas a diferentes concepções de bem-viver, a demandas morais que dizem respeito a como nos relacionamos com os outros na busca de reconhecimento social. Se a ética da comunicação está fundada na ampliação dos horizontes éticos individuais tendo em vista a consideração de questões que dizem respeito ao que é bom para todos, faz-se necessário buscar maneiras de conciliar interesses e necessidades particulares, que emergem em esferas públicas parciais de interação de grupos e indivíduos, com preocupações inerentes a todos aqueles que integram as sociedades atuais altamente complexas, pluralistas e diferenciadas.

Nas sociedades modernas surge um descompasso entre, de um lado, as diferenças rapidamente crescentes que os cidadãos constataam em suas interações cotidianas e, de outro, as exigências impostas a esses mesmos cidadãos por um sistema jurídico igualitário, a saber: a exigência de que ignorem essas diferenças constatadas de maneira sempre mais penetrante. O espectro de diferenças que precisam ser trabalhadas pelos indivíduos no plano de simples interações cresce na dimensão temporal, social e objetiva. [...] Os envolvidos nessas interações precisam deixar de lado a pergunta sobre que regulamentação é ‘melhor para nós’, a partir da respectiva visão que consideram ‘nossa’; e só então checar, sob o ponto de vista moral, que regulamentação ‘é igualmente boa para todos’ em vista da reivindicação moral prioritária da coexistência sob igualdade de direitos (Habermas, 2004, p. 319, 322).

De modo a revelar como, por meio da interação discursiva na esfera pública, os indivíduos poderiam chegar a um entendimento acerca de seus interesses e necessidades, Habermas procurou esboçar uma teoria (a ética do discurso) capaz de evidenciar como o uso da linguagem é capaz de promover o entendimento mútuo e um acordo provisório entre os participantes de discussões práticas. Mas, para desenvolver sua abordagem, esse autor teve que explicar como indivíduos e grupos, partindo dos princípios éticos ligados a seu auto-entendimento e concepções de bem-viver, podem se engajar em debates para entender e/ou solucionar questões e problemas que abrangem um horizonte de interesse coletivamente partilhado. Primeiro, para que a linguagem seja o *medium* capaz de conduzir sujeitos plurais ao entendimento, é preciso distinguir entre duas formas de ação discursiva:

Existe uma diferença entre a ação comunicativa e a estratégica. Enquanto na ação estratégica um ator procura influenciar o comportamento de outro ameaçando-o com sanções ou seduzindo-o com gratificações, a fim de fazer com que a interação prossiga de acordo com os desejos do primeiro ator; na ação comunicativa um ator procura motivar racionalmente o outro apoiando-se em um efeito ilocucionário do tipo binding/bonding derivado da oferta contida em seu ato de fala (Habermas, 1995, p. 63).

A ação comunicativa, voltada para o entendimento recíproco dos sujeitos acerca de algo que pertence aos mundos objetivo, social e subjetivo, aponta para o modo como o discurso se transforma em elemento central da construção de decisões capazes de, a partir da

consideração pública de argumentos particulares, constituir não só uma base comum para acordos firmados em torno de elementos generalizáveis identificados, interpretativamente, a partir da avaliação coletiva de necessidades e interesses particulares.

Segundo, para compreender como a ação comunicativa está ligada à discussão de questões político-morais na esfera pública é preciso ter em mente uma segunda diferenciação estabelecida pelo autor. Para ele, questões éticas e morais possuem naturezas diferentes, apesar de estarem intimamente imbricadas:

A teoria do discurso introduz a distinção entre questões éticas e morais de maneira que a lógica das questões relativas à justiça passe a exigir a dinâmica de uma ampliação progressiva do horizonte de interpretação. A partir do horizonte de suas respectivas auto-compreensões e compreensões de mundo, as diversas partes em diálogo referem-se a um ponto de vista moral pretensamente partilhado, que induz a uma descentralização sempre crescente das diversas perspectivas, sob as condições simétricas do discurso (e do aprender com o outro) (Habermas, 2004, p. 316).

Baseando-me nas diferenciações entre ação comunicativa/ação estratégica; e questões éticas/questões morais, pretendo, em um primeiro momento, explicar como Habermas define, por meio da ética do discurso, o processo capaz de criar oportunidades de negociação entre indivíduos e grupos, cada um deles caracterizado por uma pluralidade de concepções de bem-viver. Para ele, o discurso prático é capaz de conectar o privado e o público, a moral e a justiça, os interesses particulares e os interesses generalizáveis. O discurso prático seria, no contexto das sociedades pluralistas, a única maneira de interpretar coletivamente nossas necessidades e interesses, “a fim de descobrir ou criar, apesar de nossas diferenças, algo em comum” (Cohen e Arato, 1992, p. 368). Assim, como pista inicial, podemos ter em mente que o discurso prático é uma maneira ideal de se deliberar sobre interesses e necessidades, exigindo que os participantes percebam seus interlocutores não como obstáculos a serem driblados para a conquista de objetivos particulares (ação estratégica), mas como parceiros dignos de respeito e agentes autônomos com capacidade moral para elaborar e defender publicamente as próprias posições com base em argumentos e razões (Chambers, 1996). Embora muitos dos argumentos aqui apresentados sejam bem conhecidos, quero

concentrar-me de modo mais geral na idéia de ética do discurso.

Em um segundo momento, confiro destaque ao papel que a mídia desempenha na interconexão de públicos e discursos dispersos, garantindo possibilidades de renovação e atualização de modos de sociabilidade e da rede de debates coletivos, assim como de dar continuidade aos discursos sobre o bem-comum. Esses últimos necessitam da constante revisão e aprimoramento das bases e quadros de sentido compartilhados os quais nos permitem julgar o que é “bom” para todos. Argumento que a mídia é atualmente uma das grandes responsáveis pelo contato reflexivo dos sujeitos com os “outros” e com a sociedade.

A reflexão sobre uma ética da comunicação nos leva a indagar sobre quais condições de intervenção dos *media* seriam capazes de enriquecer processos simbólicos presentes na experiência concreta dos indivíduos. Afinal, os *media* tanto podem construir e difundir representações problematizantes quanto podem esvaziar e empobrecer formas de expressão e de sociabilidade. Sob esse aspecto, o sentido assumido hoje pela questão ético-moral não pode confinar-se aos *media* em si (ou a princípios de deontologia profissional ligados a constrangimentos originados de pressões de poder). Pensar uma ética da comunicação exige considerar os pontos de conexão entre os meios e a prática concreta dos cidadãos. Estes, ao interpretarem e reelaborarem os discursos mediáticos, e ao se engajarem em dinâmicas de negociação na esfera pública, são instados a assumir a responsabilidade de seus atos e juízos diante de seus pares.

Esfera pública e ética do discurso

Ao longo de suas obras, Habermas (1984, 1992, 1996, 2006) vem reelaborando o conceito de esfera pública ou mesmo ressaltando alguns de seus aspectos que antes pareciam confusos ou opacos. Em seus textos mais atuais, ele a define como “uma rede adequada para a comunicação de informações e pontos de vista; nela os fluxos comunicacionais são filtrados e sintetizados, a ponto de se condensarem em opiniões públicas enfeixadas em temas específicos” (1996, p. 360). Nessa perspectiva, é a multiplicidade de públicos formados espontaneamente, engajados em discussões informais sobre questões de interesse público que consiste no núcleo da esfera pública democrática (McCarthy, 1995, p. 475). Segundo

Habermas, tal esfera não se define pelos conteúdos temáticos em discussão, mas “constitui principalmente uma estrutura comunicacional do agir orientado pelo entendimento, a qual tem a ver com o espaço social gerado no agir comunicativo, não com as funções nem com os conteúdos da comunicação cotidiana” (Habermas, 1996, p. 360).

Discursos de diferentes naturezas fundamentam o agir comunicativo, entre os quais podem ser citados: as conversações cotidianas na sociedade civil, o discurso público, os fluxos de comunicação mediada e os discursos institucionalizados no centro do sistema político (Habermas, 2006, p. 415). Quando Habermas privilegia as circunstâncias sociais de comunicação nas quais os agentes buscam, cooperativamente e sem qualquer forma de coerção ou constrangimento, chegar a um entendimento, parece que nenhuma forma estratégica de ação pode fazer parte dessa esfera. Contudo, é um erro excluir da esfera pública a dimensão estratégica das ações, ou seja, aquela baseada na disposição de um sujeito em alcançar o sucesso de seus intentos influenciando coercitivamente os outros e percebendo-os como meros meios que limitam ou facilitam sua busca por objetivos particulares (Habermas, 1991, p. 241-242).

Assim, na esfera pública, sujeitos capazes de fala e ação usam a linguagem e o conhecimento intuitivo de como proceder em determinadas situações (adquirido no processo de socialização) de forma racional para que possam chegar ao entendimento, intersubjetivamente, sobre algo no mundo. A importância da linguagem na teoria habermasiana não se encontra somente nas características semânticas que ela adquire quando toma a forma de um proferimento, ou expressão. Além de entender o que o outro diz, os parceiros precisam empenhar-se em um confronto discursivo que exige “que os indivíduos escutem uns aos outros, respondam à críticas e justifiquem suas posições reciprocamente, colocando-se sempre no lugar do outro” (Chambers, 1996, p. 100).

O esboço do agir comunicativo é um desdobramento da intuição segundo a qual o telos do entendimento habita na linguagem. O conceito de entendimento possui conteúdo normativo, que ultrapassa o nível da compreensão de uma expressão gramatical. Um falante entende-se com outro sobre uma determinada coisa. E ambos só podem visar tal consenso se aceitarem os proferimentos por serem válidos, isto é, por serem conformes à coisa. O consenso sobre algo mede-se

pelo reconhecimento intersubjetivo da validade de um proferimento fundamentalmente aberto à crítica. Existe certamente uma diferença entre compreender o significado de uma expressão linguística e entender-se com alguém sobre algo com o auxílio de uma expressão tida como válida” (Habermas, 2002, p. 77).

A linguagem deve transformar um argumento que é subjetivo em um argumento que possa ser compreendido universalmente. A racionalidade dos atores (adquirida intersubjetivamente), portanto, “não tem tanto a ver com a posse do saber do que com o modo como os sujeitos capazes de falar e de agir empregam o saber” (Habermas, 2002, p. 69). Quando os atores estão socialmente integrados e sua motivação para a fala e a ação é racional, ou seja, baseada na disputa entre argumentos e em processos não coercitivos de entendimento, isso lhes permite uma postura reflexiva com relação à linguagem e ao outro.

Ao buscarem o entendimento recíproco de forma, ao mesmo tempo, conflitual e cooperativa, os atores tomam contato com a história de vida e com o mundo dos “outros”, ou seja, seus parceiros de interação. Esse contato permite que os atores reproduzam e renovem suas tradições e modelos culturais de entendimento e interpretação. Permite ainda que desenvolvam e afirmem suas identidades pessoais e coletivas. Portanto, quando em interação dialógica, os atores podem desenvolver suas identidades por meio da troca argumentativa que realizam uns com outros. Mas nem só argumentos racionais são trocados na interação comunicativa voltada para a busca de entendimento. Constantemente, as pessoas oferecem a seus interlocutores testemunhos e narrativas relacionados aos eventos marcantes de sua história de vida. Assim, a prática narrativa supre não só as necessidades triviais que levam ao entendimento mútuo entre os participantes da interação (os quais coordenam suas ações em direção a objetivos comuns), mas desempenha também um importante papel no processo de construção das identidades.

A prática narrativa não serve somente a necessidades triviais para o mútuo entendimento entre membros que tentam coordenar seus interesses comuns; ela também funciona no auto-entendimento das pessoas. As pessoas têm que objetivar seu pertencimento ao mundo da vida ao qual, em seus papéis atuais como participantes em comunicação, elas fazem parte. Somente podem desenvolver identidades pessoais se reconhecerem que as seqüências de suas próprias ações formam

histórias de vida apresentáveis narrativamente; elas podem desenvolver identidades sociais somente se reconhecerem que mantêm seu pertencimento em grupos sociais através da participação em interações, e que essas pessoas estão presas em histórias de coletividades apresentadas por meio da narrativa (Habermas, 1987, p. 136).

Por meio dos conceitos ideais de esfera pública e ação comunicativa, Habermas salienta, então, a importância da criação e manutenção de uma dinâmica argumentativa na sociedade, pois é somente por meio dela que passamos a dialogar, debater e negociar continuamente normas, valores e necessidades. O discurso nos possibilita expressar nossos desejos, sentimentos e necessidades de modo a reconhecer quais são aqueles que pertencem ao domínio da reflexão ética autônoma (julgamento pessoal) e quais são aqueles que deveriam ser compartilhados e entendidos como pertencentes ao âmbito coletivo da justiça, das normas e dos direitos.

Sob esse viés, uma das preocupações centrais de Habermas consiste em encontrar “um princípio formal para a legitimidade das normas em uma sociedade que é plural e composta por indivíduos com distintas concepções de bem-viver” (Cohen e Arato, 1992, p. 357). Na tentativa de articular uma resposta a esse dilema, Habermas elabora a ética do discurso. Para explicar o funcionamento da ética do discurso é preciso primeiro retomar a distinção que Habermas estabelece entre questões éticas e questões morais. Para esse autor, questões éticas são aquelas que se colocam do ponto de vista da primeira pessoa (do singular ou do plural). Elas dizem respeito a indagações que buscam dar respostas a “quem sou eu e quem gostaria de ser, ou como deveria levar minha vida”,¹ ou ainda como os membros de uma comunidade “se entendem, quais os critérios segundo os quais deveriam orientar suas vidas, o que seria melhor para todos a longo prazo, etc.” (Habermas, 2004, p. 40). Já as questões morais referem-se à busca de normas e regras capazes de permitir a coexistência em sociedades pluralistas, pautada pela busca do interesse de todos e não pelo que é melhor para todos. Assim, enquanto as questões éticas estão voltadas para o auto-entendimento e para o que é “bom para mim ou para nós”, as questões morais se destinam a descobrir “qual

a regulamentação mais adequada ao interesse equânime de todos os atingidos (sobre o que é bom, em igual medida, para todos)” (Habermas, 2004, p. 313).

Mas como fazer com que diferentes grupos e indivíduos – os quais sustentam diferentes visões éticas e concepções de bem-viver – se coloquem de acordo a respeito do que é considerado justo para todos? A resposta de Habermas a esse dilema (inspirada em Karl-Otto Apel, 2002) consiste em encontrar um princípio moral do respeito indistinto por toda e qualquer pessoa e da co-responsabilidade pelas consequências de ações e julgamentos. Segundo tal princípio, leis e normas só podem ser válidas, no sentido moral, quando forem livremente aceitas por todos os participantes do discurso de modo a refletirem um interesse generalizável (Herrero, 2002). Sob esse aspecto, a ética do discurso (ou da discussão) exige a mediação argumentativa concreta dos conflitos, na qual “aprendemos a providenciar razões para sustentar nossos argumentos e a adotar a perspectiva do outro, buscando posições que permitam um acordo racionalmente motivado e aberto à futuras revisões (Habermas, 1987, 1996). Mas tal acordo só pode ser alcançado por meio de uma discussão prática e real.

O discurso prático refere-se, assim, a uma forma de comunicação ideal para validar normas morais de modo reflexivo. Ele está aberto à tematização e discussão de todos os problemas e conflitos sociais e institucionais da sociedade. Seu objetivo é resolver uma disputa normativa abrindo espaço para a manifestação e consideração de todos (Chambers, 1996, p. 98). Ele é tido por Habermas como um processo responsável por “testar a validade das normas que estão sendo propostas e consideradas para adoção” (1995, p. 100). Dito de outro modo, o discurso prático reflete o modo como os interlocutores definem e avaliam o conteúdo das normas que têm por função regular as chances de verem seus desejos satisfeitos e às quais irão se submeter (Habermas, 1996). Isso requer que atuem como “avaliadores críticos” de possibilidades, elegendo autonomamente caminhos e alternativas de atuação e de solução de problemas de modo a construírem argumentos próprios e passíveis de serem endereçados *ao* e defendidos *no* espaço público ampliado.

¹ “A perspectiva da primeira pessoa não significa a limitação egocêntrica às preferências individuais, mas garante a referência a uma história de vida que está sempre ligada a tradições e formas de vida intersubjetivamente compartilhadas” (Habermas, 2004, p.40).

Quando envolvidos no discurso prático, os interlocutores buscam tornar o que é particular em algo público e reconhecido por todos. Como sugere Chambers (1996), ao nos engajarmos na prática discursiva, acreditamos que nossas posições morais possam estar corretas e que podemos demonstrá-las e sustentá-las por meio de argumentos. Paralelamente, devemos estar envolvidos em uma revisão contínua e reinterpretção de nossos desejos e necessidades, pois o discurso prático não se refere à descoberta de nossos verdadeiros interesses, mas é um procedimento que demanda “aos participantes que reflitam e avaliem suas necessidades e interesses racionalmente do ponto de vista de sua generalidade” (Chambers, 1996, p.103).

É importante salientar que os procedimentos de *generalização de perspectivas* e necessidades não impõem a supressão de particularidades ou o esquecimento do problema do bem-viver, mas apontam o discurso como um processo moral transformativo que nos permite uma aproximação do universo do “outro”, possibilitando a emergência de novos vínculos e de novos interesses. Como afirma Habermas, “se os atores não trouxerem consigo, dentro de seu discurso, suas histórias de vida individuais, suas identidades, suas necessidades e desejos, tradições e pertencimentos, o discurso prático será esvaziado de todo o seu conteúdo” (1982, p. 255)

Nesse sentido, os discursos não devem ser entendidos como atividades destinadas a encontrar regras que conectem diferenças isoladas, mas como práticas necessárias à compreensão de como as diferenças se sobrepõem e se interpenetram (Benhabib, 1996).

O discurso envolve mais do que um tratamento igual àqueles afetados. O ponto de partida analítico da ética do discurso não é uma concepção de soberania desconectada e isenta da individualidade, mas a infra-estrutura comunicativa e intersubjetiva da vida social cotidiana. Os indivíduos agem em relações de reconhecimento mútuo nas quais adquirem e afirmam sua individualidade e liberdade de forma intersubjetiva. No processo do diálogo, cada participante articula seus pontos de vista e interpretações de necessidades e desempenha papéis ideais em uma discussão prática e pública. Isso promove o quadro analítico no qual o entendimento da interpretação das necessidades dos outros se dá por meio de um insight moral e não da empatia (Cohen e Arato, 1992, p. 376).

A ética do discurso requer que consideremos nossos interlocutores como indivíduos que merecem igual consideração e que são

moralmente capazes de elaborar, defender e revisar seus pontos de vista em público (Maia, 2001). Para que todos tenham chance de participar desse processo, é preciso que, em situações de discurso prático, as pessoas formulem razões próprias e passíveis de serem compreendidas e aceitas; de iniciar debates e interpretar suas necessidades de maneira reflexiva, expondo seus interesses sob uma perspectiva generalizante. O igual tratamento exigido nessa relação tende a procurar formas de inclusão no debate que não sejam niveladoras de diferenças, permitindo que o “outro” seja respeitado em sua alteridade.

Diante disso, é interessante notar como o conteúdo dos discursos mediáticos passa a fundamentar os discursos práticos nos quais aprendemos a perceber e interpretar o “mundo do outro”, a adotar o ponto de vista dos outros e a buscar um maior comprometimento com a resolução coletiva de problemas. Assim, discursos, sejam eles mediáticos ou práticos, envolvem um processo reflexivo de debate coletivo e de busca de compreensão e entendimento. Tal processo é essencial para a ética e para a construção de uma perspectiva colaborativa a partir da qual podemos pensar sobre a questão da democracia e da responsabilidade solidária no mundo contemporâneo.

Os discursos que perpassam os ambientes mediáticos e sociais configuram-se, então, como uma forma relevante de mostrar que a renovação do vínculo social e normativo que mantemos uns com os outros nas práticas comunicativas cotidianas é relevante não só para o fortalecimento dos mecanismos de validação e legitimação de regras, mas também para o estabelecimento da *solidariedade* entre indivíduos que buscam reconhecer-se mutuamente como parceiros dialógicos capazes de justificar racionalmente suas ações, suas necessidades e seus desejos.

Ética, comunicação e alteridade

A dimensão ética da comunicação encontra-se comumente associada ao funcionamento estratégico dos dispositivos mediáticos e à performance desempenhada por seus profissionais diante do constrangimento imposto pelos poderes associados ao Mercado e ao Estado. Embora tenhamos que levar em conta as várias ambivalências e desigualdades presentes nos modos operatórios dos meios de comunicação e de seus profissionais, é preciso considerar também que uma ética da comunicação,

envolve as regras, normas e valores que regulam as práticas de interação da vida cotidiana (Esteves, 2003). Assim, a ética da comunicação não se restringe às práticas que implementam e renovam os imperativos de performatividade e eficácia dos media, mas deve levar em conta “a intercompreensão linguística: a comunicação organizada a partir da linguagem, pela qual os indivíduos se constituem socialmente enquanto sujeitos e a vida comum se torna possível” (Esteves, 2003, p. 146).

Compreender a ética dos processos comunicacionais como resultado da reflexão sobre nossas práticas coletivas não implica negar uma dimensão individual à ética, pois ao mesmo tempo que ela estabelece critérios para a afirmação pessoal do indivíduo, relaciona-se também “a uma coletividade, a práticas comuns que os sujeitos efetuem, uns em relação aos outros e em relação ao mundo, sujeitos esses pertencentes a uma mesma comunidade de linguagem e de ação, e dispondo de mediações simbólicas compartilhadas (conceitos, jogos de linguagem, formas instituídas)” (Quéré, 1991, p. 70).

Todas as nossas práticas, sejam de ordem discursiva, gestuais, sentimentais, ético-políticas, se processam nos espaços de nossa convivência diária. A multiplicidade de contatos que travamos com os outros (nossos pares) está intrinsecamente ligada à nossa ação referenciada em quadros de sentido compartilhados. Construimos posicionamentos e interagimos no mundo sempre levando em consideração, de um lado, nossas intenções primeiras² e, de outro lado, a receptividade e o entendimento de nossas ações perante os outros. É na vida cotidiana que percebemos a força das interações comunicativas, como elo vinculante de sujeitos que agem reciprocamente e que devem aceitar o outro como parceiro fundante das relações sociais. A construção destas últimas só é possível porque existe um fluxo de crenças e idéias compartilhadas que se renova constantemente nas relações intersubjetivas.

É no cotidiano que a comunicação com o outro se fortalece, se redefine e redimensiona os sujeitos e o meio no qual se inserem. Contudo, devemos pensar que os sujeitos que se inserem nas práticas comunicativas do cotidiano desejam ter sua singularidade reconhecida, suas habilidades devidamente respeitadas e seu modo de viver incluído na “gramática” dos estilos de vida aprovados pela sociedade.

Nesse sentido, os sujeitos elaboram demandas e reivindicações de reconhecimento social por meio das trocas discursivas e da linguagem. Por isso, nos realizamos através da linguagem e do uso que dela fazemos para nos vermos inseridos dentro de uma comunidade de sentidos, na qual negociamos pontos de vista para além de nossas diferenças. Nessa troca, um parceiro “deve ser capaz de dar seu apoio ao mundo do outro (embora suas experiências interiores sejam altamente individuais” (Bauman, 1999, p. 212).

A individualidade dos sujeitos, suas experiências próprias, crenças e ações só fazem sentido quando expostas ao outro, quando reforçadas pelo apoio solidário vindo da alteridade. O reconhecimento do mundo do outro deve envolver, além de laços afetivos, éticos e políticos, uma comunicação ligada ao engajamento dos sujeitos sociais na produção de um mundo comum. Nesse mundo partilhado, eu me apresento diante do outro e espero dele compreensão, uma certa abertura ao diálogo, pois é através dessa relação que as narrativas identitárias se moldam e se expressam, relações se estreitam ou são cortadas.

Aqui podemos nos lembrar da noção de “outro generalizado” ou “outro significativo” proposta por Mead. Esta noção foi também considerada por Axel Honneth (1995), em seus estudos acerca do reconhecimento. Honneth acredita que na medida em que a consciência da individualidade dos sujeitos cresce, eles se tornam mais vulneráveis à experiência do desrespeito, a qual pode causar sérios danos ao relacionamento que cada indivíduo mantém com seu respectivo projeto de identidade e com a coletividade. Nessa imagem normativa do *self* – algo que Mead chamou de *Me* – todo indivíduo depende da constante influência e reconhecimento vindos do Outro. A relação de reconhecimento recíproco nos ensina que um indivíduo deve aprender a se ver sob a perspectiva dos outros parceiros da interação.

O que devemos observar, então, é que a maneira pela qual nos posicionamos frente ao outro, oferecendo nossa individualidade ao perscrutamento alheio, obedece muito menos a regras explícitas, institucionalizadas, do que a conveniências implícitas, acordos tácitos de comportamento subentendidos e tidos como moralmente certos e “bons”. Tais acordos de conveniência não se separam do mundano, do

² Lembrando que muitas de nossas intenções surgem ou se modificam no decurso das interações das quais participamos.

rotineiro, dos significados compartilhados cotidianamente no mundo da vida³, mas fazem parte do processo de socialização humana. E, se num primeiro momento as regras de conveniência são aprendidas, posteriormente elas se tornam inconscientes, aflorando em nossas interrelações despercebidamente. O que é “bom” para um indivíduo ou comunidade está presente nesse código de conveniências e valores constituídos por um “nós” na prática cotidiana. Mas, “quando a norma se revela incapaz de redimir conflitos ou quando a sua própria aplicação gera conflitos, é necessário apelar para a sensibilidade em relação às situações particulares, ou seja, ao domínio da ética” (Esteves, 1998, p. 166).

Códigos de desvalorização e categorização inferiorizada do “outro” muitas vezes são reafirmados por essas regras de conveniência que raramente são questionadas em espaços públicos de discussão. Aqueles (como os homossexuais e as lésbicas) que insistem em manter identidades e códigos tidos como inconvenientes ou impróprios tendem a ser excluídos de todos os âmbitos legais, estéticos, políticos e afetivos da comunidade. São os “estranhos”, ou seja, aqueles que, de acordo com Bauman⁴, lançam dúvida sobre as certezas e abalam os códigos cristalizados na comunidade. Deste modo, o “estranho”, nos impõe um desafio: o de sacudir formas fixas de sociabilidade, principalmente aquelas que os consideram como inimigos, como geradores da desordem e do medo.

O encontro, mediado ou face a face, entre diferentes identidades marca a importância adquirida pela dimensão do reconhecimento social e de um processo de discussão coletiva capaz de apontar alternativas de solução para conflitos e modos de opressão e desrespeito. Aqueles que sofrem injustiças simbólicas anseiam não só por novas formas de representação, mas pelo reconhecimento de suas diferenças. No entanto, a comunidade resiste em admitir e (re)conhecer aqueles indivíduos que não se adequam às regras implícitas de conveniência que regem a gramática dos estilos

de vida sociais. Este desafio requer uma percepção sensível das diferenças de opinião e de gostos, pois a ética, enquanto reflexão crítica acerca de preceitos morais, diz justamente de um questionamento, reformulação e justificação das condutas por nós adotadas em busca do bem-viver. Tal busca não se refere à uma posição unicamente individual, mas já pressupõe o encontro com o outro. A vida que cada um projeta para si tem considerar necessariamente os outros e os contextos institucionais de afirmação e delineamento de nossas relações.

Pensar no contexto dos media como espaços de luta simbólica “vinda de baixo” oferece uma ética da resistência contra a incorporação das pessoas à estratégias ideológicas dominantes (Stevenson, 1997). Essa abordagem não prevê uma ética meramente descritiva, mas questionadora das representações que conferem visibilidade a uma pluralidade de vozes em um local onde tinha-se por pressuposto que existia somente uma.

Mídia, moral e ética: (re)definindo as relações com os “outros”

Uma grande parte das formas simbólicas providas pelos *media*, ao mesmo tempo em que descortina e revela realidades distantes ou não-familiares, pode também dar origem a representações estigmatizantes, capazes de prejudicar a auto-realização moral dos indivíduos, seja negando-lhes a estima devida, seja imputando-lhes um status subalternizado e indigno.

É sobre os meios de comunicação que recaem amplas expectativas ligadas ao reconhecimento, pois suas mensagens são amplamente difundidas e incorporadas à fala cotidiana, fornecendo assim, material não só para a construção da identidade, mas também para alimentar os conflitos simbólicos. A luta por reconhecimento, além de ser um processo de aprendizagem social é, no contexto mediático, um potencializador de demandas por inclusão de identidades desvalorizadas e tidas

³ “O mundo da vida é estruturado por tradições culturais e ordens institucionais assim como pelas identidades que originam-se dos processos de socialização. Por esta razão, ele não se constitui como uma organização à qual os indivíduos pertencem como membros, nem uma associação na qual eles se encontram, nem um coletivo composto por participantes individuais. Ao invés disso, práticas comunicativas cotidianas nas quais o mundo da vida está centrado são nutridas pelos modos de interação da reprodução cultural, da integração social e da socialização. Tais práticas, por sua vez, estão enraizadas nesses modos de interação” (Habermas, 1998, p. 251).

⁴ “O estranho [...] traz para o círculo íntimo da proximidade o tipo de diferença e alteridade que são previstas e toleradas apenas à distância – onde podem ser desprezadas como irrelevantes ou repelidas como hostis. O estranho representa uma ‘síntese’ incongruente e portanto ressentida ‘da proximidade e da distância.’ Sua presença é um desafio à confiabilidade dos limites ortodoxos e dos instrumentos universais de ordenação” (Bauman, 1999, p. 69).

como “desviadas” de um padrão normativo amplamente aceito.

Pelas imagens passa uma construção visual do social, na qual essa visibilidade recolhe o deslocamento da luta pela representação à demanda de reconhecimento. O que os novos movimentos sociais e as minorias – como as mulheres, os jovens ou os homossexuais – demandam não é serem representados, mas reconhecidos: tornar-se visíveis socialmente em sua diferença. O que dá lugar a um modo novo de exercer politicamente seus direitos (Martín-Barbero, 2000, p. 45).

Os temas presentes nos programas mediáticos suscitam questões que não mais se deixam restringir a apelos de aparência e estilo. Vários são os temas abordados capazes de suscitar um envolvimento da audiência para além da mera empatia. Não raro, é possível constatar a emergência de uma solidariedade com os “não-iguais”. Porém, muitas vezes a superficialidade impede um maior grau de envolvimento e responsabilidade dos indivíduos que ultrapassem a fina película do entretenimento individualista. Contudo, podemos pensar nos recursos discursivos dos *media* como elementos integrantes de uma espécie de reabilitação da experiência ordinária, na medida em que solicitam aos indivíduos um investimento maior em seus relacionamentos e, a partir daí, uma constante revisão do modo como avaliam, modificam e recriam seus parâmetros de avaliação e julgamento de si mesmos e dos outros.

Representações e elementos simbólicos contidos nas narrativas mediáticas, além de difundirem códigos de conveniência, contribuem para que cada vez mais os indivíduos revejam suas posições frente ao julgamento alheio. Desta maneira, produções culturais que reúnem conhecimentos e saberes partilhados incorporam também aspectos de experiências identificadas como injustas, ou seja, práticas percebidas como geradoras de infortúnio ou desrespeito. Assim, a visibilidade proporcionada pelos *media* a narrativas e representações associadas a modos de opressão simbólica tem a capacidade de deflagrar debates e discussões que evidenciam questões relativas a demandas de grupos marginalizados por reconhecimento.

Códigos mediáticos podem tanto perpetuar estigmas quanto questioná-los por meio da desconstrução de representações cristalizadas. Os “estranhos” precisam das re-criações, re-elaborações ou mesmo incorporações de novos códigos de conduta, novos símbolos que os representem diante dos outros e mais,

que possam auxiliá-los a acabar com a injustiça simbólica que sofrem por meio da falta de reconhecimento. Em contrapartida, as pessoas precisam mudar as concepções interpretativas que possuem acerca dos “diferentes”, seu modo de vê-los e de conviver com eles. Somente essa dinâmica agonística (desafio e incitação recíproca), essa disposição a nos deixarmos questionar em nossas crenças e ideais, a modificarmos nossas opiniões através do relacionamento com o outro, constituem a base de uma relação de reciprocidade, marcada pela responsabilidade moral e pela tolerância.

Para Quéré (1997), a comunicação deve ser pensada como uma prática direcionada para a modelagem mútua, processual e intersubjetiva de um mundo comum. As subjetividades, juntamente com suas identidades, disposições e sentimentos são reformuladas e construídas na interação, de modo que a construção de um mundo comum considere sempre um campo de visibilidade e de significados compartilhados. A importância da comunicação está em não permitir a estagnação de práticas relacionais, ou seja, em impedir sua condução pelos mesmos significados tradicionais e cristalizados. A comunicação deve atualizar os códigos norteadores das práticas dos indivíduos em comunidade. É por meio dela que posições são revistas, argumentos são considerados e re-considerados, enfim, que a comunidade avança em suas formas de representar, interpretar e significar o mundo tomado em sua complexidade.

Assim, novas formas de sociabilidade e de construção dos discursos mediáticos não devem desconsiderar o “diferente”, o “estranho”, e nem tentar reduzi-los a representações esquematizantes e pouco complexas. A indústria cultural, que trabalha com a reutilização incessante de fórmulas e padrões simbólicos (Morin, 1997), não deve temer o risco de investir na novidade, na reabilitação de um “estar-juntos” movido pelo reconhecimento da pluralidade existente em todos os âmbitos sociais. Essa “nova” forma de sociabilidade (no sentido de uma reelaboração criativa) tem um papel muito importante para uma ética das práticas comunicativas, pois os laços de solidariedade e cooperação recíproca fazem ampliar as ligações entre indivíduos, mundo da vida e alteridade.

Uma ética da comunicação deve contemplar o desejo e a necessidade de estar com o outro, de aceitar o desafio que o outro nos lança por meio de sua singularidade, de sua diferença. O encontro com o outro, seja na

comunidade ou pela via das representações mediáticas, se expressa sempre de forma agnóstica, na qual um indivíduo incita o outro por meio da dúvida e do estranhamento.

A circulação de recursos simbólicos mediáticos é um dos principais fatores por meio dos quais grupos ou indivíduos recriam, pacientemente, suas próprias formas de representação, interpretação e comunicação de modo a possibilitar seu reconhecimento diante dos outros. As representações mediáticas têm o potencial de explorar o confronto entre idéias já cristalizadas em nosso imaginário e as idéias “banidas” do imaginário pelo alto risco de mudanças e rupturas que encerram. Não é só na identificação que nos percebemos como comunidade, mas sobretudo pela presença da diferença, da pluralidade. Reconhecer o mundo do outro implica tomar contato com novos valores, significados e modos de conviver eticamente com as diferenças.

A interdependência entre o indivíduo e a comunidade proporciona as bases para os direitos e para uma ética da responsabilidade em um mundo cada vez mais frágil. É essencial para nossa sobrevivência que existam domínios públicos nos quais nossas vozes e as dos outros possam gentilmente, mas insistentemente, interrogar-se reciprocamente. Claro, em uma era globalmente mediada, isso provavelmente ocorrerá em uma multitude de contextos incluindo o local onde trabalhamos, onde cuidamos dos outros e onde descansamos. Contudo, permanecemos dependentes de uma variedade de esferas públicas que conectam o local e o global, oferecendo continuamente diferentes perspectivas àquelas que nós sustentamos habitualmente (Stevenson, 1997, p. 86).

Como destaca Herrero (2002), o discurso prático possibilita a fundamentação de um conceito universal de responsabilidade solidária direcionado para a resolução de problemas coletivos por meio de processos públicos de entendimento discursivo entre todos aqueles potencialmente concernidos, em todos os níveis e esferas públicas parciais em que se colocam os problemas. A ética do discurso, e sua aplicação via discussão prática, reúne os elementos capazes de possibilitar a interconexão dessas diferentes esferas e níveis onde os problemas se manifestam e demandam por soluções. A dimensão ética da discussão encontra-se nos princípios de igualdade, cooperação, reciprocidade e não-coerção, os quais, nos debates práticos, auxiliam os interlocutores a se colocarem no lugar do outro, ultrapassando a dimensão individual e alca-

nçando uma fusão de horizontes de interpretação. Essa relação entre ética e moral marca a busca da co-responsabilidade de todos, cada um a partir de suas próprias experiências, pelas consequências das ações que asseguram um “ser com os outros” e um contexto de vida partilhado.

Considerações finais

O princípio discursivo desenvolvido por Habermas norteia o ideal de que, nas sociedades complexas atuais, os indivíduos coordenam seus assuntos coletivos e legitimam as normas que os vinculam mediante o uso público da razão e da troca de argumentos. A perspectiva moral de Habermas estabelece, como vimos, uma diferenciação entre problemas ligados às normas coletivas que asseguram nosso *viver-juntos* e problemas referentes ao *bem-viver* de indivíduos e grupos particulares (McCarthy, 1995). No entanto, questões éticas e morais se sobrepõem quando se trata de estabelecer a solidariedade entre indivíduos que buscam e reconhecer mutuamente como parceiros capazes de justificar racionalmente suas ações, falas e desejos (Maia, 2001).

Como destacam Cohen e Arato (1992), uma discussão pública pode nos mostrar que, apesar das discordâncias e diferenças, temos algo em comum. Nesse sentido, o conceito de solidariedade associado à ética do discurso requer menos a empatia ou a semelhança com o outro, e mais uma habilidade de se identificar com o “não-idêntico”, ou seja, “envolve a aceitação do outro como outro, o qual precisa ter a mesma chance de articular necessidades e argumentos” (Cohen e Arato, 1992, p. 383) a fim de chegar ao entendimento comum.

Acredito que em sociedades plurais, ou seja, nas quais vários grupos e indivíduos lutam pelo reconhecimento de suas singularidades e argumentam com base em suas experiências subjetivas, esse processo de esclarecimento recíproco é fundamental para a revisão e reformulação das representações simbólicas que norteiam as interações comunicativas, e para a integração de questões morais coletivas a um amplo debate público. Afinal, significados compartilhados não são dados pela imposição de uma tradição, mas são implementados pelos discursos reflexivos dos indivíduos, pela linguagem e, até mesmo, pelas reapropriações dos recursos simbólicos mediáticos.

A busca por uma forma ética de sociabilidade deve ser compreendida não como um abandono

no total das tradições e uma revolução cultural radical. A sociabilidade contemporânea deve incorporar os riscos e os desafios impostos pelos “estranhos” em sua demanda por reconhecimento. Nesse sentido, o fim do “medo” dos estranhos só se torna possível por meio da incorporação de práticas relacionais mais abertas, mais aptas a refletir sobre uma mudança das imagens que compõem o imaginário coletivo e o *sensus communis* responsável por conduzir a configuração ética e moral de nossas relações.

Nesse processo, gostaria de destacar a importância das mensagens mediáticas como fontes de novas imagens de sociabilidade, assim como de novos esquemas comportamentais que podem até vir a ser incorporados às práticas comunicacionais e identitárias das pessoas (Thompson, 1998). A interpretação e apropriação crítica de recursos simbólicos mediáticos nos revelam “as lutas discursivas que se estabelecem no âmbito da recepção e marcam o espaço onde se encontra o desafio ético e moral da comunicação” (Esteves, 2003, p. 164). O poder simbólico atribuído àqueles que detêm um acesso privilegiado aos *media*, ou seja, o poder de impor representações aos outros desconsiderando valores e interesses coletivos, é desafiado no âmbito da recepção:

Diuturnamente, o telespectador e o texto televisivo se encontram, e o resultado é uma espécie de negociação entre os significados que o texto propõe e os significados que o telespectador atribui ao texto em função de sua própria competência, experiência e expectativa. Trata-se de uma negociação que também deve levar em conta processos sociais e culturais mais amplos, principalmente processos de construção social do sentido que caracterizam essa relação (Tesch, 2000, p. 59).

Diante das interações mediadas, os relacionamentos abafados pela tradição se encontram agora em uma territorialidade de constantes mutações e desconstruções. Por isso, uma ética dos processos comunicativos deve ser pensada como resultado da experimentação de novas formas de sociabilidade, solidariedade e cooperação constituídas em uma esfera pública na qual se constituem e se intersectam discursos práticos. Esta forma de sociabilidade estaria apta a incorporar os “estranhos” em seu processo de luta por reconhecimento simbólico. Tal luta requer mudanças culturais e políticas acompanhadas de uma renovação normativa derivada de uma legitimidade constituída na esfera pública de reflexão e debate. Assim, ela só pode ser alcançada por indivíduos que compartilham um mundo comum e nele se

comunicam, se interpelam e buscam reconfigurar seus valores, princípios e normas morais. O processo ético-moral associado à comunicação depende de que esses indivíduos façam avançar a tradição por meio da criação e recriação de relações intersubjetivas pautadas pelo respeito mútuo e voltadas para a promoção dos interesses coletivos, sem desconsiderar as singularidades e as demandas éticas das existências particulares.

Referências

- APEL, K.-O. 2002. Ética do discurso e as coerções sistêmicas da política, do direito e da economia. In: F.J. HERRERO; M. NIQUET (eds.), *Ética do Discurso*. São Paulo, Loyola, p. 201-223.
- BAUMAN, Z. 1999. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 334 p.
- BENHABIB, S. (ed.). 1996. *Democracy and Difference – contesting the boundaries of the political*. Princeton, Princeton University Press, 373 p.
- CHAMBERS, S. 1996. *Reasonable Democracy – Jürgen Habermas and the Politics of Discourse*. London, Cornell University Press, 250 p.
- COHEN, J.; ARATO, A. 1992. Discourse Ethics and Civil Society. In: J. COHEN; A. ARATO, *Civil Society and Political Theory*. Cambridge, MIT Press, p. 345-420.
- ESTEVES, J.P. 2003. Media, Comunicação e Moral Comunicacional. In: J.P. ESTEVES, *Espaço Público e Democracia: comunicação, processos de sentido e identidades sociais*. São Leopoldo, Editora Unisinos, p.143-168.
- ESTEVES, J.P. 1998. *A ética da comunicação e os media modernos: legitimidade e poder nas sociedades complexas*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenian, 500 p.
- HABERMAS, J. 1982. A Reply to my Critics. In: J.B. THOMPSON, D. HELD (eds.), *Habermas: critical debates*. Cambridge, MIT Press, p. 219-283.
- HABERMAS, J. 1984. *Mudança Estrutural da Esfera Pública*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 398 p.
- HABERMAS, J. 1987. *The Theory of communicative action: vol. II. Lifeworld and system: a critique of functionalism reason*. Boston, Beacon Press, 512p.
- HABERMAS, J. 1991. A Reply. In: A. HONNETH; H. JOAS (eds.), *Communicative Action: Essays on Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action*. Cambridge, MIT Press, p. 214-264.
- HABERMAS, J. 1992. Further Reflections on the Public Sphere. In: C. CALHOUN (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, MIT Press, p. 421-461.
- HABERMAS, J. 1995. Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification. In: S. BENHABIB; F. DALLMAYR (eds.), *The Communicative Ethics Controversy*. Cambridge, MIT Press, p. 60-110.
- HABERMAS, J. 1996. *Between Facts and Norms: contributions to a discourse theory of law and democracy*. Cambridge, MIT Press, 636p.

- HABERMAS, J. 1998. Actions, Speech Acts, Linguistically Mediated Interactions, and the Lifeworld. In: M. COOKE (ed.), *On the Pragmatics of Communication*. Cambridge, MIT Press, p. 215-256.
- HABERMAS, J. 2002. *Pensamento Pós-Metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 271 p.
- HABERMAS, J. 2004. *A Inclusão do Outro: estudos de teoria política*. São Paulo, Edições Loyola, 390 p.
- HABERMAS, J. 2006. Political communication in media society: does democracy still enjoy an epistemic dimension? The impact of normative theory on empirical research. *Communication Theory*, 16:411-426.
- HERRERO, F.J. 2002. Ética na construção da política. In: I. DOMINGUES et al. (orgs.), *Ética, Política e Cultura*. Belo Horizonte, Ed. UFMG, p. 69-87.
- HONNETH, A. 1995. Integrity and disrespect: principles of a conception of morality based on a theory of recognition. In: C.W. WHIGHT (org), *The fragmented world of social – essays in social and political philosophy*. New York, State University of New York Press, p. 247-260.
- McCARTHY, T. 1995. Practical Discourse and the relation between morality and politics. *Revue Internationale de Philosophie*, 4(194):461-481.
- MAIA, R. 2001. Discursos Práticos e a Busca pela Ética. In: H. MARI et al. (orgs.), *Fundamentos e Dimensões da Análise do Discurso*. Belo Horizonte, Núcleo de Análise do Discurso – FALE/UFMG, p. 73-86.
- MARTÍN-BARBERO, J. 2000. O medo da mídia – política, televisão e novos modos de representação. In: L. DOWBOR; O. IANNI; P. RESENDE; H. SILVA (orgs), *Desafios da Comunicação*. Petrópolis, Vozes, p. 28-46.
- MORIN, E. 1997. Complexidade e ética da solidariedade. In: G. CASTRO, *Ensaio de complexidade*. Porto Alegre, Sulina, p. 15-24.
- QUÉRÉ, L. 1991. D'un modèle épistémologique de la communication a un modèle praxéologique. *Réseaux*, 46-47:69-90.
- STEVENSON, N. 1997. Media, ethics and morality. In: J. McGUIGAN (ed.), *Cultural methodologies*. London, Sage, p. 62-86.
- TESCHE, A.M. 2000. A construção do texto narrativo em *Terra Nostra*. In: A. TESCHE; D.F. de SILVA; E.B. DUARTE, *Mídias e processos de significação*. São Leopoldo, Editora Unisinos, p. 47-63.
- THOMPSON, J. 1998. *A Mídia e a Modernidade: uma teoria social da mídia*. Petrópolis, Vozes, 261 p.

Submetido em: 17/07/2011

Aceito em: 07/08/2011